

به نام خدا، دوست همه انسانها

«مسئله» زنان در ایران

(مطالعه موردی: دکتر علی شریعتی)

(پایان نامه کارشناسی ارشد)

رضا علیجانی

۱۳۸۹

فهرست

فصل اول: بیان مسئله، روش و پیشینه تحقیق

۱۱	بیان مسئله
۱۲	ضرورت مسئله
۱۵	پرسش‌های تحقیق
۱۶	روش‌شناسی تحقیق
۱۷	مروری بر پیشینه تحقیق:
۱۷	۱- نوشین احمدی: نگاه مضطرب مرد ایرانی به غرب و زن غربی
۲۴	۲- معصومه علی اکبری: فمینیسم ایرانی با نگاهی به کتاب فاطمه فاطمه است / به استثنای دو چهره
۳۲	۳- اکبر گنجی: شریعتی؛ زنان گونی پوش و علم بورژوازی

فصل دوم: ادبیات و چارچوب نظری تحقیق (۶ تبیین - ۳ موج - ۴ نظریه)

۴۴	الف - ۶ تبیین درباره نقش‌های جنسیتی:
۴۶	۱- نظریه‌های زیست‌شناختی
۴۸	۲- نظریه‌های زیستی - اجتماعی
۴۹	۳- نظریه‌های روان‌شناسی
۵۰	۴- نظریه‌های روان‌شناختی اجتماعی
۵۲	۵- نظریه‌های جامعه‌شناختی
۵۲	۵-۱- نظریه ضرورت کارکردی نقش‌های جنسیتی
۵۳	۵-۲- نظریه طبقات جنسی
۵۵	۵-۳- نظریه مالکیت ثروت
۵۶	۵-۴- نظریه نیازهای سرمایه‌داری
۵۷	۵-۵- نظریه پدرسالاری
۶۰	۶- نظریه‌های تلفیقی
۶۴	ب - ۳ موج جنبش زنان:
۶۶	۱- زمینه‌ها و روند موج اول جنبش زنان (از ۱۸۵۰ تا ۱۹۲۰ و تعلق جنبش ۶۰-۱۹۲۰)
۷۴	۲- زمینه‌ها و روند موج دوم جنبش زنان (از ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰)
۷۸	۳- زمینه‌ها و روند موج سوم جنبش زنان (از ۱۹۸۰ تا کنون)
۸۳	ج - ۴ نظریه عمده فمینیستی:
۸۳	۱- فمینیسم لیبرال / اصلاح طلب
۸۹	۲- فمینیسم مارکسیستی
۹۴	۳- فمینیسم رادیکال / انقلابی (رهایی‌بخش)
۱۱۲	۴- فمینیسم سوسیالیستی

فصل سوم: داده های تحقیق (آرای زن شناختی شریعتی)

- ۱۲۳ ۱ - تحت فشار و «اتهام» از سوی فضای سنتی
- ۱۲۷ ۲ - «دیدن» زنان (علیرغم تاریخ و فرهنگ «مذکر» و فضای «کورجنسی» روشنفکری)
- ۱۳۴ ۳ - «دغدغه» محرومیت های زنان به «جرم زن بودن»
- ۱۴۰ ۴ - دیدن «تغییر» در فضای آن دوره (فضای «زن؟ - هیس!» - «هنوز مصلحت نیست!»)
- ۱۴۵ ۵ - تبیین علل عقب ماندگی و محرومیت و وضعیت تبعیض آمیز زنان
- ۱۵۲ ۶ - «انسان شناسی» زنان (تشابه یا تفاوت؟)
- ۱۵۴ ۷ - تحلیل انتقادی وضعیت زنان در سنت به شدت مردسالار (گونه شناسی زنان سنتی)
- ۱۷۶ ۸ - تبیین دو لایه زن در جامعه مدرن (زن آزاد - زن و سرمایه داری)
- ۲۰۲ ۹ - تحلیل انتقادی وضعیت زنان در موقعیت شبه مدرن ایران (گونه شناسی زن متجدد)
- ۲۲۴ ۱۰ - زن شناسی دینی شریعتی
- ۲۴۹ ۱۱ - اهداف و خواسته ها - راه کارها و راه حل ها

۲۸۶ جمع بندی داده ها:

گفتمان زن شناختی شریعتی: «بر علیه ایدئولوژی خانه نشینی»

(انسدادزدایی اجتماعی با مبارزه علیه ایدئولوژی خانه نشینی / مشی آگاهی بخش - آزادی بخش زنان)

۳۰۱ آیا شریعتی یک فمینیست بود؟

فصل چهارم: جمع بندی و نسبت سنجی شریعتی و گفتمان های فمینیستی

- ۳۰۵ جمع بندی ۱ - نسبت شریعتی با ۶ تبیین در مورد «نقش» های جنسیتی
- ۳۱۱ جمع بندی ۲ - نسبت شریعتی با ۳ موج جنبش زنان
- ۳۲۶ جمع بندی ۳ - نسبت شریعتی با ۴ نظریه عمده فمینیستی

۳۴۶ ارزیابی تحلیلی - انتقادی آراء و میراث شریعتی

۳۵۰ پیشنهاد نظری - عملی:

فمینیسم توحیدی (الگوی بومی ملی - مذهبی) - ضرورت «گفتگوی درونی» و «راه کارهای ترکیبی» در جنبش زنان

۳۵۷ منابع

پیوست ها:

- ۳۶۱ ۱ - انقلاب مشروطه و زنان ایران
- ۳۶۳ ۲ - زندگی نامه پروین اعتصامی
- ۳۶۵ ۳ - زندگی نامه صدیقه دولت آبادی
- ۳۶۷ ۴ - زندگی نامه مهرانگیز منوچهریان

جدول‌های متن:

۶۲	۱ - مدل تبیین نقش‌های جنسیتی
۳۰۵	۲ - جدول ۶ نظریه در تبیین نقش‌های جنسیتی
۳۰۸	۳ - مدل تبیین فرهنگ مرد / پدرسالار از نظر شریعتی
۳۲۶	۴ - جدول فمینیسم لیبرال / اصلاح طلب
۳۲۷	۵ - جدول فمینیسم مارکسیستی
۳۲۸	۶ - جدول فمینیسم رادیکال / انقلابی
۳۲۹	۷ - جدول فمینیسم سوسیالیستی
۳۳۰	۸ - جدول نظریات زن‌شناسی شریعتی

فصل اول

بیان مسئله، روش و پیشینه تحقیق

«مسئله» زنان در ایران

(مطالعه موردی: دکتر علی شریعتی)

بیان مسئله

سالیان چندی است که «موضوع» زنان در ایران به «مسئله» زنان (به معنای جامعه شناختی آن) تبدیل شده است. دانیلین لوزویک «مسئله اجتماعی» را با چهار مؤلفه تعریف می‌کند: غلط و مشکل‌زا باشد - شایع بوده و عمومیت داشته باشد - امکان تغییر آن وجود داشته باشد - راه‌حلی برای تغییر آن ارائه شده و مورد بحث یا عمل قرار گرفته باشد (لوزویک - ۱۳۸۳ - صص ۱۷-۲۷) و ارل رابینگتن - مارتین واینبرگ نیز در تحلیل مشابهی مسئله اجتماعی را ۱- وضعیت اظهارشده‌ای می‌دانند که ۲- مغایر با ارزش‌های ۳- شمار مهمی از مردم باشد و ۴- نیاز به اقدام داشته و در جهت تغییر آن فراخوان داده شده باشد. (ارل رابینگتن - ۱۳۸۶ - صص ۲۵-۲۳)

در تاریخ معاصر پس از مشروطیت و بویژه در یک دهه اخیر در جامعه ما مشکلات مختلفی در باره زنان مورد بحث و توجه قرار گرفته است؛ مشکلاتی همچون ناآگاهی به حقوق خود به عنوان یک انسان و نیمی از جامعه و بشریت، تفاوت‌ها و تبعیض‌های حقوقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و... (از قبیل تعدد زوجات، عدم حق طلاق، حضانت فرزندان و... و یا عدم اشتغال یا تصدی مقامات مدیریتی متناسب با سطح علمی و تخصصی، عدم مشارکت در سیاست‌گذاری‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و... در جامعه به مثابه نیمی از مردم، عدم امکان رشد در بسترهای گوناگون اقتصادی، سیاسی، هنری و...) و یا آسیب‌های اجتماعی و مشکلات خاص و مشخصی همچون فقر سرپرستان خانوار، زنان خیابانی، قتل‌های ناموسی، آمار بالای خودسوزی در برخی استان‌ها و...

مشکلات و معضلات فوق به طرق مختلف (نشریات، تریبون‌ها، محافل و جلسات، سمینارها و...) و از سوی طیف‌های مختلف فکری - سیاسی (اعم از مذهبی سنتی، مذهبی رفرمیست، مذهبی نوگرا و غیرمذهبی، با رویکردهای مختلف لیبرال، سوسیالیست، سوسیال - دموکرات و...) مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد. (مؤلفه اول تعریف مسئله اجتماعی) و افراد و طیف‌های گوناگونی از زاویه‌دیدهای مختلف و متنوع این وضعیت را مغایر با ارزش‌ها و آرمان‌های دینی، ملی، حقوق بشری و... خود ارزیابی می‌کنند و خواهان تغییر آن هستند (مؤلفه‌های دوم و سوم) و بالاخره آنها راه حل‌های گوناگونی برای حل این مشکلات و معضلات گسترده ارائه می‌دهند؛ اعم از راه‌حل‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، سازمانی و... (مؤلفه چهارم).

تا اینجا بحث شد که چرا باید به مسئله زنان توجه کرد («چرا زنان؟»). اما مسئله بعدی این است که «چرا شریعتی؟».

در رابطه با این پرسش نیز توجه به دو نکته مهم اساسی است:

اولاً بخش مهمی از مردم جامعه ما مذهبی هستند و فرهنگ دینی (در اشکال مختلف سنتی، رفرمیست و نوگرای آن) به طور وسیع و شدیدی در آنها نفوذ دارد و ثانیاً اینک به علت حاکمیت دینی در جامعه ما پایه و مبنای قوانین (از جمله قوانین مرتبط با زنان) را دین (بویژه فقه) تشکیل می‌دهد. پس چه از پایین یعنی منظر اجتماعی و چه از بالا یعنی از منظر قدرت سیاسی به مسئله زنان بنگریم، «دین» یکی از مؤلفه‌های مهم (اگر نگوییم مهم‌ترین مؤلفه) مؤثر در وضعیت زنان است. بررسی نقاط مثبت و منفی و قوت و ضعفی که در وضعیت زنان وجود دارد بدون تحلیل «دین» و ارزیابی و برخورد با تهدیدها و فرصت‌هایی که در حوزه زنان مطرح است بدون توجه به «دین» (و رویکردهای گوناگون در مواجهه با آن)، ناقص (اگر نگوییم ناممکن) است.

بر این اساس است که «شریعتی» مطرح می‌شود. شریعتی یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین متفکران معاصر دینی ماست که آرای او در عرصه جامعه ما اثرگذاری ویژه‌ای داشته است. تحلیل فکری و فرهنگی و دینی جامعه چهار دهه اخیر ما بدون شریعتی ناقص و ناتمام است.

بدین ترتیب، تحلیل چرایی توجه به «زنان» و «شریعتی» است که ما را به موضوع این تحقیق می‌رساند:

«مسئله» زنان در ایران (مطالعه موردی: دکتر علی شریعتی)

اما در این تحقیق ما در پی توصیف و تبیین مسئله زنان از منظر دکتر شریعتی در سه بخش کلی هستیم:

الف - شریعتی چه مشکلات و معضلاتی از زنان را مهم و مسئله اجتماعی می‌داند؟ (توصیف)

ب - وی چه تفسیر و تحلیلی از ریشه‌ها و علل این معضلات و مسائل دارد؟ (تبیین)

پ - و بالاخره چه راه‌حلی برای حل مشکلات زنان ارائه داده است؟ (راه حل)

پس این پژوهش مشخصاً در برگیرنده توصیف‌ها، تبیین‌ها و راه‌حل‌های دکتر شریعتی در رابطه با موضوع و مسئله زنان در ایران است.

ضرورت مسئله

چند سالی است که مشکلات اجتماعی و خانوادگی و...، و برخی تبعیضات حقوقی در رابطه با زنان در جامعه ما مورد توجه قرار گرفته، پیرامون آن به طور گسترده و جمعی بحث می‌شود، راه‌حل‌های گوناگونی در عرصه عمومی مطرح شده و موافق و مخالف پیرامون آن به اظهار نظر می‌پردازند و طرح‌ها و لوایح گوناگونی در مجلس مطرح می‌شود و مورد بحث‌های داغ قرار می‌گیرد. اما یک همسویی نسبی بین اکثر طیف‌های فکری - سیاسی کشور در عنایت به مسئله زنان و لزوم رفع تبعیض از آنان مشاهده می‌شود. همان گونه که در انتخابات ریاست جمهوری سال ۷۶ از سوی تمامی نامزدها، بدون استثناء، ضرورت دستیابی زنان به مقام وزارت مطرح و وعده داده شد و بالاخره در دولت دهم

اولین وزیر زن پس از انقلاب از مجلس رأی اعتماد گرفت. این نمونه‌ها به خوبی نشان می‌دهد که چگونه «موضوع» زنان در ایران تبدیل به «مسئله» زنان شده، تا آنجا که از دایره بحث و گفتگوی ذهنی راه به عینیت و عمل برده است. اما این مسئله نه تنها «حال»، بلکه «آینده» ما را نیز تحت تأثیر و حتی تحت الشعاع قرار داده است:

هابرماس در سفر سال ۱۳۸۱ خود به ایران در پاسخ به سؤالی درباره «سرنوشت و آینده جامعه ایران» گفت: «برای درک بهتر این مسئله باید بدانیم که در ذهن زنان جوان و تحصیل کرده ایرانی که بیش از نیمی از دانشجویان این کشور را تشکیل می‌دهند، چه می‌گذرد؟» (غفاری، ابراهیمی، تغییرات اجتماعی، انتشارات آگرا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷).

آلن تورن جامعه‌شناس معروف فرانسوی نیز که سفری به ایران آمده بود، در مصاحبه‌ای در خصوص روند نوسازی در ایران، عنوان کرد: «روند نوسازی در ایران را دختران جوان رقم می‌زنند» (همان).

در تحولات چند دهه اخیر ایران، چه در فرایند انقلاب و چه به ویژه در روند موسوم به اصلاحات در دهه ۷۰ و رخدادهای و تحولات سال ۱۳۸۸، دختران و زنان سهم و نقشی مؤثر و حساس داشته‌اند. «نهیضت بیداری زنان» در ایران که می‌توان رد پای آن را از مشروطه تا کنون پیگیری کرد، در دهه ۸۰ به یک جریان اجتماعی تحول یافته که به طور نسبی خواسته‌ها و مطالبات، نفوذ اجتماعی، انسجام جمعی، رهبری حداقلی و حرکت و تلاش اجتماعی وافر داشته و خود مدیر و سخنگوی خویش بوده است. در مواجهه زنان با لایحه موسوم به حمایت از خانواده نیز (در سال ۱۳۸۷) شاهد هم‌سوئی عملی طیف وسیعی از زنان سنتی، نوگرای مذهبی، غیرمذهبی و... بودیم که در ارتباط و گفت و گوی فعال با نمایندگان مجلس آنها را قانع به توقف بررسی لایحه و اعمال اصلاحات در آن نمودند. ارتباط فعال و گفت و گوی این طیف در دفاع از منافع و حقوق خویش با روحانیون نیز تا بدانجا بود که آیت‌الله امینی و آیت‌الله شاهرودی را نیز مجاب به دفاع از برخی انتقادات خویش به لایحه مذکور و ضرورت «اصلاح» آن کرد.

هم چنین اینک فزونی تعداد دانشجویان دختر بر دانشجویان پسر در دانشگاه‌های ایران (اعم از دولتی، آزاد، پیام نور و...) پدیده‌ای پذیرفته شده و البته قابل تأمل و تعمق، از سوی همگان در آمده و مایه مباحث مسئولان در مجامع داخلی و بین‌المللی شده است.

... اگر زنان به عنوان «نیمی» از پیکر جامعه «دیده» شوند، به نظر می‌رسد دیگر هیچ نیازی به استدلال‌هایی نباشد که در سطور بالا برای تبیین اهمیت و ضرورت بررسی مطالعات «مسئله» زنان در ایران آورده شد.

زنان نیمه پنهان و نادیده تاریخ مذکرند. اما تحولات عینی و ذهنی و چالش‌های سنت - مدرنیته در یک سده و نیم اخیر در سرزمین ما باعث شده که پرونده زنان جامعه ایران نیز گشوده و مورد بحث و جدل‌های گوناگون قرار گیرد.

یک نمونه نمادین مهم تاریخی در این روند مخالفت نیروهای سنتی مذهبی (که اکثریت جامعه ایرانی را تشکیل می‌دادند)، با حق رأی زنان در سال ۴۲ و موافقت آنان با همین امر در سال ۵۷ می‌باشد. به راستی در این ۱۵ ساله چه اتفاقی افتاده و چه سیر و تحولی طی شده است؟

بدین ترتیب هر قدر از «گذشته»ها به «حال» نزدیک شویم و سیر تحولات را از نهضت بیداری زنان تا جریان اجتماعی کنونی زنان دنبال کنیم موضوع مطالعات زنان و «مسئله»شناسی آنان از وضعیت تبعیض آمیزی که زنان در آن به سر می‌برند اهمیت به سزایی می‌یابد.

ما در سطح جهانی و در جوامع گوناگون نیز کم و بیش شاهد همین روند و فراز و نشیب‌های خاص آن بوده‌ایم. در جوامع صنعتی غربی نیز فاصله‌های «چهل و دو - پنجاه و هفت»ی فراوانی طی شده است. در آنجا نیز شاهد بوده‌ایم چگونه دو روند رفرماسیون دینی و نوزایی (رنسانس) فرهنگی همان گونه که، در عرصه‌های گوناگون، در تکوین مدرنیته و دنیای جدید مؤثر بوده‌اند، در حوزه زنان نیز راه‌گشایی کرده‌اند. پروتستان‌های طرفدار حقوق زنان بر روایت زن عامل گناه نخستین و مظهر شر غلبه کرده و فیلسوفان و نظریه‌پردازان اجتماعی و سیاسی نیز گرایش‌های منفی و ضدزن و زن‌ستیزانه روسو و کانت و هگل و نیچه و... را پشت سر گذاشته و به بسط حقوق بشر در حوزه زنان رسیده‌اند. (تا آنجا که از سوی سازمان ملل متحد، سال ۱۹۷۵ سال جهانی زن و دهه ۷۶ تا ۸۵ دهه زنان: برابری، توسعه و صلح نام گرفت). البته در آن جا نیز دیوار ستم و تبعیض جنسیتی سترتر از دیگر تبعیض‌ها و شکاف‌های اجتماعی و حتی قطورتر از دیوار آپارتاید نژادی بوده است. زنان در آمریکا ۵۰ سال پس از سیاهان حق رأی به دست آوردند. همان گونه که در ایران نخستین مدرسه دخترانه ۷۵ سال پس از مدارس پسرانه شروع به کار کرد! طی این فاصله، اما؛ آسان نبوده است. در ایران نیز رفرمیست‌ها و اصلاح‌طلبان و نواندیشان دینی و غیردینی در این مهم مؤثر بوده‌اند و مطالعات و تحلیل‌ها و نقطه‌نظرات فکری و اجتماعی؛ و مباحث نظری و راه‌کارها و پروژه‌های راهبردی آنان در جا افتادن تدریجی «مسئله» زنان و لزوم تغییر وضعیت آنان مؤثر بوده است.

در ایران نیز در بین نیروهای مذهبی؛ جریان چپ نواندیشی مذهبی، برخلاف دیگر جریان‌ات این طیف و حتی بسیاری از اندیشمندان ایرانی (قبل و بعد از انقلاب تا یک دهه پیش)، زن را «دیده» و در باره او سخن گفته است. علی شریعتی سرسلسله این جریان است (و دیگرانی چون آیت‌الله طالقانی، محمد تقی شریعتی، طاهر احمدزاده، ابوذر ورداسبی، حبیب‌الله پیمان، حسن یوسفی اشکوری، موحدین - از تشکل‌های هوادار شریعتی - و...).

هم‌چنین این داعیه قابل تأمل است که مدل شریعتی (انگاره حسینیه‌ارشادی؛ زنان با مان‌تو و روسری)، در تاریخ متأخر ما، اثرگذارتر از دیگر مدل‌ها همچون مدل اشرف دهقانی و فاطمه امینی (زن چریک «فاقد جنسیت») و مدل اشرف پهلوی (فمینیسم دولتی «فقط جنسیت») بوده است.

دکتر علی شریعتی که از قضا اوج فعالیت‌ها و اثرگذاری‌های اندیشگی وی در بازه زمانی ۴۲ تا ۵۷ مورد اشاره در سطور بالا قرار دارد یکی از متفکران و صاحب‌نظرانی است که نقش مهمی در تلخ و شیرین و فراز و نشیب‌های گوناگون جامعه ما در چهار دهه اخیر، از جمله در حوزه زنان، داشته است. به نظر می‌رسد بررسی این تحولات، و از جمله مطالعات «مسئله» زنان در ایران، بدون توجه به آراء او ناتمام و ناقص باشد.

نگارنده به خاطر علایق و مطالعات در حد بضاعت خود در سالیان اخیر در دو حوزه یاد شده (شریعتی‌شناسی - مطالعات زنان)، در این پژوهش به تلاقی این دو پرداخته و به دنبال بررسی پرسش‌هایی چند هستم.

پرسش‌های تحقیق

این پرسش‌ها را می‌توان به ۳ بخش تقسیم کرد: ۱ - پرسش‌های اجتماعی - فکری روشنفکرانه ۲ - پرسش‌های روشی (متدلوژیک) - بینشی دین‌شناسانه ۳ - پرسش‌های راهبردی - کاربردی مصلحانه.

۱ - پرسش‌های اجتماعی - فکری روشنفکرانه

- شریعتی «زنان» را در جامعه خویش «دیده» است. اما آیا او «موضوع» زنان در ایران را در حد یک «مسئله» اجتماعی می‌داند؟ اگر آری، می‌توان پرسش‌های زیر را در آثار و آراء وی مورد تحقیق قرار داد:
- وی در مطالعات خویش چه نوع «مسئله‌شناسی» از زنان دارد و چه معضلاتی را به عنوان «مسئله» آنان (به معنای جامعه‌شناختی‌اش) تحلیل می‌کند؟
- وی «علل و ریشه‌های تکوین معضل و «مسئله» (یا مسائل) زنان را چه می‌داند و چگونه «تبیین» می‌کند؟
- شریعتی در مسئله‌شناسی خود در حوزه زنان از چه منظر و رویکردی برخوردار می‌کند؟ اجتماعی و ایستا با این پدیده روبرو می‌شود یا روندی و تاریخی و پویا؟ به عوامل اقتصادی و سیاسی بها می‌دهد و یا به عوامل فکری و فرهنگی و دینی و یا عوامل حقوقی و قانونی؟ از منظر سلطه حاکم بر مناسبات عام اجتماعی به مسئله می‌نگرد و یا از منظر خاص سلطه جنسیتی و مردسالار؟
- در نهایت رویکرد علی شریعتی در مبحث زنان «فردگرایانه» است یا «جمع» گرایانه؟ رویکرد او به کدام یک از رویکردهای لیبرال، سوسیالیست، رادیکال و... در حوزه مطالعات زنان مشابه یا نزدیک است؟
- شریعتی چه تحلیل و ارزیابی از وضعیت زنان در جهان سنتی و جهان مدرن دارد؟ آیا برخورد مدرنیته و جهان مدرن با زنان را ذیل برخورد سرمایه‌داری با زنان می‌بیند و یا آن که تفکیکی قائل است؟
- شریعتی چه تحلیل و ارزیابی از پدیدارشناسی ایرانیان (بویژه طیف‌های سنتی) از زن غربی دارد؟ آن را در مجموع درست و دقیق می‌داند و یا منتقد این روایت است؟

۲ - پرسش‌های روشی (متدلوژیک) و بینشی دین‌شناسانه

- از آنجا که جمع بسیاری ریشه یا یکی از ریشه‌های مسئله زنان در ایران را (بویژه در شرایط کنونی که دین و مشخصاً فقه پایه و مبنای قوانین تشکیل می‌دهد) در عوامل فرهنگی و سنتی می‌داند؛
- و از آنجا که علی شریعتی جدا از وجه روشنفکری و اندیشگی به طور عام، وجه دینی و اسلام‌شناسانه، به طور خاص، نیز دارد (و از قضا در بین بسیاری بیشتر به این وجه‌اش شناخته می‌شود)، در این عرصه نیز پرسش‌های زیر قابل پژوهش و پیگیری و ارزیابی است:
- شریعتی چه تحلیل و ارزیابی از موضوع زن در اسلام و قرآن و برخوردهای پیامبر اسلام دارد؟
- متدلوژی او در اسلام‌شناسی‌اش چیست؟ این روش‌شناسی در حوزه زنان و به طور مشخص موضوعات و احکامی هم چون تعدد زوجات، حجاب، مهریه و... به چه تحلیل‌هایی می‌رسد؟

۳ - پرسش‌های راهبردی - کاربردی مصلحانه

- علاوه بر نحوه ریشه‌یابی و تبیین مشکلات و مسائل زنان و علاوه بر روش و بینش دینی و اسلام‌شناسی دکتر شریعتی در حوزه زنان؛ در نهایت باید دید وی چه راه‌حلهایی را برای حل مشکلات و رهایی زنان از وضعیت تبعیض‌آمیز کنونی‌شان دارد. در این عرصه نیز پرسش‌های زیر قابل بحث و بررسی است:
- علی شریعتی بر اساس مسئله‌شناسی خاص‌اش از وضعیت زنان در ایران، چه راه‌حل‌ها، راه‌کارها و راهبردهایی را برای حل این مسئله (یا مسائل) ارائه می‌دهد؟ راه حل یا راه‌حل‌های او دارای تأکیدات حقوقی است؟ بر راه‌حل‌های فرهنگی و آگاهی‌بخش تأکید دارد؟ به عنصر اجتماعی و توانمندسازی زنان بها می‌دهد؟ مبارزه خانوادگی و اجتماعی علیه سلطه مردان را در اولویت می‌داند و... در نهایت راه‌کارهای او به راه‌حل کدام یک از رویکردهای گوناگون فمینیستی مشابهت یا نزدیکی دارد؟

- رفتار فردی او چه در حوزه خانوادگی و چه در حوزه دانشجویان و مخاطبان (نسبتاً انبوه) او در جامعه آن روز ایران، با زنان چگونه بوده است و آیا تطابقی با اندیشه‌ها و راه کارهایی که ارائه می کرده داشته است و یا بین عین و ذهن او، بسان بسیاری از روشنفکران و اندیشمندان ایرانی در حوزه زنان (چه در خانواده و چه در عمل اجتماعی) فاصله وجود داشته است؟
- و سؤال مشترک هر سه بخش این که آیا در آرای وی در طول سه مرحله زندگی فکری اش (دانشگاه فردوسی مشهد - حسینیه ارشاد تهران - انزوای پس از آزادی از زندان تا هنگام مرگ) تجدید نظر و تغییری مشاهده می شود یا خیر؟

روش‌شناسی تحقیق

این تحقیق، تحقیقی «کیفی» است که به طور عمده از روش «تحلیل گفتمان» در بررسی آراء زن‌شناختی شریعتی بهره خواهد گرفت. آرای که از مطالعه کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری خواهد شد.

به خاطر جنس موضوع پژوهش (که فکری است)، رویکرد نظری‌ام در برخورد با این داده‌ها، «هرمنوتیکی» خواهد بود. گرایش ترجیحی‌ام از بین انواع رویکردهای هرمنوتیکی (مؤلف‌محور - متن‌محور - خواننده‌محور) رویکرد «متن‌محور» خواهد بود و تلاش خواهم کرد داده‌ها (که در اینجا به مثابه «متن» برای من خواهد بود) را جدا و فراتر از نیت مؤلف (رویکرد «مؤلف‌محور») و صرفاً به عنوان متنی که در برابرم پدیدار است و تا حد امکان به دور از افق‌های معنایی امروزی خود (رویکرد «خواننده‌محور») به عنوان خواننده این متن بررسی کنم. البته در توجه‌ام به ساختار متن (سخن و عمل شخصی به نام علی شریعتی، در حوزه زنان) رویکرد صرفاً ذهنی و انتزاعی نخواهم داشت و با رویکردی دیالکتیکی (دیالکتیک عین و ذهن) این متن را در زمینه تاریخی‌اش خواهم دید. بدین ترتیب درون‌مایه فلسفی نهفته در نگاهم به رویکرد فلسفه قاره‌ای با گرایش وجودی (اگزیستانسیال) نزدیک‌تر خواهد بود تا فلسفه تحلیلی.

البته به خوبی واقفم که زمانه ما با زمانه شریعتی تفاوت‌های جدی دارد. بین ما و او یک انقلاب (و یک نظام و حاکمیت) فاصله است. ما یک مرحله جلو آمده‌ایم و با پرسش‌ها و مشکلات جدیدتری مواجهیم. دوره او دوره «زن؟ هیس!» و «زن؟ گیس!» بود. اما امروز با ایجاد شکاف در دیوار ستر سنت، زنان به بحث حقوق مساوی با مردان در همه حوزه‌ها و حتی به طرح مباحثی چون خرد مذکر و خرد مؤنث رسیده‌اند.

بر این اساس؛ با شریعتی و میراث او، از جمله در مورد زن، برخورد «تاریخی - الهامی» و «راهبردی - کاربردی» می‌کنیم. میراث او در این باره، همچنان دارای عناصر و مؤلفه‌های بسیاری برای درس‌آموزی و الهام‌گیری است. و البته این برخورد مستلزم رجوع مجدد و دقیق به متن شریعتی و شناخت تحلیلی و نقد (درون‌پارادایمی) برای تداوم آن پروژه برای نوزایی و تغییر اجتماعی در جامعه ایران است.

مروری بر پیشینه تحقیق

در رابطه با زندگی، آراء و کارکردها و تأثیرات شریعتی کتاب و مقاله بسیار فراوان است. اما در رابطه با موضوع زن و زنان در آثار و آراء شریعتی به ندرت مطلب و مقاله‌ای وجود دارد. گویی در این حوزه نیز زنان «دیده» نمی‌شوند. تا آنجا که در استعلام دانشگاه از «پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران» در مورد موضوع این پایان‌نامه، این پاسخ دریافت شد که «سابقه‌ای از عنوان مذکور وجود ندارد». در حالی که شریعتی هم مباحث بسیار زیادی در این باره دارد و هم در دهه ۵۰ تا دوران انقلاب (و پس از آن) کارکردها و تأثیرات فراوانی در مورد زنان داشته است. اما جستجو در حوزه کتاب و مقالات نشان داد - جدا از برخی یادداشت‌ها و مقالات کوتاه روزنامه‌ای - دو، سه اثری در این رابطه وجود دارد. البته اینها نیز شکل «مقاله» داشته که قبلاً در برخی مجلات به چاپ رسیده (و معمولاً کمتر دغدغه مراجعه به کل آثار شریعتی و یا گاه حتی آوردن ارجاع و رفرنس داشته‌اند)، و سپس به صورت کتاب درآمده‌اند. در این جا به اجمال به ۳ اثری که در این باره بحث کرده‌اند، می‌پردازیم:

۱- نوشین احمدی: نگاه مضطرب مرد ایرانی به غرب و زن غربی

نوشین احمدی در بخشی از مقاله «نگاه مضطرب مرد ایرانی به غرب و زن غربی»^۱ به طور گذرا و اجمالی به آرای زن‌شناسی شریعتی می‌پردازد. از آنجا که این مقاله به اجمال، البته با دقت بسیار کم در معرفی نظرات افراد، اما به هر حال به فضای فرهنگی، مؤلفه‌ها، معیارها و افق‌های نگرش روشنفکران (عموماً مرد) ایرانی به زنان پرداخته است و آشنایی با این فضا، عناصر و واژگان می‌تواند ما را در درک و دریافت آرای شریعتی، به عنوان یک روشنفکر ایرانی، یاری کند؛ با مکتب بیشتری به این مقاله می‌پردازیم.

وی در این مقاله چنین تحلیل می‌کند که «در دوران مشروطیت و قبل از آن نگاه زن ایرانی به زن غربی نگاهی منطقی و معتدل بود». وی به طور مثال از روزنامه «مجلس» (۱۶ شوال ۱۳۲۴ قمری)، مقاله «عریضه یکی از خواتین» چنین نقل می‌کند: زن‌های فرنگی به واسطه علم، معنی هیئت اجتماعی را می‌فهمند و می‌دانند که فرزندان خود را برای چه کار آماده کنند. و یا از قول زن نویسنده‌ای در روزنامه «ایران نو»، در مقاله «در بیچارگی زن»، نقل می‌کند: «مگر زن‌های ایرانی با زن‌های اروپایی چه تفاوتی دارند جز علم؟ چرا باید زن‌های اروپا با مردان یکسان یا که شریف‌تر باشند؟».

نویسنده هم چنین با ذکر نقل قول‌های مشابه دیگری چنین جمع‌بندی می‌کند: «زنان ایران در یک صد سال پیش مسائل و پیشرفت‌های زنان اروپا را زیر نظر داشته‌اند و آنها را افرادی در کسوت دانشمند، شاغل و پرکار می‌دانستند. نوشته‌های تمام زنان پیشرو و فعال ایران در آن زمانه حاکی از آن است که نگاه عمومی ایرانی به زن غربی نگاهی

۱ - مندرج در کتاب «زنان در زیر سایه پدرخوانده‌ها» - ۱۳۸۰ - نشر توسعه - که از مجله جنس دوم شماره ۲ - خرداد ۱۳۷۸، نقل کرده است.

منطقی بوده، شور و حرکت زنان را در آن سوی دنیا نظاره می‌کرد و به سبب آن برای ایجاد تحول بر تأسیس مدرسه، روزنامه و نیز حق تحصیل و اشتغال زنان پای می‌فشرده است. زن ایرانی در آن زمان هیچ نگاه جنسی به زن غربی نداشته است». اما نکته قابل تأمل در این رابطه این است که نویسنده در ادامه مقاله با ذکر مؤلفه‌هایی مشابه به همین گونه نظرات از دکتر شریعتی، مثلاً در لزوم توجه به علم و دانشمندی زنان در غرب، با پیشداوری و نیت‌خوانی خاصی تفسیری کاملاً متضاد به دست می‌دهد و موضع وی را مضطرب و نگران از فساد زن غربی معرفی می‌کند.

به هر حال نویسنده در ادامه تشریح و تحلیل مواضع زنان عصر مشروطه؛ به موضع ملی و دفاع آنان از منافع ملی اشاره می‌کند و به ذکر شواهدی می‌پردازد مبنی بر تحریم کالای روسی و انگلیسی توسط زنان و یا سخنرانی علیه حضور و نفوذ اجنبی در «خاک پاک مملکت» و یا مقابله با اولتیماتوم روسیه به ایران، با ارسال تلگراف به زنان آزادی‌خواه انگلیسی و استغاثه از آنان، در حالی که مردان اروپایی به این استغاثه‌ها بی‌اعتنایند.

نویسنده آنگاه می‌افزاید: «با وجود فضای منطقی حاکم بر تفکر زن ایرانی به تدریج مردانی که از یک جامعه بسته سنتی (ایرانی) به غرب رفته بودند و نگاهی به غایت جنسی به زنان داشته و با تحلیل‌ها و القائات خود، غرب را به عنوان یک پدیده جنسی برای خود خود و زنان ایرانی جلوه دادند. در نتیجه آرام آرام نگرش غرب‌ستیز از زاویه اخلاق خانواده بر جامعه و افکار عمومی ایرانیان مسلط شد». آنگاه به ذکر نمونه‌هایی از آخوندزاده و دیگران می‌پردازد و با تأکید بر نگاه جنسی به زنان غرب و فقط دیدن ظاهر زن غربی، می‌افزاید: «زنان نیز در دنباله روی از نگاه مردانه به غرب، تلقی همسانی با آنان می‌یابند. اکنون نیز نگرش غرب‌ستیز که عمدتاً به برخورد با ظواهر اخلاقی آن تمدن محدود می‌شود، هم‌چنان ادامه دارد، به طوری که نگاه مردانه در ذهن و باور بخشی از زنان ایرانی نیز درونی شده و آنان نیز همپای مردان برخوردی جنسی با زن غربی می‌کنند».

البته نویسنده مقاله هیچ توضیحی درباره «علل» دنباله‌روی زنان در ایران از مردان در تلقی جنسی از غرب و توجه صرف به ظواهر آن، در حالی که طبیعتاً در این فاصله زمانی اطلاعات زن ایرانی از غرب بیشتر شده، نمی‌دهد و حتی احتمال «تفاوت فرهنگی» در این رابطه را نادیده می‌گیرد و تنها به «درونی شدن نگاه مردانه» تأکید می‌کند.

به هر حال نویسنده با ذکر این مقدمات برخورد مرد ایرانی با غرب و زن غربی را در چهار گرایش عمده دسته‌بندی می‌کند:

۱- «نگرش غرب‌ستیز که واکنشی تدافعی به غرب دارد و غرب را یکپارچه پدیده جنسی می‌بیند و از موضع حفظ تمامیت سنت به مدرنیته غربی و نتایج آن برای زنان می‌نگرد و مجموعه تلاش زن غربی را برای ستاندن حقوق خود بی‌ارتباط با منافع زن ایرانی می‌داند.» وی در این رابطه به مقاله‌ای از محمدجواد لاریجانی و دو ویژگی «تبرج (استفاده ابزاری) و بیکاری زن» اشاره می‌کند. نویسنده این نوع نگرش به غرب را «از زاویه نظام پیش‌سرمایه‌داری و روابط کهن آن» می‌داند و این نوع برخوردها را برخورد مردان سنتی که «از زاویه حفظ و حراست از مایملک‌شان - یعنی زنان - به انواع و اقسام تئوری‌ها و ناسزها به غرب حمله می‌کنند»، تفسیر می‌کند که «همسران‌شان نیز از آنها پیروی می‌کنند».

۲- «نگاه پست‌مدرنیستی به غرب که خود دارای دو گرایش (در رابطه با غرب و فمینیسم) است». به نظر نویسنده «گرایش اول با طرح بحث «نسبیت فرهنگی» و با یک «بازی کلامی» به تثبیت سنت در ایران می‌رسد. این گرایش معتقد است «اصولاً خواسته زن غربی با زن شرقی (و خاصه ایرانی) از اساس متفاوت است. در این دیدگاه جنس دوم بودن زن یک مقوله واحد جهانی نیست و نمی‌توان راه‌حل‌های مشابهی برای رهایی همه زنان از قید نظام پدرسالاری ارائه کرد. به نظر این گروه الگوی یکسان تلقی کردن همه زن‌ها در نهایت به نفع زنان سفیدپوست غربی عمل کرده است». ارجاع نویسنده در این بخش به مقاله‌ای از ناهید مطیع است. به نظر نوشین احمدی «در این نوع تلقی، رجوع به گذشته و ارزش‌های گذشته می‌تواند راه حل مسئله زنان باشد که نقش عاطفی زن (مادر) اهمیت برجسته و همپای نقش ابزاری مرد (شکارچی) داشت». از نظر نویسنده «تقابل با خواسته‌های زن سفیدپوست غربی آن چنان در این نوع نگاه بزرگ‌نمایی شده که بسیاری از خواسته‌های عموم بشری هم چون تغییر قوانین برای حقوق زنان، امکانات آموزشی مساوی، کار کردن هم چون مردان و نظایر آن که سال‌ها زن سفیدپوست غربی را به تلاش واداشته، نمی‌بیند. وی می‌افزاید «پایه نظام مردسالاری در تحقیر زن برای نگاه داشتن در وضعیت فرودست در همه دنیا برای زنان سفید، سیاه، سرخ و زرد برابر است». از نظر وی «این جریان با نقد زن غربی و فمینیسم، توجیه‌گر وضع موجود است».

جریان دیگر هم «می‌خواهد از دل سنت راه برون‌رفتی برای وضع نابسامان زن ایرانی بیابد. و البته گروه اندک‌شماری نیز در این میان وجود دارد که شیفته‌وار به مباحث جدی موجود در غرب می‌پردازد. اما طبق «آخرین مدل» تولید شده در غرب به تکرار آخرین نظریه‌های فمینیستی پست مدرن در غرب می‌پردازد. نویسنده آن گاه به «تعمیم غیرخلاق بحث نسبیت فرهنگی» می‌پردازد و بر «ضرورت وجود اراده آزاد و تنوع و تکثر فرهنگی در درون کشورها، اگر به واقع معتقد به نسبیت فرهنگی در کل جهان هستیم»، تأکید می‌کند. و البته در این میان نویسنده حوزه و مرز یک بحث «معرفتی» و یک بحث «کاربردی» را در می‌نوردد و خلط می‌کند.

۳- «نگاه سنتی نیروهای چپ که خود دارای دو گروه است. گروه اول مدافع حقوق زنان است ولی نظام سرمایه‌داری غرب را فاقد توان لازم برای این امر می‌داند. و گروهی دیگر اصولاً فمینیسم را به عنوان توطئه غربی‌ها برای انحراف در مبارزات جامعه علیه نظام سرمایه‌داری می‌داند».

نویسنده معتقد است «گروه اول دستاوردهای زنان در کشورهای غربی را ناچیز و حل مسائل آنان را در چنین نظامی غیرقابل تحقق قلمداد می‌کند، نظامی که نابرابری‌های جنسیتی را از میان نبرده و حتی گاه آن را در شکل‌های جدید تشدید کرده است». وی در این رابطه به مقاله‌ای از منیژه نجم عراقی اشاره می‌کند. از نظر احمدی «معضل اصلی چنین نگاهی نداشتن بدیل حقیقی برای نظرات خود است». وی می‌افزاید «در نگرش سنتی چپ نظام پویای سرمایه‌داری غرب و دستاوردهایش بدون ارائه هیچ بدیلی نفی می‌شود و نتیجه چنین نگرش آرمان‌گرایانه و به ظاهر رادیکال‌تر را (از جمله به خاطر کوچک شمردن دستاوردهای زنان در غرب مانند ورود به بازار کار)، صرفاً تقویت تسلط مناسبات سنتی و تأیید نظامی عقب‌افتاده در کشورهای سنتی که با عقب‌افتاده‌ترین نظام سرمایه‌داری (دلالی) زندگی و کار می‌کنند، در مقابل نظامی پیشرفته‌تر می‌داند. و نتیجه این نقدها آن می‌شود که برای تغییر و حرکت برای اصلاح وضع موجود

«انگیزه» ای باقی نمی‌گذارد». به نظر نویسنده «چنین بحث‌هایی از سوی روشنفکران کشوری که زنانش باید پیشرفت‌ها و دستاوردهای آنان را فقط در خواب و رؤیا ببینند، نمی‌تواند برای زنان جهان سوم راهگشا باشد». وی می‌افزاید «چنین درک سنتی چپ‌روانه خواننده را بر آن می‌دارد که گویا نویسنده در غرب زندگی می‌کند نه در کشوری عقب‌مانده». وی این نقد را «نقد آینده» می‌داند که «متأسفانه زنان روشنفکر سنتی چپ در جهان سوم دچار آن‌اند و گویا ناچارند پیشاپیش آینده تمام‌نمای خود را در غرب ببینند».

احمدی در این نقدها ضمن آن که به برخی حقایق در تأکید بر دوری از ذهنی‌اندیشی اشاره می‌کند، اما خود به مسئله توجه به تجارب و درس‌های تاریخی دیگر کشورها برای تحلیل و طراحی مسیر زندگی و حرکت خود بی‌اعتنا می‌نماید.

نویسنده در ادامه به «جریان دیگر چپ سنتی که فمینیسم را یک انحراف و توطئه ساخته و پرداخته غرب می‌داند»، می‌پردازد و معتقد است «آنها مبارزه آزادی‌خواهانه زن را تا حد ولنگاری و بی‌بندوباری و انحطاط اخلاقی تنزل می‌دهند و به الگوی زن در فرهنگ تبلیغاتی - سیاسی آمریکایی اشاره دارند که برنامه‌ریزان امپریالیستی به منظور ادامه غارت و سلطه سیاسی خود، چنین برداشت مسموم و مخربی از آزادی زن را به طور روزافزون تبلیغ و رواج می‌دهند». نویسنده در این رابطه به مقاله‌ای از علی نوری اشاره می‌کند و معتقد است «در این نوع نگاه، اصولاً غرب و امپریالیسم شیطان‌اند و زن غربی نیز عامل این شیاطین که باعث انحراف و بی‌بندوباری زن ایرانی از به اصطلاح مبارزات «اصلی» می‌شود».

۴- «اعتقاد به دووجهی دیدن زن غربی که دکتر شریعتی سمبل این نگرش است». از نظر نویسنده «دکتر شریعتی زن غربی را دو نوع می‌داند: زن بی‌بند و بار غربی و زن دانشمند و تلاش‌گر غربی. اما استعمار تنها الگوی زن بی‌بندوبار با آزادی‌های جنسی را به زنان جهان سوم ارائه می‌دهد». نویسنده در حد یک پاراگراف به معرفی نظریه شریعتی می‌پردازد. از نظر وی «شریعتی آرزو می‌کند زن ایرانی از جهل و نادانی رها شود و علم و دانش زن اروپایی را بدون تقلید از آداب و رسوم غیراخلاقی و فساد جنسی که ناشی از آزادی‌های بی‌بندوبار جوامع غربی است، به دست آورد. شریعتی معتقد است که مقصود از آزادی، آزادی جنسی نیست بلکه آزادی انسانی و حقوق اجتماعی است».

نویسنده پس از طرح این یک پاراگراف در بیش از سه صفحه به نقد موضع شریعتی می‌پردازد و معتقد است «در مجموع دکتر شریعتی تنها دانش و تخصص زن غربی را برای زن ایرانی قابل استفاده می‌داند و حتی استقلال مالی حاصل از تخصص و دانش را در غرب موجب بحران در خانواده می‌بیند». وی معتقد است «مدافعان چنین نگرشی اولاً تحول زن ایرانی را در شرایط ایران قطعی می‌دانند و ثانیاً تأثیر زن غربی بر زن ایرانی را حتمی! و بنابراین به ناچار آن را می‌پذیرند. این نگرش در ذات خود تنها جنبه‌ای از زن غربی را می‌پذیرد که به ظاهر بی‌خطرتر است، یعنی صرفاً به تحصیل دانش می‌پردازد». او این نگرش را «راه گشا و تحول‌آفرین» نمی‌داند «زیرا با پذیرش بخشی از حقیقت، از ایجاد دگرگونی در واقعیت اجتماعی ناتوان است». وی می‌افزاید «این نگرش منحصر به دکتر شریعتی نیست و بحثی است که تقریباً عموم روشنفکران دینی از یک صد سال پیش تاکنون از آن دفاع کرده‌اند». وی در ادامه نقد خود متذکر می‌شود

«صرف کسب دانش و تحصیل، خود به خود چه تغییر کیفی را می‌تواند در زندگی زن ایرانی ایجاد کند؟ در حال حاضر وجود هزاران دختر فارغ‌التحصیل دانشگاه که به لحاظ معرفتی و الگوی زندگی هیچ فرقی با مادران بی‌سوادشان ندارند، ثابت می‌کند که تحصیل دانش نمی‌تواند به خودی خود تحول کیفی در نگرش زنان به وجود آورد. اگر چه برای گرفتن حق تحصیل، زنان پیشرو ایران مبارزات بسیار کرده‌اند». از نظر نویسنده «طرفداران این نگرش به وضوح می‌دانند که «جلوی تغییرات را نمی‌توان گرفت» و از سوی دیگر وجود فرهنگ متحول زن غربی - چه بخواهند و چه نخواهند - بر زن ایرانی تأثیرگذار است، بنابراین سعی در صیقل دادن زن غربی و دووجهی دیدن آن می‌کنند. به وجه مهم زن غربی یعنی استقلال اقتصادی، استقلال فردی، نحوه خانه‌داری‌اش، نحوه رقابت جانانه‌اش با نظام مردانه و به طرز لباس پوشیدنش لعنت می‌فرستند و صرفاً به وجه دانشور او درود!! در واقع جان کلام این گروه از روشنفکران این است که زن ایرانی باید مثل همیشه تابع مناسبات واپس‌مانده مردسالار باشد، مثل همیشه در نظام پدرسالار خانواده تمکین کند، مثل همیشه بشوید، بپوشد، بپزد، بدوزد و... و در این مسائل به زن غربی نگاه نکند، فقط به زن دانشمند غربی بنگرد و خود را وقف تحصیل علم و دانش کند».

از نظر وی «دکتر شریعتی استقلال مالی زن غربی را مایه فساد او می‌داند و تنها به کسب تحصیل توجه دارد. مثال‌هایش از زن دانشمند غربی زنانی هستند که سال‌ها تحقیق می‌کنند و احتمالاً به نظر او چنین زنانی به فساد دچار نمی‌شوند». وی سپس به نقد این نظر می‌پردازد و تأکید می‌کند که «زن غربی مجموعه وجوهاتی است که قابل تفکیک از یکدیگر نیست» و می‌افزاید «این زنان از پیش نگران هزاران منع درونی و بیرونی نیستند یعنی آن منع و نهی‌هایی که حتی پیش از رسیدن به سن بلوغ، حواس و انرژی دختران ما را به چاه ویل خود معطوف می‌دارد. اگر مادام کوری‌های مغرب زمین دانشمند می‌شوند و به زعم دکتر این‌ها چون لباس ساده می‌پوشند، قابل الگو شدن برای زنان ایرانی هستند، به سبب آن است که زن غربی دغدغه لباس پوشیدن خود را ندارد». وی می‌افزاید «چه طور می‌خواهیم «دانشمند شدن» را از غرب برای زنان ایران الگو کنیم، اما شرایط اجتماعی کثرت‌گرا و آزادی عملی که آن زن در آن رشد کرده را به دست فراموشی بسپاریم». نویسنده در ادامه می‌گوید «در یک جامعه سنتی با وجود صدها خط قرمز و مرزهای پررنگ «اخلاق فرمایشی» و زندگی قالبی و تعریف شده برای زن، چگونه امکان دارد زنان متحول و دانشمند شوند؟». نویسنده معتقد است «آنچه برای زنان و همه انسان‌ها لازم است آگاهی و آزادی است. آنها باید آزاد باشند تا خود برگزینند که مفهوم آزادی چیست و کدام آزادی را می‌پسندند و در چنین زمینه‌ای است که افراد متفکر پدید می‌آیند و یک روشنفکر متعهد و مسئول مجاز نیست الگوی مشخصی را برگزیند و آن را سر راه بخشی از مردم (زنان) قرار دهد، حتی اگر این راه یا الگو بهترین باشد».

متأسفانه کل اطلاعات نویسنده محترم از نظرات دکتر شریعتی اولاً غیرمستقیم و ثانیاً در حد یک مقاله‌ای است که در یک روزنامه (روزنامه زن، چهره زن سنتی و زن مدرن در آثار شریعتی، ش ۴۶، سال اول، ۷ مهر - که متأسفانه نه نام نویسنده‌اش را ذکر می‌کند و نه سال انتشارش را!) چاپ شده است. همین مسئله از بار علمی و انصاف اخلاقی پژوهشی نویسنده در این باره به شدت می‌کاهد. از این روست که یک پاراگراف معرفی نظر زن‌شناختی شریعتی به شدت ناقص

است و سه صفحه نقد نویسنده نیز به خاطر کمبود اطلاعات، بیشتر جنبه نقد روان شناختی دارد نه معرفت شناختی. و بالطبع نقد روان شناختی نویسنده به شدت متأثر از پیش داوری‌ها و عموماً «ذهن خوانی» و «نیت خوانی»‌هایی از شریعتی است که نمی‌تواند به لحاظ علمی و پژوهشی مستند و مبنای استواری برای تحلیل و به ویژه صدور حکم‌های شدید و قطعی باشد. بر این اساس نمی‌توان برخورد معرفتی چندانی با این گونه نظرات داشت که معتقد است:

«جان کلام این گروه از روشنفکران این است که زن ایرانی باید مثل همیشه تابع مناسبات واپس مانده و مردسالار باشد» و یا با نیت خوانی روان شناختی فکر می‌کند چون «جلوی تغییرات را نمی‌توان گرفت»، به «ناچار» به «صیقل زدن و دو وجهی دیدن زن غربی» می‌پردازد و یا به «استقلال فردی و اقتصادی و... زن غربی لعنت می‌فرستد» و یا «تنها» جنبه زن غربی که «می‌پذیرد» و «به ظاهر بی‌خطر است»، دانش و تحصیل زن غربی است و یا «استقلال مالی زنان را مایه فساد می‌داند» و یا «بی‌توجهی شریعتی به زمینه‌های اجتماعی و آزادی عملی زنان در غرب». هم‌چنین در حالی که نویسنده خود توجه زنان صدر مشروطه به علم و تحصیل زنان در غرب را بر خود «منطقی و معتدل» می‌نامد، در اینجا توجه و تأکید شریعتی و یا تأثیر تحصیلات عالی در زنان جامعه کنونی ما را زیر سؤال می‌برد و...

عیار به کارگیری روش علمی و انصاف اخلاقی پژوهشی در نظرات مهم‌تری که نویسنده با استناد به یک مقاله درجه دوم در معرفی و نقد کل نظرات و پروژه روشنفکری دینی دارد، با توجه به داده‌های گردآوری شده در این پژوهش از آراء و نظرات دکتر شریعتی، در صفحات بعد، روشن‌تر می‌شود. ضمن آن که نقد نظراتی هم چون عدم امکان تفکیک وجوهات مختلف زن غربی و یا اینکه روشنفکر نباید به جامعه الگو بدهد، خارج از حوزه بحث این تحقیق است. «راه‌گشا و تحول‌آفرین نبودن» و یا «ناتوانی از ایجاد دگرگونی در واقعیت» نیز نظری است که باید در پژوهشی دیگر و با توجه علمی و پژوهشی به واقعیات عینی چند دهه اخیر کشورمان بدان پرداخت. نگارنده در یک مقاله تحلیلی به مقایسه تأثیرات کارکردی سه الگوی «اشرف پهلوی - اشرف دهقان و الگوی حسینیة ارشادی» در آگاهی، آزادی و رهایی زن ایرانی پرداخته‌ام. (۱۳۸۱، شریعتی راه یا بیراهه؟، انتشارات قلم، برگرفته از مقاله‌ای چاپ شده در مجله ایران فردا، ش ۴۱، اسفند ۱۳۸۶)

نویسنده مقاله، اما، در امتداد نقدهایش با اشاره به مقالاتی از محسن علینی و علیرضا علوی تبار؛ در رابطه با مقاله بنده نیز بدون توجه به کل مقاله تنها به یکی از پاورقی‌هایش توجه و استناد کرده که گفته‌ام «زن ایرانی همیشه از یک حیای شرقی و وقار برخوردار بوده است که با حذف هر نوع حجاب اجباری و با پذیرش لباس و پوشش اختیاری نیز باز کارکرد خاص خودش را خواهد داشت» و افزوده‌ام «حتی در اشکال بازاری و مبتذل رقص و... هم در گذشته و هم در زمان حال، در تولیدات سینمایی و ویدئویی ایرانی، داخل و خارج از کشور، زن ایرانی پوشیده‌تر از زن غربی است». و به مقایسه مجسمه‌های تخت جمشید و مجسمه‌های یونانی اشاره کرده‌ام.

نویسنده در مجموع ادامه روند این گرایش را چنین جمع‌بندی می‌کند که «با تمام این تغییرات مثبت [که البته ذکر از وجوه مثبت آن در مقاله مشاهده نمی‌شود]، آن چه هویدا است روشنفکران دینی و عمدتاً مردان، با وجود تنوع دیدشان در رابطه با غرب هنوز به زن غربی با احساس ترس و نگرانی می‌نگرند». این جمع‌بندی، در صورت برخورداری

از رگه‌هایی از واقعیت نیز، نمی‌تواند تصویر و ترسیم فشرده دقیقی از مجموعه مهم‌ترین وجوه توجه این روشنفکران به زن و زن غربی باشد و به شدت تقلیل‌گرایانه و عیب‌جویانه است. چرا که در بخش‌های قبلی مقاله، نویسندگان سنتی و چپ را به ضدیت و یکسویه‌نگری و تقلیل‌گرایی در توجه به زن غربی متهم می‌کند اما در هنگامی که به دسته‌ای می‌رسد که خود معتقد به «دو وجهی دیدن زن غربی» در میان آنان است، هیچ تمایل و توجهی به دیدن نیمه پر لیوان و وجه مثبتی که به زعم خود نویسنده، در این دسته نسبت به زنان غربی وجود دارد، از خود نشان نمی‌دهد و با نیت خوانی پررنگی آن را «به ناچار» و از سر اجبار و «برای جلوگیری از الگوگیری از فساد غربی‌ها» معرفی می‌کند.

نویسنده در پایان نیز تمامی گرایش‌های چهارگانه را به «ترس و دلهره نسبت به پدیده‌ای که آشنایی دقیق از آن ندارند» و «نسبت به دیگری متفاوت»، متهم می‌کند و معتقد است «تمدن غرب، چه دستاوردهای مثبت‌اش و چه اشکالات‌اش [که هیچ اشاره‌گذاری نیز به آن نمی‌کند] نتیجه تمدن عموم بشری است». وی به نفی «هم برخورد شیفته‌وار و هم کاملاً پس‌زدن غرب» می‌پردازد و البته این برخوردی است که بسیاری از روشنفکرانی که در طی مقاله یکسویه نقد شده و برخوردشان با غرب یکسویه خوانده شده است، به آن معتقدند و مهم‌ترین‌شان همین دکتر شریعتی است.^۱

نویسنده در بخشی از مقاله‌اش می‌آورد: «در هر حال نگاه به غرب و زن غربی تا کنون از دیدی مردانه و با ترس و نگرانی همراه بوده است». و از ضرورت «گفت و گو» یاد می‌کند و می‌گوید «گفتگوی تمدن‌ها در صورتی تحقق می‌یابد که واکنش و ترس از آنان را به دور افکنیم». اما وی مقاله‌اش را با این جملات به پایان می‌برد «تا وقتی که زن یا هر انسانی خود انتخاب نکرده و رنج انتخاب را به جان نخریده است، همواره و در هر لحظه ممکن است اسیر الگویی دیگر شود؛ الگویی که قدرتمندانه تبلیغ و تحمیل می‌شود». بار عاطفی دو واژه «اسیر» و «تبلیغ و تحمیل» در این آخرین جملات، خود حکایت از «ترس» و «نگاه مضطربی» است که نویسنده محترم در کل مقاله‌اش روشنفکران مرد ایرانی را بدان متهم می‌کرد!

۱ - بیش از صد و چهل ارجاع کتاب «شریعتی و غرب» از نگارنده (سال ۱۳۸۸، نشر قلم) می‌تواند رویکرد نه غرب‌ستایی، نه غرب‌ستیزی را حداقل در مورد دکتر شریعتی به اثبات برساند.

۲ - معصومه علی اکبری: «فمینیسم ایرانی با نگاهی به کتاب فاطمه فاطمه است» و «به استثنای دو چهره»

معصومه علی اکبری در کتاب «قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف»^۱ که مجموعه مقالات او درباره شریعتی است و قبلاً در مطبوعات چاپ شده است، دو مقاله نیز درباره زن دارد (این دو مقاله قبلاً در اردیبهشت و خرداد ۸۲ در مجله آفتاب به چاپ رسیده است).

مقاله اول به نام «فمینیسم ایرانی با نگاهی به کتاب فاطمه فاطمه است»، می‌باشد. وی در این مقاله با روایتی درون کاوانه و وجودی، زبانشال خود (که متولد ۱۳۳۵ است) و نسل‌اش را که از مخاطبان و متأثران از شریعتی است، بیان می‌کند. وی می‌گوید: «نخستین بار که کتاب فاطمه فاطمه است را خواندم سال ۱۳۵۶ بود [یعنی شش سال بعد از نگارش آن و در فضای انقلاب نه فضایی که خود شریعتی به فعالیت فکری‌اش مشغول بود]. تعبیر فراجنسیتی دکتر شریعتی از زن و پردازش بیشتر اجتماعی و روشنفکرانه‌اش سبب شد تا نسل من در آن سال‌های انقلاب به هویت سیاسی - اجتماعی‌اش وقوف پیدا کند و به جایگاه مسئولیت و نقش خود در تحول سیاسی و اجتماعی پی ببرد».

وی آن سال‌ها را «هنگامه عمل و جنبش و انقلاب» می‌نامد و ادامه می‌دهد «حضور عظیم زنان و دختران جوان در جنبش دینی ۱۳۵۷ جلداً بیش از هر چیز مرهون آموزه‌های سیاسی و خودآگاهی اجتماعی‌ای بود که شریعتی از خلال بازخوانی اسطوره‌ای فاطمه به مخاطبان خود القا می‌کرد. می‌گویم بازخوانی، نه بازآفرینی آن چنان که در متن‌های مربوط به علی و حسین و محمد شاهد بودیم. در این کتاب نه با آن نثر شورانگیز و پراحساس و سرشار از ادبیت رمان گونه شریعتی مواجه می‌شویم که در روایت زندگی محمد در «از هجرت تا وفات» به چشم می‌خورد؛ نه با اندوه ژرف و تأسف سنگینی که در متن «حسین وارث آدم» بر روح و روان خواننده فرود می‌آید؛ نه با آن تحلیل‌های تاریخی و جامعه‌شناسانه و انسان‌گرایانه که از متون مربوط به بازشناسی «علی» به وضوح به چشم می‌خورد؛ «فاطمه، فاطمه است» نثری کاملاً ساده و گزارش گونه دارد. روحیات فاطمه هم چون روحیات علی ژرف کاوی نمی‌شود. در واقع نگاه شریعتی به فاطمه یک نگاه درونی نبود. کاملاً بیرونی و اجتماعی بود. بر هویت دینی فاطمه هم تکیه نکرد چون نیازی به این تکیه نداشت. نخست به این دلیل واضح که چنین هویتی برای همگان مسجل بود و اصلاً او به دلیل نزدیکی‌ای که این اسطوره به احساس و فهم زن ایرانی داشت به آن پرداخت و از غبار اعصار بیرون‌اش آورد. دوم، به این دلیل مهم‌تر که زن از منظر بسیاری از قشریون هویتی صرفاً شرعی داشت و می‌بایست از حضور در اجتماع به هر شکلی پرهیز می‌کرد. و اساساً هویت اجتماعی و شهروندی در تضاد با هویت دینی او بود. از این رو شریعتی برای آشنایی‌زدایی از چهره فاطمه و شاکله‌شکنی او، همه توجه خود را به حضور اجتماعی‌اش معطوف کرد. حضوری که در آن دوره بیش از هر عامل و انگیزه دیگری زن ایرانی را به یک جنبش بلند رهنمون شد. تأکید عامدانه او بر جنبه اجتماعی اسطوره فاطمه سبب شد تا جنبش دینی جامعه با جنبش اجتماعی زنان عمیقاً پیوند بخورد».

وی در ادامه به اجمال و ابهام اشاره می‌کند که «زنان و دختران مخاطب او برای تشخیص بخشیدن به هویت تازه‌ی خود به نمادهایی توسل جستند که نماد سنت بود. بدون اینکه شریعتی بر این نمادها تأکید بورزد». به احتمال زیاد منظور نویسنده حجاب در شکل مانتو و روسری‌اش است که در آن زمان رواج یافت و بیشتر نماد و اشاره‌ای از نسل نویی بود که تحت تأثیر دکتر شریعتی بودند. وی در ادامه می‌افزاید: «شریعتی، زن موجود و مقبول را در هر دو چهره‌اش، به اصطلاح آن روز «متجدد و متقدم» بی‌اعتبار کرد و در افزایش تصویر تازه‌ای از زن ارائه داد که آزادی سیاسی و آگاهی اجتماعی و خودآفرینی وجودی از ویژگی‌های برجسته آن بود. از نظر نویسنده این اسطوره به زن جسارت ماندن و متحول شدن می‌دهد، نه گریز ابلهانه، نه تسلیم عاجزانه و نه در هم کوفتن‌های بیمارگونه و مجموعه‌ای از عقده‌های روانی. اوج توانمندی و اقتدار اسطوره زن شریعتی در همین هماهنگی والایی است که میان همه وجود بودن خود (دختر، همسر، مادر، روشنفکر سیاسی و اجتماعی، نه فقط انقلابی و روشنفکر و چپ که شریعتی در روایت‌های دیگرش از زن ایده‌آل نشان می‌دهد)، ایجاد کرده است».

وی این «وجه مهم مستتر» را وجهی می‌داند که «در آن سال‌ها مورد توجه قرار نگرفت و به دلیل پرننگ‌تر بودن الگوی انقلابی سیاسی و ایدئولوژیک زن مورد توجه واقع نشد. این وجه حضور روشنفکرانه و سیاسی - اجتماعی زن را در مقابل با خانه و خانواده نمی‌داند. تقابلی که در نگاه متشرعانه به چشم می‌خورد و زن را از حضور در اجتماع و فعالیت‌های سیاسی منع می‌کرد».

به نظر نویسنده شریعتی در «فاطمه فاطمه است» با «زنان دینی موجود - به تعبیر خودش متقدم - مرزبندی می‌کند تا جنبش تازه‌پای زنان را از خطر آسیب‌های متشرعانه‌ای که دامنگیر نسل‌های پیشین شده بود - بر حذر دارد. در واقع در این متن به اندازه کافی مرزها روشن و تفکیک شد تا میان «الگوی زن» شریعتی با الگوهای رایج و تحمیلی کهنه و نو تداخلی صورت نگیرد و جنبش زنان ایرانی - فمینیسم ایرانی - از هر دو آسیب در امان بماند».

از نظر نویسنده «خواننده این کتاب با دو اصل روبرو می‌شود. یکی مسئولیت سیاسی و اجتماعی زن است. و در آن جا زن به عنوان یک فردیت مستقل و یک عضو آزاد جامعه - و به اصطلاح امروزی یک شهروند - دارای رسالت سیاسی و اجتماعی می‌شود. می‌گوییم رسالت نه فقط حضور نمادین یعنی در این متن او نمی‌خواهد فقط زن را از خانه به خیابان بکشاند و به عنوان یک کاتالیزور از وجود اجتماعی او بهره ببرد. او اصلاً هدف‌اش بسیج توده‌ای زنان نیست. در این متن زن هم چون مرد به عنوان عضو مستقل و آزاد جامعه ناظر و مسئول سرنوشت خود شناخته می‌شود. برای رسیدن به چنین مسئولیتی، زن باید هویتی روشنفکرانه نیز داشته باشد. آگاهی و اشراف فکری و فرهنگی و تاریخی لازمه رسیدن به چنین هویتی است».

وی می‌افزاید «شریعتی در این کتاب نه هم چون نیروی رادیکال و چریک زن را به ترک خانه و کاشانه تشویق می‌کند و نه هم چون نیروی راست حضور او را در بسیج‌های خیابانی خلاصه می‌کند. نه این که «زن مطلوب» شریعتی سیاسی نبود، نه اینکه در میتینگ‌ها شرکت نمی‌کرد، بلکه به این حضور سیاسی پس از یک اشراف فکری و ارتباط

درونی آگاهانه به اسطوره فاطمه دست می‌یافت. منهای این پس‌زمینه اصلی هویت اجتماعی و سیاسی زن، آن پی‌رنگ‌ها به عنوان پدیده‌ای موقت و حتی ابزاری خیلی زود از میان می‌رفت».

به نظر نویسنده «آن هر دو شیوه توجه به زن در آن دوره موفق به جذب گسترده و عام زنان جامعه نشد. هیچ کدام نتوانستند جنبش زنان را به عنوان یک جنبش جدی و پایدار در ایران تقویت کنند. زیرا چنین جنبشی بیش از آن که انقلابی باشد باید ویژگی‌ها و ملازمات اجتماعی خود را حفظ کند و بیش از آن که توده‌ای باشد دارای وجه روشنفکرانه و آگاهی‌ورزانه گردد. وجهی که دقیقاً بازتاب استقلال فکری، وجودی و فردی اوست. در حالی که در هر دو رویکرد چپ و راست، چنین استقلالی اساساً لحاظ نشده بود. اهمیت کار شریعتی در این متن هم، بیش از هر چیز توجه به همین استقلال فکری، فرهنگی، شخصیتی و وجودی زن بود. چنین استقلالی مهم‌ترین خاستگاه جنبش فمینیستی ایران است». وی در ادامه معتقد است که «این فمینیسم ایرانی جنسیت‌مدار نیست، داعیه‌دار مطلق زن و مرد نیست و مرد به عنوان یک گزینه متضاد و مخالف در برابر گزینه «زن» قرار ندارد». نویسنده توضیح می‌دهد که «فمینیسم ایرانی متأثر از اندیشه شریعتی و ویژگی‌های خاص خود را داشت: یکی فراجنسیتی بودن آن است. دوم تقدم حقوق سیاسی و اجتماعی بر حقوق فردی زنانه است. سوم نقش مؤثر در تقویت جنبش اجتماعی است و چهارم نامتعارض بودن حضور در خانه با حضور در جامعه و سیاست است». وی می‌افزاید «زن ایرانی نمی‌خواست برای آن ضعف‌های اجتماعی و سیاسی‌اش و نه حضورش در خانه انتقام بگیرد». وی این جنبش را «فارغ از پتانسیل اروپایی تعارض زن - مرد» معرفی می‌کند.

همان‌طور که مشخص است نویسنده روایتی درونی و پدیدارشناختی از آموزه‌های شریعتی در «فاطمه، فاطمه است» و تاثیراتی که بر وی گذاشته است، می‌دهد روایتی که به دقت به تفاوت الگوی شریعتی با زن رایج و غالب در الگوی سنتی می‌پردازد. وی بر «حضور اجتماعی» و «آگاهی روشنفکری فرهنگی و اجتماعی»، «عدم تقابل خانه و جامعه»، «عدم تعارض زن - مرد» تأکید می‌کند و مهم‌تر از همه «استقلال و شخصیت مستقل فردی و وجودی زن که وی را فردی مستقل، نه ابزار بسیج خیابانی و یا حتی عنصر مبارز چریکی»، می‌بیند. وی این استقلال و تشخص فردی را فراجنسیتی می‌انگارد و نه در تقابل با مرد و در ضمن برای این پویا اجتماعی به تقدم حقوق سیاسی و اجتماعی بر حقوق فردی زنانه معتقد است. البته تا حدی روشن است که نویسنده تعبیر جنبش زنان را با دقت آکادمیک به کار نمی‌برد و بیشتر منظورش «حضور اجتماعی گسترده زنان» و «جنب و جوش» (تا جنبش) اجتماعی زنان است.

مقاله دوم نویسنده در این کتاب «به استثنای دو چهره» نام دارد. وی در این مقاله معتقد است: «از میان روشنفکران معاصر ایرانی - اعم از دینی و غیردینی - شریعتی نخستین روشنفکری بود که آشکارا و در گستره‌ای عمومی به طرح مسأله زن پرداخت و صراحتاً چنین مسأله‌ای را پیش روی جامعه ایرانی نهاد. بحث زن در آثار شریعتی، بیش از آن که تابعی از گفتمان فمینیسم باشد، متمایل به جنبش سیاسی و اجتماعی شد. در آن دوره فمینیسم به عنوان یک گفتمان و یک الگوی مدرن اجتماعی جز در بعضی محافل کوچک روشنفکرانه مطرح نبود. در آن سال‌ها با حضور سنگین رادیکالیسم چپ و سوسیالیسم، چنین گفتمانی نمی‌توانست حضوری جدی و توجه‌برانگیز داشته باشد. از این رو مسأله

زن برای شریعتی بیش از آن که مسأله‌ای زنانه و مبتنی بر هویت و جنسیت زنانه باشد، مسأله‌ای اجتماعی بود. به همین دلیل راهکارهایی هم که ارائه کرد از دل جنبش سیاسی، اجتماعی می‌گذشت نه از دل یک جنبش فمینیستی زنانه‌نگر مرد ستیز». هر چند برخلاف تصور نویسنده فمینیسم الزاماً مردستیز نیست، اما نویسنده به نکته مهمی توجه کرده است و آن پیشگامی شریعتی در میان روشنفکران معاصر ایرانی در طرح مسئله زنان در گستره عمومی است.

وی در ادامه تأکید می‌کند «بیش از آنکه راهکارهای مشخص و معین شریعتی در طرح مسئله زن اهمیت داشته باشد، نفس طرح چنین مسئله‌ای مهم است. چرا که در آن وهله تاریخی و در آن موقعیت اجتماعی پرداختن مستقل به مقوله زن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود». وی در ادامه تصریح می‌کند «او بیش از آن که به سیاسی کردن عامه زنان بیندیشد، نظر به اجتماعی کردن آنان داشت». و می‌افزاید «تجربیات غرب هم نشان می‌دهد که اساساً جنبش‌های اجتماعی مقدم بر جنبش فمینیستی و زمینه‌ساز آن است. به دلیل همین رابطه تقدم و تأخر علی است که نه نخبگان اندک‌شمار زن و نه نیروها و احزاب رادیکال، هیچ کدام نتوانستند نه با متن مردم و نه با متن زنان گفت و گویی متقابل ایجاد کنند. تا از این طریق بتوانند الگوهای مورد نظر خود را در ذهن و وجدان زن آن دوران مقبول و مشروع جلوه دهند. شریعتی اما با نفوذ در متن مردم با همه اقشار از جمله زنان توانست با آنان باب گفت و گو را بگشاید.

او از منظر یک جامعه‌شناسی بومی به خوبی توانست به یک تیپ‌شناسی و بافت‌شناسی زن ایرانی دست یابد. این بافت‌شناسی دقیق او که به دور از مباحث و تفاسیر نخبه‌گرایانه بود، سبب جذب و گرایش تیپ‌های گوناگون زن شد». نویسنده در ادامه معتقد است: «تغییر محورارزشی زن از جنسیت درجه دو به فردیت مستقل انسانی و اجتماعی به یک باره تحریک عظیمی در زنان به خصوص زنان جوان پدید آورد. تحرکی که با هیچ جنبش سیاسی و نخبه‌گرایی و شبه‌مدرنیسم بازی امکان وقوع نداشت».

وی در ادامه به زمینه تاریخی - اجتماعی دوره شریعتی می‌پردازد و می‌گوید: «چندجانبه‌نگری شریعتی به مسئله زن وقتی نمایان می‌شود که فضای سیاسی، اجتماعی و جهانی دوره او را بشناسیم. از نظر سیاسی گفتمان جهانی عصر شریعتی، یعنی عصر پس از جنگ‌های جهانی، استعمار و ضداستعمار بود. از نظر اندیشه‌گی و فلسفه نیز عقلانیت مدرن که به ابزاری در خدمت سرمایه‌داری تبدیل شده بود، از سوی روشنفکران غرب به شدت مورد نقادی و نكوهش قرار می‌گرفت. در داخل نیز گفتمان اصلی جامعه را رادیکالیسم برانداز و مبارزه مسلحانه تعیین می‌کرد. از سوی حکومت هم شبه مدرنیسم تبلیغ می‌شد. متدینین هم در ترویج و تقویت الگوی سنتی در مقابله با الگوی پهلوی می‌کوشیدند. شریعتی با آگاهی و درک همه‌جانبه از این همه الگوهای که برای «زن ایرانی» تدارک دیده می‌شد، درصدد برآمد تا الگویی برخاسته از فرهنگ دینی و تاریخی پیش روی زن ایرانی قرار دهد. او در ارائه این الگو به سه امر توجه داشت: واقعیت‌پذیری اجتماعی، معقولیت تاریخی و مقبولیت عرفی. با توجه به این سه امر که وجه زمانی و واقع‌نمایی نظریه شریعتی را نشان می‌دادند، او ممکن‌ترین و کارآمدترین راهکارها را نشان داد. به نظر او زنان ایرانی عملاً دو راه بیشتر پیش رو نداشتند: مدرنیسم و سنت یا به تعبیر خودش تجدد و تقدم. این دو راه با وجود تفاوت ظاهری‌شان، تفاوت

ماهوری با یکدیگر نداشتند. هم تصویر شبه‌مدرنیستی پهلوی از «زن آزاد اجتماعی» و هم تصویر سنت از «زن عقیف خانگی» مبتنی بر هویت فروتر جنسی بود».

نویسنده در ادامه معتقد است: «به طور کلی نظر شریعتی در مورد زن را می‌توان در دو بحث جداگانه «زن ایده‌آل» و «زن خانواده» بررسی کرد. در بحث اول شریعتی با همان بینش رادیکال و از منظر یک جامعه‌شناس انقلابی بومی، زن را به تصویر می‌کشد و در بحث دوم بیشتر از منظر روشنفکری در چارچوب سنت با برداشت‌هایی تازه، ممکن‌ترین پاسخ‌ها را به معضله‌های کوتاه‌مدت می‌دهد».

از نظر نویسنده «زن ایده‌آل، زن انقلابی» است. به نظر وی این زن «به طور کلی فارغ از جنسیت بود و مهم‌ترین ویژگی‌اش تعهد ایدئولوژیک و مسئولیت‌پذیری سیاسی بود». وی والاترین مرتبه این تعهد را «یا شهادت یا ابلاغ» می‌داند. «آنان که رفتند کاری حسینی کردند و آنان که ماندند باید کاری زینبی کنند و گرنه یزیدی‌اند». از نظر وی این الگوسازی‌ها، «راهکاری مناسب با موقعیت اجتماعی و شرایط انقلابی جامعه در آن دوره بود» که «برخلاف ایده‌ها و آموزه‌های دیگر شریعتی فرازمانی نماند». و «بیشتر مناسب با حال و هوا و شرایط دوران انقلاب بود نه دوران آرامش و استقرار». وی در ادامه می‌افزاید «تأکید بر اراده و خواسته‌ی فردی» ویژگی دیگر زن ایده‌آل شریعتی بود. زن ایدئولوژیک پا به پای مرد به فردیت انسانی‌اش تکیه می‌کند. او با قبول تعهد سیاسی و پذیرش مسئولیت اجتماعی و آگاهی‌بخشی، پیشاپیش خود را از قید «وراثت» و بند «سنت» و اره‌انیده است. پیشاپیش به درک استقلال وجودی خود به عنوان یک فرد اصیل که آگاهانه حدود بودن خود را تعیین می‌کند، پی برده است. در واقع زن ایده‌آل شریعتی به چنان فردیتی دست یافته که «آزادی، استقلال و انتخاب» سه عنصر و مقوم اصلی آن است. هر چند که بر اساس همین مقوم‌ها، چنین زنی می‌تواند این فردیت تازه به دست آمده را به بهای زندگی دیگران از دست بدهد و خود را قربانی کند.

ویژگی بعدی زن ایده‌آل شریعتی، ارتباط دائمی و درونی او با فرهنگ، کتاب، اندیشه و معنویت است. زن ایده‌آل او زنی است که روحش را نه با مصرف‌گرایی، نه با تجمل، نه با همسراری، نه با بچه‌داری، و نه با خانه‌داری، با هیچ کدام از این‌ها سیراب نمی‌کند. روح او با «کلمه» و «معنا» سیراب می‌شود. این آن خصوصیتی است که در بحبوحه رادیکالیسم دوره شریعتی و حتی پس از او به طور شفاف مورد بازبینی قرار نگرفت. در حالی که بدون توجه به این خصوصیت تصویری ناقص از زن در نگاه شریعتی ترسیم خواهد شد».

وی در ادامه تحت عنوان «نفی ابزاریت جنسی» بحث جدیدی را باز می‌کند و ضمن نقل قول‌هایی از شریعتی از جمله «سکسوالیته به جای عشق نشست»، به «تمایز بنیادین شریعتی میان عشق و جنسیت» می‌پردازد. عشق با تعالی و اخلاق و هنر و ارزش سر و کار دارد و جنسیت با پوچی و ابزارشده‌گی و انحطاط آدمی. این تمایز از دو جنبه شخصی و اجتماعی قابل توجه است. از لحاظ شخصی نشان‌دهنده گرایش غیردنیایی و بیزاری شریعتی از عشق زمینی است. شریعتی در هیچ یک از آثارش ارج و قدر قابل توجهی برای عشق زمینی قائل نیست». وی می‌افزاید «چرا شریعتی با این مقوله برخوردی شتاب‌آلود و گذرا دارد و می‌خواهد که حداقلی از هزینه عمر آدمی صرف مسئله‌ای تا این حد جدی و واقعی شود؟

ستیز او با جنسیت از کجا ناشی می‌شود؟ او از یک سو در دل یک تمدن و فرهنگ مذهبی زیسته و پرورش یافته است. از درون شاهد اخلاقیات جنسیت مدار مردسالار سنتی بوده است. مکرراً مشاهده کرده که چگونه همین مسأله به نظر او گذرا و موقتی همه روح و ذهن و زندگی افراد را تحت سیطره خود درآورده است. چنان افراد را در چنگ خویش گرفته که تا پایان عمر، لحظه‌ای مجال اندیشیدن به غیر آن نیافته‌اند. او با این راهکار و با این نگاه حداقلی می‌خواهد سایر ابعاد وجودی و معنوی و زیستی آدمی را از چنگ آن برهاند. گیریم که این فرد بنا به موقعیت اجتماعی و فرهنگ مسلط، در درجه نخست مرد باشد. اما پاسخ حداقلی شریعتی به جنسیت و ازدواج فقط متأثر از فرهنگ درونی نبوده است. در فرهنگ و تمدن غرب نیز همه جوانب زندگی تحت سیطره جنسیت درآمده است. این سیطره از پشتوانه تئوریک روان‌شناسانه و فلسفی هم برخوردار گشته است. بیزاری و مخالفت شریعتی با فرویدیسم که عشق را در معنای محدود سکسوالیته بست و مجال بالیدن به آن نداد، از همین جاست. نویسنده در جای دیگری از مقاله‌اش چنین برداشت و جمع‌بندی‌ای ارائه می‌دهد: به استثنای دو چهره «انقلابی» و «ماورایی» زن که اولی او را به ستایش برمی‌انگیزد و دومی او را به ماورالطبیعه روح می‌برد، زن و عشق بنا به خصلت دنیایی و زمینی‌شان در نگاه شریعتی از منزلت والایی برخوردار نیستند. در واقع آنچه در روح و روان شریعتی اثر جاودانه می‌گذارد و لذت‌های ناب ماوراءالطبیعی را بر جانش می‌ریزد، دوست داشتن‌های آسمانی و خیال‌انگیز است که گاه در چهره دولاشاپل و سولانژ باز می‌یابد. گریز او از عشق و از زن به معنای کاملاً زنانه و زمینی‌اش علاوه بر آن که ناشی از مخالفت او با فرویدیسم و بیش جنسیت مدار غربی است، می‌تواند ناشی از روح درون‌گرا، شرقی و دنیاگریز او هم باشد. روحی که اگر اجبار و تعهد مردم‌اش نبود و اگر اطمینان و آرامش مابعدالطبیعی و آن جهانی عشق‌های آسمانی‌اش نبود، لحظه‌ای رنج بودن را تحمل نمی‌کرد.»

نویسنده در ادامه تصویری که شریعتی از زن در گذشته‌های دور می‌دهد را «آرمانی» می‌داند تا «واقعی» و آن را بیشتر یک «هویت حقیقی» می‌داند تا «واقعی»: «در نگاه شریعتی هویت حقیقی زن، حقیقتی فراجنسیتی است. خاستگاه عشق‌های متعالی و معبد دوست داشتن‌های عظیم است. بدین ترتیب شریعتی تصویر دیگری از زن ارائه می‌دهد که یکسر عرفانی و آسمانی است. این تصویر که تا حدودی گنگ و مبهم است بیشتر در نوشته‌های کویری او در قالب شخصیت‌هایی مثل رزاس و سولانژ دیده می‌شود. شخصیت‌هایی که روحی سیال دارند، درون شریعتی را پر می‌کنند از حضور لغزنده خود. این‌ها نماد عشق آسمانی و به تعبیر شریعتی دوست داشتن‌اند و پیام‌آوران مابعدالطبیعه روح‌اند. اما همان قدر که حضور این زنان در روح شریعتی لغزنده و گریزپاست، تصویر شریعتی نیز از چنین زنی ناپایدار و گذراست و بیشتر جنبه خصوصی دارند نه عام. به هر حال با وجود این ناپایداری و خصوصی بودن، چنین نگاهی به زن در فرهنگ معاصر ایران حائز اهمیت است و می‌تواند منشأ نظریات و اندیشه‌های تازه‌ای درباره زن باشد تا جایی که اگر در غرب فمینیسم پاسخی است که به مسئله زن داده می‌شود، شاید رویکرد معناجویانه شریعتی هم بتواند برون‌شد مناسبی در این عصر فراروی زن ایرانی بگشاید. برون‌شدی که بی‌شک در بسیاری موارد با دو راهکار ایدئولوژیک و عملی‌ای که شریعتی در عصر خودش ارائه داد، متفاوت خواهد بود.»

سومین تصویری که او از زن «از لابه لای مباحث شریعتی در مورد زن» پیدا می‌کند، «زن در خانواده» است که به نظر وی در این تصویر فردیت زن نفی می‌شود و محل استحکام خانواده تلقی می‌شود، آن چنان که در غرب اتفاق افتاده است. به نظر نویسنده «این دیدگاه شریعتی وقتی در کنار دیگر دیدگاه‌های او در مورد زن و انسان قرار می‌گیرد، ضعف‌هایش نمایان‌تر می‌شود. به خصوص که به یاد آوریم «استقلال، انتخاب و آزادی» پارامترهایی بودند که شریعتی در توصیف «زن ایده‌آل» و «زن انقلابی» اش به کار می‌گرفت. اما در این تصویر از زن که اتفاقاً با زن معمولی واقعی بیشتر سر و کار دارد، آن پارامترها همه محو می‌شود». او در ادامه به «پاسخ‌های محتمل به این تناقض» می‌پردازد و در پاسخ و حل این مشکل، یک احتمال را این می‌داند که از اساس منظور شریعتی از استقلال انسان، استقلال «مرد» بوده است. اما با ذکر نمونه‌هایی روشن این احتمال را رد می‌کند. احتمال دوم را نشستن خویشتن مشترک انسانی به جای هویت فردی در خانواده می‌بیند که «در این صورت استقلال و فردیت مرد هم باید به همان اندازه زن مورد انکار قرار گیرد» و روح مشترک خانواده جایگزین گردد. او این احتمال را نیز با استناد به نظرات شریعتی رد می‌کند. وی در نهایت می‌گوید: «به جای گرفتار شدن در چنین تناقض‌هایی بهتر است با: ۱- در پرائنتر گذاشتن «موقعیت»ی که شریعتی در آن موقعیت به جمع‌بندی نظریات ارائه شده توسط دیگران می‌پردازد و خود اعلام می‌کند که نظری تخصصی و فنی در آن حیطه ندارد، ۲- با در پرائنتر گذاشتن برداشت‌های تازه و به روزی که از عمومی‌ترین مقولات مبحث خانواده همچون مهریه، ازدواج موقت و چندهمسری می‌دهد، ۳- با در پرائنتر نهادن تحلیل‌های جامعه‌شناسانه‌ای که از جنگ و نقش آن در استحاله‌ی خانواده و بحران زن در قرون معاصر می‌دهد و ۴- با در پرائنتر نهادن تفکیک تحلیلی‌ای که میان سنت و مذهب قائل می‌شود. با در پرائنتر نهادن همه‌ی این جوانب می‌توان فقط از یک جنبه و از یک زاویه این تناقض را توجیه کرد و ناهم‌آوایی او را با استقلال فردی زن در خانواده ناشی از ضدیت او با شبه‌مدرنیسمی دانست که در ایران ترویج می‌شد و او تفاوتش را با مدرنیسم آن چنان که در غرب جریان داشت، نادیده می‌گرفت. هر چند گاه به آن اشاره‌ای می‌کرد و میان تیپ‌های گوناگون زن اروپایی با تیبی که زنان ایرانی فقط حق شناختن‌اش را داشتند، تفاوت قائل می‌شد». (م. آ. ۲۱، صص ۷۱ تا ۷۳)

همان گونه که مشخص است نویسنده در مقاله دوم نیز مهم‌ترین ویژگی شریعتی در حوزه زنان را از منظر یک «جامعه‌شناس بومی»، «بافت‌شناسی و تیپ‌شناسی دقیق او از زن ایرانی» می‌داند و نیز بیشتر از «راه‌کاه‌های او، برای نفس طرح مسئله زن، از سوی وی» اهمیت قائل است. وی از «نفوذ» و تأثیر پیام شریعتی در زنان و «موفقیت» او در اجتماعی شدن و «ایجاد تحرک عظیم در زنان به خصوص زنان جوان» یاد می‌کند. از نظر وی هر دو تصویر شبه مدرن و سنتی از زن به عنوان جنس دوم و دارای «هویت فروتر» بود. اما شریعتی به زنان استقلال و تشخیص فردی داد. او برای زن ایده‌آل شریعتی چند ویژگی برشمرد یکی «انقلابی» (یا خون یا پیام) بود که از نظر وی موقت بود و فرازمانی نمی‌شد. اما دیگر ویژگی‌های زن ایده‌آل «برخورداری از اراده و خواسته فردی» و نیز توجه به «اندیشه و معنویت» بود. وی لایه ضد عشق (زمینی) شریعتی را نیز مورد کندوکاو قرار داد. و نیز «تصویر ماورایی و الهام‌بخش زن» را نیز بیشتر یک تصویر «حقیقی»

تا «واقعی» نامید^۱ که البته به زعم نویسندگان این رویکرد معنایوانه می‌تواند راه برون‌شدی را در این عصر فراروی زن ایرانی بگشاید. ولی او تصویر زن در خانواده را متعارض با دیگر آموزه‌های شریعتی می‌بیند و در نهایت منشأ آن را رویکرد ضد شبه مدرنی شریعتی می‌داند.

نکته جالب، اما، در این قسمت این است که وی هیچ ارجاعی از خود شریعتی نمی‌آورد و به طور تلویحی از نقد شریعتی از سرنوشت زن و خانواده در غرب، بدون آوردن جملات او یاد می‌کند. ولی در مراجعه به متن شریعتی (که در بخش‌های بعدی خواهیم آورد) روشن می‌شود که شریعتی هم دارد به صورت توصیفی (و نه تجویزی) برخورد می‌کند و هم در حال آسیب‌شناسی است نه ارائه راه حل که فرضاً در آن راه حل به نفی استقلال زن در خانواده پردازد و از قضا در جملات و نمونه‌های متعدد دیگری (که در ادامه خواهد آمد) از استقلال اندیشه و احساس زن در خانواده غربی به طور کاملاً مثبت یاد می‌کند. نویسندگان در این بخش، در یک پاورقی صرفاً به یک سمینار در حسینیه ارشاد ارجاع می‌دهد. اما همان گونه که خود نویسندگان هم به آن اشاره کرده، شریعتی در آنجا خود اعلام می‌کند که نظرات دیگران (و نه خودش) را جمع‌بندی می‌کند و نظری تخصصی و فنی در آن حیطه ندارد. البته در آرای شریعتی درباره مسائل چون تعدد زوجات، حجاب، مهریه و... در مشهد و در تهران گاه تعارض صریحی دیده می‌شود که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۱ - برخلاف تصور نویسندگان، تصویر بسیار مثبتی که از زن در بخشی از میراث گذشته‌های دور بشری وجود دارد صرفاً آرمانی و غیرواقعی نیست. در باره برخی عناصر اسطوره‌های کهن بشری که رد پای آن در برخی حکایت‌ها، فولکلورها، داستانهای مذهبی، ادبیات و تاریخ کهن و... قابل مشاهده است و وجود «ایزدبانان» در آنها (هم چون سپندارمز و آناهیتا) یکی از این نمونه‌هاست، استنادات مهمی برای «واقعی» بودن این تصویر مثبت وجود دارد. البته برخی پژوهشگران معتقدند این تصویر و تقدیس مثبت از زن عمدتاً معطوف به «مادر» است تا «زن». برای توضیح بیشتر رجوع شود به رضاعلیجانی، سلسله کلاس‌های زن در متون مقدس، بخش مربوط به بحث زن در آیین زرتشت، قسمت مربوط به ایزدبانان در www.zdmm.blogfa.com

۳- اکبر گنجی: شریعتی؛ زنان گونی پوش و علم بورژوازی

اکبر گنجی در مقاله «شریعتی؛ زنان گونی پوش و علم بورژوازی»^۱ به مطالب متعددی می‌پردازد و از جمله «شریعتی و زنان». البته رویکرد و لحن نویسنده در این نوع مقالات اش کمتر علمی و پژوهشی است. بدین خاطر این نوع مقالات وی از سوی نویسندگان و نقادان مختلفی مورد طرد قرار گرفته و متهم به گرایش «بولتن‌نویسی» بدون رعایت اصول علمی و اخلاقی پژوهش با «تقطیع و تحریف» جملات نقل شده از فرد یا مکتبی که مورد نقد قرار داده، شده است. اما در هر حال این نوشته یکی از معدود مقالاتی است که به موضوع زن و شریعتی پرداخته است و می‌تواند به عنوان یک نمونه از برخوردهای همراه با پیش‌داوری‌های تند علیه شریعتی مورد توجه قرار گیرد.

نویسنده در این مقاله شریعتی را متهم به گرایش مارکسیستی و لنینیستی و مرحوم مطهری را دارای گرایش لیبرال می‌داند. هم‌چنین شریعتی را ضد آزادی و حقوق بشر، و ضددموکراسی، ضد دانشگاه پاسدار حقیقت و باعث انقلاب فرهنگی، دارای قرائت مارکسیستی از قرآن، متهم به گرایش فقه‌شناسانه همانند فقهای بنیادگرا و ضد حقوق زنان (و مرحوم مطهری را طرفدار حقوق زنان و آیت‌الله خمینی را مؤید وی در این حوزه) معرفی می‌کند.

از نظر نویسنده در بخشی از مقاله اش «به نظر شریعتی زن سنتی نه امکان بقا دارد و نه بقایش فایده‌ای دارد». اما در چند سطر پایین‌تر وی می‌نویسد: «شریعتی می‌گوید جامعه سنتی گذشته، جامعه‌ای معنوی - اخلاقی - مذهبی بود. زن در آن جوامع، «اسیر محبوب» و از نظر الهام و احساس و خصوصیات روحی، دارای مقامی بسیار بزرگ و متعالی بود، اما در دوران مدرن زن به «اسیر آزاد» تبدیل شد که برای «نابود کردن ارزش‌های متعالی و اخلاقی» و پوچ و مصرفی کردن جوامع از آن استفاده می‌شود. وی در ادامه از قول شریعتی می‌آورد «غربیان زنان ما را آزاد کردند، آزاد از چادر».

نویسنده هم‌چنین در این مقاله می‌نویسد: «شریعتی تا آخر عمر نگران زنان و نقش آنان بود. به گمان او غرب تمام استراتژی توطئه‌گرانه خود را معطوف به زنها کرده تا اصالت و استقلال و ارزش‌های ما را نابود نماید». وی در جای دیگری می‌گوید «از نظر شریعتی تمام مسئله این است: مقابله و مقاومت در برابر مدرنیسم خاصی که به نام آزادی زن مطرح شده است». و یا «شریعتی حضرت فاطمه را به عنوان الگو در برابر زن مدرن معرفی می‌کند در حالی که حضرت فاطمه متعلق به جامعه پدرسالار و مردسالار است». وی تأکید می‌کند «مسئله زنان مردسالاری و فرودستی زنان است نه پذیرفتن مردسالاری به اضافه اهدای یک نقش انقلابی به زنان».

نویسنده باز می‌نویسد: «به گمان شریعتی تنها راه مقابله با تهاجم فرهنگی غرب، پیاده کردن حقوق اسلامی است. حقوق اسلامی و احکام فقهی، «قوانین منبعث از فطرت است». این قوانین را خالق طبیعت وضع کرده است. لذا «کهنه شدنی» نیست. بدین ترتیب احکام فقهی، احکامی ابدی است». و می‌افزاید «رویکرد فقه‌شناسانه شریعتی با رویکرد

۱ - ۱۴ مرداد ۱۳۸۶، کالیفرنیا - سایت‌های مختلف از جمله سایت ایران امروز.

فقه‌شناسانه فقهای بنیادگرا تفاوتی ندارد». (او در ادامه ضمن نفی خدای متشخص انسان‌وار، اضافه می‌کند «و اگر خدایی وجود داشته باشد وجود غیرمتشخص - خدای عرفا و وحدت وجودیان - است»).

به نظر نویسنده «حجاب برای شریعتی نوعی سلاح برای مقابله و مبارزه با غرب است». نویسنده در ادامه پاراگرافی طولانی از قول شریعتی درباره سابقه زیبایی و آرایش در چین می‌آورد. ولی ناگهان از نقل قول مستقیم دست می‌کشد و نقل قول غیرمستقیمی را از زبان خودش چنین می‌آورد «اما زنان چینی در دوران مائو «لباس گونی» به تن کردند و بدین ترتیب «دختر اروپایی را تحقیر کردند». وی در ادامه بحث‌اش درباره حجاب از نظر شریعتی نیز می‌آورد: «زنان با حجاب اسلامی فاتحه فرهنگ مدرنیته را می‌خوانند».

نویسنده در جای دیگری از مقاله می‌نویسد: «شریعتی تعدد زوجات یا چندهمسری را «ضرورت اجتماعی» می‌شمارد و می‌گوید قرآن به دلیل سرنوشت یتیم‌ها مسئله تعدد زوجات را مطرح کرده است. دلیل دیگر این ضرورت اجتماعی، جنگ‌های بی‌شمار، کشته شدن مردها و افزایش تعداد زنان نسبت به مردان است. استدلال شریعتی با استدلال مطهری، طباطبایی و آقای خمینی تفاوتی ندارد». وی پس از ذکر مطلبی سه سطری درباره نظر شریعتی به ذکر یک پاراگراف طولانی (۷-۸ سطری) از نظر آیت‌الله خمینی در پاسخ به اورینا فالاجی می‌پردازد تا ثابت کند نظر این دو یکی است.

وی هم چنین می‌گوید: «شریعتی ازدواج موقت یا صیغه را بزرگترین و تنها راه حل مسائل جنسی جهان معاصر می‌داند». وی در این قسمت باز در نقد شریعتی، به جملاتی گزینشی و بریده شده از آیت‌الله خمینی می‌پردازد و می‌گوید «آیت‌الله خمینی تا آنجا پیش می‌رود که صیغه کردن فاحشه را هم مجاز می‌شمارد. متعه نمودن با زن زانیه، خصوصاً اگر از زن‌هایی باشد که در زنا شهرت دارد، با کراهت جایز است و اگر متعه نمود او را از فجور بازر دارد».

از نظر نویسنده «شریعتی حقوق اسلامی را حلال مشکلات زنان می‌داند. این حقوق آن چنان که فقها بازگو کرده‌اند پیامدهای باوردنکردنی و ناپذیرفتنی بسیار دارد». وی باز در ادامه با گزینش و تقطیع جملات می‌آورد: «به عنوان مثال آقای خمینی استفاده شهوانی از شیرخوارگان را هم مجاز می‌داند». نویسنده که در حال نقد شریعتی است پس از ذکر یک جمله تحریف و تقطیع شده از او، باز به ذکر یک پاراگراف طولانی (۱۱-۱۲ سطری) از آیت‌الله خمینی می‌پردازد. و در پایان می‌گوید «در غربی که از نظر فقهای ما و شریعتی مرکز فساد و فحشاست، مطلقاً چنین احکامی وجود ندارد و سوءاستفاده جنسی از کودکان مجازات‌های سنگینی دارد».

نویسنده در ادامه مقاله‌اش می‌گوید: «نگرش شریعتی به زنان، به آزادی و برابری زنان راه نمی‌گشاید. در برخی مواضع، شریعتی سخنانی بیان کرده که مطلقاً مطلوب فمینیست‌های امروزی نیست. در دعاهایش از خدا درخواست می‌کند که به زنان ما شعور عطا کن. در وصیت‌نامه‌اش خطاب به جوانان می‌نویسد: شرافت مرد هم چون بکارت یک زن است^۱. اگر یک بار لکه‌دار شد، دیگر هیچ چیز جبران‌ش را نمی‌تواند». و در پایان می‌افزاید: «برابری حقوق زنان و

۱ - در مورد این عبارت آقای گنجی و تحریک فمینیستها علیه شریعتی! باید به این امر اشاره کرد که کاملاً صحیح است که در ظاهر شریعتی از ادبیات مردسالار زمانه‌اش بهره گرفته است اما در محتوا نظرگاه او در این مورد در بحث‌اش درباره مهریه به روشنی آمده است که آن را «نرخ زنان» و بازمانده «تلطیف شده عصر خرید و فروش کنیزان» می‌داند و آن را با طنز و طعنه بهای «بکارت» زن می‌داند (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ص ۳۶۳ از ۵۰۸)؛ صحت و سقم دیگر دعوای نویسنده محترم نیز با داده‌های مستقیم شریعتی که در فصل‌های بعد خواهد آمد، بیشتر روشن خواهد شد.

مردان مسئله او نیست. مسئله او ایستادن در برابر غرب و «نه» گفتن به اوست» و به طعنه و طنز می‌افزاید: «اگر با پوشاندن گونی بر تن زنان می‌توان به غرب «نه» گفت، پس باید بر تن تمام زنان گونی کرد».

نویسنده در یکی از پاورقی‌های نوشته‌اش نیز آورده است: «زنان فاقد حجاب شرعی در حسینیه ارشاد در پای سخنرانی‌های شریعتی حاضر می‌شدند. پوشش همسر گرامی و فرزندان محترم مرحوم دکتر شریعتی هم با پوشش مرسوم فقهی سازگاری نداشت. همه اینها مربوط به مؤلف است، اما سخن من ناظر به متن و لوازم منطقی مدعیات درون‌متنی است. در آن متون زن نمونه فاطمه و زینب است. چهره انقلابی زینب مهم بود که در محبوه متحدین تجدید می‌شد. زنان انقلابی گونی‌پوش چین مهم بودند که با لباس خود به غرب نه می‌گفتند، همه چیز باید در خدمت انقلاب باشد».

برخورد مملو از نیش و طعنه و نفرت نویسنده با شریعتی (که ریشه‌هایش را باید مستقلاً و در جای دیگری جستجو کرد) جایی برای پژوهش بی‌طرفانه علمی و رعایت انصاف و اخلاق علمی باقی نمی‌گذارد (این امری است که در دیگر موارد و نوشته‌های نقدگونه نویسنده نیز وجود دارد. در این مورد تقریباً همه افراد، از گرایش‌های مختلف فکری، که به نقد نویسنده پرداخته‌اند، اتفاق نظر دارند). از این رو جا و ارزش چندانی برای بررسی و کنکاش آرای نویسنده باقی نمی‌ماند. تنها می‌توان برخی از مهم‌ترین حکم‌های قاطعانه‌ای که نویسنده در این باره داده را مرور کرد تا به طور خود به خودی در سطور و فصول آینده که داده‌های شریعتی در این حوزه‌ها می‌آید، آنها را به محک واقعیت و صداقت علمی زد. نظراتی هم چون اینکه از نظر شریعتی:

- «زن سنتی دارای مقامی بسیار بزرگ و متعالی است». (در حالی که شریعتی به شدت منتقد زن سنتی است).
- «تمام استراتژی غرب معطوف به زن‌هاست» (در حالی که شریعتی نظریات گسترده‌ای درباره غرب دارد و اولاً استعمار را تنها یک سویه این چهره می‌داند. و ثانیاً درباره استعمارگری غرب نیز تمام استراتژی آنها را معطوف به زنان نمی‌داند و تصریح می‌کند «یکی از وجوهش» - ۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ ۲۱، ص ۵ از ۵۱ - این مسئله است).

- «تمام مسئله» شریعتی مقابله و مقاومت در برابر مدرنیسم غرب و آزادی زن ادعایی آنهاست و نه برابری حقوق زنان و مردان. (در حالی که مسئله شریعتی در این حوزه آگاهی و رهایی زن‌هاست نه اینکه «تمام مسئله» اش در حوزه زنان مقابله با غرب باشد).

- زن در دوران مدرن «اسیر آزاد» است (در حالی که شریعتی بارها به آگاهی، آزادی و رهایی زنان در غرب پرداخته و تنها یک لایه از تحلیل او که معطوف به سرمایه‌داری است به برخورد ابزاری با زنان معطوف است).

- الگوی فاطمه «در برابر زن مدرن» است (در حالی که شریعتی اولاً الگوی فاطمه را در برابر زن سنتی هم مطرح می‌کند. و ثانیاً در سویه دوم اش نیز در برابر زن متجدد شبه مدرن است نه زن مدرن).

- غرب مرکز فساد و فحشاست! (این نظر بیشتر شبیه فحش سیاسی به شریعتی است تا تحلیل علمی. رجوع به نوشته پژوهشی شریعتی و غرب از نگارنده، با بیش از ۱۴۰ ارجاع، میزان دقت و انصاف علمی نویسنده را محک خواهد زد).

- او زنان را بی‌شعور می‌داند (بی‌نیاز از بررسی!).

- موضع شریعتی پذیرفتن مردسالاری است به اضافه اهدای یک نقش انقلابی (پذیرفتن مردسالاری توسط شریعتی بی‌نیاز از بررسی است! به علاوه آنکه داده‌های شریعتی در سطور آینده نشان خواهد داد که او از قضا «نقش»‌های اجتماعی مختلفی برای زنان در رابطه با تحصیل، تحقیق، کار اقتصادی، تصدی امور اجتماعی و.. قائل شده و یکی از آنها نقش‌های سیاسی است. بدین ترتیب اولاً و اساساً ایفای نقش سیاسی منحصر در نقش انقلابی نیست و ثانیاً نقش انقلابی نیز تنها یکی از نقش‌هایی است که شریعتی برای زنان می‌آورد).

- در متن آثار شریعتی فقط نقش انقلابی زنان و زنان انقلابی گونی‌پوش مهم‌اند و همه چیز باید در خدمت انقلاب باشد (بی‌نیاز از بررسی!).

هر چند تقطیع‌های تحریف‌آمیز که در اکثر موارد نوشته توسط نویسنده به کار رفته است توسط استنادات و ارجاعات آینده این نوشتار روشن خواهد شد، اما در حد چند نمونه می‌توان به این موارد توجه کرد:

- نویسنده از قول شریعتی می‌آورد که «غریبان ما را آزاد کردند، آزاد از چادر». اما وقتی به آدرسی که نویسنده داده، مراجعه می‌کنیم با کمال شگفتی می‌بینیم مسئله با کمی دستکاری از چارچوب و مفهوم متن تغییر و تحریف یافته است. متن شریعتی پس از توضیح همدستی ارتجاع و استعمار و اینکه سنت ارتجاعی «زمینه آماده‌ای» برای استعمار فراهم می‌آورد، چنین است: «زن آزاد می‌شود اما نه با کتاب و دانش و ایجاد فرهنگ و روشن‌بینی و بالا رفتن سطح شعور و سطح احساس و سطح جهان‌بینی، بلکه با قیچی! قیچی شدن چادر! زن یکباره روشنفکر می‌شود». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۴۳ از ۲۸۱).

به وضوح در اینجا دیده می‌شود که بحث شریعتی چادر و اینکه استعمار زنان را از چادر آزاد کرد، نیست بلکه بحث این است که در اینجا - برخلاف غرب - زن نه با رشد فرهنگ و دانش و ... بلکه به زور قیچی آجان (آن هم آجان ایرانی، نه استعمار!) آزاد می‌شود. و اشاره به چادر تنها یک مثال با توجه به رخدادهای تاریخی و به کارگیری اجبار و قیچی توسط آجان‌های رضاشاه است.

هم‌چنین مستندات فراوان بعدی این نوشتار نشان خواهد داد که زن ایده‌آل شریعتی صرفاً یک زن انقلابی نیست، اما با رجوع به متن باز با تقطیع و تحریف نویسنده حتی در مورد زنان انقلابی در جملات ارجاعی او به شریعتی نیز مواجه می‌شویم. نویسنده با طعنه و کنایه که تیتراش را نیز متأثر کرده از این زنان به عنوان زنان گونی‌پوش یاد کرده است. شریعتی با اشاره‌ای مفصل به سوابق زنان چینی در زیبایی و خودآرایی، به زن جدید چینی اشاره می‌کند و می‌گوید: «امروز باید دنبال این رفت که چه شده این دختر چینی با ۳ هزار سال سابقه خودآرایی اکنون در برابر ما به صورت چنین قیافه‌ای در دنیای قرن بیستم ظاهر می‌شود» و می‌افزاید: «این کت و شلوار، این لباس و این گونی که او تنش کرده، دیگر لباس سنتی‌اش نیست. لباسی که پدر و مادر به او تحمیل کرده باشند، نیست» و در ادامه می‌آورد: «این لباس، لباس سنتی نیست، لباس طبقه من نیست، لباس فکرم است». (۱۳۵۵، حجاب، م. آ ۲۱، ص ۱۶ از ۳۶). باز در این متن روشن است که «شریعتی» مسئله‌اش انقلاب نیست بلکه اشاره به نقش آگاهی و انتخاب زن (هم در برابر الگوهای

سنتی و هم الگوهای شبه‌مدرن) است و از قضا او نیز با کنایه و استعاره از «لباس گونی»، البته در کنار دیگر واژه‌هایی هم چون «این کت و شلوار و این لباس»، بهره برده است. بدین ترتیب به کارگیری مکرر زنان انقلابی گونی‌پوش، جز برای طعنه و تمسخر شریعتی، از نظر علمی و پژوهشی چندان قابل اعتنا نیست.

اما یکی از مهم‌ترین تقطیع‌ها و تحریفات مقاله در باره «حلال مشکلات زنان بودن فقه و حقوق اسلامی» است و این که «تنها راه مقابله با تهاجم فرهنگی غرب پیاده کردن حقوق اسلامی است» و این که در اینجا شریعتی «هم‌موضع با بنیادگرایی فقهی» است و طعنه و تمسخر و لودگی‌های بعدی درباره صیغه کردن فاحشه‌ها و استفاده شهوانی از شیرخوارگان!

باز رجوع به متن شریعتی به خوبی نشان می‌دهد که اولاً وی می‌گوید: «ما که در شرق هستیم، همیشه از استعمار غربی سخن می‌گوییم و این به این معنی نیست که غرب، شرق را استعمار و یا استعمار کند، بلکه یک قدرت و یک طبقه جهانی وجود دارد که هم شرق و هم غرب را استعمار می‌کند.» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ ۲۱، ۱۵ از ۵۱). وی در همین جا توضیح همیشگی‌اش را در نقش سنت در محروم کردن زنان از حقوق‌شان می‌دهد و حتی می‌گوید «در کشورها و جامعه‌های سنتی زن بیشتر محروم بوده (همان، ص ۲۰) و می‌افزاید «به همین دلیل دعوت به آزادی‌های جنسی بیش از جاهای دیگر موفق است». در اینجا است که می‌گوید راه مبارزه با این امر «تکیه کردن به تعصب‌های کهنه، به قیود و حصاربندی‌های سنتی به دور حقوق انسانی زن نیست، بلکه فقط یک راه دارد و آن اعطای حقوق انسانی والای زن به زن است، این تنها راه است». (همان، ص ۲۰) باز با کمترین دقت پژوهشی و رعایت اخلاق و انصاف علمی روشن می‌شود که شریعتی خطاب به سنتی‌ها می‌گفت راه مقابله با ترویج آزادی‌های جنسی در جامعه سنتی که زنان از همه حقوق‌شان محروم‌اند نه تکیه بر قیود و تعصب‌ها و حصاربندی‌های سنتی بلکه دادن حقوق آنهاست. او در یک جمله یک بار می‌گوید «حقوق انسانی» و یک بار هم می‌گوید «حقوق انسانی و اسلامی». و خوب مشخص است که در اینجا دادن «حقوق» زنان مد نظر اوست نه اجرای «احکام فقهی». نویسنده با بازی با کلمه «حقوق» در اصطلاح حقوق انسانی و اسلامی، آن را به حقوق اسلامی و سپس اجرای فقه اسلامی تغییر و تحریف کرده و سپس شرح مفصلی درباره اثرات اجرای فقه و بنیادگرایی داده است!

تغییر و تحریف بعدی نویسنده در اینجا نیز ادامه یافته و «احکام فقهی» را از نظر شریعتی منبعث از فطرت انسانی دانسته که در نتیجه کهنه‌شدنی هم نخواهد بود. باز مراجعه به متن شریعتی تحریف شگفت‌انگیز نویسنده آشکار می‌شود. شریعتی در این قسمت به تفکیک «سنت از مذهب» می‌پردازد و می‌گوید: «یک بحث اساسی دارم که معمولاً در ذهن همه ما مخلوط می‌شود. تفکیک دو مساله دور از هم است: تفکیک سنت از مذهب. این دو - سنت و مذهب - در طول تاریخ با هم مخلوط می‌شوند و مجموعه‌ای از عقاید و سلیقه‌ها، رفتار و احساسات و روابط اجتماعی و حقوقی را می‌سازند که مجموعاً برای یک جامعه مقدس شمرده می‌شود. حقوق اسلامی، ارزش‌های اسلامی، دستورهای اسلامی، قوانین اسلامی، در هر موردی - اقتصاد، اجتماع، زن، مرد، خانواده، همه چیز و حتی نظام اجتماعی، این ارزش‌ها، این ماده‌ها - با ماده‌های سنتی که داخل جامعه بومی در طول تاریخ ساخته می‌شود و تولید داخلی جامعه است

و (به اسلام مربوط نیست، سنت قومی است، سنت کهنه تاریخی است). در طول تاریخ، این دو ماده با هم مخلوط می‌شوند و مجموعاً تعصب، حمایت از این آمیخته را در جامعه به وجود می‌آورد؛ و روشنفکر ما که با ماده‌های انحرافی، سنتی مواجه است و می‌خواهد خودش را از آن نجات بدهد، با مجموعه آمیخته سنت و مذهب مبارزه می‌کند تا خودش را از هر دو نجات دهد. این است که هم کسانی که از سنت‌های کهنه بجای مذهب دفاع می‌کنند و هم کسانی که با سنت‌های کهنه مبارزه می‌کنند، در همان حال با ارزش‌های متعالی و زنده اسلامی هم مبارزه می‌کنند. طرفین، نه روشنفکر مرفقی مدرن و نه قدیمی مذهبی سنت‌گرا، هیچ کدام نمی‌توانند مذهب را از سنت تشخیص دهند.» (انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ ۲۱) وی در ادامه با اشاره به قوانین منبعث از فطرت به صراحت می‌گوید: «بنابراین، این ارزش‌ها کهنه نمی‌شود. اما سنت‌های اجتماعی، زائیده نظام تولید، نظام مصرف، نظام فرهنگی نو و نظام اجتماعی است. این نظام وقتی دوره‌اش تغییر می‌کند، تحول پیدا می‌کند، عوض می‌شود، کهنه می‌شود، عبث و منحط می‌شود، منفی می‌شود یا مانع ترقی و رشد می‌شود و حالت ارتجاعی می‌گیرد.» (همان، ۲۲) در این جا به خوبی روشن است آنچه شریعتی منبعث از فطرت می‌داند «ارزش‌های دینی است نه «احکام فقهی»!

علاوه بر این‌ها اندکی آشنایی با اندیشه‌های شریعتی و خواندن حتی چند مقاله از بیش از ۳۶۰ مقاله او، هر مخاطب ساده‌ای را با تفاوت بنیادی نظرگاه‌های نواندیشانه دینی او با نظرگاه‌های فقهی آشنا می‌کند و این که از نظر او عقاید، ارزش‌ها و اخلاقیات دینی ثابت ولی شکل‌ها و قالب‌های آنها، بویژه احکام و قوانین فقهی، کاملاً سیال و متغیر (متناسب با هر دوره و زمانه) اند. اما نویسنده با کینه‌توزی و نفرت خاصی که به دور از یک پژوهش علمی و فکری است، به شیوه و سبکی که به «بولتن‌نویسی» معروف شده با تقطیع جملات و مستندات، بریده‌های خود از لابه‌لای نوشته‌های شریعتی (و یا دیگر متفکران یا مکاتبی که به نقدشان می‌پردازد) را علیه چارچوب و روح و جهت کلی آراء او به کار برده؛ روح و معنا و جهتی که حتی در همین پاراگراف‌هایی که جملات تقطیع شده از آنها استخراج شده نیز آشکار است و قطعاً نویسنده محترم نیز خود با آن مواجه شده است!

فصل دوم

ادبیات و چارچوب نظری تحقیق (۶ تبیین - ۳ موج - ۴ نظریه)

ادبیات و چارچوب نظری تحقیق (۶ تبیین - ۳ موج - ۴ نظریه)

برای آنکه بینم نظرات و ایده‌های فراوان و گوناگون شریعتی در مورد زنان آیا می‌تواند در حد یک «نظریه» در موضوع زنان ظاهر شود، باید به مکاتب و نظریه‌های موجود در این حوزه و چارچوب‌های نظری آنان توجه کنیم. فمینیسم واژه‌ای فرانسوی است که شارل فوریه (Charles Fourier) سوسیالیست فرانسوی آن را ابداع کرد^۱ (مشیرزاده، ص ۲۰). این اصطلاح در کاربردهای اولیه‌اش عمدتاً به آنچه در قرن نوزدهم در آمریکا و اروپا تحت عنوان جنبش زنان مطرح بود، اطلاق می‌شد. جنبش زنان مجموعه متنوعی از گروه‌هایی بود که هر یک به نحوی برای پایان دادن به فرودستی زنان تلاش می‌کردند.

فمینیسم امروزه هم اشاره به فعالیت‌ها و جنبش‌های زنان برای احقاق حقوق خود دارد و هم به «نظریه»های اجتماعی و سیاسی درباره برابری حقوق زنان با مردان در حوزه‌های مختلف زندگی که به تدریج در درون این جنبش‌ها به وجود آمده و تبدیل به یک رویکرد فکری و «گفتمان» و حتی «ایدئولوژی» برای تغییر اجتماعی گردیده است. تا آنجا که در شمار «ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی»، در منابع مربوط به این ایدئولوژی‌ها مورد بحث قرار گرفته و حتی گفته شده «این مکتب، همراه با اکولوژی، در سه دهه اخیر، احتمالاً سریع‌ترین رشد را در میان همه ایدئولوژی‌ها داشته است». (اندر و وینست / ثاقب‌فر، ۱۳۷۸، ص ۲۴۳)

این واژه امروزه آن چنان فریه شده که معطوف به «چشم‌انداز دانش زنانه» و معرفت (در حوزه‌های گوناگون فکری) از منظر زنان، و نه صرفاً درباره زنان، نیز شده است. آگاهی و معرفت از چشم‌انداز زنانه علاوه بر مدعای زنانه بودن این معرفت، مدعی «روش‌شناسی» خاص خود است که متفاوت از مفهوم‌سازی، نظریه‌پردازی و حتی عقلانیت مسلط مذکور است. (وینست، ص ۲۷۴، مشیرزاده ص ۴۵۹)

جنبش و نگرش فمینیستی، اما یک دست و یگانه نیست و حرکات اجتماعی و نظریات فکری - اجتماعی گوناگونی را در برمی‌گیرد. ولی این تکثر، هسته سخت مشترکی را در خود دارد: «همه فمینیست‌ها لزوم درک فرودستی زنان و ضرورت رهایی آنان را قبول دارند. بنابراین اختلاف نظریه‌های فمینیستی در تعبیر علل فرودستی زنان است». (آبوت / عراقی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷) همه فمینیست‌ها لزوم درک فرودستی زنان و رهایی آنان را قبول دارند، اما بر سر علل این فرودستی یا راه‌های رهایی توافقی کاملی وجود ندارد». (همان، ص ۲۸۷)

به هر حال مطالعه و بررسی مکاتب و نظریه‌های فمینیستی نشان‌گر آن است که همگی آنها در این «هسته سخت» معرفتی مشترک‌اند که در «توصیف»شان زنان را تحت ستم و تبعیض دیده‌اند و نیز همه‌گی به دنبال «ارائه راه‌کار»هایی برای حل این معضل و مسئله‌اند. اما آنچه این رویکردها را از هم جدا می‌کند این است که در «تبیین»ها و تحلیل‌های‌شان، «علل» متفاوت و مختلفی را در تبیین «نقش‌های جنسیتی» تبعیض‌آمیز در طول تاریخ، مطرح می‌کنند.

۱. در قرن هیجدهم این اصطلاح در پزشکی کاربرد داشت و به معنای رفتارهای مردانه در زنان بود!

بر این اساس و در امتداد همین تبیین‌ها و تحلیل‌های متفاوت؛ بالطبع «خواسته‌ها و نیز «راه‌کارها و راه‌حل‌ها»ی گوناگونی را نیز برای حل این مسئله مطرح کرده و می‌کنند.

با توجه به این مقدمات، به نظر می‌رسد برای ارائه چارچوب نظری بحث‌مان، و در راستای یک نگاه دیالکتیکی به پدیده‌های اجتماعی (از جمله رابطه دیالکتیکی بین جنبش و نظریه‌های فمینیستی با بستر اجتماعی و تاریخی‌شان) باید به سه موضوع توجه کنیم:

الف - «نقش‌های جنسیتی» و نظریه‌های معروف در این باره

ب - بستر تاریخی جنبش‌های زنان و

پ - رویکردها و نظریه‌های مختلف فمینیستی (که در بستر جنبش زنان و بر مبنای تحلیل‌شان از نقش‌های جنسیتی - موضوع اول و دوم) شکل گرفته‌اند.

بر این اساس در ابتدا به تعریف نقش‌های جنسیتی و نظریه‌های گوناگونی که در این رابطه وجود دارد می‌پردازیم.

نظریه‌هایی هم چون:

۱- نظریه‌های زیست‌شناختی

۲- نظریه‌های زیستی - اجتماعی

۳- نظریه‌های روان‌شناختی

۴- نظریه‌های روان‌شناختی اجتماعی

۵- نظریه‌های جامعه‌شناختی:

۱-۵- نظریه ضرورت کارکردی نقش‌های جنسیت

۲-۵- نظریه طبقات جنسی

۳-۵- نظریه مالکیت ثروت

۴-۵- نظریه نیازهای سرمایه‌داری

۵-۵- نظریه پدرسالاری

۶- نظریه‌های تلفیقی

سپس به بستر تاریخی و زمینه‌ها و نیز مراحل جنبش زنان (در سه موج) خواهیم پرداخت.

سه موج جنبش زنان عبارت‌اند از:

- موج اول از ۱۸۵۰ تا ۱۹۲۰ (و تعلیق جنبش ۱۹۶۰-۱۹۲۰)

- موج دوم از ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰

- موج سوم از ۱۹۸۰ تا کنون.

ما موج اول که شاید تشابه تاریخی بیشتری با زمان شریعتی داشته است را با اندک توضیحاتی بیشتر خواهیم آورد. آن گاه مهم‌ترین گفتمان‌ها و رویکردهای فمینیستی را در چهار نظریه توضیح خواهیم داد. چهار نگرش و نظریه فمینیستی عبارت‌اند از:

۱- فمینیسم لیبرال / اصلاح طلب

۲- فمینیسم مارکسیستی

۳- فمینیسم رادیکال / انقلابی

۴- فمینیسم سوسیالیستی

این چهار نظریه را هم باید در حد کفایت معرفی کنیم تا بتوانیم هم ابعاد نظری و هم زمینه‌های فکری و اجتماعی مؤثر در این نظریات را، برای هر نوع مقایسه و نسبت‌سنجی بعدی با موضوع تحقیق‌مان، روشن کنیم.

برای ارزیابی نظریات شریعتی ما به ناچار باید به مقایسه آراء او با هر سه مقوله فوق بپردازیم. این مقایسه مختصات، درون‌مایه و نیز جایگاه فکری و کاربردی نظریات شریعتی در نسبت با نظریات رایج که در بستر یک جنبش سه مرحله‌ای تکوین یافته‌اند، روشن خواهد ساخت.

ادبیات و چارچوب نظری: الف - ۶ تبیین درباره نقش‌های جنسیتی

مفهوم «نقش» در جامعه‌شناسی به وظایف و انتظاراتی اشاره دارد که برای هر فرد برحسب پایگاهی که در جامعه احراز نموده، تعیین شده است. بنابراین، نقش جنسیتی عبارت است از: «انتظارات غالب در یک جامعه در مورد فعالیت‌ها و رفتارهایی که مردان و زنان می‌توانند یا نمی‌توانند در آنها درگیر شوند» (کامی‌یر و همکاران، ۱۹۸۹، ۳۲۵). این مفهوم با مفهوم تقسیم کار جنسیتی^۱ یکسان نیست، زیرا مفهوم نقش، ناظر به انتظارات جامعه است که اساساً جنبه ذهنی دارند، درحالی که مفهوم تقسیم کار به تقسیم و توزیع واقعی کارها و فعالیت‌ها اشاره دارد. به علاوه، مفهوم نقش، رفتارها^۲ و طبق برخی تعاریف، نگرش‌ها^۳ را نیز شامل می‌شود (ساروخانی، ۱۳۷۰، ۶۷۳).

از این رو مفهوم نقش جنسیتی را می‌توان با شاخص‌هایی همچون اختصاص پاره‌ای از وظایف و کارهای خانگی یا اجتماعی به یکی از دو جنس (برای نمونه، اختصاص خانه‌داری و تربیت فرزندان به زنان و اختصاص نان‌آوری و رهبری سیاسی به مردان) و نیز انتظار ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری متفاوت از هر یک از دو جنس (مانند انتظار روحیه و رفتار عاطفی از زنان و انتظار سلطه‌جویی و حسابگری از مردان) تعریف کرد.

قدمت تاریخی تفکیک جنسیتی نقش‌ها

توزیع و تفکیک نقش‌ها بر حسب جنسیت، پدیده‌ای جهان‌شمول و دارای قدمتی به درازای تاریخ بشر است. به باور دیرینه‌شناسان، بشر در دوره پارینه سنگی در اجتماعاتی زندگی می‌کرده است که براساس شکارحیوانات و گردآوری مواد غذایی سازمان یافته بودند. در آن اجتماعات مردان بیشتر به شکار و زنان به گردآوری میوه‌ها و سبزی‌ها و دانه‌های غلات می‌پرداختند (شرمن و وود، ۱۳۶۶، ۱۴۲). بنابراین فرضیه زنان در دوره‌هایی از تاریخ در نقش نان‌آوری خانه نیز درگیر بوده‌اند، اما در بسیاری از دوره‌های تاریخی به ویژه پس از گسترش شهرنشینی، زنان چنین نقش‌هایی را کمتر بر عهده داشته‌اند و معمولاً به ایفای نقش‌هایی مانند انجام خدمات خانگی، حمایت عاطفی و مراقبت از دیگر اعضای خانواده به عنوان نقش‌های اصلی می‌پرداخته‌اند، درحالی که نقش‌هایی همچون نان‌آوری خانواده و مدیریت و رهبری در خانواده و اجتماع اغلب بر عهده مردان بوده است. البته تفاوت نقش‌های مردان و زنان هرچند در طول تاریخ از الگوی یکسان و ثابتی پیروی نمی‌کرده و در نتیجه تغییرات اجتماعی به ویژه تغییر مناسبات اقتصادی در قالب الگوهای متفاوتی بروز می‌یافته، اما اصل آن همواره ثابت مانده است.

مطالعات میان فرهنگی در دوران معاصر نیز بر جهان‌شمولی پدیده توزیع نقش‌ها برحسب جنسیت مهر تأیید زده‌اند. مرداک^۴ در پژوهش خود پیرامون این موضوع که ۲۲۴ فرهنگ را در برمی‌گرفت، به این نتیجه رسید که عمده کارهایی

۱- division of labor by gender

۲- behaviors

۳- attitudes

۴- G.P. Murdock

مانند چوب‌بری و تهیه الوار، حفاری و استخراج معادن، پاکسازی اراضی، ساختن اقامتگاه، شکار، ماهیگیری، گله‌داری، بازرگانی، قایق‌سازی و اسلحه‌سازی به مردان اختصاص دارد، اما جمع‌آوری و فراهم کردن سبزیجات، حمل آب، آشپزی، دوخت و دوز، سبده‌بافی، حصیربافی، و سفالگری اغلب به زنان واگذار می‌شوند (اکلی، ۱۹۷۶، ۱۶۶). در پژوهشی دیگر درباره نقش‌های خانوادگی ابزار^۱ یعنی نقش‌های مربوط به سازگاری گروه خانوادگی با شرایط خارجی فیزیکی و اجتماعی، و نقش‌های خانوادگی ابزار^۲ یعنی نقش‌های مربوط به مراقبت اعضا و حمایت عاطفی مشخص گردید که در چهل و شش جامعه از پنجاه و شش جامعه مورد مطالعه، تمایز بین نقش‌های ابزار^۱ و ابزار^۲ به شکل مورد انتظار یعنی به این صورت که قسم اول مردان و قسم دوم به زنان اختصاص می‌یابد وجود داشته است (نیوبای و لی، ۱۹۹۵، ۲۸۹).

با این همه تغییرات عمیق اجتماع در غرب در سده گذشته، الگوی سنتی تقسیم کارخانگی را تا حدود زیادی دگرگون ساخت، تا آنجا که برخی از پژوهشگران انگلیسی (مانند ویلموت و یانگ) برپایه مطالعات خود در مورد اشتغال فزاینده زنان در بازار کار و مشارکت روزافزون مردان در کارهای خانگی، به این نتیجه رسیدند که خانواده [بریتانیایی] روز به روز متقارن‌تر می‌شود، یعنی نقش زن و شوهر شباهت بیشتری به هم پیدا می‌کند و در نهایت، همانند شده و خانواده دموکراتیک‌تر خواهد شد. (البته فمینیست‌ها این نظر را قبول ندارند).» (آبوت و والاس، ۱۳۸۰، ۱۱۳).

اگرچه عموم صاحب نظران در اینکه تغییرات چشمگیری در این زمینه به وقوع پیوسته است، تردیدی ندارند؛ اما این نتیجه‌گیری را نمی‌پذیرند و معتقدند به جز در برخی الگوهای جدید خانواده، در اغلب خانواده‌ها تقسیم کار جنسیتی همچنان پابرجاست. زیرمشارکت بیشتر مردان در انجام وظایف خانگی صرفاً فاصله میان مردان و زنان را کاهش داده، اما اصل تفاوت را از میان نبرده است و حتی در خانواده‌های دوشغلی متشکل از زن و شوهر شاغل، فشار بیشتر کارهای خانگی بردوش زنان سنگینی می‌کند، چون از آنان انتظار می‌رود که افزون بر کار تمام‌وقت در خارج از منزل، مسئولیت کارهای منزل و مراقبت از کودکان را برعهده گیرند و در نتیجه، زنان در حدود پانزده ساعت در هفته بیش از شوهران خود کار می‌کنند (شپرد، ۱۹۹۹، ۳۰۹). برحسب برخی از آمارهای مربوط به ساعات صرف شده در کارخانگی، در سال ۱۹۶۵ مردان آمریکایی ۴/۶ ساعت در هفته و زنان ۲۷ ساعت در هفته در منزل کار می‌کرده‌اند؛ این ارقام در سال ۱۹۷۵ برای مردها ۷ ساعت و برای زن‌ها ۲۱/۷ ساعت و در سال ۱۹۸۵ برای مردها ۸/۸ ساعت و برای زن‌ها ۱۹/۵ ساعت بوده است (فرنچ، ۱۳۷۳، ۳۰۳). همچنین انجام کارهای خانگی توسط مردان معمولاً جنبه مسئولیت‌پذیری ندارد، بلکه به عنوان «کمک به زن» تلقی می‌شود زیرا نقش اصلی آنان کارخارج از منزل است و آنان به دلیل آنکه قدرت انتخاب زیادی دارند، صرفاً به کارهای مورد علاقه‌شان می‌پردازند (اکلی، ۱۹۷۶، ۶۸). و هنوز ۹۰٪ مسئولیت نگهداری کودکان بر دوش زنان است؛ چه آنانی که به صورت نیمه‌وقت یا تمام‌وقت شاغل‌اند و چه آنانی که خانه‌دارند. (آلیس، ۱۳۸۸، ۱۵۰)

۱-Instrumental

۲-expressive

از نظر نگرش‌های عمومی نیز با وجود دگرگونی‌های عمده در دهه‌های اخیر، الگوی تقسیم نقش‌ها برحسب جنسیت هنوز از مقبولیت قابل توجهی برخوردار است. طبق بررسی‌های انجام گرفته، در سال ۱۹۸۴ در انگلستان، ۸۸ درصد پاسخ‌دهندگان انتظار داشتند که شست و شو و اتوکاری را باید زنان انجام دهند؛ تصور ۷۷ درصد این بود که تهیه شام باید به عهده زن باشد؛ ۷۲ درصد نظافت را کار زن می‌دانستند؛ ۵۴ درصد تصور می‌کردند زن باید مسئول خرید باشد و ۵۴ درصد فکری کردند که زن باید مسئولیت مراقبت از کودک بیمار را بر عهده بگیرد (ابوت و والاس، ۱۳۸۰، ۱۳۰).

نتایج یک پیمایش در سال ۱۹۸۵ در آمریکا نیز نشان داد که ۵۰ درصد از مردان و بیش از ۴۵ درصد از زنان با این گزاره موافق بودند که «اگر مرد به کسب درآمد و زن به مراقبت از خانه و خانواده بپردازد برای همه خیلی بهتر خواهد بود». همچنین در بررسی دیگری هنگامی که از دانش‌آموزان سال آخر دبیرستان پرسیده شد که مطلوب‌ترین شکل تنظیم کار و مسئولیت برای زن و شوهری که فرزندان پیش‌دبستانی دارند چیست، نخستین اولویت آنان کار تمام وقت برای شوهر و دست‌کشیدن کامل زن از شغل بود (کامپیر و همکاران، ۱۹۸۹، ۳۳۵-۳۳۴).

هم‌چنین «دستمزد خانواده» نه به خانواده بلکه به مرد مزدبگیر داده می‌شود و درآمد زن مکمل آن شمرده می‌شود. هانت (۱۹۸۰) در تحقیقات خود متوجه شد که پول شوهر برای مصارف خود وی خرج می‌شود و پول زن به کار مخارج غیر ضروری می‌آید. و در خرید اقلام بزرگ خانگی نظیر ماشین لباسشویی، یخچال یا اتومبیل در عمل مرد حرف آخر را می‌زند. (آبوت، ۱۳۸۰، ۱۲۶)

مطالعاتی که در کشورهایی مانند ایران درباره مسائلی همچون اشتغال زنان، هرم قدرت در خانواده، مشارکت سیاسی زنان و نگرش‌های عمومی به این مسائل انجام گرفته، از وقوع تغییراتی در نگرش‌ها و واقعیت‌های مربوط به تفکیک جنسیتی نقش‌ها در سال‌های اخیر خبر می‌دهند (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۵) هرچند نمی‌توان این تغییرات را با تغییراتی که در جوامع غربی به وقوع پیوسته، هم سطح دانست.

نظریه‌های نقش جنسیتی

نظریه‌های گوناگونی از چشم‌اندازهای مختلف زیست‌شناختی، روان‌شناختی، و جامعه‌شناختی به تبیین شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی پرداخته‌اند، ضمن آنکه این نظریه‌ها اغلب از دو مدل تبیین علی و تبیین کارکردی پیروی می‌کنند. در این بخش به اجمال به معرفی مهم‌ترین نظریه‌های مطرح شده در باب شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی می‌پردازیم.

۱ - نظریه‌های زیست‌شناختی

این اندیشه که توزیع نقش‌ها برحسب جنسیت کم و بیش از عوامل زیست‌شناختی تأثیر می‌پذیرد، در کلیت خود موافقان بسیاری دارد. گویا مفروض این است که تفاوت نقش‌های جنسیتی به عنوان واقعیتی جهانی باید از علتی جهانی ناشی شده باشد و از این رو عوامل زیستی به دلیل خصلت جهان شمول‌شان، اهمیت زیادی در تبیین تفاوت نقش‌ها می‌یابند (مک کانل و فیلیپ چاک ۱۹۹۲: ۲۲۳) صاحب‌نظران در تعیین اینکه این تفاوت‌ها دقیقاً به کدامیک از عوامل

زیستی برمی گردند، راه‌های مختلفی را پیموده‌اند. برخی منشأ نقش‌ها و وظایف مختلف مردان و زنان را تفاوت آنان در قدرت بدنی دانسته‌اند، اما این فرضیه به دلیل نقض‌های متعدد، تاییدی کسب نکرده است (کامپیر و همکاران، ۱۹۹۸، ۳۳۰). در نظریه‌ای دیگر، تفاوت نقش‌های جنسیتی بر حسب تفاوت مردان و زنان در زیست‌شناسی، تولید مثل و الزامات اجتماعی آن تبیین شده است که در بخش نظریه‌های جامعه‌شناختی به معرفی آن می پردازیم.

گروهی نیز با استناد به شواهد تجربی، تفاوت نقش‌ها را بر پایه تفاوت میزان هورمون‌های جنسی در مردان و زنان تبیین می‌کنند. بر حسب بررسی‌های متعدد، دخترانی که به دلیل برخی بیماری‌های ویژه، پیش از تولدشان آندروژن یا هورمون مردانه دریافت کرده بودند، به بازی فعال در فضاهای باز علاقه بیشتری داشتند، هم‌بازی‌های پسر را ترجیح می‌دادند، وقت بیشتری را صرف بازی با اسباب بازی‌های پسرانه می‌کردند و به اینکه خود آن‌ها و دیگران آنها را پسرگونه ببینند، علاقه بیشتری داشتند؛ آنها نسبت به فعالیت‌های سنتی دخترانه مانند عروسک بازی، مراقبت از کودک و بازی‌های تخیلی شامل بازی کردن نقش زن یا مادر علاقه کمتری داشتند (گولومبوک و فی‌رش، ۱۳۷۷، ۵۶). گرچه این نوع پژوهش‌ها با انتقادهای روش‌شناختی روبرو شده‌اند، اما یافته‌های مطالعات جدیدتر در مورد آندروژن‌سازی پیش از تولد که کاستی‌های روش‌شناختی را اصلاح کرده‌اند، یافته‌های قبلی را تایید می‌کنند (همان، ۵۷-۵۸).

در تبیین سازوکار تاثیرگذاری هورمون‌های جنسی پیش از تولد بر تفکیک‌های جنسیتی نقش‌ها گفته شده است که تفاوت‌های جنسی در سطوح هورمون پیش از تولد، تفاوت‌های جنسی در سازماندهی بنیادهای عصبی مغز را به وجود می‌آورد و باعث می‌شود که آستانه جهت برخی رفتارها برای دخترها و برخی رفتارهای دیگر برای پسرها پایین‌تر باشد. بر طبق این نظریه، سطح بالایی از آندروژن‌ها پیش از تولد مغز را مردانه می‌سازد، به نحوی که برای برانگیختن رفتار نوع یا نماد - جنسی مردانه نظیر بازی با اتومبیل و کامیون، به محرک ضعیف تری نیاز است و برای برانگیختن رفتار نوع یا نماد - جنسی زنانه مانند عروسک‌بازی، به محرک قوی تری نیاز است. حال آنکه میزان پایینی از آندروژن‌ها اثر مخالف دارند (همان، ۵۸)

این نظریه در میان فمینیست‌ها نیز موافقانی دارد؛ از جمله آلیس رسی^۱ از منظر جامعه‌شناسی زیستی، کارکردهای زیست‌شناختی متفاوت زنان و مردان را به الگوهای متفاوت رشد هورمونی آنها طی چرخه حیات نسبت می‌دهد که همین امر به نوبه خود به برخی تفاوت‌های ادراکی بین دو جنس منجر شده است به باور وی همین تفاوت‌هاست که زمینه‌ساز الگوهای متفاوت بازی در کودکی می‌شوند و دلهره زنانه مشهور به دلهره ریاضی و این واقعیت که زنان در مقایسه با مردان آمادگی بیشتری برای مراقبت دلسوزانه از کودکان دارند نیز با همین تفاوت‌های زیست‌شناختی مرتبط است (لنگرمن و برنتلی، ۱۳۷۴، ۴۷۱-۴۷۲)

الینور مک‌کابی و کارول جکلین دو تن از پژوهشگران فمینیست که به منظور تمییز نهادن بین تفاوت‌های جنسی واقعی و تفاوت‌های موهوم کلیشه‌ای بیش از ۱۵۰۰ تحقیق را بازنگری کردند، به این نتیجه رسیدند که چهار مورد از

تفاوت‌ها همواره از پشتوانه شواهد تجربی برخوردار بوده‌اند و یکی از این چهار مورد همین نکته بوده است که مردان چه از نظر فیزیکی و چه از نظر کلامی پرخاشگرتر از زنانند و این تفاوت از سن دو سالگی آشکار می‌گردد (شافر، ۱۹۹۳، ۴۹۱). در مورد منشأ این تفاوت نیز پژوهشگران، میزان بیشتر هورمون مردانه (تستوسترون) در مردان را عامل مؤثر در رفتارهای پرخاشگرانه‌تر آنان دانسته‌اند (بارون و بیرون، ۱۹۹۷، ۱۸۶).

با این همه در میان صاحب‌نظران معاصر کمتر کسی یافت می‌شود که برای عوامل زیست‌شناختی تاثیر قاطع و اجتناب‌ناپذیری در تفکیک جنسیتی نقش‌ها قائل باشد. شواهد فراوان احتمال چنین تاثیری را برای عوامل زیستی رد کرده‌اند. از جمله این شواهد یافته‌های پژوهشی است که امکان تربیت کودک در نقش غلط، یعنی تربیت پسر در جایگاه دختر و برعکس را به اثبات رسانده‌اند. پژوهشگران معمولاً می‌پذیرند که برخی زمینه‌های قبلی برای تفاوت رفتار دوجنس احتمالاً از همان بدو تولد وجود دارد. ولی این تفاوت‌ها اجتناب‌ناپذیر نبوده و می‌توان با آموزش و فرهنگ آنها را از میان برد. همچنین با توجه به اینکه تفاوت‌هایی که تاکنون مورد تایید عملی قرار گرفته‌اند نسبتاً ناچیزند، نمی‌توان تمایزهای آشکار نقش‌های جنسیتی در بسیاری جوامع را بر پایه آنها تبیین کرد (رابرتسون، ۱۳۷۴، ۲۷۸-۲۷۹). برخی فمینیست‌ها هم قدرت عضلانی بیشتر مرد را بیشتر امری اجتماعی - تاریخی تلقی می‌کنند و در برابر از قدرت و توانایی بیشتر زنان برای بقا سخن می‌گویند. زنان طول عمر بیشتری دارند. جنین‌های مؤنث کمتر سقط می‌شوند، بسیاری از بیماری‌های کودکانی (و بزرگسالی) بیشتر نزد پسران دیده می‌شود و... (اوکلی، ۱۹۷۶، ص ۴۳).

۲- نظریه‌های زیستی - اجتماعی

این نظریه را می‌توان شکل کامل‌تر و اصلاح شده نظریه‌های زیستی دانست که مانی^۱ و ارهارت^۲ بیش از دیگر پژوهشگران در توضیح و بسط آن کوشیده‌اند. بر این اساس از یک سو، نیروهای زیستی به رشد پسرها و دخترها جهت داده و آن را محدود می‌سازند. (سه رویداد مهم زیست‌شناختی در این امر حائز اهمیت است: ۱) انتقال کروموزوم X یا Y از پدر به فرزند در زمان انعقاد نطفه که در صورت نخست، تخمدان و در صورت دوم بیضه‌ها شکل می‌گیرند ۲) ترشح هورمون تستوسترون توسط بیضه‌ها و ۳) رشد آلت رجولیت و بیضه دان در سه تا چهار ماهگی پس از بارداری که منشأ آن همان تستوسترون است و نبود آن به پیدایش اندام‌های تناسلی زنانه منجر می‌شود).

از سوی دیگر، رشد زیستی اولیه که در تفاوت اندام‌های جنسی ظاهری نوزاد بروز می‌یابد، واکنش متفاوت والدین و دیگران به کودک را در پی دارد. و همین امر که سرآغاز تاثیر نیروهای اجتماعی است کودک را به سمت پذیرش نقش‌های جنسیتی سوق می‌دهد. به عقیده مانی و ارهارت تاثیرات اجتماعی به حدی مهم اند که می‌توانند تمایلات زیست‌شناختی را تعدیل کرده یا حتی تغییر دهند. برای نمونه کودکانی که در جنسیت غلط تربیت شده‌اند تا پیش از

۱-John Money

۲-Anke Ehrhardt

هجده ماهگی به آسانی هویت جنسی جدید را می پذیرند. اما پس از سه سالگی با مشکلات فراوانی در این زمینه روبرو می شوند.

گرچه مانی و ارهارت در مورد تاثیر عوامل زیستی به ویژه هورمون‌های جنسی مردانه، شواهدی فراهم آورده اند اما در نظریه آنان فرایندهای اجتماعی دقیقی که کودکان از راه آنها هویت جنسی را درک می کنند، مشخص نشده است (شافر، ۱۹۹۳، ۵۰۶-۵۰۲). البته پذیرش تاثیر هر دو دسته عوامل زیستی و اجتماعی در شکل گیری هویت و نقش‌های جنسیتی می تواند نقطه امتیاز این نظریه قلمداد شود، مشروط به اینکه منجر به تصویری جبرگرایانه به ویژه در مورد تاثیر عوامل اجتماعی نگردد.

۳- نظریه‌های روان شناختی

در میان نظریه‌های روان شناختی برخی نظریه‌های روانکاوی جایگاهی مهمی در مباحث جنسیتی کسب کرده‌اند. چودورو و کتاب‌اش «بازتولید مادری» (۱۹۷۸) یکی از مهم‌ترین آنهاست. او در این کتاب به دنبال این است که چرا زنان مادری می کنند و چرا زنان و مردان شخصیت‌های متفاوتی دارند. «بازتولید مادری» حاصل موج دوم فمینیسم و نظریه پردازی‌های کلان درباره فرودستی زنان است (استونز، ۱۳۷۹، ۳۴۹). برحسب نظریه چودورو^۱ که اصلاحی در نظریه فروید به شمار می آید، در اولین مرحله جامعه‌پذیری کودکان هر دو جنس با مادر همانند سازی شخصی می کنند. ولی در ادامه پسر ناگزیر می شود با همانند سازی با پدر، نقش‌های مردانه را پذیرا شود. طی فرایند جامعه‌پذیری مادران پسران خود را تشویق می کنند که از آنان جدا شوند و به آنها کمک می کنند تا هویتی مردانه را در خود بسط دهند که متکی به پدر یا جایگزین پدر است. اما دوری پدر از خانه و نپرداختن او به بچه‌داری موجب می گردد که همانند سازی با پدر به جای آنکه همانندسازی شخصی با پدر، ارزش‌ها و ویژگی‌های رفتاری او به عنوان فرد واقعی باشد، به صورت همانندسازی موقعیتی یعنی همانندسازی با نقش‌های مردانه پدر به عنوان مجموعه‌ای از عناصر انتزاعی در آید. در فرایند دشوار انفکاک پسر از مادر، او هم ابعاد زنانه خود را سرکوب می کند و هم یاد می گیرد که زنانگی را کم‌ارزش بداند. اما همانندسازی شخصی دختر بچه با مادر می تواند تا تکمیل فرایند یادگیری هویت زنانه و نقش‌های وابسته به آن تداوم یابد و این شخصی بودن را حضور مادر در کنار دختر تضمین می کند. به این ترتیب دختران درجه ضعیف‌تری از فردیت یافتن را نسبت به پسران تجربه می کنند و در نتیجه تقسیم کار جنسیتی در خانه از راه دو الگوی یاد شده به طور مستمر بازتولید می شود و حاصل آن عبارت خواهد بود از تولید مردانی که بیشتر انرژی خود را صرف جهان کار غیرخانوادگی می کنند و از پدری کردن خودداری می‌ورزند و نیز زنانی که انرژی خود را متوجه پرورش و مراقبت از فرزندان می نمایند (چودورو ۱۹۹۷، ۱۹۵ و اورت نر، ۱۹۹۸، ۳۸-۳۷).

بدین ترتیب چودورو با تأکید بر تکامل فردیت مطرح می‌کند که هویت بر اساس درونی کردن روابط تیمارداری اولیه و نه بر اساس جداسازی به وجود می‌آید (اسمیت، چودورو و...، ۱۳۸۵، ۱۴)

در این تفسیر این تصور که مادری کردن یک گزینه ذاتی و طبیعی و یا حاصل شرطی کردن اجتماعی است منتفی می‌شود. میل به مادری کردن بخشی از میل به زن بودن است که دختران در سنین طفولیت پیدا می‌کنند. چودورو معتقد است اگر زنان و مردان همه به طور مساوی مادری می‌کردند، آن وقت دختران و پسران با این خصایص بار نمی‌آمد. مردان احساس محبت و پیوستگی بیش‌تری به دیگران داشتند و زنان نیز مستقل‌تر و رقابت‌جوتر می‌شدند. (فریدمن، ۱۳۸۶، ۳۸)

نظریه چودورو به رغم نفوذ قابل توجه خود، دچار کاستی‌های متعددی است. خود وی در ضمن تعدیل‌هایی که در دهه ۱۹۹۰ در نظریه اش اعمال کرده به شواهدی استناد می‌جوید که نشان می‌دهند پدران بیش از مادران هویت جنسی سنتی را در کودکان ایجاد می‌کنند و این برخلاف نظر پیشین اوست که مدعی شده بود پسرانی که با شخص پدر همانندسازی می‌کنند انعطاف‌پذیرتر از آنهایی هستند که به دلیل عدم حضور پدر، تنها بر کلیشه‌های فرهنگی نقش پدری تکیه می‌کنند. او همچنین برخلاف گذشته واکنش‌های محتمل افراد نسبت به تربیت اولیه خودشان را به جای آنکه در دو الگوی کلی خلاصه کند، چندگانه و متعدد تشخیص می‌دهد.

برخی منتقدان چودورو نیز اطلاعات مربوط به غیبت پدر از خانه را متناقض دانسته و مثلاً ادعا کرده‌اند که کودکان دور از پدر که افزون بر مادر، با عمه‌ها و مادر بزرگ‌ها زندگی می‌کنند، از کودکانی که فقط با مادران خود زندگی می‌کنند وضعیت بهتری دارند و از این رو به جای غیبت پدر احتمالاً باید بر اضافه بار مادری به عنوان مشکل اصلی تأکید کرد. همچنین ادعاهای راجع به نقش پدر در تربیت فرزندان را به دلیل فقدان پژوهش‌های نظام‌مند ادعاهایی حدسی و غیرعلمی قلمداد کرده‌اند (گاردینر، ۱۹۹۸، ۲۶۳-۲۶۱).

افزون بر این نکات، رعایت نشدن معیارهای علمی آزمون‌پذیری (اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری)، بسنده کردن به متغیرهای روان‌شناختی و نادیده گرفتن ساختارهای کلان اجتماعی تاثیرگذار بر تمایز نقش‌های مرد و زن، ادعاهای کلی‌نگر در مورد مراحل رشد کودکان و غفلت از اینکه این مراحل به زمان و مکان خاص (دوران جدید و جوامع غربی) و یک الگوی خانوادگی خاص (خانواده هسته‌ای، سفیدپوست و متعلق به طبقه متوسط) اختصاص دارند؛ از انتقادات دیگر بر این نظریه هستند (تانگ، ۱۹۹۷، ۱۷۵-۱۵۷). بعضی نیز اساساً گفته‌اند چودورو منشأ این تقسیم کار را توضیح نمی‌دهد بلکه آنچه وی به آن می‌پردازد بازتولید این تقسیم کار است. (استونز، ۱۳۷۹، ۳۵۳)

۴- نظریه‌های روان‌شناختی اجتماعی

نظریه یادگیری اجتماعی نظریه عامی در حوزه روان‌شناسی اجتماعی است که در تبیین رفتارهای گوناگون از جمله رفتارهای مربوط به نقش‌های جنسیتی به کار رفته است.

آلبرت باندورا^۱ در توضیح این نظریه می‌گوید: کودک از دو راه عمده رفتارهای اجتماعی و نقش‌های جنسیتی را می‌آموزد: نخست، از راه آموزش مستقیم و به تعبیر دیگر، شرطی‌سازی کودک به کمک عوامل تقویت‌کننده که طی آن کودک با پاداش و تنبیهی که دریافت می‌کند، نسبت به رفتارهای جنسیتی شرطی شده و آنها را فرا می‌گیرد؛ دوم، از راه تقلید که گاه از آن با عناوین همانند سازی یا سرمشق‌گیری یاد می‌شود و طی آن رفتارهای جنسیتی توسط والدین و دیگر عوامل جامعه‌پذیری (اعضای بزرگ‌تر خانواده، سایر بزرگسالان، آموزگاران، گروه همسالان و رسانه‌های جمعی) الگوسازی می‌شوند و کودک از این الگوها تقلید و پیروی می‌کند (دسک، ۱۹۸۷، ۱۳۰-۱۲۸).

دو فرایند شرطی‌سازی و الگوسازی سه مرحله عمده را در فراگیری رفتارهای جنسیتی در پی دارند. در مرحله نخست کودک از بین پدر و مادر با همجنس خود پیوند می‌خورد. در مرحله بعد کودک مجموعه‌ای از اقدام‌های پاداش‌دهنده و تنبیه‌کننده را مبنایی برای تعمیم دادن قرار می‌دهد یا با همجنس خود از والدین همانندسازی می‌کند. سرانجام در سومین مرحله فرایند تعمیم دهی منجر به شکل‌گیری هویت جنسیتی متناسب همراه با رفتار جنسیتی متناسب خواهد شد (آلبرشت و همکاران، ۱۹۸۷، ۱۶۵).

اما اشکال اساسی این نظریه آن است که به موجب آن باید شاهد می‌بودیم که در عالم واقع پاداش و تنبیه پسران و دختران به گونه‌ای متفاوت و با تکیه بر الگوی هنجاری رفتار جنسیتی رخ دهد. مثلاً به این شکل که والدین و معلمان، پسرها را به دلیل رفتار پرخاشگرانه پاداش دهند و دخترها را به همان دلیل تنبیه کنند. اما بیشتر شواهد موجود از آن حکایت دارند که والدین و احیاناً معلمان پسرها را بیشتر از دخترها به دلیل پرخاشگری تنبیه می‌کنند. همچنین پژوهش‌ها نشان می‌دهند که رفتارهای جنسیتی کودکان شباهت زیادی با مدل‌های رفتاری بزرگسالان ندارند، برای مثال پسرها بازی با اتومبیل سواری یا کامیون را ترجیح می‌دهند، گرچه مادرانشان را بیشتر از پدرانشان در نقش رانندگی اتومبیل خانوادگی مشاهده کرده باشند. دخترها نیز به بازی‌های دخترانه می‌پردازند هرچند این بازی‌ها اصلاً در ردیف رفتارهای قابل مشاهده مادران آنها به چشم نخورند (همان، ۱۶۶).

به این ترتیب احتمال دخالت عوامل زیستی در شکل‌گیری هویت و رفتارهای جنسیتی به طور جدی‌تری مطرح می‌شود. برخی روان‌شناسان که در مورد رابطه جنسیت کودک با نوع بازی انتخابی او مطالعه کرده‌اند اظهار می‌دارند که هر چند والدین بازی‌های متناسب با جنس را تشویق می‌کنند، شواهدی بر این مطلب دلالت دارند که عوامل زیست‌شناختی می‌توانند در گزینش بچه‌ها تأثیر داشته باشند. البته احتمال اینکه پدرها به پسرهای یک‌ساله عروسک بدهند، کمتر از احتمال عروسک دادن به دخترهای یک‌ساله است. با وجود این پسرهایی که عروسک را دریافت می‌کنند کمتر احتمال دارد که با آن بازی کنند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که انتظارات و تشویق‌های والدین خود تأثیر پذیرفته از گزینش بچه‌ها است و در همان حال، اثر تقویت‌کننده‌ای ایجاد می‌کنند. بنابراین اسباب بازی‌ها از آن

جهت که فرصت بهتری برای افزایش توانایی‌ها و مهارت‌های ویژه دختر و پسر را فراهم می‌آورند در بروز تفاوت‌های جنسیتی تاثیر می‌گذارند (کارلسون، ۱۹۹۳، ۳۳۶).

از این رو دست کم باید به عنوان یک احتمال قابل توجه بپذیریم که والدین و دیگر عوامل جامعه‌پذیری رفتارهای جنسیتی را در کودکان خود به وجود نمی‌آورند، بلکه رفتارهای دارای ریشه‌های زیست‌شناختی را که از اولین مراحل کودکی بروز می‌یابد، تقویت می‌کنند.

۵- نظریه‌های جامعه‌شناختی

۱-۵- نظریه ضرورت کارکردی نقش‌های جنسیتی

به گفته مورگان، پارسونز نماینده شاخص نظریه‌پردازی مدرن درباره خانواده هسته‌ای است (برناردز، ۱۳۸۸، ۷۵). برخی نیز معتقدند نظریه‌های جامعه‌شناختی خانواده زیر سلطه مکتب کارکردگرایی ساختاری به ویژه آثار پارسونز قرار داشته است (آبوت، ۱۳۸۷، ۱۱۲). به هر حال تالکوت پارسونز^۱ چهره برجسته مکتب کارکردگرایی، در تحلیل خود پیرامون تقسیم کار جنسیتی بین زن و شوهر عمدتاً به خانواده هسته‌ای طبقه متوسط آمریکایی توجه دارد هرچند از داده‌های پژوهش‌های میان فرهنگی نیز سود جسته است. پارسونز بر نقش محوری تقسیم کار جنسیتی در حفظ وحدت و انسجام خانواده تاکید کرده است. تقسیم کاری که وظایف شغلی، کسب درآمد و رهبری خانواده را بر عهده شوهر / پدر و وظایف خانه‌داری و کدبانوگری را بر عهده همسر / مادر قرار می‌دهد. به باور وی این الگو به بهترین شکل زمینه ایفای کارکردهای اصلی خانواده یعنی تثبیت شخصیت بزرگسالان و جامعه‌پذیری کودکان را فراهم می‌کند. هم چنین این امر در ثبات و یکپارچگی خانواده و در نتیجه در یکپارچگی اجتماعی نقشی اساسی دارد. تابعیت زنان نسبت به مردان در جوامع سرمایه‌داری از نظر کارکردی برای حفظ انسجام خانواده و انسجام خانواده نیز برای حفظ ساختار طبقاتی این جوامع ضرورت دارد. حفظ ساختار طبقاتی نیز برای تضمین اینکه ساختار اجتماعی همچنان که هست، باقی می‌ماند؛ ضروری است (هاروی و مک‌دونالد، ۱۹۹۳، ۱۹۷). چنانچه زن ازدواج کرده نقش نان‌آوری را به عهده گیرد، خطر رقابت با شوهر پدید می‌آید و این برای وحدت و هماهنگی خانواده بسیار زیان‌آور است (میشل، ۱۳۵۴، ۱۲۲).

البته در یک نگاه می‌توان شواهدی در تایید سخن پارسونز ارائه کرد. بی‌شک الگوی تفکیک جنسیتی نقش‌ها در دوران‌های گذشته و نیز در بسیاری از خانواده‌ها در دوران معاصر، استحکام خانواده را به بهترین شکل تامین کرده است. همچنین از آنجا که اشتغال زنان باعث افزایش استقلال اقتصادی و انتظارات آنان می‌گردد و به علاوه زنان شاغل به ویژه شاغلان تمام وقت امکان تامین نیازهای عاطفی شوهران خود را ندارند، بروز اختلال در روابط خانوادگی دور از انتظار نیست. پژوهشگران شاخص‌های بی‌ثباتی خانواده، از جمله اندیشیدن درباره طلاق را در خانواده‌هایی با زنان شاغل

بالا تر یافته‌اند (ویکی، ۱۹۹۱، ۱۵۰). همانگونه که بین میزان ورود زنان به بازار کار و میزان طلاق همبستگی مثبت مشاهده کرده‌اند (سینی، ۱۹۹۵، ۵۱۹).

با این همه همانگونه که منتقدان پارسونز می‌گویند واقعیات زندگی خانوادگی در دوران معاصر در بسیاری از خانواده‌ها به گونه دیگری رقم خورده است. در این خانواده‌ها همان الگوی تقسیم کار جنسیتی که بنا بر فرض باید عامل انسجام خانواده باشد، به صورت کانون مشاجره‌های زناشویی و عامل بی‌ثباتی خانواده درآمده است. بسیاری از زنان از این که بار عمده کارهای خانگی بر دوش آنان سنگینی می‌کند و مردان مسئولیت چندان در این زمینه نمی‌پذیرند، شکایت دارند. توزیع نابرابر قدرت نیز بر مشکل می‌افزاید و زنان از اینکه نمی‌توانند در تصمیم‌گیری‌ها به طور مساوی با شوهران خود مشارکت داشته باشند، ناراضی‌اند. این امر درحالی است که الگوی غیرجنسیتی تقسیم کار در بسیاری از خانواده‌ها رضایت زناشویی را در پی داشته است.

بر اساس پژوهشی که بر روی ۴۵۰ خانواده پاریسی صورت گرفته، تفکیک جنسیتی نقش‌های تصمیم‌گیری از نقش‌های مربوط به کار در منزل، با هماهنگی زن و شوهر و احساس رضایت زن منافات دارد و برعکس بیشترین میزان توافق و تفاهم و رضایت زن در خانواده‌هایی به چشم می‌خورد که در آنها زن و مرد از امکان مساوی برای تصمیم‌گیری برخوردارند (میشل، ۱۳۵۴، ۱۲۷).

با این اوصاف آیا باید مشکل تعارض‌ها و نارضایتی‌های زناشویی را برخاسته از تقسیم کار جنسیتی دانست تا در نتیجه، تغییر این الگوی تقسیم کار، رفع تنش‌ها و ناسازگاری‌های دو زوج را در پی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد بدون توجه به فرهنگ مسلط در یک جامعه نمی‌توان به درک کاملی از مسئله دست یافت. درحقیقت نگرش‌ها و ارزش‌های اجتماعی که خود با اوضاع و شرایط اقتصادی و سطح پیشرفت تکنولوژیک پیوند دارند، مهم‌ترین متغیر تاثیرگذار در این ارتباط هستند. تقسیم کار جنسیتی چیزی بیش از یک متغیر فرعی نیست؛ متغیری که بر حسب فرهنگ غالب در یک جامعه معین می‌تواند در استحکام خانواده و یا برعکس در تزلزل خانواده نقش داشته باشد. در نتیجه می‌توان گفت هرچند پارسونز به مسئله تغییر ارزش‌های خانوادگی در جوامع مدرن توجه کافی مبذول نداشته، شواهد نقضی منتقدان وی در حدی نیست که نظریه او را به طور کلی بی‌اعتبار سازد، زیرا مشاجرات زناشویی فزاینده پیرامون تفکیک جنسیتی مسئولیت‌ها لزوماً از خوداین تفکیک بر نمی‌خیزند و می‌توان آنها را بر حسب تغییرات ارزشی تبیین کرد. همچنین پژوهش‌هایی که میزان رضایت زناشویی در خانواده‌های دموکراتیک را بالاتر ارزیابی می‌کنند ناقض این نظریه نیست، زیرا موضوع اصلی سخن پارسونز ثبات و استحکام خانواده است نه رضایت شخصی از زندگی زناشویی.

۲-۵ - نظریه طبقات جنسی

شولامیث فایرستون^۱ در تبیین پدیده فراگیر تقسیم کار جنسیتی با الهام از نظریه طبقات اجتماعی مارکس، نظریه‌ای ارائه داده که بر حسب آن زیست‌شناسی تولیدمثل موجب شکل‌گیری طبقات جنسی در جوامع گردیده است.^۱

۱-Shulamith Firestone

خانواده زیست‌شناختی (واحد اصلی تولیدمثل، متشکل از مذکر، مونث و نوزاد) در هر یک از اشکال سازمان اجتماعی با این واقعیات اساسی - اگر نگوئیم غیرقابل تغییر - مشخص می‌گردد:

۱- زنان تا پیش از گسترش کنترل موالید، در طول تاریخ تحت سیطره زیست‌شناسی خود بوده‌اند. قاعدگی، یائسگی، و بیماری‌های زنانه، زایمان توام با درد مداوم، شیردهی و مراقبت از نوزادان و تمام این امور آنان را برای بقای فیزیکی به مردان (برادر، پدر، شوهر، دولت و...) وابسته نموده است.

۲- نوزاد انسان زمانی طولانی‌تر از نوزاد حیوانات برای رشد می‌گذراند و در نتیجه بی‌دفاع است و دست کم مدتی برای بقای فیزیکی به بزرگسالان وابسته است.

۳- نوعی وابستگی متقابل بین مادر و فرزند در هر جامعه‌ای وجود داشته و در نتیجه به روان‌شناسی هر زن بالغ و هر نوزادی شکل داده است.

۴- تفاوت بین دو جنس از نظر تولیدمثل طبیعی، مستقیماً منجر به اولین تقسیم کار (تبعیض مبتنی بر ویژگی‌های زیست‌شناختی) در آغاز طبقاتی شدن جوامع گردیده است (فایرستون، ۱۹۹۷، ۲۳).

البته فایرستون می‌پذیرد که نهادهای اجتماعی نیز سلطه مردان را تقویت می‌کنند، اما شالوده اساسی این سلطه را زیست‌شناسی تولیدمثل انسان می‌داند (جاگر، ۱۹۹۴، ۸۱). او تولیدمثل را سرمنشأ سلطه مردان بر زنان تلقی می‌کند و تنها راه آزادی حقیقی زنان را ره‌اندیدن آنها از بار تولیدمثل. وی محرک اصلی همه رویدادهای تاریخی را در طبقه زیست‌شناختی متمایز برای بازتولید تولیدمثل (و شیوه‌های ازدواج و مراقبت از کودکان و...) و وضعیت جسمانی ضعیف شده آنها. مبارزه این دو طبقه با یکدیگر جستجو می‌کند. این نخستین تقسیم‌بندی کار بر مبنای جنسی است که به نظام طبقاتی (اقتصادی - فرهنگی) تحول یافت. بدین ترتیب سرکوب زنان، ستم اصلی است که سابقه‌اش به آن سوی تاریخ و عالم جانوران و قدرت سرکوب‌گری که به دست طبیعت ایجاد و به دست مرد تقویت شد؛ برمی‌گردد. (فریدمن ۱۳۸۶، ۱۱۱)

با وجود این می‌توان از همین بزرگ‌نمایی تاثیر زیست‌شناسی تولیدمثل به عنوان مبنایی برای نقد این نظریه استفاده کرد. هرچند تاثیر زیست‌شناسی تولیدمثل بر تفکیک جنسیتی نقش‌ها انکارناپذیر است، نمی‌توان عنصر انتخاب آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه بشر دیروز و امروز را نادیده گرفت. فرایند تولیدمثل طبیعی لزوماً تفکیک جنسیتی نقش‌ها را در پی نداشته و انسان‌ها گزینه تفکیک نقش‌ها را از میان چندگزینه محتمل انتخاب کرده‌اند که یکی از آنها تداوم تولیدمثل

۱. شاید بتوان یکی از اولین اظهار نظرات در این باره را در سیمون دوبووار دید. «او بسیاری از گزارش‌های بیولوژیکی و ماتریالیستی تاریخی را قبول ندارد. به نظر بووار، زنان اساساً طبیعت یکسانی با مردان دارند، اما یک واقعیت مهم، یعنی جسم آنها، مانع ایشان شده و آنها را به بردگی کشانده است. جسم تعیین‌کننده ماهیت حقیقی زنان نیست، بلکه بیشتر توضیح‌دهنده تاریخ آنهاست. بووار به رغم این که علاقه فکری چندانی به جنبش فمینیستی ندارد، آینده زنان را بسیار خوش‌بینانه می‌نگرد. با افزون شدن امکانات سقط جنین، کنترل مؤثر زاد و ولد و افزایش تک همسری، زنان به تدریج کنترل جسم خود را به دست خواهند آورد و به طرح‌های فرهنگی مردان ملحق خواهند شد. مادری حاکمیت خود را بر سرنوشت زنان از دست خواهد داد. چنان که بووار می‌نویسد: «این واقعیت که همه ما موجودات انسانی هستیم بی‌نهایت مهم‌تر از همه ویژگی‌هایی است که موجودات را از یکدیگر متمایز می‌سازد.» بعضی از رادیکال‌های متأخر تحلیل بووار را فاقد آگاهی نسبت به عمق مردسالاری و ماهیت ستمی می‌دانند که بر زنان وارد می‌شود.» (وینسنت، ۱۳۷۸، ۲-۲۷۱)

طبیعی به ضمیمه وابسته شدن زنان به یکدیگر و دوری آنان از مردان است. به این ترتیب، فایرستون ناگزیر است به عوامل دیگری مانند بی‌قدرتی زنان و محرومیت آنان از ثروت و غیره توسل جوید که این خود به معنای اعتراف به ناکافی بودن نظریه‌اش خواهد بود. همچنین در این نظریه از میان تفاوت‌های زیست‌شناختی زن و مرد فقط بر تفاوت‌های مربوط به تولید مثل تأکید شده است و دیگر تفاوت‌های جنسی نادیده گرفته شده‌اند.

انتقادهای دیگری نیز به نتیجه‌گیری‌های افراطی فایرستون از این نظریه وارد شده است. زیرا او بر پایه این نظریه راهبرد استفاده از فناوری پیشرفته تولید مثل را به عنوان راهبرد فمینیستی مطلوب برمی‌گزیند و به زنان توصیه می‌کند که با استفاده از این امکانات جدید خود را از قید و بندهای زیست‌شناسی و در نتیجه از وابستگی به مردان آزاد سازند (همان: ۸۱). منتقدان فمینیست این راهبرد برخلاف فایرستون پیوند زنان با طبیعت از راه تولید مثل را دارای پتانسیل آزادی‌بخشی برای زنان دانسته‌اند (هکمن، ۱۹۹۲، ۱۳۷). آنان همچنین زنان را از پیامدهای توسل به این فناوری‌های جدید برحذر داشته‌اند، زیرا این نگرانی وجود دارد که فناوری‌های تولیدکننده انسان، اصل وجود زنان در جامعه را غیرضروری ساخته و آنان را منسوخ کند (فرنچ، ۱۳۷۳، ۳۳۱-۳۳۲).

۳-۵- نظریه مالکیت ثروت

ریشه‌های این نظریه را باید در ادبیات مارکسیستی به ویژه تحلیل تاریخی فردریش انگلس^۱ درباب منشا خانواده جستجو کرد. انگلس معتقد بود که پس از عبور از دوره خانوارهای اشتراکی ماقبل تاریخ که در آنها زنان از پایگاه اجتماعی بالایی برخوردار بودند، در پی اهلی‌سازی حیوانات و توسعه گله‌داری که منبع ثروت جدیدی برای اجتماع بشری به وجود می‌آورد، قدرت زنان کاهش یافت. زیرا کنترل حیوانات در دست مردان بود و این امر به انباشته شدن ثروت در دست مردان و در نتیجه افزایش قدرت نسبی آنان در مقایسه با زنان منجر شد (تانگ، ۱۹۹۷، ۴۸-۴۷).

پژوهشگران متأخر نیز اظهار می‌دارند که در بیشتر جوامع کشاورزی قدرت زنان کمتر بوده است. زیرا در این جوامع نظام وراثت زمین را از پدر به پسر منتقل می‌کرده و در نتیجه زنان نوعاً مالک زمین نبوده‌اند. همچنین در این جوامع زن در هنگام ازدواج خانه خود را ترک می‌کرده و در اقامتگاه خانه شوهر زندگی می‌کرده است. یافته‌های مردم‌شناختی نیز از آن حکایت دارد که با افزایش مشارکت اقتصادی زنان به ویژه در شرایطی که مردان به فعالیت‌های آنان وابسته باشند، قدرت آنان افزایش یافته و حتی گاهی با قدرت مردان برابری می‌کند. برای نمونه گفته می‌شود که در برخی قبایل آفریقایی که زنان بین ۶۰ تا ۸۰ درصد از خوراک قبیله را تأمین می‌کرده‌اند، قدرت تصمیم‌گیری آنان درباره امور قبیله در حد قدرت مردان بوده است (کامیر و همکاران، ۱۹۸۹، ۳۲۷). به هر تقدیر بسیاری بر این باورند که این نظریه قابلیت تبیین تفکیک نقش‌های خانوادگی در خانوارهای معاصر را نیز داراست و راهبرد مشترک بسیاری از رویکردهای فمینیستی مبنی بر لزوم ورود زنان به بازار کار و برخورداری مشاغل درآمدزا از همین مبنای نظری سرچشمه می‌گیرد.

۱-Friedrich Engels

با قطع نظر از اشکالات راجع به میزان اعتبار داده‌های تاریخی مورد استناد انگلس (لنگرمن و برنتلی، ۱۳۷۴، ۴۸۱)، این نظریه در نسبت دادن قدرت بیشتر مردان به ثروت بیشتر آنان بر شالوده نسبتاً محکمی استوار است، ولی با وجود این توضیح نمی‌دهد که افزایش ثروت مردان خود دقیقاً برخاسته از چه عامل یا عواملی است. به همین جهت فرضیه‌های تکمیلی نیاز دارد که این امر را بر حسب عوامل زیستی، فرهنگی یا غیره تبیین کند.

۴-۵ نظریه نیازهای سرمایه داری

میشل بارت^۱ در تحلیلی مارکسیستی - فمینیستی از تقسیم کار جنسیتی در خانه، بر ایدئولوژی خانواده‌گرایی و تاثیر نظام سرمایه‌داری بر تقویت و رواج آن تاکید کرده است. به گفته وی، برحسب این ایدئولوژی خانواده هسته‌ای به طور طبیعی بنیان می‌گیرد، جهانشمول است و تقسیم کار طبیعی را مشخص می‌سازد. تقسیم کاری که مرد را تامین‌کننده امکانات اقتصادی و زن را تیماردار و تامین‌کننده کار بی‌مزد خانگی می‌داند. البته این نوع نظام خانگی جنبه گریزناپذیری از نظام سرمایه داری نبود، اما از درون روندی تاریخی پدیدار گشت که طی آن ایدئولوژی مزبور به روابط تولیدی سرمایه‌داری راه یافت. این ایدئولوژی تا اندازه‌ای از دیدگاه‌های پیش از سرمایه‌داری درباره جایگاه زن ناشی شده بود، اما علت گسترش آن بیشترین تناسبش با اوضاع و شرایط سرمایه‌داری بود. نظام خانواده یا خانوار در میانه قرن نوزدهم و در نتیجه پیوند اتحادیه‌های صنفی کارگری و سرمایه‌داران تثبیت شد. زیرا هر دو گروه معتقد بودند که زنان را باید از نیروی کار کنار گذاشت (آبوت و والاس، ۱۳۸۰، ۲۹۱-۲۹۲). عقیده اساسی در این رویکرد این است که «ستم بر زنان ریشه در منطق ضدبشری سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی^۲ دارد (وینسنت، ۱۳۷۸، ۲۵۸) اما گرایشات جدیدتر در این رویکرد، تفکر نسل‌های قبل را به «کورجنسی» متهم کرد (همان، ۲۵۹) و سعی در اصلاح آن نمود.

«میشل بارت، البته برخلاف هارتمن، ستم بر زنان را ناشی از وجود دو نظام یا به علت وجود نظام مردسالاری به موازات سرمایه‌داری نمی‌بیند. بلکه از دید او ستم بر زنان را باید در درون نظام سرمایه‌داری تحلیل کرد». (اسمیت، چودورو و...، ۱۳۸۵، ۱۹)

در چارچوب همین تحلیل (نیازهای سرمایه‌داری) مسئله سوءاستفاده سرمایه‌داری از کار ارزان زنان و اعمال تبعیض جنسی در حوزه کار (دستمزدی) مطرح می‌شود. دستمزد زنان در آمریکا فقط دو سوم دستمزد مردان و دستمزد زنان

۱-Michelle Barrett

۲. این تحلیل تا بدانجا ریشه و شدت پیدا کرد که بین رابطه جنسی و احساس مالکیت نسبت برقرار شد: «خانم کولونای در مراحل اولیه انقلاب روسیه مسئول ارائه پیشنهادها و قوانینی در مورد زنان بود (وی بعداً به دستور استالین کشته شد). مثلاً مسئولیت ترتیب دادن خدمات مربوط به تمیز کردن متمرکز خانه‌ها، پرستاری و مراقبت از کودکان، آشپزخانه‌های عمومی و کار در زمینه امکان ایجاد کارهای خانگی اشتراکی در آینده، آموزش و پرورش توده‌ای رایگان و سقط جنین در صورت تقاضا، بر عهده او بود. او همچنین (مانند ولستون کرافت) معتقد بود که روابط تک همسری بهتر است تشویق نشود و حتی امکان الغای آن فراهم گردد چون این امر زنان را در برابر مردان آسیب‌پذیر می‌ساخت و (برخلاف ولستون کرافت) معتقد بود که تغییر همسر برای سلامتی بهتر است. این اعتقاد، گرچه خارج از متن نقل شده، به این عقیده انجامید که رابطه جنسی مانند تشنگی است و فقط باید ارضا شود. به نظر کولونای رابطه جنسی را نمی‌بایست زیاد جدی گرفت؛ در واقع او عقیده داشت که حسادت و احساس مالکیت جنسی در حکم آخرین نشانه‌های استمرار ذهنیت مالکیت خصوصی، باید از طرف دولت ممنوع شود. (وینسنت، ۱۳۷۸، ۷-۲۸۶).

هنرمند تنها یک سوم مردان هنرمند است (آلیس، ۱۳۸۸، ۱۶۵). از نظر آنها نتیجه این تبعیض آن است که طبق گزارش سازمان ملل در ۱۹۸۰ زنان نصف جمعیت جهان را تشکیل می‌دادند و دو سوم ساعت‌های کاری جهان را انجام می‌دهند اما تنها یک دهم درآمد جهانی را به دست می‌آورند و کمتر از یک صدم دارایی جهان را دارا هستند (همان). در همین راستا آنها می‌گویند زنان در انگلیس برای میزان ساعات کار یکسان فقط دو سوم حقوق مرد را به خانه می‌برند (آمار جهانی یک دهم است). و می‌افزایند بیشتر زنان در مشاغلی کار می‌کنند که شامل تفکیک جنسی می‌شود (یعنی کارهای زنانه از کارهای مردانه جدا شده‌اند)، برای همین قانون «دستمزد برابر» هم نمی‌تواند کمکی برای بهبود شرایط و حقوق کار آنها به حساب آید (همان، ۱۷۰) چرا که مردها در این زمینه شغلی زنانه وجود ندارند که دستمزد زن‌ها با آنها برابر باشد! (همان، ۱۶۵). از نظر این زن‌ها نه فرصت‌های شغلی برابر است و نه حقوق سیاسی. بدین ترتیب زنان هرگز نخواهند توانست نقش کامل و متوازنی را در اقتصاد ایفا کنند مگر آن که مردان نیز با تقبل سهم خود از نگهداری بچه و کار در منزل همان توازن را به وجود بیاورند. (ص ۱۷۰)

به باور مارکسیست - فمینیست‌های جدید خانواده هسته‌ای از سه طریق تولید و بازتولید و مراقبت از نیروی کار، تامین‌کننده مکانی برای نگهداری ارتش ذخیره کار و تسهیل مصرف مقادیر گسترده‌ای از کالاهای مصرفی به سرمایه‌داری خدمت می‌کند (کونوتیلا، ۱۹۹۶، ۲۷۱).

اما همانگونه که خود بارت اعتراف نموده ارتباط کارکردی خانواده با ساختارهای سرمایه دارانه ارتباطی علی و معلولی نیست تا در نتیجه، خانواده را فرآورده نظام سرمایه‌داری بدانیم. خانواده به عنوان واحد اصلی جامعه در هر نظام بدیل دیگری که به جای سرمایه‌داری مفروض گرفته شود، با نهادهای اجتماعی آن کنش متقابل داشته به اهداف آن نظام خدمت می‌کند. بنابراین نمی‌توان به بهانه مخالفت با سرمایه‌داری اساس زندگی خانوادگی را زیر سوال برد، آن گونه که در رویکرد عده‌ای از فمینیست‌ها مشاهده می‌کنیم. افزون بر این همان گونه که برخی از فمینیست‌ها یادآور شده‌اند (تانگ، ۱۹۹۷۵، ۵۷)، اگر بنا باشد کار خانگی زنان را در خدمت نظام سرمایه‌داری قلمداد کنیم، چرا اشتغال زنان در خارج از منزل را این گونه ارزیابی نکنیم مگر با ورود زنان به بازار کار چرخ‌های ماشین سرمایه‌داری سریع‌تر نمی‌چرخد؟

۵-۵ نظریه پدرسالاری

فمینیست‌های رادیکالی مانند اوکلی در تبیین علی نابرابری به طور عام و تقسیم کار جنسیتی در خانه به ویژه نماد آشکار آن یعنی «مادری» را برخاسته از اسطوره‌ای پدرسالارانه می‌دانند که نهادهای فرهنگی جامعه در پیدایش و تقویت آن بیشترین سهم را دارند. وی آرا و نظریه‌های روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان کودک در خصوص این موضوع را در راستای ترویج این اسطوره ارزیابی می‌کند. به گفته وی گروهی برای تقسیم کار جنسیتی منشا زیست‌شناختی قائل‌اند. گروه دوم بر پایه پژوهش‌های میان فرهنگی بر جهان‌شمول بودن پدیده تقسیم کار جنسیتی تاکید می‌ورزند. گروه سومی به ویژه کارکردگرایان کارکردهای اجتماعی مثبت آن را مورد تاکید قرار می‌دهند. گروه

چهارمی یعنی روان‌شناسان کودک نیز همواره بر این مطلب تاکید کرده‌اند که کودک نه به پدر بلکه به مادر خود نیازمند است. به این ترتیب اسطوره ای که تنزل جایگاه زن به نقش خانگی را امر طبیعی، جهان شمول و ضروری می‌داند، از راه استناد به پژوهش‌های علمی، برای خود کسب اعتبار و مقبولیت کرده است.

او کلی ضمن مناقشه در نتایج این پژوهش‌ها، جانبداری به ظاهر علمی از ادعاهای یادشده را ناشی از این واقعیت می‌داند که پژوهشگران این رشته‌ها، ارزش‌های محیط فرهنگی خود را پذیرفته و درونی کرده‌اند. ارزش‌هایی که تقسیم کار جنسیتی در خانه به ویژه اختصاص نقش مادری به زنان و نقش پدری به مردان از مهم‌ترین آنها به شمار می‌آیند (او کلی، ۱۹۷۶، ۶۸، ۱۵۸-۱۵۷).

فمینیسم رادیکال «تداوم» الگوی جنسیتی تقسیم کار را نیز بر حسب کارکردهای مثبت آن برای طبقه مردان تبیین می‌کند.

از این منظر، علت تداوم این الگو بهره ای است که مردان از آن می‌برند. زیرا در این الگوی تقسیم کار، همه زنان - اعم از همسران، مادران، خواهران و دختران - در خدمت همه مردان و تامین نیازهای آنان قرار می‌گیرند (بیلتون و همکاران، ۱۹۸۱، ۳۵۱).

از نظر استوارت میل ریشه‌های ستم بر زنان، تعدادی انگیزه‌های زشت و شرم‌آور در مردان است. میل مانند بنتام حقوق طبیعی را انکار می‌کرد. مردان برای توجیه ستم خود به آداب و رسوم متوسل می‌شوند. (وینسنت، ۱۳۷۸، ۶-۲۷۵)

«نقطه اتکای نظریه پدرسالاری بر تمایز جنسیتی است. تمایز میان جنس بیولوژیک و برساخته فرهنگی - اجتماعی جنسیت نقشی بسیار تعیین کننده در چشم‌انداز رادیکال داشته است و به نظر چپمن تمایز بنیادی میان فمینیسم رادیکال و فمینیسم لیبرال در همین موضوع نهفته است. مطالعات انسان‌شناختی دهه‌های قبل این را نشان می‌دادند که در همه جوامع واکنشی نسبت به تفاوت زیست‌شناختی میان مردان و زنان وجود دارد که به تقسیم‌بندی دو وجهی میان دو جنس شکل می‌دهد. اما چگونگی تصور و برداشت یا «معنا»ی هر یک از دو جنس (یعنی معنای زن بودن و مرد بودن) در جوامع مختلف متفاوت است. این مسئله نشان می‌دهد که تمایزات جنسیتی (به عنوان انتظارات متفاوتی که از زن و مرد در جامعه می‌رود) امری طبیعی نیست بلکه برساخته‌ای فرهنگی است. در عین حال، در همه جوامع و فرهنگ‌ها نقطه اشتراکی از نظر چگونگی شکل دادن و ارج نهادن به «مردانه» و «زنانه» وجود دارد. اولاً نقش بازآوری زنان همیشه کانون اصلی جنسیت مؤنث را تشکیل می‌دهد و اغلب این خصیصه بسط می‌یابد و از زنان انتظار می‌رود همان گونه که غذای نوزاد را تأمین می‌کنند و او را تحت پوشش خدمات خود قرار می‌دهند، نقش تأمین غذا و خدمات را برای دیگران نیز به عهده داشته باشند. ثانیاً وظایف مردان که متفاوت با زنان است از ارزش بیشتری نیز برخوردار است. یعنی ممکن است در جامعه‌ای یک کار مردانه تلقی شود و در جامعه دیگر همان کار زنانه باشد، اما در جامعه نخست آن کار ارزش بیشتری خواهد داشت و در جامعه دوم کاری بی‌ارزش تلقی می‌شود. پس جنسیت صرفاً تقسیم‌بندی دووجهی مؤنث و مذکر نیست بلکه سلسله‌مراتبی است که در آن مرد بر زن تفوق دارد و به ارزش‌های مردانه ارج نهاده می‌شود و این ارزش‌ها در اغلب جوامع عبارتند از قدرت، رقابت، موفقیت و ...

فمینیسم رادیکال بر اساس این «نظریه جنسیت»، یک نظریه سیاسی ساخت و تفوق مردان را به «قدرت» و «سلطه» و منزلت نابرابر زنان را به «انقیاد»، «ستم‌دیدیگی»، و «بی‌قدرتی» ترجمه کرد که مقاومت زنان در برابر قدرت مردان را توجیه می‌کرد و بر این اساس که «جنسیت» برساخته‌ای اجتماعی و در نتیجه قابل تغییر است، خواستار دگرگون ساختن آن بود.

بخشی از فعالیت‌های نظری - پژوهشی فمینیست‌های رادیکال معطوف به تبیین تفاوت میان زنان و مردان و ارائه نظریه‌های جنسیت بود که عمدتاً از آن برای نشان دادن برتری زنان استفاده می‌شد. با وجود این که این قبیل نظریه‌ها بیشتر در موج سوم فمینیسم و تحت تأثیر فمینیسم فرانسوی مطرح شدند، اما برخی از معروف‌ترین این نظریه‌ها در اواخر دهه ۱۹۷۰ ارائه شد که به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می‌شود.

در برخی از آثار فمینیستی بر هماهنگی و وحدت میان زنان و طبیعت تأکید می‌شود. آدرین ریچ بر آن است که فمینیست‌ها نباید به این دلیل که پدرسالاری از بعد زیستی وجود زنانه برای به انقیاد کشیدن آن استفاده می‌کند، اهمیت این بعد را نادیده بگیرند. با وجود این که پدرسالاری جسم زنانه را بر اساس ویژگی‌های مشخصی محدود کرده است، اما این جسم در واقع برای زنان نوعی منبع مهم تکامل است. او جسم زنانه را یک «معجزه» و یا یک «معماگونه» می‌داند که معانی «معنوی و سیاسی» دارد. این جسم در پیوند مستقیم با ویژگی‌های زنان است: «توان ذهنی فوق‌العاده ما...؛ حس بسیار پیشرفته‌ای بساواپی ما؛ نبوغ ما در مشاهده از نزدیک؛ جسمانیت پیچیده و متحمل ما در برابر درد، و ...» به نظر او، این ترس مردان از قدرت زنان در آفرینش است که باعث شده مردان از هر چه زنانه است بترسند. پدرسالاری نیز چیزی نیست جز به انقیاد کشیدن جوهر وجود زنانه به دلیل حسادت مردان به زنان و راه‌هایی از آن نیز کشف مجدد جوهر وجود زنانه از سوی خود زنان است که به تحقق آفرینش زنان در همه ابعاد (نه تنها به دنیا آوردن کودکان) منجر خواهد شد و این به معنای دگرگونی عظیمی در کل حیات انسانی است.

مری دیلی نیز با استدلالی شبیه به ریچ اما از منظری متفاوت، بر آن است که مردان به دلیل فقدان قدرت باروری فقط می‌توانند «طفیلی» انرژی زنان باشند و این انرژی زنانه از وضعیت زیستی زندگی آفرینی زنان ناشی می‌شود. با وجود این که دیلی می‌خواهد از تقلیل‌گرایی زیست‌شناختی خودداری کند، اما او نیز مانند ریچ بر وضعیت مشترک همه مردان در عدم داشتن توان بچه‌دار شدن تأکید می‌کند. همه زنان باید بر اساس زنانگی خود متحد شوند و از پذیرش «تفاوت‌هایی که مردان تعریف می‌کنند» (مانند تفاوت‌های نژادی و طبقاتی) سرباز بزنند. جوهر وجودی زنان است که دوست و دشمن را برای آنان تعریف می‌کند». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ۱۵-۳۱۲).

تبیین رادیکال فمینیستی از هر دو جنبه علی و کارکردی قابل نقد است. از جنبه نخست مناقشات او کلی و سایر فمینیست‌ها هیچ‌گاه بطلان نظریه‌های رقیب را که بر تفاوت‌های زیست‌شناختی مردان و زنان تأکید دارند، نشان نداده‌اند؛ بلکه در بهترین حالت جنبه‌های افراطی این نظریه‌ها را زیر سوال برده‌اند. در نتیجه ادعاهایی همچون تأثیر زیست‌شناسی زن و مرد در تفاوت نقش‌ها و جهان‌شمول بودن نقش‌های جنسیتی همچنان دارای اعتبارند. هرچند دیگر نمی‌توان با برخی ادعاهای افراطی ذات‌گرایانه و جبر‌گرایانه که امکان هرگونه تغییر در هویت مردانه و زنانه را منکرند،

موافقت کرد. از جنبه دوم نیز به نظر می‌رسد تداوم تقسیم کار جنسیتی را نباید صرفاً بر اساس استفاده مردان از کار خانگی زنان تبیین کرد، بلکه استفاده متقابل مردان و زنان از کار و فعالیت یکدیگر باید مبنای تحلیل قرار گیرد و نادیده گرفتن استفاده‌های فردی و اجتماعی زنان از تقسیم کار جنسیتی یا ناچیز شمردن آن نشأت گرفته از ارزش-داوری‌های صرف است. از این گذشته اگر هرگونه استفاده مردان از کار زنان به خودی خود امری ناپسند و محکوم است، با تغییر الگوی تقسیم کار این امر از میان نمی‌رود، زیرا مردان از کارهای مزدی زنان نیز سود وافی می‌برند.

بدین ترتیب اگر «مارکسیسم سنتی» در نقدهایی که بدان شده «کوریجنس» دانسته شد، اما رادیکال‌ها نیز خطای متقابلی مرتکب شدند و متهم به «کوری تاریخی» گشتند. (وینسنت، ۱۳۷۸، ۲۷۷)

۶- نظریه‌های تلفیقی

رویکرد اصلی نظریه‌های سوسیال - فمینیستی تلفیق دیدگاه‌های مارکسیستی و رادیکال در قالب ارائه نظامی یگانه است که به اتخاذ راهبردهایی در جهت مبارزه همزمان با دو نظام سرمایه‌داری و پدرسالاری منجر گردیده است (تانگ، ۱۹۹۷، ۱۸۴-۱۷۹). ولی این رویکرد گاه متغیرهایی فراتر از سرمایه‌داری و پدرسالاری را در چارچوب نظری خود گنجانده و به این ترتیب نظریه‌های تلفیقی جامع‌تری ارائه داده‌اند. از جمله جولیت میچل^۱ برای تبیین تقسیم کار جنسیتی از نظریه‌های روان‌کاوانه، اقتصادی، زیستی - اجتماعی و فرهنگی در کنار یکدیگر سود جسته است. به باور وی، گذشته از ضمیر ناخودآگاه که در تجدید و اعاده نقش‌های جنسیتی جایگاه ویژه‌ای دارد، برخی از جنبه‌های حیات زنان در خانواده اقتصادی‌اند یعنی نتیجه تغییرات پدیدآمده در شیوه تولید هستند. برخی دیگر خصلت زیستی - اجتماعی دارند یعنی نتیجه تاثیر متقابل زیست‌شناسی زنانه و محیط اجتماعی‌اند، بعضی نیز دارای ماهیت ایدئولوژیک‌اند یعنی نتیجه اندیشه‌هایی هستند که جامعه در مورد چگونگی ارتباط زنان با مردان پذیرفته است (همان، ۱۷۵).

فاصله گرفتن از تبیین‌های تک‌علتی و توجه به عوامل گوناگون تاثیرگذار در تمایز جنسیتی نقش‌ها امتیاز این نظریه و نظریه‌های مشابه است. هر چند این به معنای تایید همه پیش‌فرض‌ها و نتیجه‌گیری‌های ایدئولوژیک آنها نیست. ضمن آنکه نظریه‌های تلفیقی در پاره‌ای از اشکالات و کاستی‌ها با نظریه‌های پیشین مشترک‌اند.

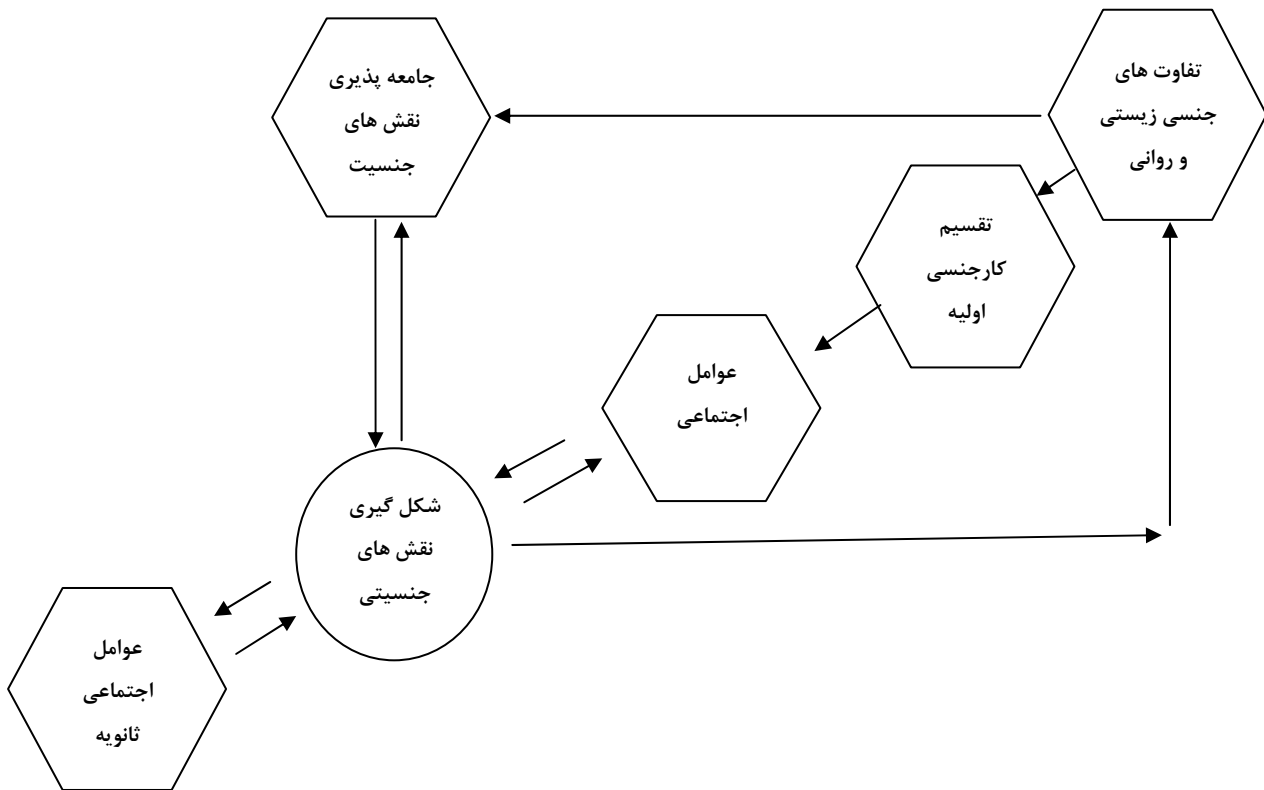
بدین ترتیب چه در نظریه‌پردازی‌های مستقیم و آکادمیک درباره نقش‌های جنسیتی چه در مباحث غیرمستقیمی که در لابه لای مباحث و نظریات مطرح در مبارزات و جنبش‌های زنان مطرح شده، شاهدیم که «برخی فمینیست‌ها کوشیده‌اند ریشه‌های پدرسالاری را در ویژگی‌های فیزیکی زنان و مردان و پیامدهای اجتماعی آن جست و جو کنند. پاره‌ای بر قدرت باروری زنان و در نتیجه حذف آنان از فعالیت‌های پرتحرکی چون شکار و جنگ تأکید دارند و برآنند که با توجه به اهمیت شکار و جنگ در بقای انسان‌های اولیه و بعد تداوم اهمیت جنگ در طول تاریخ و این واقعیت که

زنان اغلب به دلیل بارداری نمی‌توانستند در این فعالیت‌ها مشارکت کنند، مردان توانستند از قدرت بیشتری در جامعه برخوردار شوند. پاره‌ی دیگر بر این باورند که توان فیزیکی بیشتر مردان از یک سو، قدرت جنگیدن یعنی یکی از عوامل اعتبار اجتماعی را به آن‌ها می‌داد و از سوی دیگر، زور و قدرت سرکوب زنان و سلطه فیزیکی بر آنان را در اختیار مردان می‌نهاد. برخی از انسان‌شناسان مانند لی کاک ظهور پدرسالاری را با ظهور طبقات اجتماعی و انتقال مال به فرزندان از طریق تبار پدري در ارتباط می‌بینند. در میان برخی از فمینیست‌ها تأکید بیشتر بر نقش «مذاهب پدرسالارانه» است. از دیدگاهی نیز پدرسالاری در پیوند با ظهور «دولت» دیده می‌شود. وجود نظام‌های ارزشی و فرهنگی که طبیعت را بی‌ارزش می‌دانند و زن را به دلیل نزدیکی با طبیعت بی‌ارزش تلقی می‌کنند و می‌خواهند همراه با سلطه بر طبیعت بر او نیز سلطه یابند؛ برای تبیین پدرسالاری مطرح شده است.

اما معمولاً در تحلیل‌های فمینیستی کمتر به ریشه‌های پدرسالاری توجه می‌شود؛ همین نیز باعث شده بسیاری از منتقدان این مفهوم اعم از فمینیست یا غیرفمینیست بر غیرتاریخی بودن تحلیل‌ها و فراتاریخی تلقی کردن آن تأکید کنند». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ۱۲-۳۱۱)

با در نظر گرفتن مجموعه این نکات و تبیین چندعلتی نقش‌های جنسیتی، شاید بتوان آن را در قالب مدلی مطابق نمودار زیر ترسیم نمود.

برحسب این مدل، تاثیر تفاوت‌های زیستی و روانی مرد و زن بر شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی تأثیری بی‌واسطه نیست و جنبه زمینه‌ساز دارد، یعنی این تفاوت‌ها زمینه را برای تمایز نقش‌ها فراهم می‌کنند و به تعبیر دیگر گرایش به سمت این نقش‌ها ایجاد می‌کنند و تنها پس از دخالت عوامل اجتماعی است که نقش‌های جنسیتی به معنای دقیق این اصطلاح شکل می‌گیرند.



اما در مورد عوامل اجتماعی این پرسش مطرح می‌شود که آیا این عوامل از نظر مراحل تاریخی، پیش از شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی یا پس از آن پدید آمده‌اند؟ در پاسخ همانگونه که مدل بالا نشان می‌دهد، می‌توان دو دسته از عوامل اجتماعی را شناسایی کرد: عوامل اجتماعی اولیه که پیش از شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی ظهور داشته و به اصطلاح حکمای قدیم جزء علل موجد و پدیدآورنده این نقش‌ها و عوامل اجتماعی ثانویه که هر چند از نظر تحقق خارجی نسبت به بروز نقش‌های جنسیتی تأخر دارند، اما در تقویت و بازتولید این نقش‌ها موثرند و به اصطلاح جزء علل مبقیه و تداوم‌بخش آنها هستند. اما تعیین مصادیق این دو دسته به نزاع کلاسیک عین‌گرایی و ماده‌گرایی با ذهن‌گرایی و فرهنگ‌گرایی باز می‌گردد. مارکسیست‌ها به عنوان مدافعان اصلی ماده‌گرایی، عوامل اجتماعی اولیه را بر عوامل اقتصادی تطبیق می‌کنند، اما دیدگاه‌های رقیب آنها را بر باورها و ارزش‌های اجتماعی منطبق می‌دانند و عوامل اقتصادی و احتمالاً عوامل حقوقی را در گروه عوامل اجتماعی ثانویه جای می‌دهند. به هر تقدیر در این بحث صرفاً با فرضیه‌های تایید نشده روبرو هستیم و نمی‌توان اظهار نظری قطعی در این باره داشت.

نکته دیگر این است که ارتباط عوامل زیستی و روانی با نقش‌های جنسیتی صرفاً ارتباطی یکسویه نیست بلکه به رغم پذیرش تأثیر علی تفاوت‌های زیستی بر تمایز نقش‌ها می‌توان تمایز نقش‌ها را نیز در تقویت پاره‌ای از تفاوت‌های جنسی موثر دانست. پیش از این در مورد احتمال تأثیر نقش‌های جنسیتی در بروز تفاوت‌های ادراکی و عاطفی بین مرد و زن توضیح داده شد، ولی مشابه این احتمال در مورد دیگر تفاوت‌های زیستی دو جنس به ویژه تفاوت در قدرت

بدنی و امیال جنسی نیز قابل طرح است، به این معنا که نقش های جنسیتی ممکن است در طول زمان در تقویت این تفاوت‌ها، تاثیر گذاشته باشند.

آخرین نکته نیز تاکید بر اهمیت یادگیری یا جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی در بازتولید این نقش‌ها در خانواده و در جامعه است. ارتباط میان جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی و تفاوت‌های جنسی در دو جنبه تصور شده است، جنبه نخست تاثیر زمینه‌ساز و با واسطه تفاوت‌های جنسی بر جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی است که مسیر آن از کانال عوامل اجتماعی می‌گذرد. اما جنبه دوم ناظر به تاثیر بی‌واسطه تفاوت‌های جنسی است، زیر همان گونه که آلیس روسی جامعه‌شناس فمینیست یادآور شده، روان‌شناسی و زیست‌شناسی زنان که دوره ماهانه و بارداری را در برمی‌گیرد، می‌تواند مستلزم آن باشد که دختران همواره بیش از پسران با مادران خود همانندسازی می‌کنند و تفاوت زیست‌شناسی پسر با زیست‌شناسی مادر باعث می‌شود که او همواره فاصله بیشتری را با مادرش حفظ کند (تانگ، ۱۹۹۷، ۱۵۹). به این ترتیب، فرضیه‌ای که یکسان‌سازی الگوی جامعه‌پذیری دختر و پسر را موجب یگانگی هویت و نقش‌های زنان و مردان می‌داند، دست کم مورد تردید قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

در راستای تبیین نقش‌های جنسیتی، نظریه‌های گوناگونی از منظرهای مختلف ساخته و پرداخته شده است اما در هر یک از این نظریه‌ها فقط به برخی از جنبه‌های این پدیده توجه شده و از این رو، چارچوب نظری جامع و استواری در این باره فراهم نیامده است در این جا سعی شد با بهره‌گیری از نکات مثبت نظریه‌های موجود، خلأ این چارچوب نظری تا حدی جبران شود.

مهمترین ویژگی این چارچوب نظری آن است که بدون غلتیدن در افراط و تفریط و تک‌بعدی‌نگری نظریه‌های موجود، از یک سو تاثیر تفاوت‌های جنسی طبیعی در بروز نقش‌های جنسیتی را مفروض می‌گیرد و از سوی دیگر این تاثیر را صرفاً در حد تاثیر زمینه‌ساز و با واسطه و غیرمستقیم تعبیر می‌کند و به این ترتیب از تحلیل‌های جبرگرایانه در این باره می‌پرهیزد.

ادبیات و چارچوب نظری: ب - ۳ موج جنبش زنان^۱

به یک معنا، فمینیسم همواره وجود داشته است، خیلی قبل از به کارگیری این واژه، یعنی از زمانی که زنان تحت تابعیت قرار گرفته‌اند، در برابر این فرودستی و تابعیت مقاومت کرده‌اند. مقاومت آنها، گاه جمعی و آگاهانه و گاه منفرد و نیمه آگاهانه، جهت گریز از نقش‌های تحمیلی از سوی جامعه صورت گرفته است. با این همه و علی‌رغم قدمت و تداوم مقاومت زنان، تنها در طول ۲۰۰-۳۰۰ سال اخیر یک جنبش وسیع و قابل ملاحظه‌ی فمینیستی به صورت متشکل پدید آمده و برای مبارزه با ستم ویژه زنان تلاش کرده است.

در دوره‌ی ماقبل صنعتی، اکثر زنان برای حفظ خانواده کاملاً در نظام کار تولیدی جذب می‌شدند. در آن دوره نگهداری از کودکان و آنچه امروز کار خانگی نامیده می‌شود، تنها بخش کوچکی از وقت زنان را می‌گرفت. علاوه بر این وظایف، زنان با پرورش طیور و زنبور عسل، تهیه لبنیات و کاشت سبزیجات سهم مهمی در تدارک غذای خانواده داشتند. تهیه و ذخیره آذوقه، نخ و پشم ریزی و دوختن و بافتن رشته‌های نخ برای لباس اعضای خانواده به عهده آنان بود. زنان صابون و شمع می‌ساختند و اطلاعات تجربی مهمی در زمینه داروها و مداوای گیاهی می‌اندوختند. اهمیت مشارکت زنان در زندگی اجتماعی به حدی آشکار بود که جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذاشت. مقام زن در نظم اجتماعی یک ضرورت طبیعی شناخته می‌شد.

پدیده صنعتی شدن، همراه با ظهور دولت دموکراتیک، موجب ویرانی و سپس تغییر شکل روابط سنتی حاکم بر جوامع ماقبل صنعتی گردید. در نتیجه، خانواده و به دنبال آن نقش زن نیز دستخوش پریشانی و از هم گسیختگی شد. در پی زوال خانواده‌های اشرافی و ظهور دولت دموکراتیک، زنان طبقات بالا نفوذ سیاسی خود را از دست دادند. از سوی دیگر، زنان طبقات پایین نیز، به علت آن که صنعتی شدن باعث جدایی کار هم‌زمان خانه و کار تولیدی شد و مقدار زیادی از کار تولیدی آنها را از خانه به کارخانه می‌کشاند، پایه قدرت اقتصادی خود را از دست دادند. صنعتی شدن کار سنتی زنان به معنای آن بود که دیگر اداره صنایع اساسی خانگی مانند تهیه آذوقه، پارچه و لباس از اختیار آنان خارج شده بود.

۱. مبحث سه موج جنبش زنان و نیز مبحث چهار نظریه فمینیستی برگرفته از منابع زیر است:

۱- Jaggar, Alison, ۱۹۸۳, "Human Biology in Feminism Theory in Knowing Women" Rowman and Littlefield,

۴۰۸ pages, Lanham. Maryland (U.S.A)

۲- هام، مگی - سارا کمپل (۱۳۸۴)، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی (نوشین احمدی خراسانی، فرخ قره باغی)، تهران، نشر توسعه (توضیحات ذیل هر یک از واژه‌ها)

۳- آبوت، پاملا - کلر والاس، جامعه‌شناسی زنان (منیژه نجم عراقی)، تهران، نشر نی، چاپ پنجم (بحث نگرش‌های فمینیستی در فصل اول و بحث نظریه‌های فمینیستی در فصل نهم)

۴- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۲)، از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران، نشر شیرازه (فصل پنجم: موج دوم جنبش زنان بحث فمینیسم لیبرال - اصلاح طلب طرفدار حقوق زنان و فصل فمینیسم رادیکال و طرفدار رهایی زنان).

۵- آلیس واتکینز، آلیس (۱۳۸۸)، فمینیسم، قدم اول (زیبا جلالی نائینی)، تهران، نشر شیرازه، چ ۳

۶- فریدمن، جین (۱۳۸۶)، فمینیسم (فیروزه مهاجر)، تهران، نشر آشیان، چ ۳

۷- ویسنست، اندرو (۱۳۸۷)، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی (مرتضی ثاقب فر)، تهران، انتشارات ققنوس، (فصل ۷ - فمینیسم)

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

جنبش آزادی زنان مهم‌ترین روایت فمینیستی در جامعه معاصر غرب است. خود این عنوان نشان دهنده زمینه سیاسی ظهور آن و کلیدی برای درک بعضی از تفاوت‌های آن با اشکال پیشین آن است.

برخی معتقدند بررسی تاریخی فمینیسم به دلیل نامعلوم بودن اولین اعتراضات زنان نسبت به فرودستی خویش، امری ناممکن است. اما آنان که برای شکل‌گیری یک جنبش اجتماعی شرط سازمان‌دهی یا سازمان‌یافته بودن را الزامی می‌دانند، به صراحت آغاز شکل‌گیری «فمینیسم سازمان‌یافته» را همزمان با رشد سرمایه‌داری و تغییر و تحولات سیاسی و اقتصادی ناشی از آن، یعنی همان اوایل قرن ۱۹ می‌دانند.

نحوه سازمان‌دهی فمینیسم در اروپا و آمریکا تفاوت‌های خاصی داشت؛ چرا که سازمان‌دهی فمینیسم در اروپا با ایجاد باشگاه‌های زنان طی انقلاب فرانسه و در آمریکا در فعالیت زنان در جنبش‌های الغای برده‌داری و مبارزه برای منع استفاده از مشروبات الکلی صورت گرفته که اولی به انتشار «اعلامیه حقوق زنان» از سوی المپ دوگوژ و دومی به انتشار «اعلامیه عقاید سنکافالز» در گردهمایی که در کلیسای کوچک و سلیمان در آبشار سنکافالز در نیویورک (Seneca fals) در ژوئیه ۱۸۴۸ برگزار شد، انجامید که طالب رعایت اصول آزادی و برابری در مورد زنان بود.^۱

حضور زنان در جنبش‌های الغای برده‌داری و یا منع مشروبات الکلی (که آن را مسبب بسیاری انحرافات و بزه‌ها از جمله خشونت علیه زنان می‌دانستند) در ابتدای امر، برای سازمان‌دهی کردن فعالیت‌های فمینیستی نبود، بلکه زنان آمریکا به عنوان فعالیتی انسان دوستانه در این جنبش‌ها فعالیت می‌کردند، ولی برخورد رهبران این جنبش درباره زنان در هنگام تصمیم‌گیری‌ها و ابراز نظر و عقیده‌شان بسیار متحجرانه و حذفی بود، تا جایی که زنان حق حضور در جلسات رسمی این جنبش‌ها را نداشتند. بنابراین، زنان فعال در این جنبش‌ها به این نتیجه رسیدند که علاوه بر دفاع از حقوق

۱. مسئله حق رأی در این نشست با اکثریت ضعیفی تصویب شد و باعث اختلاف بین دو دوست و مبارز برای حقوق زنان (یعنی لوکریسیاموت و الیزابت کدی استانتون) گردید. «قطعنامه ای چنان افراطی که حتی لوکریسیا نمی‌توانست از آن پشتیبانی کند. وی معتقد بود الیزابت خیلی تند می‌رود. تقریباً تمامی روزنامه‌های شرق آمریکا به این جلسه اعتراض و حمله کردند». (آلیس / نائینی - ۱۳۸۸ - ص ۴۵). بعدها نیز مسئله دفاع از «اصلاحیه قانون» که فقط مردان سیاه پوست را به صاحبان حق رأی می‌افزود، نیز بین این فعالان حقوق زنان باعث تفاوت نظر شد. دو تن از آنان لوسی و آنتوانت از این اصلاحیه پشتیبانی می‌کردند، اما الیزابت و سوزان به دلیل آنکه به زنان حق رأی نمی‌داد با آن مخالف بودند (همان، ص ۴۵).

بردگان، باید برای حقوق خویش و رهایی خود از قید تبعیض‌های جنسی، به فعالیت‌های جداگانه‌ای روی آورند که خود، رهبری آن را بر عهده داشته باشند، نه مردان.

اما برای بررسی همه‌جانبه‌تر سه موج جنبش‌های فمینیستی تاکنون باید به زمینه‌های اجتماعی و فکری و سیاسی آنها نیز توجه نمود. جنبش‌های زنان ارتباط تنگاتنگی با رخداد‌های اجتماعی هر دوره تاریخی و مکتب‌های مهم و مسلط هر دوران مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم، پست‌مدرنیسم و... دارد. مثلاً زمینه و بستر تکوین موج اول را گفتار مدرن (به عنوان مجموعه‌ای از ایده‌ها، مفاهیم و رویه‌هایی که از عصر روشنگری با تأکید بر اصولی چون انسان‌مداری، خردگرایی، برابری، فردگرایی و... شکل گرفت)، ساختار اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری (به عنوان نظم مبتنی بر مالکیت خصوصی ابزار تولید همراه با نیروی کار آزاد مزدبگیر که در آن «هدف» از تولید اقتصادی بالا بردن سود است) و دولت ملی لیبرال (به عنوان قدرت سیاسی اصلی در جامعه همراه با اقدام به تحقق آزادی‌های فردی اجتماعی)؛ تشکیل می‌دهد.

زمینه‌ها و روند موج اول جنبش زنان

زمینه‌های فرهنگی

موج اول، که به «جنبش حق رأی» معروف شد، به اعتقاد برخی، از سال ۱۷۹۲ یعنی زمان انتشار مقاله‌ای از نویسنده انگلیسی، ماری ولستون کرافت (Mary Wolstone Craft) با نام «دادخواستی برای زنان» شروع شد. این مقاله علیه ژان ژاک روسو، موضع انقلاب فرانسه و بورژوازی کشورهای نوشته شده بود که زنان را از برابری منع می‌کردند. علت نگارش مقالاتی از این دست تصویب «لایحه حقوق بشر» بود که پس از انقلاب کبیر فرانسه، بر اساس نظریه «حقوق طبیعی» تدوین شده بود.

یکی از عمده‌ترین آرمان‌های انقلاب فرانسه، که نه تنها بر اروپا، بلکه بر آمریکا نیز سایه افکنده بود، مسئله «حق طبیعی» بود. این آرمان طبقات قدرت مثل طبقات فئودالی را نفی می‌کرد و بر دموکراسی تأکید می‌ورزید و چنان دامنه وسیعی داشت که تمام انسان‌ها را با هر نژاد و فرهنگی در خود می‌گنجاند. اما هم در اعلامیه استقلال آمریکا و هم در اعلامیه حقوق بشر فرانسه، هیچ‌گونه حق و حقوق اجتماعی، سیاسی و حتی انسانی برای زنان در نظر گرفته نشده بود. این حالت دو گانه زنان را به درک روشنی از موقعیت فرودست خویش با استناد به این مفاهیم وا می‌داشت؛ چرا که زنان عملاً می‌دیدند از حیطة تعاریف انسانی خارج شده‌اند و این مسئله در آگاهی زنان از تبعیض‌ها و نابرابری‌ها، تأثیر بسزایی داشت.

این آگاهی در زنان، به انتشار «اعلامیه حقوق زنان» در مقابل «اعلامیه حقوق بشر» انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۹۱ توسط یکی از فعالان انقلاب پاریس به نام المپ دو گوژ (Marie Olympe De Gougees) که یک عضو حزب ژیروندن بود، انجامید. این بیانیه خواهان حقوق برابر زن و مرد در حوزه قانون، دولت و آموزش بود و بر برابری و حق

مقدس مالکیت برای زنان متأهل و مجرد تأکید می‌کرد. انتشار همین اعلامیه‌های اعتراض‌آمیز و از جمله اعلامیه‌ای در مخالفت با اعدام پادشاه بود که سبب شد وی و عده‌ای از هم‌زمانش سر خویش را زیر گیوتین از دست بدهند. وی در سال ۱۷۸۹ در نوشته خود تحت عنوان «اعلامیه حقوق زن و شهروند» اعلام کرد: «همچنان که زنان حق دارند بالای چوبه دار بروند، به همین سان حق دارند که بالای سکوی خطابه نیز بروند.» (بعد از اعدام خود وی این جمله تبدیل به شعار وحدت‌بخش فمینیستی شد).

این برخورد یک جانبه نسبت به حقوق مردان در اعلامیه استقلال آمریکا نیز، که تقریباً مقارن با «اعلامیه حقوق بشر فرانسه» بود، بی‌آنکه از حقوق زنان سخنی به میان بیاورد، قابل مشاهده است.

زمینه‌های اقتصادی

تأثیر مسائل اقتصادی در جنبش اجتماعی زنان و پیشرفت‌های آن تا حدی بوده است که ویل دورانت (will Durant) می‌گوید: «آزادی زنان مدیون پیشرفت‌های اقتصادی بوده است که خود زنان در آن نقشی نداشته‌اند.» (لاروس به طور خاص اختراع ماشین تحریر را «قهرمان» ایجاد تغییر در وضعیت زنان می‌داند!).

انقلاب صنعتی و تبدیل نظام فئودالی به سرمایه‌داری و فراز و فرودهای نظامی سرمایه‌داری یکی از عمده‌ترین عوامل مؤثر بر وضعیت زنان بوده است.

پیشرفت فناوری، که در سال‌های ۱۷۷۵ تا ۱۸۲۵ چنان دگرگونی در وضعیت کار و تولید به وجود آورد که برای تبیین آن نمی‌توان واژه‌ای را جز «انقلاب صنعتی» مناسب دانست، اساسی‌ترین تحولی که در وضعیت زنان به وجود آورد، تبدیل نظام تولید خانگی به کارخانه‌های تولیدی بود. همین امر موجب تفکیک کار دست‌مزدی در عرصه عمومی و کار غیردست‌مزدی در عرصه خصوصی گردید.

در طبقه کارگر، وضع به گونه دیگری بود؛ چرا که نظام سرمایه‌داری زنان را هر چه بیشتر به سوی کارخانه‌ها کشانید و نیروی عظیمی از کارگران ارزان را برای خویش فراهم آورد. این نیروی عظیم، هم‌جا را برای مردان تنگ کرد و هم خود در کشاکش فعالیت‌های سنگین و کار طاقت‌فرسای کار کارخانه‌ها، سختی‌های فراوانی متحمل گردید. علاوه بر این رخدادهای، با تغییراتی که در سبک زندگی زنان روی داده بود و با ایجاد استقلال برای آنان و همچنین فراهم شدن بسترهایی برای آگاهی سیاسی و اجتماعی زنان، شرایط فعالیت‌های خاص اجتماعی برای آنان بیش از پیش فراهم گردید.

زمینه‌های سیاسی

یکی از عرصه‌ها و گفتارهای بسیار مهم، که در شکل‌گیری فمینیسم نقش به‌سزایی داشت، عرصه سیاسی بود. عمده‌ترین ویژگی گفتار سیاسی در بسترسازی برای تحقق فمینیسم، تناقضات رفتاری و حقوقی بود که برای زنان ایجاد شد. آشکارترین نوع این تناقضات را می‌توان در سیاست‌ها و رفتارهای دولت لیبرال ملاحظه نمود. یکی از عمده‌ترین مفاهیمی که در دولت لیبرال مطرح بود، مسئله «فردگرایی» و حقوق فردی بود که در عمل تنها

بخش خاصی از جامعه را شامل می‌شد. این بخش خاص در دولت لیبرال به عنوان «شهروند» شناخته می‌شد. اما زنان عملاً جزو این شهروندان محسوب نمی‌شدند.

یکی از عمده‌ترین حقوقی که زنان به عنوان شهروند از آن محروم بودند، حق مالکیت خصوصی در قرن نوزدهم بود؛ چرا که طبق قانون «زن تحت کفالت»؛ زنان با ازدواج دچار مرگ مدنی می‌شدند. بدین معنا که زن پس از ازدواج، از هرگونه حق مالکیت، حتی حق امضای قرارداد، محروم می‌شد و تمام آنچه تحت تملک وی بود به شوهرش انتقال می‌یافت و جزو دارایی‌های او به شمار می‌آمد. حتی مردان طبقه کارگر می‌توانستند دست‌مزد دختر و یا همسرشان را تصاحب کنند و زنان حق هیچ‌گونه اعتراضی نداشتند. این مسئله برای زنان، که با شعار «حق مالکیت خصوصی برای همه» راهی کارخانه‌ها شده بودند، تعارضی آشکار به وجود آورد و بعدها مطالبه حقوق برابر از جمله حق مالکیت خصوصی همانند مردان، از عمده‌ترین مطالبات زنان در موج اول گردید. مبارزه برای کسب حقوق اقتصادی در نگرش‌های لیبرال، بیشتر به صورت کشاندن زنان به عرصه عمومی در کنار دیگر مسائل و خواست‌های اجتماعی نمود پیدا کرد و سپس این قبیل فعالیت‌های اقتصادی، زنان را به سوی گروه‌ها و نگرش‌های سوسیالیستی جذب می‌نمود.

مسئله دیگر بحث «آزادی بیان» طبق حق طبیعی برای همه شهروندان دولت لیبرال بود که زنان از این عرصه نیز به صراحت منع شده بودند و عمده‌ترین نمود این ممنوعیت فقدان «حق رأی» برای زنان بود. بدین ترتیب زنان از اولین حق خود، که از بدیهی‌ترین حقوق انسانی به شمار می‌رفت، در دولت لیبرال نیز، که عمده‌ترین داعیه‌اش آزادی فردی و اجتماعی بود، محروم شده بودند.

در نهایت، همه این محرومیت‌ها برای زنان، اعم از محرومیت از مالکیت خصوصی و حق رأی، به نقطه شروع بسیاری از تحلیل‌های فمینیستی در مورد موقعیت فرودست زنان تبدیل گردید. به گفته فریدمن، واقعیت محروم بودن زنان از اعمال قدرت سیاسی، نقطه شروع بسیاری از تحلیل‌های فمینیستی در حوزه سیاست را تشکیل داده است.

اولین جرقه‌های مبارزات سیاسی زنان را می‌توان در سال‌های پس از انقلاب فرانسه مشاهده نمود. در این میان، درخواست حق رأی برای زنان، بارزترین جلوه مطالبات سیاسی بود که در این زمینه، اولین بار در سال ۱۸۶۹ به طور رسمی «لایحه اعطای حق رأی به زنان» توسط جان استوارت میل تقدیم مجلس انگلستان گردید.

در آمریکا برخی این جنبش را به دو مرحله ۱- از جنبش الغای بردگی تا پایان جنگ‌های داخلی و ۲- از پایان جنگ‌های داخلی تا کسب حق رأی تقسیم می‌کنند. این‌ها معتقدند پس از کسب حق رأی، دوره افول جنبش (از ۱۹۲۰ تا ۱۹۶۰) آغاز می‌شود.

البته این افول به معنای رکود نیست. در این دوره «فمینیسم اجتماعی» جاذبه بیشتری نسبت به فمینیسم لیبرال داشت. سازمان‌های مدنی فراوانی در حوزه‌های گوناگون تأسیس شد. در سیاست نهادینه نیز آنان به اعمال نفوذ در کنگره و نهادهای دولتی جهت اقناع رهبران و اعضای آنها، برای تصویب و اجرای قوانین به نفع زنان پرداختند.

اما در این دوره هم شاهد نوعی بی‌تفاوتی عمومی و هم تفرقه درونی جنبش زنان (در تحلیل‌ها، اهداف، روش‌ها و سازماندهی‌ها و...) هستیم.

همان گونه که اشاره شد، انقلاب فرانسه در اروپا با آرمان های برابری، آزادی و خردورزی همه انسان ها به وقوع پیوست. و این در حالی بود که زنان از دایره شمول این مفاهیم حذف شده بودند. بدین سان بود که زنان نیز در مقابل این نابرابری ها سکوت را شکستند و «اعلامیه حقوق زنان»، نوشته المپ دو گوژ و کتاب استیفای حقوق زنان اثر کرافت، که از اولین بارقه های اعتراض روشن و قاطع زنان به شمار می آیند، نگاشته شدند. بدین ترتیب می توان عمده ترین عقاید و مطالبات فمینیستی موج اول را در کتاب کرافت ملاحظه کرد.

کرافت در این کتاب، به مسائلی از قبیل استبداد خانگی و ساختگی بودن زنانگی پرداخته و بر همین اساس، آموزش عمومی و برابر برای مردان و زنان را از ضروری ترین ارکان تعلیم و تربیت به شمار آورده است.

به گفته سوزان آلیس، «کتاب ولستون کرافت بیانیه سیصد صفحه ای بود که برای اولین بار، عقاید روشنگری را در مورد مسائل و مشکلات زنان به کار گرفته است و به عنوان اولین سنگ بنای فمینیسم مدرن تلقی می شود.»

«ترو آنی دومریکور» نیز یکی از پیشگامان روشنگری فمینیستی فرانسه بود که علیه مردسالاری در انقلاب فرانسه به مبارزه پرداخت. فمینیسم موج اول در فرانسه پس از او به خاموشی گرایید. اینان اولین پیشگامان فمینیستی بودند که تأثیر بسزای آن ها در آثار و افکار فمینیست های بعدی نیز به روشنی مشهود است.

در انگلستان، دو طیف متفاوت از زنان وجود داشتند. طیف اول زنان کارگری بودند که پس از انقلاب صنعتی، در کارخانه های تحت نظارت کارفرما، با ساعات فراوان کار و دست مزد پایین، شرایط سختی را می گذراندند. طیف دوم زنان طبقه متوسط بودند که با وجود شرایط ظاهراً مرفهی که داشتند، طبق آموزه های «ویکتوریایی» (و ایدئولوژی خانه نشینی)، تمام وقت خویش را همانند یک زندانی، بدون هیچ گونه حقوقی در خانه سپری می کردند. این دو طیف به تدریج، به این نتیجه رسیدند که برای رسیدن به حقوق خویش، همانند حق مالکیت، حق رأی و حق آموزش، باید به مبارزه با نظام فکری، فرهنگی و سیاسی حاکم پردازند.

بدین روی، سه نسل از زنان مبارزات جدی خود را در این زمینه آغاز نمودند که در نهایت، به کسب «حق رأی زنان» در اروپا منجر گردید:

نسل اول: «بانوان لانگهام پلیس»

از اعضای فعال این انجمن که به نام آدرس محل فعالیت شان (لانگهام پلیس) معروف شده اند، می توان به باربارا اسمیت (Barbara Smith)، جان استوارت میل (John Stuart Mill) و همسرش هلن تیلور (Harriet Taylor) اشاره کرد. این افراد انجمن های حامی اشتغال زنان را در سال ۱۸۵۹ تشکیل دادند و از حق مالکیت زنان متأهل حمایت کردند و در سال ۱۸۶۵ دادخواستی در دفاع از «لایحه حق رأی زنان» تهیه کردند که بعداً به وسیله استوارت میل به مجلس ارائه شد.

نسل دوم: فمینیست های پاک دامنی اجتماعی

از اعضای معروف این گروه که در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۸۰ فعال بودند، می‌توان به ژوزفین باتلر (Jousephine Butler) اشاره نمود. وی فمینیسم را به خیابان‌ها و کارگاه‌ها و زندان‌ها کشانید و از عمده‌ترین تأکیدات وی، برابری جنیستی مردان و زنان (و حتی برتری اخلاقی زنان) بود تا زنان هم بتوانند همانند مردان در جامعه آزادانه فعالیت داشته باشند.

نسل سوم: فمینیست‌های مبارز برای کسب حق رأی

از فعال‌ترین فمینیست‌های این دوره، امیل پانکهرست (Pankhurst) و دخترانش بودند که با اتحاد با گروه‌های چپ، یک اتحاد فمینیست - سوسیال ایجاد کردند که در نهایت، در اثر فشارهای فعالان این گروه، پس از یک دوره طولانی - یعنی پس از جنگ جهانی اول - دولت بریتانیا در مقابل خواست‌های زنان تسلیم گردید و در نهایت، در سال ۱۹۱۸ پس از سی سال تلاش چند نسل برای حقوق زنان (حق رأی، حق تحصیل، کسب درآمد و ...)، آنان به حق رأی دست یافتند.^۱

فعالیت‌های سیاسی زنان آمریکایی در موج اول

زنان آمریکا فعالیت‌های خود را در جنبش الغای برده‌داری آغاز کردند. جنبش الغاء با داعیه‌های کاملاً اخلاقی و انسان‌دوستانه و طرح مسائلی که - در چارچوب آموزه‌های ویکتوریایی نیز - برای «طبع لطیف و ظریف زنانه» مناسب تلقی می‌شد و از نظر افکار عمومی در حوزه موضوعاتی قرار می‌گرفت که توجه زنان به آن امری «طبیعی» می‌نمود، فعالیت می‌کرد و علی‌القاعده نباید فعالیت زنان در آن با مخالفت‌های وسیعی روبرو می‌شد. اما از آن جا که به هر حال، این نخستین تجربه حضور زنان در مجامع عمومی بود و به معنای خروج از خانه و ورود به عرصه عمومی تلقی می‌شد به آسانی پذیرفته نشد. هنگامی که زنان برای نخستین بار روی سکوی خطابه رفتند، فریاد «برو خانه و بافتنی‌ات را بباف» از سوی مردان حاضر در جلسه بلند شد.

می‌توان گفت که از همین جا و با حذف زنان از انجمن سراسری ضدبرده‌داری بود که زنان بیش از پیش وجود «تفاوت» با مردان و تحمیل محدودیت‌های خاص بر خود به عنوان یک زن و به جرم زن بودنشان را احساس کردند. هم‌چنین زنانی که در سازمان‌های خدماتی ضدبردگی کار می‌کردند با تحقیر هم‌زمان مرد خود و مردم عادی روبرو می‌شدند. هنگامی که دادخواست‌های ضدتبعیض و بردگی را خانه به خانه می‌بردند تا به امضای مردم برسانند، بسیاری از مردم اعم از زن یا مرد، آن‌ها را به دلیل «رفتار غیرزنانه» شان تمسخر می‌کردند، زیرا زنان «حق نداشتند» از مردم بخواهند دادخواست امضا کنند، این یک «کار سیاسی مردانه» بود.

در شرایطی که زنان در فعالیت خود برای توسعه جنبش الغای بردگی با موانع «اخلاقی» برای انجام وظیفه‌ای اخلاقی روبرو شده بودند - وظیفه‌ای اخلاقی که خود ناشی از «اخلاق خدمت»ی بود که با اخلاقیات ویکتوریایی و ایدئولوژی

۱. البته این حق به سادگی به دست نیامد و پس از تظاهرات و شورش‌های خیابانی فراوان و حتی حمله و شکستن شیشه‌های مراکز دولتی (چون وزارت کشور، امور خارجه، جنگ و ...) و دستگیری صدها زن، اعتصاب غذای آنها در زندان‌ها، به زور خوردن غذا به آنان، اعتصابات کارگری برای افزایش حقوق و نیز کسب حق رأی و ...، دولت و مجلس در برابر زنان تسلیم شدند.

خانه‌نشینی به آن‌ها القا شده بود - بیش از پیش متوجه موقعیت فرودست خود شدند. زنان طرفدار الغای بردگی که نوعاً اشخاصی مذهبی و موقر بودند، می‌دیدند که حتی سخنرانی برای جمعی از «بانوان محترمه» هم برای آن‌ها مشکل ایجاد می‌کند و در نتیجه امکان سخنرانی عمومی زنان به «حقی» تبدیل شد که باید از آن دفاع می‌کردند. سارا و آنجلینا گریمکی که از طرفداران فعال جنبش الغا بودند، خیلی زود میان آرمان الغای بردگی و حقوق زنان پیوند ایجاد کردند. سارا گریمکی در سال ۱۸۳۷ در نامه‌ای به دوستش نوشت: «تنها چیزی که از برادرانمان می‌خواهیم این است که پای خود را از روی گردن ما بردارند و اجازه دهند در زمینی که خداوند برایمان مقرر کرده است، سر راست کنیم».

بعد از کنفرانس ضدبرده‌برداری در لندن (۱۸۴۰) که در آن زنان نتوانستند اجازه حضور در صحن جلسات را بیابند، بود که آن‌ها به فکر سازمان‌دهی جداگانه و مستقل از جنبش الغا برای پیشبرد منافع و علائق خاص زنان افتادند و مصمم شدند که «علاوه بر آزادی بردگان به فکر آزادی خود نیز باشند»، زیرا همان گونه که سینکلر می‌گوید «هیچ چیز به اندازه کنار گذاشتن و حذف باعث بروز طغیان نمی‌شود» و شاید بتوان گفت که کنار گذاشتن بیش از هر عاملی در شکل گرفتن هویت‌هایی که قبلاً «فعال» نبوده‌اند نقش دارد. الیزابت استنتون و لوکرشامات پس از کنفرانس برلین به بررسی طرح سازمان‌دهی مستقل زنان پرداختند اما عملاً در ژوئیه ۱۸۴۸ بود که اطلاعیه تشکیل گردهمایی زنان در سنکافالز را منتشر ساختند و این گردهمایی «شروع سازمان‌دهی مستقل زنان بر اساس منافع خاص خودشان» بود.

پنج تن از زنانی که همگی سابقه مبارزات ضدبردگی داشتند اعلامیه گردهمایی را تنظیم و آن را در ۱۴ ژوئیه منتشر کردند. هم سازمان‌دهندگان گردهمایی سنکافالز و هم اکثر هیئت‌های اعزامی به آن را زنان «فارغ‌البال و سفیدپوست طبقه متوسط» تشکیل می‌دادند. آن‌ها حتی «فراموش کردند» از انجمن زنان کارگر یعنی نخستین اتحادیه کارگری زنان در ایالات متحده که برای حقوق زنان کارگر فعالیت می‌کرد دعوت به عمل آورند و از این نظر که به جای توجه به نیازهای عاجلی چون «افزایش دستمزد» کارگران زنان و «کاهش ساعات کار طاقت‌فرسای آنان و «اصلاح» وضعیت آن‌ها، به دنبال حقوق انتزاعی خود بودند، مورد ملامت نشریات کارگری قرار گرفتند. البته تعدادی از زنانی که در این گردهمایی شرکت کردند از طبقه کارگر بودند. با وجود این، به نظر می‌رسد که پایگاه اصلی جنبش زنان در این مقطع زمانی عمدتاً بانوان متأهل طبقه متوسط سفیدپوست بودند که بخشی از آن‌ها حس می‌کردند «جنبش ضدبردگی به آن‌ها خیانت کرده است». این ویژگی تمایز جنبش زنان در ایالات متحده را از جنبش زنان در کشورهای نشان می‌دهد که پایگاه اولیه جنبش در آن‌ها اتحادیه‌های کارگری بود یا به هر حال، ارتباطی انداموار میان جنبش کارگری و جنبش زنان وجود داشت.

به هر تقدیر، در گردهمایی سنکافالز اعلامیه‌ای با تأکید بر ستم‌دیدگی تاریخی زنان و لزوم برخورداری آن‌ها از حقوق برابر با مردان در عرصه‌های مالی و اقتصادی، آموزشی، اجتماعی و سیاسی مورد تصویب ۱۰۰ نفر از شرکت‌کنندگان اصلی شامل ۶۸ زن و ۳۲ مرد قرار گرفت که از جمله امضاکنندگان آن برخی رهبران جنبش الغا بودند.

بعد از سنکافالز هم گردهمایی‌های متعددی در جهت تأکید بر حقوق زنان تشکیل شد و در عین حال، زنان مبارز به فعالیت خود در جنبش الغا را نیز ادامه می‌دادند. در این دوره عده‌ای به این نتیجه رسیدند که «زنان باید وارد سیاست

بشوند و به کنگره بروند». بعضی از زنان با تأکید بر مشارکت خود در هیئت امنای مدارس و شوراهای محلی بر لزوم حضور در عرصه عمومی تأکید می‌کردند. برخی از زنان در جنبش تازه‌پاگرفته منع مشروبات الکلی نیز فعال بودند. رهبران این جنبش بیشتر کشیشان و پیروان کلیساها بودند. این جنبش بسیاری از زنان را نیز به خود جلب کرد و باعث شد بسیاری از آنها وارد تشکیلات و گروه‌بندی‌هایی شوند که کارشان برخلاف گروه‌های سنتی زنان محدود به «دوخت و دوز و غیبت کردن» نبود. برخی از زنان فعال در این جنبش نیز با واکنش‌هایی منفی مواجه شده بودند که آنان را به سمت تأکید بر هویت مستقل زنانه‌شان سوق می‌داد. بسیاری از فعالان زن در این جنبش نیز به طرفداران حقوق زنان تبدیل شدند.

از جمله مهم‌ترین زنان فعال در طرفداری از جنبش منع مشروبات الکلی در نیمه قرن نوزدهم، سوزان بی. آنتونی بود که در فعالیت‌هایش خصوصاً در جهت ایجاد تشکل میان زنان هوادار جنبش منع مشروبات با مخالفت‌های زیادی روبرو شد. چهار سال تجربه آنتونی در جنبش منع مشروبات در فاصله سال‌های ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۲ او را به یکی از طرفداران پرشور و شاید فعال‌ترین زن در جنبش حقوق زنان تبدیل کرد. او پس از درگیری میان طرفداران حقوق زنان و رهبران جنبش منع مشروبات، از عضویت در آن استعفا داد.

الیزابت استنتون در نشریه لیلی (نرگس) ارگان زنان مخالف مشروبات الکلی با امضای مستعار مقاله می‌نوشت و گاه نظرات خود را در باره حقوق زنان در آن مطرح می‌کرد. اما هنگامی که در یکی از سخنرانی‌های خود از قوانین طلاق انتقاد کرد و دائم‌الخمیر بودن شوهر را دلیل کافی برای طلاق عنوان نمود از رهبری جنبش منع مشروبات کنار گذاشته شد.

به هر حال در میان گروه‌های فعال جنبش اجتماعی زنان، دو گروه مختلف شکل گرفتند که اولی با عنوان «انجمن آمریکایی حق رأی» به رهبری جولیا وارد هو (Julia Ward Howe) و دومی با عنوان «انجمن ملی حقوق زنان» به رهبری الیزابت استانتون تلاش‌هایشان پس از یک دوره پرفراز و نشیب و با سختی فراوان، در سال ۱۹۲۰ به تصویب حق رأی زنان منجر شدند.

خواست‌های اصلی فمینیسم (لیبرال) موج اول

اگر بخواهیم اصلی‌ترین درخواست فمینیست‌های موج اول را به درستی درک کنیم باید ابتدا به ایدئولوژی و تفکرات پایه این گروه به طور کلی اشاره نماییم. به طور خلاصه، نظرات اصلی فمینیست‌های لیبرال موج اول عبارتند از:

- ۱- اعتقاد به نظریه «حقوق طبیعی» (ایده اصلی گروه)؛
- ۲- اعتقاد به تشابه ذاتی زن و مرد؛
- ۳- رجحان استقلال فردی بر سنت‌ها و نهادهای مستقر در جامعه؛
- ۴- روند جامعه‌پذیری مانعی برای رشد قدرت فکری زنان است؛
- ۵- آموزش و پرورش مهم‌ترین وسیله برای دگرگونی اجتماعی است.

بر اساس این نظرات و عقاید، نوشته های بسیاری از سوی لیبرال ها درباره مشاغل زنان، برابری زن و مرد و نیاز به آموزش فارغ از جنسیت برای کودکان توسط والدین منتشر شده اند که می توان خواست ها و مطالبات زنان را براساس این نوشته ها، به صورت ذیل خلاصه کرد:

۱- برابری زن و مرد در تمام حقوق اجتماعی، فردی و سیاسی، مانند حق مالکیت زنان بر اموال خویش و داشتن حق رأی (همانند مردان) تساوی در برابر قانون؛

۲- استقلال زنان از لحاظ مالی که موجب خودکفایی آنان شود؛

۳- در نظر گرفتن اشتغال، حرفه، آموزش و کارآموزی های برابر با مردان برای زنان. و

۴- در مجموع، می توان گفت هدف اصلی فمینیسم (لیبرال) در موج اول، کاربرد اصول آزادی خواهانه (لیبرال) در مورد زنان و مردان به صورت یکسان بود، به نحوی که حقوق زنان به هیچ وجه از حقوق مردان کمتر نباشد. این امر متکی به برخی آموزه های نظریه پردازانی بود که برخلاف اغلب اندیشمندان طول تاریخ، و به دنبال عصر روشنگری، به حقوق زنان با دید مثبت می نگریستند. حق برخورداری از آزادی یکسان بین زنان و مردان، در فلسفه هابز و لاک به رسمیت شناخته می شد و آن ها تا آنجا پیش رفتند که با رد ساختار پدرسالاری در خانواده، طبق آموزه «آزادی فردی»، بر برابری بین زنان و مردان در نظارت بر زندگی و فرزندان تأکید کردند.

برجسته ترین نمود این مسئله را می توان در مناظره جان لاک و رابرت فیلمر (Robert Filmer) در دفاع از حق طبیعی خانواده و نفی ساختار پدرسالاری ملاحظه کرد. جالب اینکه جان لاک حاکمیت مطلق جامعه را نیز بر اساس نوعی پدرسالاری معرفی می کند که باید به زندگی آن پایان داد.

جان استوارت میل نیز در کتاب آزادی، به بررسی ارزش آزادی می پردازد و آن را یکی از راه های نیل به سعادت معرفی می کند. او «جامعه آزاد» را جامعه ای می داند که زن و مرد برای دستیابی به سعادت، با هیچ مانعی روبه رو نشوند. همچنین بهبود وضع جامعه را در گرو آزادی افرادی می داند که از طریق آن، هر فردی بتواند استعداد های خود را به منصفه ظهور برساند.

به عقیده میل، سطح تعقل و توانایی های جامعه رابطه مستقیمی با آزادی زنان در انتخاب شغل و توانایی تصمیم گیری در زندگی فردی و اجتماعی آنان دارد. بدین سان، بحث آزادی در اندیشه جان استوارت میل با بحث دفاع از حقوق زنان گره خورده است.

البته شایان ذکر است که فمینیست ها در مراحل اولیه موج اول خواسته های متنوع (و حتی گاه رادیکالی) داشتند که به تدریج به یک مطالبه یعنی حق رأی منحصر و متمرکز شد. اما در هر حال حتی در این هنگام نیز مطالبات حاشیه ای دیگری هم وجود داشت؛ مثلاً، لیبرال های موج اول خواستار اصلاح لباس برای جلوگیری از باز تولید ضعف جسمانی بودند که منجر به تأکید بر تفاوت دو جنس و خودآگاهی مردان نسبت به غرایزشان می شد؛ یا مثلاً، درخواست های جانبی مثل تقاضای حق طلاق برای زنان و یا حق سقط جنین داشتند.

اما در مجموع برخی پژوهشگران موج اول را مبارزه گروه کوچکی از زنان طبقه متوسط برای حق رأی و حقوق برابر در قلمرو عمومی می‌دانند. فمینیست‌های معاصر هم می‌گویند تصویب قانون برای تساوی حقوقی امری لازم است اما تا زمانی که زنان تحت انقیاد پدرسالاری مردان قرار دارند، کافی نیست. تغییر قانون در تغییر نگرش و دگرگون کردن جامعه‌ای که بنیان آن بر مردمحوری است، توانایی محدودی دارد.

برخی نیز (مانند ویلیام اونیل) قضاوت تندتر و مبالغه‌آمیزی دارند و معتقدند موج اول شکست خورد چرا که رهبران جنبش مشکلات اصلی را بسیار محدود تعریف کردند و هنگامی که به مطالبه حق رأی دست یافتند، جنبش متوقف شد و متوجه نشدند تنها یک نبرد را برده‌اند نه کل یک جنگ را. برخی (مانند میلر) از این هم فراتر می‌روند و تقاضای حق رأی را «هرز رفتن انرژی به مدت هفتاد سال» می‌دانند و معتقدند «مبارزه برای حق رأی چیزی بیشتر از یک پنچرگیری در آغاز یک سفر طولانی نبود. وقت و هزینه زیادی صرف آن گردید، اما از خود سفر صرف نظر شد!». آنان دلیل می‌آوردند که از حق رأی تنها یک سوم زنان استفاده کردند. رأی بسیاری از آنها نیز به زنان نبود و خواسته‌هایشان نیز زنانه نبود و این خواست‌ها از طریق نمایندگان نیز چندان پیگیری نشد.

برخی نیز همین ارزیابی نسبتاً منفی را در رابطه با مسئله حق کار و اشتغال زنان آورده و گفته‌اند هر چند فمینیست‌های دوره ویکتوریا با این تصور که کار کردن به آزادی می‌انجامد در راه دستیابی زنان طبقه متوسط به حق اشتغال مبارزه کردند و پس از آن نیز بسیاری از کسانی که بعداً مارکسیست شدند برای همین هدف جنگیده‌اند ولی می‌بینیم که کار لزوماً منشأ رهایی زنان نشده است. کاری که زنان انجام می‌دهند صرفاً نقش سنتی ایشان را در درون خانواده قوام می‌بخشد. و برخی نیز معتقدند در این زمان دیگر اغلب دختران در اروپا و آمریکای شمالی از آموزش برخوردارند و موقعیت‌های شغلی برای میلیون‌ها زن جوان فراهم شده است. به تدریج فمینیسم به نظر از مد افتاده و قدیمی و یادگاری از مبارزات گذشته می‌رسید.

اما باید به هر حال پذیرفت که محدود کردن خواست‌ها در موج اول باعث پیروزی در آن حوزه‌ها شد. هر چند مسائل دیگر را در حاشیه قرار داد. اما با این پیروزی به تدریج راه برای آینده گشوده شد. این نکته را هم نمی‌توان نادیده گرفت که به لحاظ فکری نیز جامعه برای خواست‌هایی فراتر آمادگی نداشت و همکاری دو جناح (رادیکال و میانه‌رو) و مشارکت جناح میانه‌رو نیز نقش مهمی در همین پیروزی و راه‌گشایی داشت و «شکست» خواندن محصول این تلاش‌ها تا حد زیادی بدبینانه به نظر می‌رسد. اما این بدبینی حداقل این بصیرت و روشنگری را به ارمغان می‌آورد که این حقوق اولیه شرط لازم برای رهایی زنان هستند، اما شرط کافی نیستند و لزوماً منشأ رهایی زنان نمی‌شوند.

زمینه‌ها و روند موج دوم جنبش زنان

با فرا رسیدن سال ۱۹۲۰، یعنی در همان زمانی که زنان در برخی از کشورهای اروپایی و ایالات متحده آمریکا پس از هفتاد سال مبارزه به «حق رأی» دست یافتند، جنبش فمینیسم در اروپا و آمریکا دچار یک دوره فترت گردید که از آن به «تعلیق جنبش اجتماعی» (تعلیق به معنای هم افول و هم تداوم) و حرکت از فعالیت‌های غیر نهادینه به سیاست

نهادینه تعبیر می‌شود. از سوی دیگر، در فاصله سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۶۰، که در واقع، دوره خاموشی و رکود جنبش زنان است، مسائل و جریاناتی رخ نمود که موجب شد این دوره با همه رکود و بی‌سر و سامانی سازمانی‌اش، به بستری برای به وجود آمدن موج دوم فمینیسم، که از مهم‌ترین و پرجنجال‌ترین دوره‌های فمینیستی است، تبدیل گردد.

اما در میان همه عواملی که سبب به وجود آمدن موج دوم فمینیسم گردید، می‌توان «تحولات نظام سرمایه‌داری» را با گفتارها، سیاست‌ها و آرمان‌هایش مهم‌ترین عامل شکل‌گیری موج دوم فمینیسم معرفی کرد، تا جایی که مگی هام بیان می‌کند: «درک ماهیت جامعه سرمایه‌داری معاصر بدون محور قرار دادن مسئله سرکوب زنان در تحلیل آن، ممکن نیست.»

پس از بحران‌های اقتصادی جنگ جهانی اول، نظام سرمایه‌داری توانست خود را به عنوان نظام حاکم در غرب مطرح کند و ابتکار عمل را در بسیاری از بحران‌هایی که در جامعه به وجود آمده بود، به دست گیرد. تأثیر تحولات نظام سرمایه‌داری در شکل‌گیری جنبش فمینیستی به شکل‌های ذیل قابل تقسیم و مطالعه است:

سیاست‌های اقتصادی

طی دهه‌های ۱۹۲۰-۱۹۷۰ نرخ رشد حضور زنان در عرصه عمومی به شدت افزایش یافت که این حضور با جنگ جهانی دوم، به اوج خود رسید. اما به رغم تأکید بر رفتار برابر از سوی دولت، باز هم زنان در عرصه فعالیت‌های اقتصادی شاهد تمایزات و تبعیضات فاحشی (هم در نوع مشاغل و هم در سطح دستمزدها) بودند که همچنان حس فرودستی و تبعیض را در آنان تقویت می‌نمود. اما گذشته از تبعیضاتی که در این عرصه وجود داشت، دولت به صورت پنهان از این حضور مضاعف نیروی کار، با راه کارهایی مثل کار نیمه وقت، بازار کار ثانوی، و اشاعه آموزه «ویکتوریایی» برای تعدیل نیروی کار خود استفاده می‌نمود و از عمده‌ترین ابزار تعدیل این نیرو زنان بودند که به عنوان ارتش ذخیره کار، به وقت مقتضی، به بهترین شکل ممکن می‌توانستند در خدمت نظام سرمایه‌داری عمل کنند.

این سیاست‌های اقتصادی دولت باعث تحمیل فشارهای سنگین اقتصادی و فشارهای روحی فراوانی بر زنان می‌شد و حضور زنان در عرصه عمومی را، که سال‌ها از مطالبات عمده زنان بود، با چالشی اساسی روبه‌رو می‌کرد. هم چنین آنها علاوه بر تبعیض در نوع کار، از تبعیض دستمزد نیز رنج می‌بردند و در برابر کار مساوی حقوق مساوی با مردان دریافت نمی‌کردند. در انگلیس زنان کارگر (ابتدا از کارخانه فورد) موجی از اعتصاب «برای مزد برابر» راه انداختند. خانم اُدری وایز یکی از سخنرانان پرشور همایش بزرگ «مزد برابر» بود.

سیاست‌های فرهنگی

اگر عمده‌ترین نقش نظام سرمایه‌داری در تولید کالاهای مصرفی باشد بنابراین، می‌توان «مصرف‌گرایی» و تبلیغ آن را نیز اصلی‌ترین هدف نظام سرمایه‌داری دانست. نظام سرمایه‌داری به خوبی دریافته بود که برای این دو منظور (مصرف‌گرایی و تبلیغ آن) زنان بهترین وسیله و ابزار هستند؛ چرا که اولاً، زنان می‌توانند به عنوان مصرف‌کنندگان کالاهای تولیدی بهترین و فعال‌ترین مخاطبان نظام سرمایه‌داری باشند و در کل، اهداف نظام سرمایه‌داری را برآورده سازند. از سوی دیگر، در همین زمان، گفتار فرهنگی جدیدی در جامعه باب شد که اگر چه با واژه‌هایی مثل «مهندسی

خانه» و «مدیریت خانه» مطرح می‌شد، اما در واقع، همان آموزه تغییر نام یافته ویکتوریایی بود که بر حضور زنان و نقش مؤثر آنان در خانه و خانواده تأکید می‌کرد.

این امر در ایجاد تناقضی آشکار برای زنان نقشی اساسی داشت؛ چرا که از یک سو، بر مبنای آرمان‌های لیبرالی، زنان حق داشتند در عرصه عمومی حضور فعال داشته باشند و حتی در صورت نیاز دولت، مورد استفاده نظام سرمایه داری قرار می‌گرفتند، و از سوی دیگر، جامعه ایدئولوژی خانه‌نشینی و خانه‌داری را تبلیغ می‌نمود.

این مسائل به تدریج، بر تناقضات درونی زنان و آگاهی آنان به تفاوت و فاصله بسیار جایگاه واقعی خویش با آنچه حقیقتاً باید وجود می‌داشت، افزود. علاوه بر تناقضات درونی ناشی از نظام سرمایه‌داری و سنت‌ها و عرف‌های ریشه‌دار «پدرسالاری»؛ ترویج و اشاعه تفکرات مارکسیستی و سوسیالیستی نیز در تردید نسبت به فضای موجود از سوی زنان، نقش اساسی داشت.

در پایان، از عوامل بروز موج دوم فمینیسم می‌توان به وجود برخی سازمان‌های سیاسی زنان و همچنین به جنبش دانشجویی دهه ۶۰ نیز اشاره نمود که در انتقال جنبش اجتماعی زنان از موج اول به موج دوم، تأثیر بسزایی داشت. در مجموع، همه این عوامل در شکل‌گیری یک هویت مشترک نوین در زنان بسیار تأثیر بر جای نهادند تا اینکه منجر به شکل‌گیری یک جنبش فمینیستی شدند که به قول جگر (Jagger)، اگر چه انسجام و وحدت کافی نداشت، اما به علت وسعت علایق و عمق انتقادات آن، از امواج قبلی فمینیستی نیرومندتر بود و تحلیل‌های متنوعی درباره سرکوب زنان و راه‌های مبارزه برای آزادی زنان ارائه کرد.

دولت رفاه

پیدایش دولت رفاهی در این دوران برخی از کارکردهایی را برعهده گرفت که قبلاً بازار آن‌ها را تنظیم می‌کرد و یا در خانواده‌ها و سازمان‌های داوطلبانه انجام می‌شد. این سیاست بر زندگی زنان نیز مؤثر بود. سیاست‌های دولت رفاه گاه زیر فشار زنان برای بهبود وضعیت آنان بود و گاه زیر فشار گروه‌های اجتماعی مخالف با برابری زنان. دولت اینک به کارفرمایی بزرگ تبدیل شده بود که گاه از ایدئولوژی پدرسالاری و خانه‌نشینی زنان سود می‌برد و گاه از کار ارزان‌تر آنان. ضمن آنکه تبعیض در محیط کار، و حقوق نابرابر در برابر کار برابر، نیز وجود داشت.

از سوی دیگر هزینه‌های رفاهی این نوع دولت‌ها بیشتر بود و زنان از دو سو از آن سود می‌بردند، هم به عنوان نیمی از جمعیت (دانش‌آموز و دانشجو و...) و هم به دلیل موقعیت آسیب‌پذیر خود (به عنوان کهنسال، زن تک‌والد، بیمار و...). ضمن آنکه بخشی از اقدامات تأمینی و رفاهی نیز جایگزین کار خانگی زنان می‌شد (مانند نگهداری از کهنسالان، بیماران خانواده و...). در این دوران زنان در برخی حوزه‌های استخدامی که قبلاً مردانه تلقی می‌شد موفقیت‌های چشمگیری و کلیشه‌شکنی داشتند (مانند نیروهای مسلح و نیروی هوایی و...). اما هم‌چنان محرومیت‌هایی نیز داشتند (مثلاً عدم اجازه عضویت در هیئت‌های منصفه) و با تبعیضاتی نیز مواجه بودند (مانند نیمه بودن حقوق بازنشستگی‌شان در حالی که حق بیمه‌ای مساوی مردان می‌پرداختند و یا عدم شمول آن به فرزندان‌شان و...).

دولت رفاهی نیز با روابط متفاوتی که با زنان داشت در تقویت وضعیت پرتناقض زنان نقش زیادی ایفا کرد.

در آمریکا به ویژه، جنبش زنان بار دیگر از بطن مبارزه زنان آفریقایی - آمریکایی بیرون آمد. همان گونه که در قرن نوزدهم به وقوع پیوسته بود (جنبش حقوق مدنی سیاه‌پوستان در سال ۱۸۵۵ زمانی آغاز شد که زنی پرشهامت به نام رزا پارکس در شهر مونت گومری در ایالت آلاباما بر روی صندلی یک اتوبوس منحصر به سفیدپوستان نشست).

جنبش‌های اجتماعی این دوران عمدتاً معطوف به برابری فرصت‌ها و رفع تبعیض علیه سیاه‌پوستان بود که راه را برای جنبش‌های دیگر می‌گشود (مانند مبارزه ضد برده‌داری در موج اول). جنبش دانشجویی (عمدتاً سفیدپوست) این دوران نیز رویکرد و درونمایه‌ای آزادی‌خواهانه و ضد تبعیض داشت و هر نوع تحمیل اجتماعی را «ستم» تلقی می‌کرد. یک فعالیت مهم آنان در این دوران حرکت ضد جنگ (علیه جنگ ویتنام) و ضدخشونت بود. این جنبش‌ها جو مناسب گفتاری را برای فعالیت‌های فمینیستی فراهم می‌کرد. بسیاری از زنان در این جنبش‌ها فعال بودند و تحت تأثیر قرار می‌گرفتند. فمینیسم موج دوم تا حد زیادی تحت تأثیر این فضای گفتاری شکل گرفت و بدین وسیله راه برای گفت و گوی عمیق‌تر درباره مسئله مهم و فراموش شده جایگاه واقعی و حقوق زنان بیشتر گشوده شد.

به طور مثال در درون جنبش دانشجویی دهه ۱۹۶۰ دختران دانشجوی نیز فعال بودند، اما از آنان بیشتر در حاشیه جنبش استفاده می‌شد. آن‌ها در رهبری جنبش نقشی نداشتند، تصمیم‌ها بدون حضور آن‌ها صورت می‌گرفت، در سیاست‌گذاری‌ها نقش چندانی نداشتند و بیشتر مجری سیاست‌ها و تصمیمات بودند. در ماه اوت ۱۹۶۷ در «کنفرانس ملی برای سیاست جدید» در شیکاگو زنان قطعنامه‌ای تنظیم کردند که در آن به مسئله زنان به عنوان یکی از مسائلی که در «سیاست جدید» باید به آن توجه می‌شد، پرداخته شده بود. قطعنامه مورد بحث قرار نگرفت و در عوض، رئیس جلسه از فردی خواست راجع به سرخ‌پوستان صحبت کند. در این جا پنج دختر به تریبون حمله کردند و از رئیس جلسه توضیح خواستند. رئیس هم به یکی از آن‌ها گفت «آرام دختر کوچولو. چیزهایی مهم‌تر از مشکلات زنان وجود دارد که ما باید به آن‌ها پردازیم.» این برخورد تحقیرآمیز و حذفی که در عین حال نشان می‌داد حتی در گروه‌های رادیکال تا چه حد نسبت به زنان عدم همدلی وجود دارد، یکی از آن دختران جوان یعنی شولامیث فایرستون را به یکی از رادیکال‌ترین نظریه‌پردازان جنبش زنان تبدیل کرد. او به همراه زنی دیگر از شیکاگو و چند زن دیگر یک گروه رادیکال فمینیستی تشکیل دادند.

در سال ۱۹۶۸ نیز دختران دانشجوی در دانشگاه کلمبیا نسبت به موقعیت حاشیه‌ای خود در درون جنبش دانشجویی اعتراض کردند و در کنوانسیون «دانشجویان طرفدار جامعه دموکراتیک» قطعنامه‌ای در باب «آزادی زنان» تهیه کردند که با تحقیر و تمسخر شدید پسران دانشجوی چپ‌گرا روبه‌رو شد. در نتیجه دختران تصمیم گرفتند مستقل از جنبش کلی دانشجویی در راه آزادی زنان مبارزه کنند و گروه «آزادی‌بخش زنان» را تشکیل دادند که نخستین نماینده جناح رهایی‌بخش یا رادیکال - کم و بیش چپ - موج دوم فمینیسم محسوب می‌شود.

ویژگی مهم موج دوم نقد فرهنگی بود و ارتقای آگاهی محور اصلی موج دوم را تشکیل می‌داد. اکثر مکتب‌ها و گفتمان‌های مهم فمینیستی در موج دوم جنبش شکل گرفت. از آنجا که ما چهار نمونه عمده این گفتمان‌ها را در مبحث بعد معرفی خواهیم کرد، در اینجا از پرداختن به آنها خودداری می‌کنیم.

موج دوم جنبش زنان دوره افول نسبی‌ای را از نیمه دوم دهه هفتاد تجربه کرد. در موج دوم برخلاف موج اول که هدف خاصی (حق رأی) داشت که می‌توانست حول آن بسیج اجتماعی انجام دهد، اهداف جنبش به شکل متعدد و وسیعی مطرح شده بود و تحرک و بسیج قابل توجهی را نمی‌توانست برانگیزد. (از نظر موج دوم «هر آنچه شخصی است، سیاسی است». این شعار آنها در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ بود). بخش سنتی‌تر جنبش (فمینیسم لیبرال) نیز عمدتاً اهداف خود را در سطح جامعه سیاسی و قانونی نهادینه دنبال می‌کرد و موفقیت‌ها و شکست‌های نسبی خاصی داشت. در بازار کار نیز احاله زنان به بازار کار ثانویه همچنان ادامه داشت. در این دهه در رشته‌های پزشکی و حقوق به سوی زنان (در آمریکا) گشوده شد و نخستین قاضی‌های زن منصوب شد و قوانین طلاق نیز اصلاح گردید.

اما بسیج رسانه‌ها به نفع زنان، در شرایطی که به نظر می‌رسید سخن تازه‌ای برای گفتن وجود ندارد، کمتر از موج اول شده بود و این منجر به کاهش توجه افکار عمومی و رسانه‌ها به جنبش می‌شد. برخی زنان نیز نسبت به فمینیست‌ها که آن‌ها را «زنان خشن» می‌دانستند که «خواهران خانه‌دار» خود را تحقیر می‌کنند، و متوجه نیستند که آنان در بسیاری از موارد از نحوه زندگی و کار خود در خانه لذت می‌برند و می‌خواهند حق نفقه را از بین ببرند، سقط جنین را آزاد و ازدواج هم‌جنس‌ها را قانونی کنند و...؛ دید مثبتی نداشتند. حملات جریان‌ات راست (طرفدار خانواده پدرسالار) علیه فمینیسم در شرایط رکود اقتصادی (دهه ۸۰) نیز زیادتر شده بود. جنبش زنان اینک با ضدجنبش‌های قوی در میان هم‌زنان و هم‌مردان روبه‌رو بود که ادعای آن را داشت که جنبش زنان صدای عده‌ای از زنان و نه همه آنهاست. اما فمینیسم موج دوم در ایجاد تغییرات در نهادها و قوانین تا حد زیادی توفیق یافت و حتی توانست در مواردی در ایجاد دگرگونی در حوزه‌های گفتاری - فرهنگی نیز به موفقیت‌هایی دست پیدا کند.

زمینه‌ها و روند موج سوم جنبش زنان

در این دوران تحولات نظام سرمایه‌داری به سرفصل‌هایی کیفی رسیده و به زعم برخی نظام متفاوتی را به ارمغان آورده بود که برخی از آن به عنوان «جامعه پسا صنعتی» و یا بعضاً «پسا سرمایه‌داری» یاد می‌کردند. هم‌چنین دگرگونی‌های گفتاری بیشتر در این دوران پدید آمده بود که برخی به آن عنوان «مدرنیته متأخر» و بعضی «پسامدرن» داده‌اند.

سرمایه‌داری «بی‌سازمان» متأخر

در این دوران از تولید کالایی در کشورهای مادر (سرمایه‌داری) کاسته می‌شود. مشاغل خدماتی رشد می‌کند. اما مشاغل خدماتی زنانه (یقه صورتی) هم‌چنان در بازار کار ثانویه قرار دارد. امنیت شغلی نیز کاهش پیدا کرده و ساعات کاری شناور می‌شود. اقتصاد دانش و اطلاعات به شدت رو به رشد است. این وضعیت در گروه‌های مختلف زنان

تأثیرات متفاوتی بر جای می‌گذارد. سطوح میانی مشاغل کم می‌شود. درآمد و دستمزد عده‌ای از زنان کاسته می‌شود. البته عده کمی نیز ارتقاء شغلی می‌یابند و درآمدها افزایش می‌یابد. تبعیضات در خیلی از حوزه‌های شغلی و تحصیلی کاسته می‌شود. ولی هنوز بخش عمده‌ای (تا حد ۷۶٪) کارهای خانه توسط زنان انجام می‌شود. اما به عکس، آگاهی و حساسیت زنان نسبت به تبعیض‌ها افزایش یافته است.

در عرصه قدرت، دولت‌های رفاهی تضعیف شده و راست‌های جدید (مسیحی) روز به روز قدرت‌مندتر می‌شوند و از خدمات عمومی (که زنان نیز بخش مهمی از استفاده‌کنندگان از آن هستند)، کاسته می‌شود. راست‌ها هم‌چنین مخالف «تبعیض مثبت به نفع زنان» و نیز مخالف حق زنان در پایان دادن به بارداری‌های ناخواسته‌اند. در این دوران اصطلاح «زنانه شدن فقر» و «فقر زنانه» نیز وارد ادبیات توسعه می‌شود. ارتجاع ضدفمینیستی در این دوران از سوی مردان قدرت بیشتری می‌گیرد و با آمارهای دروغ و یا تفسیرهای نادرست آمارها به زنان پیام می‌دهند که بهتر است به خانه برگردند!

گفتارهای پسامدرن و یا مدرنیته متأخر

موج سوم با بحران عقلانیت و نقدهای پساساختارگرایی تقارن پیدا کرد. در جامعه پسا صنعتی دیگر مسئله اصلی طبقه، ایدئولوژی و... نیست. آنچه اهمیت دارد بازاندیشی و جزئی‌نگری است، رهایی خاص (نه رهایی بشریت) و مبارزات مدنی و تأکید بر جنبه‌های بیانی مبارزه. «سیاست رهایی» به «سیاست زندگی» تبدیل شده است. ظاهراً دوره، دوره «پایان» هاست: پایان فراروایت‌ها و اوج‌گیری نسبی‌نگری و نسبی‌اندیشی. جهان‌شمولی خیلی از فراروایت‌ها و ایده‌های جزمی زیر سؤال می‌رود و اندیشه انتقادی و پروژه‌های رهایی (به ویژه نظریات هابرماس) نیز با وجوه ضد اقتدار و ضد هژمونیک خود در جنبش‌های اجتماعی مختلف مؤثر و تأثیرگذار می‌شود و سپهر عمومی و جامعه مدنی مورد توجه قرار می‌گیرد.

بحث‌های فوکو در مورد قدرت و سلطه و منتشر بودن وسیع قدرت در همه حوزه‌های زندگی و نیز بحث گفتارهای توجیه‌کننده و موجه‌ساز («هر رژیم قدرتی، رژیم حقیقتی برای خود می‌سازد») نیز عمق فکری جدیدی را به فضای روشنفکری وارد می‌کند.

اما پساتجددگرایی در منتهی‌الیه منطقی خود به نوعی نسبی‌گرایی و منظرگرایی مطلق، بدبینی، محافظه‌کاری و بی‌عملی منجر می‌شود. جنبش فمینیستی که اینک وجه آکادمیک قوی‌تری نیز پیدا کرده است، اما؛ بیشتر از جنبه‌های سلبی پسامدرنیته در نقد جزمیت‌ها و فراروایت‌ها (که اینک به فراروایت پدرسالاری، مذکرمحوری، ایدئولوژی خانواده و... تعبیر می‌شود) بهره می‌گیرد. ولی چشم بر سویه‌های اثباتی و نسبی‌نگری آن (که می‌تواند از ارزش چشم‌انداز زنانه به عنوان «یکی از» منظرها در کنار دیگر منظرها بکاهد) و سویه بدبینانه سیاسی و اجتماعی و جنبه‌های محافظه‌کارانه و ضدعمل‌گرایانه آن می‌بندد و نمی‌خواهد استدلال پسامدرن را تا منتهی‌الیه منطقی خود ادامه دهد. چرا که در آن صورت دچار خودویرانگری و تناقض‌گویی می‌شود. در آن صورت نمی‌توان فراروایت گفتار زن‌گرا را برتر از گفتار مسلط مذکر معرفی کرد.

جنبش فمینیستی اینک در حد یک «نظریه اجتماعی» ظاهر شده و به نقد علوم مختلف آکادمیک (بوژه جامعه‌شناسی و علوم سیاسی) دست زده و به عنوان یکی از نظریات و رویکردهای مهم و مطرح؛ علاوه بر فضای روشنفکری، قدم درون کتاب‌های درسی هم گذاشته است. گسترش مفهوم و حوزه «سیاست» و «قدرت» به حوزه خصوصی و خانواده و مفهوم‌سازی‌ها و نظریه‌پردازی‌های فمینیست‌ها در این باره^۱ یکی از مواردی است که فمینیسم بر نظریه اجتماعی و سیاسی آکادمیک بسیار تأثیر نهاده است.

تفاوت و تنوع زنان

تحلیل‌های نسبی گرا و نگرش‌های «موقعیتی» از یک سو و به زبان آمدن اقشار مختلف و متفاوتی از زنان و نیز اتخاذ شیوه‌های مبارزه و فعالیت اجتماعی و مدنی مختلفی از سوی آنان، جنبش زنان را در برابر صورت مسئله جدید، متفاوت و بغرنجی قرار می‌دهد: تنوع داخلی و پرسش از هویت یگانه زنان! آیا تاکنون همه آنچه فمینیست‌ها در موج‌های اول و دوم گفته‌اند و انجام داده‌اند، سخنان و خواسته‌های همه زنان بوده است و یا جمعی از آنان مثلاً سفیدپوستان طبقه متوسط؛ زنان تحصیل کرده (نه زنان کم‌سواد)، زنان شاغل (نه زنان خانه‌دار)، دختران و زنان جوان (نه زنان میانسال و بوژه کهنسال)، چرا آنان زنان سیاه‌پوست، زنان کارگر، زنان جهان سوم و... را ندیده‌اند (از نظر آنها جنبش‌ها و نظریه‌های فمینیستی موج اول و دوم بیش از حد زیر سلطه زنان سفید طبقه متوسط و تجارب و نیازهای آنها قرار داشت و فمینیسمی اروپا-آمریکای شمالی محور بود) و ... سوالات نظری و فلسفی مهمی نیز در مورد صحت و سقم تلقی جوهراندیشانه از هویت زنانه و یگانگی آن و احياناً تفاوت و تشابه‌اش با هویتی دیگر (هویت مردانه)، میزان اهمیت شاخص و معیار زن و هویت زنانه در کنار دیگر معیارهای قشربندی اجتماعی همچون طبقه، قومیت، زبان، مذهب و نظایر آن، مفهوم مادری، ضرورت و انواع ازدواج و خانواده و... نیز مطرح می‌شود.

یک ویژگی مهم موج سوم پاسخ به معضل «تفاوت» میان خود زنان بود.

پیدایش جنبش‌های متکثر و ترکیبی فمینیستی

در فضای جامعه پسا صنعتی و پیدایش گفتارهای پسامدرنیستی و در بستری از فضای سیاسی - اجتماعی که جنبش‌های ضد فمینیستی و حرکت‌های ضد اصلاحی نیز مطرح‌اند، جنبش زنان نیز حالتی مدنی‌تر و متنوع‌تر به خود می‌گیرد. هر چند «جریان‌های اصلی» فمینیستی (لیبرال، رادیکال، چپ و...) نیز همچنان فعالند، اما گرایش قوی در درون بخش‌های مختلف جنبش زنان برای ائتلاف با دیگر جنبش‌ها و نیز فعالیت‌ها و خواسته‌های ترکیبی (در ترکیب با خواسته‌هایی عام‌تر) وجود دارد مانند جنبش‌های اکوفمینیستی (در ائتلاف و ترکیب با خواسته‌ها و فعالیت‌های محیط زیستی)، فمینیسم سیاه (که معتقد است ماهیت خانواده در میان سیاهان متفاوت است و مسئله بقا برای‌شان مهم‌تر از مسئله تحقق نفس و خودشکوفایی است)، فمینیسم صلح‌طلب و نظایر آن و یا در ترکیب با جنبش‌های محلی،

۱. این امر تا بدانجا گسترش می‌یافت که حتی برخی فمینیست‌ها (مانند جودیت) معتقد بودند که فمینیسم نیاز به نظریه دولت ندارد و از کنار گذاشتن آن در تحلیل فمینیستی دفاع می‌کردند (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۵۶)

جنبش‌های ضدنژادگرایی و حتی جریان‌ها و پویش‌هایی در مورد مشکلات خاص (مانند جریان‌ها و پویش‌های زنان کهنسال، زنان چاق، زنان معلول و...) شکل می‌گیرد.

پیدایش فمینیسم محافظه‌کارانه

در دهه ۱۹۹۰ یک جناح لیبرال جدید فمینیسم نیز شکل گرفته است که خود را چالش‌گری علیه افراط‌های فمینیسم (جریان اصلی) می‌داند. آنها با فمینیسم «تفاوت» مخالف‌اند و برتری زنان و تفوق اخلاقی آنان را نفی می‌کنند و با هر نوع تصویرسازی از زنان به عنوان قربانی که باعث می‌شود به نظر همیشه فرودست و تحت ستم بیایند، مخالف‌اند و خواهان مدارس تک‌جنسیتی، انعطاف‌پذیر کردن ساعات کار برای زنان و... هستند. البته آنها قبول دارند که زنان «مشکل» دارند (از خانواده تا محل کار و محیط اجتماعی) اما بعضاً برخورد فردی با این مشکلات را بهترین کار می‌دانند. نوع دیگری از فمینیست‌های مخالف جریان اصلی، فمینیسم طرفدار زندگی است که معتقدانش برآنند زنان به عنوان انسان‌های مخالف خشونت، اعدام و جنگ نباید مبادرت به قتل نفس (سقط جنین) کنند. آنها نباید موضع ضدخشونت خود را در مورد «جسم خود» رها کنند.

فمینیسم و نقد خود (نفی فراروایت فمینیسم؟)

یکی از ویژگی‌های - حداقل بخش مهمی از - فمینیسم نظری موج سوم، نقد فمینیسم موج دوم است. یک ویژگی مهم فمینیسم آکادمیک و مطالعات زنان در دهه نود «بازاندیشی، آگاهی از خود و انتقاد از خود» است. موج سوم اگر نگوییم همه، اما بسیاری از انگاره‌های موج دوم را نقد و حتی نفی کرد.

به تعبیری پست‌مدرن، فمینیسم یک فراروایت بود، روایتی که تصور و ادعا می‌کرد که می‌تواند «بیرون حوزه‌ای بایستد و حقیقت را در آن مورد بگوید». رویکرد نقادانه متأثر از گفتار پسامدرنی بود که به نفی هر نوع جوهرگرایی دست می‌زد و هر نوع عام‌گرایی را نفی می‌کرد.

در موج سوم بسیاری از فمینیست‌ها می‌کوشند از ارائه تصویری یکپارچه از فمینیسم و هر گونه یکتانگاری و یکپارچه‌انگاری تجارب و جنبش‌های زنان جلوگیری شود و با اینکه از آن ایدئولوژی‌ای منسجم ساخته شود، مبارزه شود. بخشی از این بحث‌ها و نقدها، ادامه بحث مهمی است که در موج دوم نیز وجود داشت: تعامل یا تقابل با مردان؟ و بحث‌های جدیدتر و عمیق‌تری مثلاً در مورد معنا و حوزه‌های سیاست و فرایندی بودن هویت (از جمله هویت زنان) و... اما در کل موج سوم عمری طولانی ندارد و پیش‌بینی روند آتی آن نیز بسیار دشوار است.

نکته پایانی آنکه آنچه تا اینجا آمد همه در مورد جنبش‌های زنان در جوامع غربی بود و داستان جنبش زنان در دیگر سرزمین‌ها و حوزه‌های تمدنی، حکایتی دیگر است.

متأسفانه فرهنگ و ادبیات حاکم بر مطالعات فمینیستی غرب محور است (و حتی طبقه متوسط سفیدپوست محور) چرا که به فمینیسم سیاه و مبارزات و ادبیات‌اش بی‌اعتناست (همان گونه که در بسیاری از موارد مبارزات طبقه کارگر را که

حتی روز جهانی زن به مناسبات مبارزات آنها نام گذاری شد، نادیده می گیرد). در همین راستا مبارزات زنان در قالب سه موج نیز کاملاً کنار گذاشته می شوند و جایی در خور در منابعی که در این رابطه وجود دارند، نمی یابند.^۱

۱. جین فریدمن در این باره می نویسد: «نشانه‌ای از این اروپامحوری بی‌اطلاعی از ریشه‌های درون‌زاد فمینیسم جهان سوم است و اعتقاد به این که انواع فمینیسم در امریکای شمالی و اروپا ریشه گرفت و هر شکل دیگر فعالیت فمینیستی باید رونوشت و تقلیدی از این فمینیسم اصلی باشد. (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹)

ادبیات و چارچوب نظری: ج - ۴ نظریه عمده فمینیستی

هر چند در طول تاریخ فکر و عمل جنبش زنان رویکردها، گفتمان‌ها و نظریه‌های مختلف فمینیستی تولید شده است؛ مانند فمینیسم اجتماعی، فمینیسم سیاه، فمینیسم اگزیستانسیالیستی، فمینیسم محافظه کار طرفدار خانواده، فمینیسم آنارشیک، فمینیسم مادرانه، فمینیسم مدنی، فمینیسم پسامدرن، انواع فمینیسم‌های مذهبی (مسیحی، اسلامی و...)، آندروژنیست‌ها، فمینیست‌های ترکیبی و... و یا فمینیست‌های وبری، کنش متقابل نمادین، روش‌شناسی مردم‌نگارانه، کارکردگرایی ساختاری و...؛ اما در میان آنها چهار گرایش و نظریه عمده وجود دارد که به طور نسبی دارای توالی تاریخی نیز هستند. هر چهار نگرش به علل ستم‌دیدگی زنان می‌پردازند و هر کدام برای چیرگی بر آن راه‌بردها و راه کارهایی را پیشنهاد می‌کنند که در زیر به معرفی آنها می‌پردازیم:

۱- فمینیسم لیبرال / اصلاح طلب

فلسفه لیبرالی با رشد تجدد و سرمایه‌داری و دولت - ملت مدرن ظهور کرد و بر اساس اعتقاد به تساوی ذاتی انسان‌ها خواستار دموکراسی و آزادیهای سیاسی شد و شرایط جدید زندگی زنان را نیز همچون مردان دچار تحول ساخت و همراه با قیام مرد بورژوازی جدید علیه سلطنت که دعوی اقتدار مطلق تفویض شده از جانب خداوند را داشت، زن بورژوازی جدید نیز بر علیه دعاوی سنتی مردسالارانه به پاخواست.

مری آستل (Mary Astell) در سال ۱۰۰۰ میلادی این سوال‌ها را مطرح می‌کند که اگر حاکمیت مطلق در یک کشور ضروری نیست پس چرا در خانواده لازم است؟ و اگر در خانواده ضروری است چرا در کشور نباشد؟ اگر همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند، چرا همه زنان باید برده به دنیا بیایند و هستی آنها در شرایط بردگی کامل، تابع اراده متغیر، نامعلوم و دل‌به‌خواه مردان باشد؟

لیبرال فمینیسم ندایی است که در طول ۲۰۰ سال تاریخ نظریه لیبرالی همواره وجود داشته، اما غالباً شنیده نمی‌شده است. لیبرال فمینیست‌ها در قرن هجدهم برای «اثبات» برابری حقوق زن و مرد تلاش کردند. در قرن نوزدهم «خواستار» برابری حقوق زنان تحت لوای قانون شدند و در قرن بیستم با رشد نظریه دولت رفاهی از دولت خواستند که جهت تضمین حقوق و امکانات برابر برای زنان به اصلاحات گوناگون اجتماعی دست زند.

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

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

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

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

فمینیسم لیبرال به مثابه نظریه آزادی فردی برای زنان، بخشی از جریان غالب در نظریه اجتماعی و سیاسی فمینیستی است و تاریخی طولانی دارد. «حقانیت حقوق زن» مری ولستن کرافت نخستین بیانیه کامل فمینیسم لیبرال است. ولستن کرافت زنان را عاملانی اهل منطق توصیف می‌کند که «وضعیت پست‌تر» آنان در وهله نخست به دلیل سطح پایین‌تر سوادشان است. ولستن کرافت می‌گوید این امر با برابری فرصت‌ها برای زنان جبران می‌شود. فمینیسم لیبرال معاصر در این خوش‌بینی کرافت سهیم است که ریشه‌های سرکوب زنان را صرفاً ناشی از نابرابری در بهره‌مندی از حقوق مدنی و فرصت‌های آموزشی می‌داند.

بر مبنای تفکر فمینیسم لیبرال، زن موجودی انسانی است و همان حقوق طبیعی و سلب‌نشده‌ی مردان را دارد. جنس زن به حقوق او ربطی ندارد؛ در قوای عقلی زنان نقصی نیست و بنابراین حق دارند از حقوق کامل انسانی برخوردار باشند. اما در جوامع صنعتی غرب به خاطر جنسیت زنان نسبت به آنان تبعیض روا می‌دارند.

فمینیست‌های لیبرال در آمریکا وارثان اصلی کنش‌ها و تشکلهای اولیه زنان و ایدئولوژی برابری‌طلبانه آن هستند. در این برداشت، نهادها و انگاره‌های «مردانه» فی‌نفسه به چالش کشیده نمی‌شوند. مدل لیبرال از «فرد» که زمانی فقط در مورد مردان به کار گرفته می‌شد، باید به زنان بسط یابد. البته این لزوماً به معنای نفی وجود تفاوت‌های میان دو جنس نیست، اما تأکید بر آن است که شباهت انسان‌ها به هم بیشتر از تفاوت‌هایشان است. حتی بسیاری از تفاوت‌های جنسی ناشی از تفاوت در نوع و میزان حرکات جسمی و نوع تغذیه زنان و مردان است که اموری اجتماعی هستند و نه زیستی.

بر اساس نگرش فمینیست‌های لیبرال اگر یکی از دلایل نابرابری زنان و مردان در عرصه عمومی فقدان برخی از صلاحیت‌ها نزد زنان باشد، با توجه به باور به برابری بنیادی زن و مرد باید مشکل را در جای دیگر جست و جو کرد و این نقطه عبارت است از آموزش متفاوتی که دختران و پسران می‌بینند. از آن جا که لایه پنهان و فرض نظام آموزشی

این است که باید دختران و پسران برای نقش‌های متفاوتی در آینده آماده شوند، همیشه دختران در معرض آموزش‌هایی قرار می‌گیرند که آنان را از زندگی شغلی دور می‌کند و باعث می‌شود آن‌ها سرنوشت خود را در خانه‌داری ببینند. بر اساس این دیدگاه، زنان و مردان هر دو به عنوان موجوداتی انسانی ذاتاً برابر هستند و این مردان بوده‌اند که انسانیت را «مردانه» نشان داده‌اند.

در حقیقت فمینیست‌های لیبرال کاملاً متأثر از ایدئولوژی مساوات‌طلبانه مدرن همراه با تأکید آن بر شأن و شخصیت انسانی هستند. اکثر زنان متعلق به این جریان فکری در فضایی لیبرال آموزش دیده بودند و کم و بیش مانند بسیاری دیگر از فمینیست‌های موج اول متوجه تضاد موجود میان آموزه‌های جهان‌شمول لیبرال و حذف زنان از بسیاری از مفاهیم آن بودند.

جریان لیبرال عمدتاً از زنانی از طبقه متوسط و تحصیل‌کرده تشکیل می‌شد. مهم‌ترین هدف این جناح جذب کامل اجتماعی و سیاسی زنان در نهادهای و ساختارهای موجود بود و به همین دلیل اصلاح‌طلب و حتی راست و محافظه‌کار تلقی می‌شد. امید کلی این جریان آن بود که با دسترسی زنان به همه نهادها، نقش مبتنی بر جنسیت آن‌ها خود به خود متحول شود و به عبارت دیگر، ساختار اجتماعی از طریق قانونگذاری و اقلان دگرگون گردد. در نتیجه قانون مرجع کنش حوزه عمومی بود و مهم‌ترین مخاطبان آن تصمیم‌گیرندگان سیاسی بودند. توجه این جناح بیشتر معطوف به عمل بود تا نظریه. و به بیان فریدن، به دنبال «دگرگون ساختن جامعه» از راه‌های «عملی» بود.

فمینیسم لیبرال تحقق حقوق فردی را جدا از محدودیت‌های نقش‌های جنسی کاملاً تعریف شده در نظر می‌گیرد. این فمینیسم خود را به اصلاح‌طلبی و تلاش برای بهبود وضعیت زنان در چارچوب نظام سیاسی حاکم محدود می‌کند و اعتراضی بنیادین به عملکرد یا مشروعیت این نظام ندارد. فمینیست‌های لیبرال معاصر از حقوق زنان در چارچوب امکانات رفاهی، آموزش همگانی و خدمات بهداشتی حمایت می‌کنند.

فمینیست‌های لیبرال می‌خواهند با مردان برابر باشند. آن‌ها حکومت دموکراتیک، نظام حقوقی و قضایی حاکم، خانواده هسته‌ای، نظام آموزشی، نظم کاری و حرفه‌ای و در کل همه نهادها، ارزش‌ها و انگاره‌های مردانه را پذیرفته‌اند و فقط می‌خواهند زنان در این ارزش‌ها و نهادها مشارکت کامل و برابر داشته باشند و از مجموعه فرصت‌ها برای موفقیت بهره ببرند و از اعتبار عمومی که مردان از آن بهره‌مند هستند برخوردار شوند.

چنین رویکردی نشانگر آن است که فمینیسم لیبرال تا چه حد تحت تأثیر فضای گفتاری حاکم بر دهه ۱۹۶۰، همراه با تأکید آن بر مفاهیمی چون برابری، حقوق بشر، حقوق مدنی و سیاسی و رفع تبعیض است.

فمینیسم لیبرال از طرح برتری زنان یا حتی تفاوت آنان با مردان اجتناب می‌کند و به هیچ وجه در صدد آن نیست که جامعه را حول محور جنسیت قطب‌بندی کند. در گزارش رئیس سازمان ملی زنان در سال ۱۹۶۸ صراحتاً موضع ضد مردانه نفی شده بود.

فریدن بر آن است که مردان و زنان هر دو انسان‌اند و همین انسانیت مشترک است که از یک سو؛ برابری آن‌ها را در عرصه‌های مختلف توجیه می‌کند و از سوی دیگر، مردان را آماده پذیرش انگاره برابری با زنان می‌سازد. به نظر او طرح

تفوق جنسی زنان راه به جایی نمی‌برد: «نباید از مردان مترسک ساخت» و «مرد دشمن نیست... بلکه خود او نیز قربانی قید و بند وضعیت نیمه‌برابری است که ما اکنون گرفتار آن هستیم».

یکی از آرمان‌های لیبرال فمینیست‌های معاصر بحث درباره جامعه دو جنسی (Androgyny) است. اعضای جامعه دو جنسی ممکن است از نظر جسمی مذکر یا مونث باشند، اما ویژگی‌های مردانه و زنانه را با اختلافات اغراق‌آمیز روان‌شناختی نشان نمی‌دهند. دختران و پسران از امکانات آموزشی برابر بهره‌مند خواهند شد و ویژگی‌های سنتی مردانه و زنانه به آنها تزریق نمی‌شود. در عوض هر کس به هر شکل و ترکیب و با هر کیفیت روان‌شناختی امکان رشد پیدا می‌کند و می‌تواند بدون توجه به جنسیت خود استعدادهایش را تکامل بخشد.

تعریفی که فمینیسم لیبرال از فرودستی زنان دارد و الگوی برابری‌ای که دنبال می‌کند، عمدتاً بر اساس «فردیتی» است که برای آن قائل است و این فردیت بیش از هر جا در حوزه عمومی معنا پیدا می‌کند. فمینیسم لیبرال در صدد است زنان را از قید و بندهای ناشی از محدود ماندن در حوزه خصوصی که فرض می‌شود مانع از رشد و تعالی و خودشکوفایی زنان می‌شود و آنان را از تحقق توانایی‌های ذاتی‌شان باز می‌دارد، رها سازد. بر همین اساس است که دستور کار فمینیسم لیبرال عمدتاً مربوط می‌شود به ایجاد دگرگونی در حوزه عمومی و نیز ایجاد تغییراتی در حوزه خصوصی که زنان را از محدودیت‌های آن رها کند. اگر نهادها به نحوی تغییر کنند که زنان به آزادی و برابری بیشتر برسند و مشارکت بیشتری داشته باشند، امکان تغییر جامعه فراهم می‌شود. زنان هم باید بتوانند در کنار مردان دسترسی برابری به آموزش، اشتغال، سیاست و... داشته باشند. اصل در رفع تبعیض است.

فریدن و سایر فمینیست‌های لیبرال بر آن بودند که زنان باید از تعلق خود به خانه بکاهند و با این باور که «خانه جایگاه مناسبی برای زنان است، مقابله کنند. کارولین برد در کتاب «مؤنث به دنیا آمد» کار را نماد کمال حیات زنان می‌داند.

فمینیست‌های لیبرال موج دوم نیز مانند نسل قبل از خود و برخلاف فمینیست‌های اجتماعی، قوانین حمایتی را به زیان زنان و دستاویزی برای به حاشیه کشاندن زنان در بازار کار و محروم ساختن آنان از امتیازات مردان می‌دانستند.

در عین حال اگر، تضمین برابری بدون توجه به موقعیت آنان به عنوان مادر بود، زنان عملاً با رویارویی با دوران بارداری و زایمان، شغل خود را از دست می‌دادند و در نتیجه از امکانات ارتقا و پاداش که بر اساس استمرار اشتغال بود محروم می‌شدند. پس لازم بود به زنان باردار برای زایمان مرخصی استحقاقی تعلق گیرد و بتوانند بعد از آن سر کار خود بازگردند بدون آن که خطر اخراج و از دست دادن شغل آن‌ها را تهدید کند. تأکید بر این تمهیدات در عین حال نشان می‌دهد که فمینیست‌های لیبرال در صدد نفی «مادری» نبودند.

در بطن اعتقادات لیبرالی در زمینه تمایلات جنسی این نقطه نظر نیز وجود دارد که زندگی خصوصی فرد باید از حیطه کنترل جامعه بیرون باشد. بنابراین فمینیسم لیبرال دوپارگی عمومی / خصوصی را که مورد انتقاد فمینیسم رادیکال است می‌پذیرد. این وضع در نظریه قرارداد لیبرالی مدرن (از قبیل نظریه راولز) که یک جدایی طبیعی میان دو حوزه عمومی و خصوصی مسلم گرفته می‌شود، هم‌چنان به قوت خود باقی است.

اما باور به لزوم کنترل زن بر جسم خود در این فمینیسم به عنوان یک «حق»، از باور به «شأن انسانی مستقل زن» مانند مرد، برگرفته شده است. فریدن بر این اعتقاد نیست که «زنان باید از مادری رها شوند» بلکه او معتقد است که «مادری تنها وقتی به یک عمل انسانی لذت آفرین و مسئولانه تبدیل می‌شود... که زنان بتوانند با آگاهی و مسئولیت انسانی کامل تصمیم بگیرند مادر باشند». به نظر او، این حق زن - و فقط زن - است که بخواهد یا نخواهد بچه‌دار شود. به این ترتیب حق کنترل بر باروری به عنوان یک حق مدنی تلقی می‌شود که هیچ مرجعی نمی‌تواند جز خود زن در مورد آن تصمیم بگیرد. بر همین اساس «حق» سقط جنین به عنوان یکی از حقوق مورد توجه فمینیست‌های لیبرال و به بیان خود فریدن، «حق جوهری غایی زنان» مطرح می‌گردد.

هدفی که فمینیست‌های لیبرال / اصلاح‌طلب در حوزه‌های فکری و آکادمیک جامعه‌شناسی دنبال کرده‌اند اثبات این نکته بوده که تفاوت‌های قابل مشاهده میان دو جنس ذاتی نیست بلکه نتیجه جامعه‌پذیری و «همگون‌سازی جنس و نقش» است. تفاوت رفتار با دختران و پسران که کمابیش از بدو تولد آغاز می‌شود از شکوفایی کامل ظرفیت‌های انسانی زنان جلوگیری می‌کند. پژوهش‌گران فمینیست با تحقیقات خود تبعیض علیه زنان و برخورد متفاوت با آنان را نشان داده و همین مسئله را زمینه‌ساز جایگاه فرودست زنان در جامعه دانسته‌اند. برای آزاد کردن زنان باید نشان داد که زن و مرد از ظرفیت‌های یکسان برخوردارند، زنان خصوصیات کامل انسانی دارند و تفاوت میان زنان و مردان در جوامع غربی ناشی از تفاوت تربیت دختر و پسر و هم چنین ناشی از تفاوت انتظارات جامعه از آنان و وجود قوانین تبعیض‌آمیز است.

اما این جامعه‌شناسان اصلاح‌طلب در پژوهش‌های خود به کاوش در تجربیات زندگی زنان نمی‌پردازند و به کاربرد مفاهیم و ابزاری که برای شناخت جامعه از دیدگاه مردان خلق شده اعتراضی نمی‌کنند. وجود دیدگاه‌های مردم‌محور در تعیین اهمیت مسائلی که باید مورد پژوهش قرار داد نیز به اندازه کافی مورد چون و چرا قرار نمی‌گیرد. این دیدگاه هوادار گنجاندن زنان در نمونه‌های پژوهشی و انجام پژوهش به دست زنان است اما به بنیان رویکردهای نظری موجود دست نمی‌زند. با این همه، تحقیقات این جامعه‌شناسان اصلاح‌طلب شیوه‌های محرومیت زنان از فرصت‌های برابر و گونه‌های تبعیض علیه زنان را نشان داده و بنیان این اعتقاد را که تقسیم کار جنسی منشأ طبیعی و جبری دارد، متزلزل کرده است.

فمینیسم لیبرال با توجه به تأکیداتش بر «حقوق» تحت عنوان «جناح حقوق زنان» در جنبش فمینیستی مطرح است. هر چند در درون آنها نیز تفاوت‌هایی (مثلاً از لحاظ تکیه بر «حقوق طبیعی» و یا تکیه بر «فایده محوری») وجود دارد. البته فمینیسم لیبرال در طول زمان دچار تحولاتی شد و حداقل در یک دوره زمانی تا حدی تحت تأثیر جناح رادیکال و تا حدی نیز به دلیل برخورد با مشکلاتی که راهبرد کلان این جناح برای ایجاد تحول در ساختارها از طریق اصلاحات حقوقی با آن روبرو شده بود، در ابعادی «رادیکالیزه» شد. بدین ترتیب از یک سو، حوزه علائق آن به نحوی وسعت پیدا کرد به نحوی که اصلاحات اجتماعی و اهداف انسان‌دوستانه وسیع‌تری از اهداف اولیه خاص زنان وارد دستور کار آن شد. یکی از این حوزه‌های جدید، «جنگ» بود. در فضای گفتار رادیکال ضدجنگ دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ که

گروه‌های مختلف جوانان و دانشجویان به مقاومت در مقابل سربازگیری اجباری برای جنگ ویتنام برخاسته بودند، فمینیست‌های اصلاح‌طلب نیز به صف مخالفان جنگ پیوستند. نه تنها جنگ، بلکه به بیان ایلین هرماندز رئیس‌بازنشسته سازمان ملی زنان، «همه مسائل مسائل زنان هستند» و چیزی به نام «مسائل زنان» وجود ندارد.

از سوی دیگر، با وجودی که مثلاً سازمان ملی زنان (در آمریکا) از آغاز تأسیس بر این نکته تأکید داشت که از هر نوع رهیافت ضد‌مرد و مردستیزی اجتناب می‌کند و تنها می‌خواهد زنان را با مردان در همه ابعاد زندگی به شریکی برابر تبدیل کند، اما به تدریج تا حد زیادی تحت تأثیر گفتار فمینیسم رادیکال به انتقاد از «مرد»مداری پرداخت و به تدریج در گفتار فمینیسم لیبرال نیز «مردانه» بودن پدیده‌هایی چون جنگ و خشونت راه پیدا کرد.

سازمان‌های فمینیستی در این شاخه از جنبش در آمریکا، بیش از هر چیز شبیه به گروه فشار بودند که در عین حال، می‌بایست در مواقع لازم در خارج از سیاست روزمره و نهادهای بتوانند دست به کنش جمعی بزنند.

سازمان‌های فمینیستی فعال این شاخه عمدتاً ساختاری سنتی و منسجم داشتند و می‌توانستند تعداد کم و بیش چشمگیری از زنان را جذب، سازمان‌دهی و بسیج کنند. البته سازمان ملی زنان از این نظر که در سطوح محلی از قدرت سازمان‌دهی کمتری برخوردار بود نمی‌توانست واقعا به سطح یک سازمان فراگیر توده‌ای برسد. فریدن بر آن است که این قدرت و مهارت رهبران سازمان در جلب توجه رسانه‌های خبری و پوشش دادن به فعالیت‌های آن بود که توانست پایگاه اجتماعی آن را وسعت بخشد و نه قابلیت‌های سازمانی و تشکیلاتی آن.

درباره این جریان ارزیابی‌های مختلفی صورت گرفته است. مثلاً جین بتک‌الشتاین می‌گوید فمینیسم لیبرال انگیزه انسانی را تا حد محاسبه‌ای سودجویانه از علایق شخصی تقلیل می‌دهد.

شولامیت فایرستون نیز مشخصه فمینیسم لیبرال را که مثال بارز آن انجمن ملی زنان (NOW) بود، تمرکز صرف بر جنبه‌های صوری‌تر جنس‌گرایی می‌داند. ولی زیلا ایزنشتاین استدلال می‌کند فمینیسم لیبرال نیروی رادیکال‌کننده تلقی می‌شود حتی اگر فقط به این دلیل توجه شود که منشأ مطالبات جریان غالب فمینیستی - به ویژه مبارزات فمینیستی برای کسب آزادی انتخاب و برابری در برابر قانون - ایدئولوژی لیبرالی است.

فمینیسم و انواع آن تا حدود زیادی مدیون لیبرالیسم است تا حدی که برخی از مارکسیست‌ها اساساً آن را پدیده‌ای بورژوازی می‌شمارند. هر چند این تلقی نادرست است، اما در عین حال فمینیست‌های اولیه از آرمان‌های مربوط به منزلت انسانی، استقلال، برابری و فردگرایی به شدت تأثیر پذیرفته بودند. فمینیست‌های لیبرال صفی طولانی را تشکیل می‌دادند، از جمله فمینیست‌های لیبرال می‌توان به هریت تیلور، جان استوارت میل، مارگارت فولر، هریت مارتینو، لوکر سیاموت، الیزابت کدی استنتون، بتی فریدن و فمینیست‌های لیبرال جدید متأثر از لیبرالیسم اجتماعی ملهم از راولز، مانند جانن رادکلیف، ریچاردز سوزان مولراو کین و... اشاره کرد.

نظریه مارکسیستی در اواسط قرن نوزدهم تکوین یافت. در این زمان نتایج انقلاب صنعتی و اکثر انقلاب‌های لیبرال دموکراتیک یا بورژوایی در اروپا آشکار شده بود.

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

اما یکی از مشکلات کار در این حوزه، تعیین و تشخیص خود مارکسیسم است. از آن جا که نوشته‌های مارکس و انگلس در طول نزدیک به نیم قرن شکل گرفته، تغییراتی اجتناب‌ناپذیر و ابهاماتی قابل تفسیر در اندیشه‌های آنان دیده می‌شود. از سوی دیگر از آنجا که نظریه مارکسیستی قاعداً باید علمی تکامل‌گرا باشد اتکا به نوشته‌های یک قرن پیش مارکس و انگلس به عنوان کلام آخر در هیچ زمینه‌ای از جمله در مورد مسئله زنان منطقی و منصفانه نخواهد بود، به ویژه چنانچه تغییرات اجتماعی عظیمی را که در طی سال‌ها و سده‌های بعد موقعیت زنان را متأثر کرده است، در نظر بگیریم. هم‌چنین آنچه این مشکلات را افزایش می‌دهد این واقعیت است که مارکسیسم همچون فمینیسم مفهومی با بار سیاسی معین است که از نظر افراد و گروه‌های مختلف متضمن معانی غرورآفرین یا تحقیرآمیز است. در نتیجه دلایل دیگری جز مسایل نظری موجب موافقت یا مخالفت با آن می‌شود. بنابراین در ابتدا به یک تفسیر از مارکسیسم توجه می‌کنیم که در طول صد سال، وسیع‌تر از دیگر تفاسیر مورد قبول قرار گرفته و حداقل تا زمانی که جنبش آزادی زنان در دوران معاصر به شکوفایی رسید و به تفسیر مجدد نظریات مارکس در مورد زنان پرداخت، معتبر بود. این تفسیر تا دهه ۶۰ در جنبش چپ نو نفوذ داشت و رادیکال فمینیسم علیه آن موضع گرفت.

مارکسیسم انسان را یک گونه زیستی (بیولوژیک) در میان سایر گونه‌ها می‌شمارد و جوهر فعالیت انسانی را نه اندیشه ناب عقلانی بلکه عمل (praxis) می‌داند. عمل انسان از یک سو وسایل لازم جهت ارضای نیازهای موجود او را فراهم می‌کند و از سوی دیگر خود باعث ایجاد نیازهای جدیدی می‌شود. هم‌چنین عمل نه تنها جهان غیرانسانی را تغییر می‌دهد بلکه خود تولیدکنندگان را نیز دگرگون می‌سازد.

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

انگلس با توجه به موقعیت زن در نظام سرمایه‌داری تقسیم جنسیتی کار را در این نظام محور بحث قرار می‌دهد و در تحلیل این ادعای متداول که فرودستی و تابعیت زن در جامعه سرمایه‌داری طبیعی و به عبارت دیگر نتیجه اجتناب‌ناپذیر تفاوت‌های جسمی بین زن و مرد است، استدلال می‌کند که فرودستی و تابعیت زن شکلی از ستم است که از نهادهای

جامعه طبقاتی سرچشمه گرفته و چون در خدمت منافع سرمایه قرار دارد تا به امروز دوام آورده است. اما مدارک جدید مردم‌شناسان و حتی بخشی از مدارکی که خود انگلس جمع‌آوری کرد نشان می‌دهد که حتی در جوامع ماقبل طبقاتی نیز زنان علی‌رغم مشارکت در تهیه غذا در تساوی کامل با مردان نبوده‌اند. بنابراین قبل از ملامت جامعه سرمایه‌داری جهت تداوم بخشیدن به تابعیت زنان باید مشخص شود که آیا تابعیت اولیه زنان از جامعه طبقاتی ریشه گرفته است یا در جوامع ماقبل طبقاتی نیز وجود داشته است؟ به علاوه از آنجا که مارکسیسم پایه مادی ستم زنان را در تقسیم جنسیتی کار می‌جوید به درستی روشن نمی‌کند که چرا از زمان‌های اولیه یک نوع تقسیم کار طبیعی وجود داشته که مردان را به تولید لوازم کار و معاش و زنان را به کار خانگی مشغول می‌کرد؟ مارکسیسم توضیح نمی‌دهد که چرا زنان همواره کارهای زنانه را انجام داده‌اند.

با توجه به اینکه نظام سرمایه‌داری جامعه را به دو عرصه عمومی بازار و خصوصی خانواده تقسیم کرده است، انگلس اولین شرط رهایی زن خانه دار را در آن می‌بیند که جنس مونث به فعالیت عمومی بازگردانده شود. اما در دوران معاصر بازار دیگر یک عرصه کاملاً مردانه به معنای آن که زنان خارج از آن واقع شده باشند، نیست. با این همه از آنجا که این عرصه تحت کنترل مردان است هنوز عرصه و میدانی مردانه به حساب می‌آید. این واقعیت نیز که زنان کارگر یا به نازل‌ترین کارهای مزدوری اشتغال دارند و یا در ازای کار برابر حقوق برابری دریافت نمی‌کنند، نشان‌دهنده آن است که بازار در کنترل مردان است. از سوی دیگر عرصه خصوصی خانواده هنوز عرصه و میدانی زنانه است و زنان تقریباً بدون استثنا تمام مسئولیت‌های خانه‌داری و بچه‌داری را به عهده دارند. بنابراین علی‌رغم کمک شوهران، زنان کارگر معمولی مجموعاً ۸۰ ساعت در هفته به کار مزدوری و کار خانگی مشغول‌اند. در حالی که میانگین ساعت کار مردان ۵۰ ساعت در هفته است. البته این که اغلب کارهای خانه را زنان انجام می‌دهند به آن معنا نیست که کنترل کامل امور خانه با آنهاست.

از سوی دیگر مارکسیسم فعالیت زایشی زنان را نادیده می‌گیرد و زاینده‌گی را بیشتر به یک روند حیوانی شبیه می‌داند تا عملی انسانی. و چون سرشت انسانی را نه از طریق کار زایشی بلکه از طریق کار تولیدی قابل تغییر می‌شمارد، عملاً زنان را که نخستین کارگران زاینده‌اند خارج از حرکت تکاملی تاریخ قرار می‌دهد. بر این اساس کار زنان ممکن است از نظر اجتماعی ضرورت محسوب شود، اما کاملاً تاریخی و از این رو کاملاً انسانی به حساب نمی‌آید. توجه مارکسیسم به عرصه مردانه تولید کالایی و تاکید بر طبقات به عنوان مهمترین عامل قشربندی اجتماعی باعث می‌شود که عوامل ویژه سرکوب زنان در سایه قرار گیرد. این دیدگاه که برخورد منافع بین دو جنس را بیشتر ظاهری می‌داند تا واقعی، مبارزه زنان را از نظر مارکسیسم [سنتی] نامشروع جلوه می‌دهد. مارکسیست‌ها [ی سنتی] معتقداند که حتی مهم‌ترین اندیشه‌های فمینیستی مرزهای طبقاتی را مخدوش کرده و به منافع طبقه حاکم خدمت می‌کند. آن‌ها، لیبرال فمینیسم و رادیکال فمینیسم را اشکال نادرست و کاذب آگاهی می‌دانند که زنان خارج از طبقه کارگر خلق کرده‌اند. آنها عقیده دارند که زنان به جای تلاش در راه از بین بردن امتیازات ظاهری تمام مردان باید همراه با مردان طبقه کارگر

در جهت منافع مشترک و درازمدت آنها یعنی براندازی نظام سرمایه‌داری مبارزه کنند چرا که زنان و طبقه کارگر با هم پیوندی طبیعی دارند و آزادی هر دو گروه در گروی پایان یافتن نظام سرمایه‌داری است.

کورجنسی (Gender Blindness) ظاهری مقولات مارکسیستی [اولیه] نیز در واقع نوعی جانبداری جنسی است. جنسیت یکی از ساختارهای تشکیل‌دهنده جامعه معاصر انسانی است. نظریه کلاسیک مارکسیستی با نادیده گرفتن آن واقعیت اجتماعی را تار و مبهم نشان می‌دهد و به تداوم اعمال ستم بر زنان مشروعیت می‌بخشد. از این رو مارکسیسم [سنتی] ایدئولوژی دیگری جهت ایفای سلطه مذکر است.

نظریه فمینیستی تفاوت چشمگیری با نظریه مارکسیستی دارد زیرا فمینیسم باید بر جنسیت و احساسات جنسی متمرکز باشد و نه بر شرایط مادی در هر نوع ساخت ایدئولوژیک. با این وجود، بسیاری از فمینیست‌ها فقط ترکیبی از مارکسیسم و فمینیسم را، حتی اگر «وصلتی نامیمون» باشد، سبب رهاسازی زنان می‌دانند. اهداف فمینیسم مارکسیستی عبارت‌اند از: توصیف مبنای مادی انقیاد زنان، رابطه میان شیوه‌های تولید و موقعیت اجتماعی زنان؛ و به کار بردن هم‌زمان نظریه‌های زن‌گرایانه و مفهوم طبقه در بحث زنان و خانواده.

شیلا روباتام در «آگاهی زن، جهان مرد» (۱۹۷۳)، نشان می‌دهد که تفکیک کار (تولید) از فراغت (مصرف) فقط برای مردان وجود دارد. تصور اجتماعی از خانه به مانند جایی که از جهان کار به آن پناه می‌برند گونه‌ای تقسیم جنسی کار را پنهان می‌کند. این تصور، کار زنان را در هاله‌ای از ابهام می‌پیچد، و این واقعیت را که کار خانگی به بازتولید جامعه سرمایه‌دار و مردسالاری می‌رساند مخدوش می‌کند.

فمینیست‌های مارکسیست امریکایی به همین روال در صدد تدوین نظریه‌ای واحد درباره نابرابری اجتماعی زنان هستند. برای نمونه، بنا به استدلال «نانسی هارتسک» مبنای مادی زندگی نابرابر زن از جمله عواملی است که به او آگاهی می‌بخشد. به نظر او فقط فمینیسم مارکسیستی نظریه‌ای مشخص از رابطه میان ساختمان تجربه درونی زن و تجربه اجتماعی او دارد. فمینیسم مارکسیستی بر مبنای پراتیکی استوار است که کنشگر آگاه و علیت اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد. انواع بسیار گوناگونی از فمینیسم مارکسیستی وجود دارد، اما فمینیست‌های رادیکال معتقدند هیچ کدام از این فمینیسم‌ها به «مسئله زن» در چارچوب خاص خودش نمی‌پردازند، زیرا همه آن‌ها ناگزیر تحلیل فمینیستی خود را درون مارکسیسم می‌گنجانند.

اما در هر حال فمینیسم مارکسیستی حاصل تلاش‌های زنانی است که مارکسیسم را گسترش دادند تا از عهده توضیحی قابل قبول برای فرودستی و بهره‌کشی از زنان در جوامع سرمایه‌داری برآید. فمینیست‌های مارکسیست می‌پذیرند که مارکسیسم به شکل اولیه خود نمی‌تواند توضیح قابل قبولی ارائه دهد که چرا زنان از قلمرو عمومی حذف شده و بخش اعظم کارگران بدون مزد در قلمرو خانگی را تشکیل می‌دهند، بنابراین لازم است در این نظریه نوآوری‌هایی صورت گیرد.

از این گذشته فمینیست‌های مارکسیست ناگزیر بوده‌اند با این «واقعیت» که فرودستی زنان به پیش از دوران غلبه سرمایه‌داری باز می‌گردد و هم چنین با تردیدی که نسبت به امکان رهایی زنان پس از فروپاشی شیوه تولید سرمایه‌داری

وجود دارد رو در رو شوند. این گروه قبول دارند که مبارزه میان دو جنس را نمی‌توان به مبارزه طبقاتی تقلیل داد، اما هم چنان برای مبارزه طبقاتی اولویت قائل می‌شوند. فعالان این جریان در جنبش زنان به «سیاسی‌ها» معروف شده‌اند! به زعم آنان وجه مشخصه جامعه امروزی، «سرمایه‌داری» است که در آن زنان در معرض نوع خاصی از ستم قرار دارند که عمدتاً به سبب محرومیت آنان از اشتغال مزدی و نقشی است که در بازآفرینی مناسبات تولید در قلمرو خانگی بازی می‌کنند. این یعنی خدمات بی‌جیره و مواجب زنان در مراقبت از نیروی کار و پرورش نسل آینده کارگران به سود سرمایه‌داری است و برای تداوم آن ضرورت دارد. سرمایه‌داری بیش از همه از کار رایگان زنان بهره می‌گیرد، هر چند سود این کار تا حدودی عاید یکایک مردان نیز می‌شود.

یکی از مشکلات مهم فمینیست‌های مارکسیست این است که مارکس خود به جایگاه زنان در جامعه سرمایه‌داری توجهی نداشته است. اخلاقیات و عدالت و تساوی حقوق در نظر مارکس عقایدی بورژوایی و بنابراین مردود بود. مارکس با این اصلاحات کاری نداشت بلکه هدف او رسیدن به توضیحی علمی برای بهره‌کشی نظام سرمایه‌داری از طبقه کارگر به قصد سرنگون کردن این نظام بود. مفاهیمی که مارکس به کار می‌گیرد به ظاهر خنثی اما در واقع کورجنس است.

از این گذشته، مارکس با این اعتقاد که زنان باید تیماردار قلمرو خانگی باشند، نسبت به خانواده رویکردی طبیعت‌گرایانه اتخاذ کرد. در نظر او کارهای مزدی زنان و کودکان تهدیدی برای مردان کارگر به شمار می‌آمد و عقیده داشت سرمایه‌دارها از زنان و کودکان برای کاهش هزینه‌های تولید سوءاستفاده می‌کنند. کار ارزان زنان جانشینی بالفعل یا بالقوه برای کار مردان بود که گران‌تر بود. (مارکس با رسم پرداخت مزد کم‌تر به زنان درنیفتاد). در تحلیل مارکس، این واقعیت که زنان همواره در بقای اقتصاد خانوار نقش داشته‌اند نادیده می‌ماند و اعتقاد به این که مردان باید برای کار خود بیش از زنان مزد بگیرند با قبول این فرض که به مردان باید «دستمزد خانواده» پرداخت شود، با هیچ چالشی رو به رو نمی‌شود.

اما فمینیست‌های مارکسیست می‌خواهند با گنجانیدن توضیحی برای فرودستی زنان، به تحلیل مارکسیستی از جوامع سرمایه‌داری وفادار بمانند. آثار انگلس، همکار مارکس، نقطه شروعی برای ایجاد یک نظریه موجه مارکسیستی فمینیستی بوده است. انگلس در تحلیلی که از رابطه میان منشأ خانواده و پیدایش سرمایه‌داری ارائه می‌دهد می‌گوید که خانواده هسته‌ای بورژوایی برای رفع نیازهای نظام سرمایه‌داری و مشخصاً به دلیل خواست مردان برای انتقال میراث خویش به وارثان مشروع، شکل گرفت. به نظر انگلس مردان برای این کار می‌بایست با ازدواج، زنان را مهار می‌کردند تا از هویت وارثان خود مطمئن باشند. جایگاه فرودست زنان شکلی از ستم بوده (و هست) که در خدمت منافع سرمایه‌داری است. همه زنان ستم می‌بینند، خواه به مردان بورژوا شوهر کنند یا به مردان طبقه کارگر. در خانه، مردان «بورژوا» هستند و زنان «پرولتر»^۱.

۱. با این همه تجربه انحلال خانواده در شوروی به شدت شکست خورد و کنار گذاشته شد. در روسیه (و شوروی) عده‌ای از زنان نیز در چارچوب یک جنبش چپ، اما برای استیفای حقوق زنان نیز فعال بودند. معروف‌ترین آنها الکساندرا کولونتای است. آنها یک برنامه سوسیالیستی برای زنان طراحی و تا

فمینیست‌های مارکسیست با دنبال کردن همین مسیر فکری نظریه‌ای پدید آورده‌اند که می‌کوشد توضیح قابل قبولی برای فرودستی زنان و شکل‌های بهره‌کشی طبقاتی به دست دهد و بر حاشیه‌نشینی مسائل زنان در نظریه سنتی مارکسیستی غلبه کند. هدف آنان تحلیل و توضیح رابطه میان فرودستی زنان و دیگر جنبه‌های سازمان‌دهی شیوه تولید سرمایه‌داری است. تلاش برای پیوند فمینیسم و مارکسیسم کار دشواری بوده است اما به عقیده فمینیست‌های مارکسیست تشخیص پیوند در هم پیچیده میان ستم بر زنان و نظم سرمایه‌داری ضروری است. با توجه به این حکم و با توجه به کورجنسی مارکسیسم، جرح و تعدیل آن لازم است.

یکی از پیشرفته‌ترین نظریه‌های مارکسیستی - فمینیستی را میشل بارت در «ستم بر زنان در عصر حاضر» (۱۹۸۰) عرضه کرده است. او تحلیلی مارکسیستی از رابطه میان ستم بر زنان و بهره‌کشی طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری ارائه می‌دهد که در مخالفت با همه دیدگاه‌هایی است که بهره‌کشی از زنان را با استناد به تفاوت‌های زیستی زن و مرد یا «نیازهای» جامعه سرمایه‌داری توجیه‌پذیر می‌دانند، یا آن را معلول غلبه عقایدی (ایدئولوژی‌هایی) می‌دانند که زنان را حقیرتر از مردان و نقش ایشان را صرفاً همسری و مادری معرفی می‌کند.

شناخت موقعیت اجتماعی زنان زیر یوغ استثمار سرمایه‌داری و شناخت رابطه وابسته و فاقد اختیار زنان با شوهر و پدر ضروری است. مناسبات مردسالارانه باید در تحلیل طبقاتی منظور شود؛ یعنی باید پذیرفت که مردان حتی در درون طبقه کارگر از امتیازهایی برخوردارند و بر زنان اعمال اقتدار می‌کنند. بارت نمی‌پذیرد که سلسله مراتب طبقاتی و جنسیتی دو نظام جداگانه‌اند (وجه تمایز او با فمینیست‌های سوسیالیست که پس از این معرفی می‌شوند) و معتقد است باید نظریه مارکسیستی را جرح و تعدیل کرد تا مناسبات جنسیتی در مرکز این تحلیل جای گیرد.

به نظر بارت مرکز ستم بر زنان نظام «خانواده / خانوار» است، یعنی مجموعه‌ای شامل ساختاری اجتماعی و یک ایدئولوژی معین که همان خانواده‌خواهی است. خانوار از چند نفر، معمولاً دارای پیوند خونی و قانونی، تشکیل می‌شود که با هم زیر یک سقف زندگی می‌کنند. ایدئولوژی خانواده، خانواده هسته‌ای را شکلی طبیعی و جهان‌شمول معرفی می‌کند که تقسیم کاری «طبیعی» در آن جاری است. به این ترتیب که مرد تأمین‌کننده منابع مادی و زن تیماردار و تأمین‌کننده خدمات رایگان خانگی شناخته می‌شود. این نظام خانواده / خانوار وجه اجتناب‌ناپذیر جامعه سرمایه‌داری نیست اما در طول تاریخ به جزئی از مناسبات طبقاتی بدل شده است. این نظام اجتناب‌ناپذیر نبود اما از دل روندی تاریخی بیرون آمد یعنی در طی روندی که اعتقاد ایدئولوژیک به این که نقش طبیعی زن کارگری خانگی یعنی همسری و مادری است در مناسبات تولید سرمایه‌داری ادغام شد. این ایدئولوژی تا حدی از تصوراتی که پیش از سرمایه‌داری درباره جایگاه زنان رایج بود سرچشمه می‌گرفت، اما گسترش آن عمدتاً به این دلیل بود که با مناسبات

حدی محقق کردند. در آن زمان به زنان حق رأی، برابری حقوقی، آزادی طلاق و سقط جنین، مهدکودک در محل کار داده شد و «برای اولین بار کتک و ضرب و شتم همسران غیرقانونی شد». اما تعداد اندکی از این اصلاحات توانست از واکنش منفی استالینیستی دهه ۱۹۳۰ جان سالم به در برد. دوران استالین «تقویت و تحکیم خانواده» تبدیل به یک وظیفه رسمی شد. «عشق آزاد» به عنوان یک اختراع بورژوازی باطل اعلام شد. برای حل کمبود نیروی کار، «درجه افتخاری مادری» به عنوان پاداش برای مادران دارای ۷ فرزند یا بیشتر به میدان آمد. قوانین ضدطلاق و ضدسقط جنین در سال ۱۹۳۶ تصویب شد. (آلیس / نائینی، ۱۳۸۸، ص ۹۵)

خانوادگی بورژوازی که در پی ظهور سرمایه‌داری صنعتی تثبیت شده بود هم‌خوانی داشت. به گفته بارت، طبقه سازمان یافته کارگر در اوایل سده نوزدهم این ایدئولوژی را ملکه ذهن خود کرد. نظام خانواده / خانوار در میانه سده نوزدهم در نتیجه ائتلاف اتحادیه‌های کارگری و سرمایه‌داران کاملاً تثبیت شد که هر دو به حذف زنان از نیروی کار و پرداخت «دستمزد خانواده» به مردان اعتقاد داشتند و زنان به منبع کارگران کم‌مزدی بدل شدند.

ایراد اصلی نظریه فمینیسم مارکسیستی آن است که به طور مستقل و به اندازه کافی به شیوه‌های ستم مردان بر زنان و سودی که از کار رایگان خانگی زنان عاید مردان می‌شود نمی‌پردازد. البته فمینیست‌های مارکسیست پذیرفته‌اند که اهمیت روابط مردسالارانه و گره خوردن با منافع سرمایه‌داری را نباید دست کم گرفت. اما این روابط را متغیر نمی‌دانند و قبول نمی‌کنند که هم‌گرایی منافع مردسالاری با منافع سرمایه‌داری ضروری و اجتناب‌ناپذیر نیست. برای مثال بارت نمی‌تواند توضیح دهد که سرمایه‌داری که به دنبال بالاترین میزان بهره‌وری است از حذف کار ارزان زنان چه منفعی را دنبال می‌کند. فمینیست‌های مارکسیست همه توضیحات را به مقوله‌های نظری مارکسیسم بازگشت می‌دهند. نظریه فمینیسم مارکسیستی به روابط مردسالارانه در جوامع غیرسرمایه‌داری هم نمی‌پردازد و به جایگاه ویژه زنان سیاه‌پوست یا جهان‌سوم نیز توجه کافی نشان نمی‌دهد. از این گذشته نظریه‌ای کمابیش انتزاعی است و به تجربیات هر روزه زنان در روابطشان با مردان اعتنایی ندارد.

۳- فمینیسم رادیکال / انقلابی (رهایی‌بخش)

اگر لیبرال فمینیسم و مارکسیسم از ریشه‌های ۲۰۰-۳۰۰ ساله سرچشمه می‌گیرند، رادیکال فمینیسم برعکس پدیده‌ای معاصر است که در پی جنبش آزادی زنان در اواخر دهه ۶۰ به وجود آمده است. این پدیده قرن بیستمی، که بیش از هر چیز بر احساسات و روابط شخصی تکیه دارد، برای نخستین بار در اسناد و نوشته‌های چپ نو منعکس شد. اما این گرایش به صورت کامل و ناگهانی به آگاهی زنان قرن بیستم راه نیافت بلکه به شکل تجربیات ویژه گروه کوچکی از زنان آمریکایی غالباً سفیدپوست طبقه متوسط بروز کرد که اکثراً تحصیلات دانشگاهی داشتند. در اواخر دهه ۶۰ بعضی از این زنان در سازمان ملی زنان و برخی دیگر در سازمان‌های مختلف چپ نو یا سازمان‌های مربوط به حقوق مدنی و جنبش مخالف با مداخله آمریکا در ویتنام شرکت داشتند. زنان جوان‌تر و رادیکال‌تر فعال در این جنبش‌ها تجربه تکان‌دهنده‌ای از سلطه جنسی در سازمان‌هایی که خود را مدعی پیشبرد امر صلح و عدالت و نابودی نهادهای سرکوبگر می‌دانستند، به دست می‌آوردند. هنگامی که این زنان تجربیات خود را به بحث گذاشتند و ماهیت نظم یافته و گسترده این ستم بر همه آنان آشکار شد، احساس کردند که نخستین وظیفه سیاسی آنها کشف و بیان حقوق و مبارزه با اعمال ستم بر زنان است. این که آنان خود را رادیکال فمینیست معرفی می‌کردند، حاکی از تعهدی بود که در امر افشاگری و ریشه‌کنی علل اصلی و قانونمند ستم‌کنشی ویژه زنان داشتند. بعدها رادیکال فمینیست‌ها نماینده این اعتقاد شدند که اعمال ستم بر زنان اساساً ریشه سایر نظام‌های ستمگر است.

این جناح از دو جهت «رادیکال» تلقی می‌شود. یکی آن که منشأ سرکوب زنان را قرار داشتن آنها بر اساس جنسیت‌شان در طبقه‌ای پست‌تر نسبت به طبقه «مردان» می‌داند و هدف‌اش براندازی این نظام جنس - طبقه است. آن چه این نوع فمینیسم را «رادیکال» می‌کند توجه‌اش به «ریشه‌های سلطه مردانه و اعتقاد به این امر است که تمامی اشکال مختلف سرکوب ناشی از تفوق مردانه‌اند. فمینیسم رادیکال می‌گوید مردسالاری ویژگی تعیین‌کننده جامعه ماست.

دیگر آن که تنها راه حل مشکل نابرابری جنسی را «تغییری انقلابی» می‌داندست و در صدد بود با سازوکارهایی چون «افزایش آگاهی» در میان زنان، آنها را با ستمی که بر ایشان می‌شود و راه رفع آن آشنا سازند. اصطلاح «رادیکال» در این رویکرد هم اشاره به ژرفانگری و ریشه‌یابی آنان در تحلیل علل فرودستی زنان است و هم اشاره به رادیکالیسم عملی و برخورد‌های تند آنان در برخی شیوه‌های عملی پیشبرد خواسته‌های‌شان؛ خواسته‌هایی که خود نیز گاه افراطی و مبالغه‌آمیز و رادیکال به نظر می‌رسند.

فمینیسم‌رهایی‌بخش یا رادیکال به شدت تحت تأثیر رادیکالیسم جنبش‌ها و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی رادیکال دهه ۱۹۶۰ قرار داشت. فمینیسم رادیکال راه حل مشکل زنان را در برابری آنان با مردان نمی‌دید بلکه به بیانی، خود «مردان» به معنای یک گروه ستمگر و حتی گاهی تک‌تک آنها به عنوان موجوداتی واقعی، مشکل شناخته می‌شدند. مردان در طول تاریخ در همه عرصه‌ها بر زنان ستم کرده و آنها را به موقعیت فرودست کشانده‌اند و این در حالی است که خود زنان نیز از این وضعیت چندان هم ناراضی نبوده و یا آن را طبیعی تلقی کرده‌اند. علت این وضعیت هم این است که مردان «پدرسالاری» را در طول تاریخ به عنوان یک رویه اجتماعی و نیز به عنوان یک ایدئولوژی هژمونیک اعمال کرده‌اند. فمینیست‌های رادیکال بر خلاف فمینیست‌های لیبرال در پی جذب زنان در حوزه عمومی و تکیه بر روش‌های اقناعی و قانونی نبودند بلکه می‌خواستند سامانی که مردان ایجاد کرده و پدرسالاری‌ای که در هر حوزه آن نفوذ کرده را بر هم بزنند.

رادیکال فمینیسم از بدو پیدایش خود در اواخر دهه ۶۰ تغییرات بسیاری کرده است. نسل جوان‌تر آنان دیگر تجربیات سیاسی پیشین در سازمان‌های چپ را ندارند و اندیشه‌های ایشان بدون ارتباط با مقولات مارکسیستی و مخاطبان چپ است. رادیکال فمینیست‌ها در عین آن که به طور منظم مفاهیم و مطالب مستدل و جالبی ارائه می‌کنند، اما خود را به یک نظریه مشخص و منسجم سیاسی متعهد نمی‌دانند تنوع و تشتت آراء آنها تا آنجاست که برخی پژوهشگران در این که بتوان ارزش‌های کانونی فمینیسم رادیکال را شناسایی کرد، اظهار تردید کرده‌اند. در هر حال آنها بخشی از یک جنبش ریشه‌ای مبتنی بر فرهنگ شکوفای زنانه‌اند که قصد دارند بدیلی فمینیستی در همه عرصه‌ها از جمله عرصه ادبیات، موسیقی، معنویات و... و حتی در عرصه اشتغال و تکنولوژی ارائه دهند. این فرهنگ گرچه اینک در ایالات متحده از همه جا نیرومندتر است، اما در میان سایر ملل صنعتی نیز رشدی نسبی کرده است.

هسته مرکزی و مشترک عقاید فمینیست‌های رادیکال / انقلابی این است که نابرابری‌های جنسیتی محصول یک نظام مقتدر مردسالار و مهم‌ترین شکل نابرابری اجتماعی است. به نظر این گروه، هر نظام سلطه مردانه را همواره نوعی تقسیم کار جنسی تقویت و تحکیم می‌کرده است. مردسالاری نظامی جهانی شمول است که در آن زنان زیر سلطه مردان قرار

دارند. فمینیسم رادیکال در اصل جنبش انقلابی برای رهایی زنان است. هواداران این جنبش معتقدند که هیچ حوزه‌ای از جامعه نیست که مردان در آن دخیل نباشند، در نتیجه در هر جنبه‌ای از زندگی زنان که اکنون «طبیعی» شمرده می‌شود باید تردید کرد و به دنبال راه‌های تازه‌ای برای جریان امور بود.

یکی از نخستین آثار منسجم رادیکال فمینیست‌های معاصر توسط شولامیث فایرستون (Shulamith Firestone) نگاشته شده و «دیالکتیک جنس» (۱۹۷۴) نام دارد. کتاب با این کلمات آغاز می‌شود: «طبقه جنسی آن چنان ژرف است که به چشم نمی‌آید».

این کلمات بیانگر سیاسی‌ترین بینش رادیکال فمینیسم و به آن معناست که تمایزات جنسیت (Gender) مبتنی بر جنس (Sex)، در واقع ساختار تمام جنبه‌های زندگی ما را تشکیل می‌دهد و به قدری همه جانبه است که معمولاً قابل تشخیص نیست. جنسیت وضعیتی ایجاد می‌کند که تا وقتی باقی است تاثیری نامرئی و پنهان بر بینش ما خواهد داشت. رادیکال فمینیسم با تلاش در از بین بردن این وضعیت قصد دارد تمایزات میان دو جنس را نه تنها در عرصه‌های نمایانی چون قانون و اشتغال بلکه در روابط شخصی، در خانه و حتی در تصورات درونی ما نسبت به خودمان مرئی سازد. این نظریه استدلال می‌کند که جنسیت تنها یک راه تفاوت‌گذاری اجتماعی بین زنان و مردان نیست بلکه همچنین راهی برای انقیاد زنان به وسیله مردان است. جنسیت‌ها متفاوت اما مساوی نیستند چرا که جنسیت نظام پرداخته سلطه مذکر است. وظیفه نظریه رادیکال فمینیسم درک این نظام و وظیفه سیاسی‌اش پایان دادن به آن است. «مرد» (به عنوان جنسیت نه جنس) دشمن اصلی است و وظیفه نظریه باید شناخت نظام جنس / جنسیت و وظیفه سیاست باید از میان بردن آن باشد.

هنگامی که جنسیت مسئله اصلی تشخیص داده می‌شود محو آن و تثبیت وضعیت دو جنسی فعالیت اصلی فمینیست‌ها اعلام شد. اما هیچ‌گونه خصوصیت، رفتار یا نقشی که بر پایه جنسیت استوار است، نباید به هیچ موجود انسانی نسبت داد. خشونت مردانه درست به اندازه‌ی انفعال زنان، نامطلوب و هوش و کارایی مردانه به اندازه ملاطفت و ظرافت زنانه ارزشمند است.

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

فایرستون عقیده داشت تقسیم میان مرد و زن مبنای زیست‌شناختی دارد؛ زنان به دلیل خصوصیات بدنی مورد نیاز برای تولید مثل و به دلیل مسئولیت مراقبت از نوزادان از نظر جسمی از مردان ضعیف‌ترند. این خصوصیات نوعی از روابط اجتماعی را ایجاد کرد که از رهگذر آن زنان برای امنیت جسمی خود به مردان متکی شدند. از آن پس نهادهای اجتماعی به ویژه شیوه‌های مرسوم رابطه جنسی و بچه‌داری که به سلطه مردانه دامن می‌زنند این التزام زیست‌شناختی را پوشش قرار داده است. اما به نظر فایرستون دیگر سلطه مردان ضرورت ندارد چون پیشرفت فن‌آوری‌های باروری امکان حذف مبنای زیستی فرودستی زنان را فراهم می‌کند. این پیشرفت قید بچه‌داری (از راه آبتن شدن از مردان) را از گردن زنان برداشته یا برخواهد داشت و بچه‌دار شدن و بچه‌داری کردن می‌تواند به صورت وظیفه مشترک مرد و زن درآید.

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

از ابتدای دهه ۷۰ فمینیست‌های رادیکال علیه هرآنچه علت فرودستی زنان را به خود آنها نسبت دهد، موضع گرفتند. نسل جدید رادیکال فمینیست‌ها اعتقاد به هر گونه مبنای زیست‌شناختی برای فرودستی زنان را رد کرده‌اند. نباید تقصیر را به گردن قربانی (زنان) انداخت. گناه را باید به پای زیست‌شناسی مردان نوشت. طبیعت مردان پرخاش‌گری است و از این خصوصیت خود برای کنترل زنان بهره می‌گیرند (مثلاً با خشونت جنسی و یا تجاوز جنسی که برخی حتی از آن به عنوان «ایدئولوژی تجاوز جنسی» یاد کرده‌اند). مری دیلی (۱۹۷۸) گزارش مستندی از فجایعی که در آن مردان از پرخاش‌گری برای مهار زنان سود جسته‌اند ارائه می‌دهد. او با اشاره به رسم ساتی (سوزاندن زن به همراه جنازه شوهر) در هندوستان، بستن پای نوزادان دختر در چین، ختنه دختران در بعضی کشورهای آفریقایی، شکار جادوگران در اروپا، و روش‌های درمان بیماری‌های زنان در آمریکا، این موارد را نمونه‌هایی از آزارسانی مردان به زنان و استفاده از خشونت برای مهار آنها می‌داند (که هم‌چنان ادامه دارد). از نظر آندرا دورکین مذکر بودن فی‌نفسه معرف مرگ، خشونت و ویرانگری است.

این اعتقاد به ویژه تحت تاثیر تحقیقاتی که در دهه ی ۷۰ صورت گرفت تقویت شد. این تحقیقات نشان می دهد که نیروی بدنی در کنترل زنان نقشی بسیار مهم تر از آنچه تاکنون تصور می شد، دارد. مثلا در اوهایو ۵۰ درصد از دواج ها به شکلی همراه با سوءاستفاده جنسی از زنان گزارش شده اند. آمارهای دیگر نشان می دهد که نیمی از زنان ایالات متحده حداقل یکبار و معمولا بیش از آن مورد ضرب و شتم مردان قرار گرفته اند. تجاوز جنسی یکی دیگر از اشکال حمله بدنی است و در آمریکا تقریبا در هر دو دقیقه یک تجاوز رخ می دهد. احتمال همیشگی تجاوز زندگی تمام زنان را تحت تاثیر قرار می دهد. آنها از سوار شدن در اتومبیل های شخصی، پیاده روی در شب و سفرهای شبانه با قطار و اتوبوس به نقاط مختلف محله و شهر بیم دارند. این ترس بر محل زندگی زنان، فعالیت های سیاسی و اجتماعی و امکانات شغلی و تحصیلی آنان سایه می اندازد. به این ترتیب بعضی رادیکال فمینیست ها به این اعتقاد رسیده اند که مردان بر اساس زیست شناسی مذکر خود به شکل خطرناکی با زنان تفاوت دارند. یکی از موضوعات مهم مورد توجه همیشگی آنها مسئله خشونت علیه زنان و کاوش و تحلیل پیرامون انواع خشونت (بر علیه زنان) بوده است.

رادیکال فمینیسم در برابر برخورد تحقیرآمیزی که در جامعه بزرگ تر نسبت به زنان وجود دارد، می کوشد تا همه خصوصیات زنانه را ستایش کند. به این ترتیب فرهنگ و دستاوردهای زنان، معنویت و نیروهای خاص زنانه که از نزدیکی سرشت زن با طبیعت نشأت می گیرد و به او قدرت درک و شناخت ویژه ای از جهان می بخشد، مورد تجلیل فمینیست ها قرار می گیرد.

نظریه های اصلی فمینیسم رادیکال توسط گروه هایی در نیویورک در اواخر دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ شکل گرفت. شارلوت پرکینز گیلمن، اما گلدمن و مارگارت سنگر، فمینیست های رادیکال پیشرو، استدلال می کردند که زنان باید کنترل کامل تن و زندگی خود را به دست آورند. به نظر «تی - گریس اتکینسان» نظام به طور سیاسی سرکوبگر نقش مردانه - زنانه مدل اصلی اشکال گوناگون سرکوب است. «ان کووت» سرکوب زنان را در اصل روانی می داند نه فقط اقتصادی.

یکی از عناصر وحدت آفرین در میان فمینیست های رادیکال توجه مشترک آنها به روان شناسی زنان است. به نظر آنها نظریه های پیشین، سلطه بر زنان را به شکل سلطه روانی - اجتماعی مورد تحلیل قرار نمی دهد. فمینیست های رادیکال با تمرکز بر خودآگاهی و فرهنگ از یک سو و ناخودآگاه از سوی دیگر ساختارهای ایدئولوژیک، جنسی و روانی را - که در ارتباط با نابرابری های موجود جنسیتی بین زن و مرد تفاوت ایجاد می کند - مورد تحلیل قرار می دهند.

برخلاف تصور، آرمان رادیکال فمینیست ها آرمان دو جنسی نیست. آرمان دو جنسی متضمن ترکیبی از صفات مردانه و زنانه است، حال آن که بسیاری از رادیکال فمینیست ها صفات ارزشمند را صفات ویژه زن می دانند. از این رو آرمان انسانی، آرمان زن است، اما نه زنی که تحت سلطه نظام پدرسالاری است. در این حالت زن ضعیف و مثله شده، هر چند که هرگز به سطح اخلاقی و معنوی مردان نزول نکرده است. انسان آرمانی زنی است که می تواند تمام نیروهای

انسانی خود را تکامل بخشد، نیروهایی که تحت تاثیر سلطه پدرسالاری سرکوب شده، اما نابود نشده‌اند. یکی از شعارهای رادیکال فمینیسم این مفهوم را چنین خلاصه می‌کند: «آینده مونث است».

این فمینیست‌ها زنان را به خلق هویت تازه‌ای برای خود ترغیب می‌کنند که استوار بر پایه زنانگی «حقیقی» است که از سرشت زنان نشأت می‌گیرد و مردسالاری آن را کژدیده کرده است. زنان را به بزرگ‌داشت شکل تازه‌ای از خلاقیت زنانه فرامی‌خوانند که به «خواهری» و به هویت خویشتن تکیه کند. این فمینیست‌ها دوجنسیتی بودن (آندروژنی) را مردود می‌شمارند زیرا معتقدند با ارزش‌ترین خصلت‌ها همان ویژگی‌هایی است که به زنان اختصاص دارد. افزون بر این، زنان باید جدا از مردان زندگی کنند. چون حتی در صمیمانه‌ترین روابط میان مردان و زنان سلطه مردانه وجود دارد.

در این راستا برخی نویسندگان به جنبه‌هایی از خصوصیات جنس مؤنث اشاره می‌کنند که قبلاً جزء محرّمات بود یا مشکلات و موانع زندگی زنان محسوب می‌شد نظیر عادت ماهیانه، احساس مادری و تفکر مادرانه. به نظر این گروه از فمینیست‌های رادیکال، نظریه‌های زیست‌شناختی درباره تفاوت جنسی ساخته و پرداخته اجتماع و در خدمت منافع گروه‌های مسلط جامعه است. زنان خود طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند زیرا «زن» (هم چنان که «مرد») مقوله‌ای سیاسی و اقتصادی است نه مقوله‌ای زیست‌شناختی و تغییر ناپذیر.

فمینیسم رادیکال در برخی مسائل با دیگر گرایش‌های فمینیستی اختلاف نظر دارد به ویژه با نگرش سوسیالیستی بر سر محوریت طبقه و با نگرش سیاه در باره محوریت نژاد.

از موضوعات اصلی در نوشته‌های فمینیسم رادیکال خصومت با چپ سیاسی است. فمینیست‌های رادیکال - مانند رابین مورگان - با این استدلال که تبعیض جنسی ریشه‌ای‌ترین یا اصلی‌ترین نوع سرکوب است روش تحلیلی اساساً متفاوتی در مقایسه با مارکسیسم پیشنهاد می‌کنند.

رادیکال‌های فمینیست بر آن بودند که مارکسیسم سنتی به اندازه کافی به کار خانگی توجه نکرده و سلطه و استثمار موجود در عرصه خانگی را نادیده گرفته است. زنان در نظام سرمایه‌داری جایگاه خاص و متفاوتی دارند زیرا هم در محل کار و هم در خانه در موضعی فرودست قرار می‌گیرند. برخی از رادیکال‌ها بر آن بودند که «شیوه تولید» به عنوان مفهوم پایه در نظریه مارکسیستی، بسیاری از ابعاد موقعیت زنان را توضیح نمی‌دهد و به این ترتیب، بر نهاد اصلی مارکسیسم از سوی برخی از فمینیست‌های سوسیالیست و چپ‌گرا مورد نقد قرار گرفت. در عین حال، آنان نیز فمینیست‌های رادیکال را به دلیل اتکا به مفهوم پدرسالاری در تحلیل موقعیت زنان به عنوان مفهومی غیرتاریخی و عدم توجه به تنوعات تاریخی آن مورد انتقاد قرار می‌دادند (و به کوری تاریخی متهم می‌کردند). در مارکسیسم سنتی فرض می‌شد که «مسئله زن» با نابودی نظام طبقاتی حل خواهد شد و به نظر بسیاری از مارکسیست‌ها، وجود مردسالاری (یا به تعبیری شوونیسم مردانه) در میان طبقات فرودست بخشی از خودآگاهی کاذبی بود که سرمایه‌داری در میان کارگران به وجود آورده است و در خانواده طبقه کارگر «زمینه عینی» برای توجیه سلطه مردان وجود ندارد. به همین ترتیب، «اولین رید» مارکسیست نیز تأکید داشت که ظهور زنان به عنوان «ابژه جنسی» منحصرآ نتیجه نظام اقتصادی سرمایه‌داری است و

با نابود شدن آن، این برداشت‌ها و عملکردهای مبتنی بر آن از میان خواهد رفت. «بنستن» نیز در چارچوب استدلال مارکسیستی بر آن است که در این نظام پول تعیین‌کننده ارزش است و چون کار زنان در خانه ارزش پولی ندارد، کار آن‌ها و خودشان بی‌ارزش تلقی می‌شوند.

اما برخی از فمینیست‌های چپ‌گرا این برداشت‌ها را رد می‌کردند و بر آن بودند که چون تقریباً همه مردان از سلطه بر زنان سود می‌برند پس هیچ جنبش سیاسی مردانه‌ای از جمله جنبش کمونیستی منجر به نابودی سرمایه‌داری به ستم بر زنان پایان نمی‌دهد و در نتیجه مبارزه علیه قدرت طبقاتی باید همراه با مبارزه علیه پدرسالاری و فرض تفوق مردان باشد. در مقابل، برای فمینیست‌های رادیکال و طرفدار رهایی زنان، ستم بر زنان در همه جوامع و در قالب هر نوع شیوه تولیدی، ستم اصلی محسوب می‌شد و بنابراین بر آن بودند که انقلاب در این زمینه اولویت دارد و با امحاء ستم جنسی سایر اشکال ستم نیز نابود خواهند شد و دگرگونی اجتماعی در ابعاد وسیع حاصل خواهد آمد. این جناح از جنبش رادیکال نیز از درون جنبش‌های چپ سر برآورد و تا حد زیادی نیز تحت تأثیر گفتار چپ قرار داشت. با این تفاوت که پدرسالاری جای سرمایه‌داری، زنان جای کارگران، مردان جای سرمایه‌داران، نظام جنسی جای نظام طبقاتی - یا به قول «گاتلیب» جای شیوه تولید؛ و دستگاه‌های ایدئولوژیک و سیاسی و... پدرسالاری، جای دستگاه‌های سرمایه‌داری را می‌گیرند. به تعبیر نویسنده‌ای رادیکال، کاترین مکینون؛ فمینیسم مارکسیسم را وارونه می‌کند و آن را بر سرش قرار می‌دهد!

برداشت از زنان به عنوان یک «طبقه» در بسیاری از آثار فمینیست‌های رادیکال مطرح شده است. در بیانیه «جوراب قرمزها» آمده است: «زنان یک طبقه تحت ستم هستند. ستم بر ما تمام عیار است و همه ابعاد زندگی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ما به عنوان ایزدهای جنسی، عوامل زاد و ولد، خدمه خانگی، و نیروی کار ارزان استعمار می‌شویم. ما را موجودات فرودستی تلقی می‌کنند که تنها هدف آن‌ها بهبود زندگی مردان است». طبقه تلقی کردن زنان بر این اساس است که زنان به عنوان یک گروه مورد استثمار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مردان قرار گرفته‌اند.

«رکسان دانبار» نیز با تحلیلی مشابه در مقاله‌ای با عنوان «رهایی زنان بنیان انقلاب اجتماعی است»، زنان را یک «کاست» می‌داند یعنی گروهی که بر حسب تولد به عنوان زن، در جایگاه فرودست اجتماعی قرار گرفته‌اند. او حتی بر آن است که ریشه تقسیم‌بندی طبقاتی نیز در تقسیم‌بندی مبتنی بر جنسیت است و انقیاد جنس مؤنث منشأ کاست و نیز طبقات اجتماعی است.

این ستم مشترک بنیان تأکید بر «خواهری» به عنوان یکی از مفاهیم بنیادی در جنبش زنان است. «خواهری» مبتنی بر شباهت‌های میان موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی ثانویه زنان در همه جوامع به عنوان نیرویی پیونددهنده در مبارزه علیه شوونیسم مردانه (مردسالاری) و پدرسالاری تلقی می‌شود. به نظر «الیزابت فاکس - جنوویز» «خواهری» احساس حمایت و پیوندی میان زنان است که بر نقش‌های پرورش‌دهنده و حمایت‌گرانه زنان در خانواده مبتنی است. این گسستی نظری از برداشت‌های رایج از سیاست است که استعاره‌های خانوادگی در آن جایی ندارند. در عین حال، «خواهری» یک راهبرد عملی است: اگر قرار باشد زنان از طریق مردان زندگی خود را نگذرانند، مردان باید نقش

انحصاری خود در زندگی زنان را از دست بدهند. راه آن نیز ایجاد «پیوند واقعی» میان زنان است. شعار «خواهری قدرتمند است» به زنان «شهامت و غرور» می‌بخشد، یعنی همان کارکردی را دارد که شعار «سیاه‌پوست زیبا است» برای جنبش سیاهان آمریکا داشت. خواهری به معنای «همبستگی جنس مؤنث، احترام به زنان به عنوان زن، حمایت زنان از همه زنان است». در عین حال که باعث اعتماد به نفس زنان می‌شود، زمینه وحدت زنان را در مقابل مردان فراهم می‌کند.

با مطرح شدن دو طبقه به عنوان دو قطب متضاد - که دیگر امکان وجود طبقات و خرده طبقات مانع از قطبی شدن تضاد هم در آن نیست - کل زنان در برابر کل مردان قرار می‌گیرند، زیرا از منظر رادیکال‌ها «همه مردان از برتری جنس مذکر بهره اقتصادی، جنسی و روانی می‌برند» و در طول تاریخ «همه مردان بر زنان ستم کرده‌اند». مردان به عنوان دشمن مطرح می‌شوند و نتیجه‌گیری منطقی می‌تواند نفی مردان باشد که البته لزوماً نفی شخصی و فیزیکی مردان نیست اما «در زندگی هر زنی مستقیم‌ترین ستمگر، هر قدر هم که به لحاظ نظری نخواهد این نقش را ایفا کند، مرد است». مردان مسئول ویرانی «حیات بشری» مسئول و منشأ همه اشکال سلطه، استثمار و ستم (اعم از نژادپرستی، سرمایه‌داری، امپریالیسم و غیره)، و در کل تجسم «شر» تلقی می‌شوند. در مقابل، زنان و حساسیت‌ها، برداشت‌ها و احساسات آنان مورد تجلیل قرار می‌گیرند؛ به ویژه در اشکال تحریف نشده این ویژگی‌ها از سوی پدرسالاری. این آشتی‌ناپذیری «طبقاتی» نیز حاکی از تأثیر رادیکالیسم مارکسیستی بر فمینیسم رادیکال است.

مفهوم بسیار اساسی در گفتار فمینیسم رادیکال «پدرسالاری» است. همین مفهوم است که همیشگی بودن ستم بر زنان و پذیرش کم و بیش این ستم از سوی زنان یا حتی حس نکردن آن را توضیح می‌دهد. در این نظام است که بسیاری از مردان به شوونیست‌های مذکر تبدیل می‌شوند. از نظر برخی از آنها فرهنگ کنونی غرب و جوامع دیگر حاوی نوعی «فاشیسم جنسی» است.

خانواده اصلی‌ترین نهاد پدرسالاری است که پایه‌های زیست‌شناختی متزلزلی دارد و بنابراین پدرسالاری باید متکی بر فرهنگ باشد. این نظام به عنوان یک نظام قدرت به خوبی در اذهان جای گرفته و لزومی ندارد دعاوی‌اش را به شکل مشهود بیان کند زیرا این دعاوی «طبیعی» جلوه می‌کنند. این که پدرسالاری بر فرهنگ تکیه دارد و بر همین اساس در همه جا حضور پیدا می‌کند و تجلی می‌یابد به این معناست که مبارزه فمینیسم رادیکال نیز تا حد زیادی جنبه فرهنگی، در مبارزه با همه بنیان‌ها و همه اشکال پدرسالاری، می‌یابد و به همین دلیل - حداقل برخی از شاخه‌های آن را - فمینیسم فرهنگی می‌نامند.

زنان در همه حوزه‌های زندگی اعم از خصوصی و عمومی با سلطه و اعمال قدرت مردان و برو هستند. اگر روابط قدرت در همه جا هست سیاست نیز امری صرفاً عمومی نیست. جمله «امر شخصی سیاسی است» - که تحت تأثیر شعار جنبش حقوق مدنی سیاه‌پوستان آمریکا است - بر همین اساس به شعار مهمی در جنبش زنان تبدیل می‌شود. این شعار را کارول هانیش در سال ۱۹۷۰ به کار برد و از آن پس به یکی از شعارهای اصلی موج دوم جنبش زنان تبدیل شد. این شعار به این معنا بود که خانواده، روابط خصوصی و زندگی عاطفی مانند مالکیت و سیاست بر اساس روابط نظام‌یافته

قدرت و نابرابری شکل می‌گیرند. سیاست (و قانون‌گذاری) به قلمرو عمومی محدود نمی‌شود بلکه در شخصی‌ترین حوزه‌های حیات انسانی نیز به دلیل وجود روابط قدرت حضور دارد. با محور قلمرو عمومی - خصوصی، سیاست و مبارزه نیز معنایی جدید یافت و مبارزه در حوزه خصوصی (که گویی نباید در باره آن قانون‌گذاری شود) را نیز در برگرفت. (البته تعدادی کمی از آنها خواهان «به کلی» از بین رفتن تقسیم حوزه عمومی / خصوصی بودند ولی اکثراً خواهان بازتعریف و بازسازی مجدد آن با لحاظ کردن منظر و منافع زنان بودند).

اما راه‌هایی از این وضع فرار از درونی کردن «جنسیت» یعنی نقش‌ها و برداشت‌هایی کلیشه‌ای از زن بودن است که از راه «افزایش آگاهی» به دست می‌آید. زنان در این فرایند آگاهی‌یابی (یا جامعه‌پذیری دوران بلوغ) درمی‌یابند که مشکلات آن‌ها ناشی از «نظام سیاسی جنسیت» است که در آن زنان تحت ستم مردان هستند.

در واقع مشکل زنان نیز - مانند کارگران - گرفتار شدن در خودآگاهی کاذب است. سیمون دوبووار اندیشمند فمینیست - اگزستانسیالیست فرانسوی که فمینیسم رادیکال امریکا تحت تأثیر او نیز قرار دارد در کتاب جنس دوم بر آن است که این «رضا و رغبت» زن و خوشنودی او از وابسته بودنش به دیگران نتیجه فرایند جامعه‌پذیری است که او را بر این اساس تربیت می‌کند. (این جمله او تاریخی شد که «انسان»، زن به دنیا نمی‌آید؛ «زن» می‌شود). راه‌گریز از این خودآگاهی کاذب از نظر فمینیسم رادیکال «افزایش آگاهی» است.

گاه این مخالفت با نهادها، ارزش‌ها و پروژه‌های مردانه، به خود مردان یعنی کل جنس مذکر بسط می‌یابد و درون‌مایه‌ای جوهر‌گرایانه می‌یابد. در مقابل؛ زنان به عنوان موجوداتی که همیشه در همه جوامع فرودست بوده‌اند نوعی تقدس می‌یابند. گاه فمینیسم رادیکال چنان است که گویی با درونمایه‌ای جوهر‌گرایانه از «زن» تجلیل می‌کند و به بیان «بیتس»، «بر هر آنچه زنان حس می‌کنند، می‌اندیشند و انجام می‌دهند صحنه می‌گذارد». در این نوع موضع‌گیری نیز می‌توان شباهت‌های با جدل‌های سیاسی مارکسیست‌ها و تأکید اندیشمندان مارکسیستی چون لوکاخ بر موضع فرادست کارگران در «نیل به شناخت حقیقت» پیدا کرد، با این تفاوت که «زنان» جای «کارگران» را می‌گیرند. (اما از نظر اکثر فمینیست‌ها جنسیت برساخته‌ای اجتماعی است و معنای جوهری ندارد).

زنان باید همه چیز را دوباره اختراع کنند و هر چه را مردان ساخته‌اند نادیده گیرند، زیرا همه آن‌ها «احمقانه، فریبکارانه و ستمگرانه» هستند.

همان کل‌گرایی حاکم بر مارکسیسم (یا به بیان پساتجدد‌گرایان، اتکا به یک «کلان - روایت») در فمینیسم رادیکال نیز دیده می‌شود. به بیان «چپمن»، برداشت فمینیسم رادیکال از «جهان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روان‌شناختی مردان، برداشتی کل‌گرایانه بود که ثنویت ظالمانه جنسیت را به عنوان مخرج مشترک بنیادی همه ستم‌ها می‌دانست و این امید انقلابی را ایجاد کرد که رهایی زنان می‌تواند کل آن را تغییر دهد».

اگر پدرسالاری ساختی بنیادی است که در همه سطوح زندگی جاری است باید با آن در همه جا مبارزه کرد. پس زبان، فلسفه، علم، مذهب، اخلاق، نهاد‌های اجتماعی و سیاسی، همه و همه هم‌عرضه مبارزه و هم‌موضوع تغییر انقلابی

هستند. گاه به نظر می‌رسد از دید فمینیست‌های رادیکال، تاریخ نوع بشر چیزی نیست جز داستان مکرر یک توطئه فراگیر علیه زنان.

از جمله نهادهایی که رادیکال‌ها بر تغییر بنیادی آن تأکید دارند، خانواده و ازدواج است. فمینیست‌های رادیکال (تا حد زیادی تحت تأثیر گفتارهای رادیکال چپ، چپ نو، و فرهنگ متقابل دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰) با نهاد خانواده مخالفند. و برآنند که ازدواج نهادی است که انقیاد مستمر زنان را به لحاظ اقتصادی، مالی، حقوقی، سیاسی و عاطفی تضمین می‌کند. خانواده هسته‌ای «قالبی فرهنگی» است که مردان از طریق آن می‌خواهند نقش خود را تعیین کنند زیرا خانواده را «مایملک» خود می‌دانند. این مردان هستند که از روابط قدرت در درون خانواده سود می‌برند و خانواده برای آن‌ها منشأ «رضایت روانی» است. بدین ترتیب آنها توجه و تأکید و حساسیت کمتری روی مسئله تک‌همسری داشتند. فمینیسم رادیکال با یکی دانستن خانواده به معنای سنتی آن با کل خانواده به معنای «فی‌نفسه» آن، منکر امکانات انسانی و تکامل بخش ازدواج و زندگی خانوادگی همراه با ساختاریابی وجود نقش‌های جنسیتی، پرورش کودک و خانه‌داری در درون آن بود. و از آن جا که پدرسالاری به صورت یک ساختار فراتاریخی و فراگیر دیده می‌شود؛ کنار کشیدن زنان را به صورت جدایی‌طلبی ضروری می‌سازد.

در نتیجه، طلاق امری مثبت تلقی می‌شود. البته طلاق راه فردی رهایی از نهاد ازدواج است و راهی رادیکال محسوب نمی‌شود. راه اصلی برای رهایی زنان از هر نوع رابطه سلطه‌آمیز با مردان جدایی‌طلبی است. از آن جا که در برداشت فمینیست‌های رادیکال همه چیز تحت سلطه مردان است و همه ویژگی‌های مردانه «ذاتاً» شرارت‌بار هستند. زنان تنها از طریق قطع رابطه یا به حداقل رساندن رابطه با مردان و محدود ساختن روابط اجتماعی به روابط با زنان در داخل کمون‌های زنانه می‌توانند از تأثیرات جهان مردانه با همه نهادها، روابط و بنیان‌های فرهنگی و معرفی پدرسالارانه‌اش رها شوند و به خودآگاهی کامل دست پیدا کنند.

«مادری» در معنای اجتماعی آن نیز از جمله نقش‌هایی است که برخی از فمینیست‌های رادیکال خواهان تغییر آن هستند. به اعتقاد آنان، درست است که وضعیت فیزیولوژیک زنان به آنان قدرت باروری و تغذیه نوزاد را در ماه‌های اولیه زندگی می‌دهد، اما «هیچ دلیل ذاتی وجود ندارد که مادر زیست‌شناسی و اجتماعی یکی باشد». اولاً مسئولیت‌ها در فرایند رشد کودک می‌تواند به عهده افراد مختلف - و نه فقط مادر زیست‌شناختی - باشد. مطالعات انسان‌شناسان نیز مؤید آن است که در برخی از جوامع، مردان کودکان را بزرگ می‌کنند. ثانیاً بزرگ کردن کودک تنها در دوران معاصر است که به امری پیچیده، طولانی و پرمسئولیت تبدیل شده و زنان مسئول این فرایند گشته‌اند. پس می‌توان این امر «تاریخی» را تغییر داد و یا مسئولیت آن را بر عهده نهادهای اجتماعی گذارد. «اوکلی» تأکید می‌کند که این «قضیه» که خانه‌ها و مادران برای مراقبت از کودکان «بهتر» از مؤسسات هستند «نادرست» است و در واقع، مردان می‌کوشند «تحت پوشش اهمیت مادری» زنان را به کودکان «گره بزنند». از منظر آنها خانواده هسته‌ای تحولی دل‌خواهانه است و نه طبیعی؛ فرایندهای رشد اولیه کودک چندان هم وابسته به مادر بیولوژیک او نیست؛ فرض وجود نقش‌های خاص مبتنی بر جنس از نظر سلامت روانی کودک مضر است؛ بهداشت روانی با انتقال پرورش کودک از مادر به جامعه بهتر

تضمین می‌شود. البته برخی از فمینیست‌های رادیکال که بر تقابل میان زنان و مردان تأکید دارند، بر عکس برآند که از مادری تجلیل کنند و آن را به عنوان یک ویژگی خاص و انحصاری زنانه، منشأ خصلت‌های مثبت زنان و تفاوت بنیادی آنان با مردان قلمداد کنند. «تفکر مادرانه» در نوشته‌های الشتاین، سارا رودریک و کارول گیلیگان جنبه والایی یافته است (البته رودریک و الشتاین متهم شده‌اند که نگرش‌های محافظه‌کار طرفدار خانواده که زنان را به قهقرا و درون خانه باز می‌گرداند را تقویت کرده‌اند).

از دید برخی از فمینیست‌های رادیکال حتی «عشق» هم به عنوان نهادی که «آسیب‌پذیری، وابستگی، تعصب، امکان درد و رنج را افزایش می‌دهد و مانع از تکامل پتانسیل انسانی به طور کامل می‌شود» محکوم است. هم فایرستون و هم اتکینسن صراحتاً بر لزوم حذف «نهاد عشق» تأکید داشتند.

یکی از مسائل مورد تأکید در میان فمینیست‌های رادیکال مانند فمینیست‌های لیبرال، حق زن بر کنترل جسم خود بوده است. این گونه استدلال می‌شد که جسم زنان «بنیان فیزیکی است که از آن به طرف جهان حرکت می‌کنند» و زنان باید نسبت به جسم خود آگاهی و بر آن کنترل داشته باشند. زنان در مورد داشتن یا نداشتن فرزند حق انتخاب دارند و باید بتوانند قدرت کنترل موالید خود را به طور فردی داشته باشند و در نتیجه هر نوع اعمال کنترل اجتماعی تحت سلطه مردان را نفی می‌کنند. به علاوه، فمینیست‌های رادیکال برآند که زنان حق پایان دادن به بارداری خود یا سقط جنین را دارند و این امری شخصی و مربوط به خود زن است و نه دولت. همان گونه که دیده می‌شود، در این جا استدلال فمینیست‌های لیبرال و رادیکال بسیار شبیه به یکدیگر است.

گاه در اندیشه فمینیست‌های رادیکال، استدلال درباره کنترل زنان بر جسم خود ابعادی به شدت افراطی^۱ و حتی در مواردی کم و بیش مضحک یا شاید تأسف بار نیز پیدا می‌کرد. شولامیث فایرستون که ریشه نابرابری میان زن و مرد را در نابرابری اساسی زیست‌شناختی میان این دو در نتیجه قدرت باروری زن می‌داند، بر آن است که زنان باید بالکل از این وضعیت «غیرانسانی» رها شوند. به بیان دیگر، او می‌خواهد تداوم نسل از طریق زنان با تکیه بر پیشرفت‌های فن‌آورانه به فرایندی فنی تبدیل شود و کودکان از طریق فرایندهای آزمایشگاهی به وجود بیایند تا این «امر طبیعی» اما «غیرانسانی» که موجب فرودستی تاریخی زنان شده است، برای همیشه حذف شود و این «نخستین تقاضا در یک انقلاب فمینیستی» است.

کنترل بر جسم گاه شامل بحث‌های وسیع‌تری درباره «قیدگریزی جنسی» نیز بوده و تأکید شده که «آزادسازی جنسی» می‌تواند در زمینه فعلی به «آزادی عمومی بیشتر زنان» منجر شود. البته برخی از فمینیست‌های رادیکال به درستی به این نکته توجه داشته‌اند که این «آزادی» می‌تواند منشأ اشکال جدیدی از ستم بر زنان نیز بشود. آنها علیه خشونت مردان بر زنان، تجاوز و از جمله پورنوگرافی مبارزات فکری - عملی وسیعی راه انداخته‌اند. پورنوگرافی از این منظر نوعی خشونت جنسی و بستر ساز و مشوق خشونت علیه زنان است.

۱. برخی فمینیست‌ها گفته‌اند «بدون از بین بردن نمی‌توان فمینیستی حقیقی بود. از نظر آنها ناهم‌جنس‌خواهی اساس برتری مذکر است و هر زنی که با مردی بخوابد، هم دست دشمن است! (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۹۹)

فرض رادیکال فمینیست‌ها بر این است که پدرسالاری و فرض تفوق مردان به عنوان یک ایدئولوژی در همه عرصه‌های حیات حتی در شخصی‌ترین ابعاد زندگی نفوذ کرده است و در نتیجه این نفوذ ایدئولوژیک است که هر دو جنس فرودستی زنان را پذیرفته‌اند، سلطه مردان را امری عادی و بهنجار تلقی می‌کنند و وضعیت توأم با انقیاد زنان را مناسب و به جا می‌دانند. بنابراین مبارزه علیه این هژمونی نیز تا حد زیادی جنبه مبارزه فرهنگی پیدا می‌کند. همان گونه که «رابینسن» می‌گوید ویژگی اصلی فمینیسم جدید (موج دوم) آن است که «با نقد فرهنگی و به عنوان نقد فرهنگی شروع شد». بسیاری از فمینیست‌های لیبرال نیز در ابعادی این استدلال را می‌پذیرفتند و با رادیکال‌ها در مواردی هم‌صدا بودند، اما بی‌تردید مبارزات فرهنگی نزد فمینیست‌های رادیکال وسیع‌تر بوده و مهم‌تر تلقی می‌شد.

در میان فمینیست‌های رادیکال، لباس زنانه و مردانه به عنوان عامل نمادین تفکیک جنسی نفی می‌شود و این انتظار از زنان که ظریف، زیبا و «خانم» باشند، به چالش کشیده می‌شود. فمینیست‌های رادیکال با استفاده از لباس‌هایی که باعث فشار جسمی و روحی خاصی می‌شوند مبارزه می‌کردند و «آرایش» را به عنوان عاملی برای تبدیل زنان به ابژه‌های جنسی آن چنان که مردان می‌خواهند تقبیح می‌کردند. به آتش کشیدن و به سطل زباله افکندن این گونه لباس‌ها و لوازم آرایش از نخستین اقدامات رادیکال‌ها در تظاهرات علیه مراسم انتخاب ملکه زیبایی آمریکا در سال ۱۹۶۸ آغاز شد و به جایی رسید که فمینیست‌های رادیکال بر اساس «بدلباسی» و «زشتی» شناسایی می‌شدند. همچنین فمینیست‌های رادیکال در مقابل نمایش‌های مد لباس و لباس عروس و... واکنش نشان می‌دادند که از جمله می‌توان به تظاهرات گروه «ویچ» اشاره کرد. اعضای این گروه با لباس ساحره‌ها و با جاروی دسته‌دار به نمایشگاه سالانه لباس عروس در نیویورک حمله کردند (و باعث شدند بورس نیویورک ۵ امتیاز سقوط کند).

مبارزه با الگوهای نمادین رفتاری از زن به عنوان موجودی لطیف و ملایم و مرد به عنوان موجودی خشن، به شکل توسل به خشونت در برابر خشونت به عنوان یکی از «جلوه‌های ستم مردانه» بود و با این استدلال از آن دفاع می‌شد که «امتیاز اعمال زور فیزیکی نباید در انحصار مردان باشد». به علاوه، فرض بر این بود که استفاده متقابل زنان از خشونت در مقابل مردان، آنان را از ترسی که بر وجودشان حاکم است رها خواهد کرد. در نتیجه فمینیست‌های رادیکال بر لزوم یادگیری فنون دفاع از خود، کاراته و تکواندو تأکید داشتند.

یکی از عرصه‌های مهم مبارزه از نظر فمینیست‌های رادیکال «زبان» بوده است. از آن جا که زبان بنیاد اندیشه است، نقش آن در شکل دادن و بازتولید روابط پدرسالارانه مورد تأکید قرار می‌گیرد. شاید همه زبان‌ها به نحوی از نظر جنسیتی جانبدارانه باشند.

به طور مثال فمینیست‌ها برای حذف وضعیت تأهل از اصطلاحات مربوط به زنان (دوشیزه و بانو Miss, Mrs) اصطلاح جدید میز (Ms) را ابداع کردند که همانند «آقا» فاقد اطلاعاتی است. فمینیست‌ها بر حفظ نام خانوادگی خود در زمان تأهل تأکید دارند تا از این نظر هم وابسته به همسرانشان نشوند.

در دهه ۱۹۷۰ فمینیسم رادیکال به تدریج سبک مردانه «خطی» نظریه سیاسی سنتی را رها کرد و به شیوه‌ای شاعرانه (حجم آفرینی) و استعاری روی آورد. «سوزان گریفین» و «مری دیلی» نخستین وظیفه خود را توصیف مجدد واقعیت در زبانی جدید می‌دانند.

با وجود این هنوز یک پارادایم فمینیستی رادیکال به طور کامل شکل نگرفته است. فمینیست‌های رادیکال در مورد چگونگی نام‌گذاری واقعیت اختلاف نظر دارند زیرا آن‌ها از طیف محدودی از مفاهیم، مانند تجاوز جنسی یا بردگی استفاده می‌کنند. به علاوه، فمینیسم رادیکال اغلب تصویری نسبتاً ایستا از جهان ارائه می‌کند که همراه با توضیحات علت و معلولی نیست.

رادیکال فمینیست‌ها علاقه‌ای به مشارکت در جامعه‌شناسی یعنی وارد کردن زنان به آن ندارند بلکه می‌خواهند شیوه تولید دانش را طوری دگرگون کنند که ادراک‌های ذهنی زنان را از نو ارزیابی کنند. هدف اغلب پژوهش‌های رادیکال فمینیستی تحلیل خشونت مردان نسبت به زنان است و پرده‌برداری از این واقعیت که ارزش‌های مردسالارانه و علوم اجتماعی مرد محور این خشونت را پنهان می‌کنند، کم‌اهمیت جلوه می‌دهند یا گناهِش را به گردن زنان می‌اندازند. هدف دیگری که فمینیست‌های رادیکال دنبال می‌کنند کشف دوباره «تاریخ زنان» و میراث فرهنگی ایشان است و آشکار کردن شیوه‌های بی‌اعتبار شدن دانش زنان در طول تاریخ و در جوامع دیگر.

مبارزه با هنر «مردانه» نیز بخشی از مبارزات فمینیست‌های رادیکال را تشکیل می‌داد. کیت میلت بخش عظیمی از مباحث کتاب خود به نام سیاست جنسی را به بررسی گرایش‌های سکسیستی در نوشته‌های نویسندگان چون دی.اچ. لارنس، هنری میلر، و نورمن میلر اختصاص داده است. او نشان می‌دهد که چگونه در آثار این نویسندگان زنان همواره تحت سلطه مردان و به عنوان ابژه جنسی مطرح‌اند و در حد موجودی کم و بیش صرفاً «بیولوژیک» معرفی می‌شوند.

سینما نیز به همین ترتیب، به چالش کشیده شد. به عنوان نمونه لورا مالوی در مقاله «لذت بصری و سینمای روایتی» با استفاده از روانکاوی به بررسی فیلم‌های جریان اصلی هالیوودی پرداخت و این نکته را مطرح کرد که در این فیلم‌ها «عشق به زبان نظم مسلط پدرسالارانه رمزگذاری می‌شود». زن در فیلم‌های هالیوودی به عنوان «ابژه جنسی» حضور دارد. فلسفه نیز در صورت‌های سنتی و آکادمیک آن مورد توجه فمینیست‌ها بود. چنین استدلال می‌شد که فلسفه را مردانی شکل داده‌اند که تجارب، ارزش‌ها، آرمان‌ها، و دیدگاه‌هایشان نسبت به جهان به عنوان معیاری برای کل بشریت قلمداد شده است. فلاسفه اغلب دیدگاهی «سکسیستی»، «مردمدارانه»، و «زن‌هراسانه» داشته‌اند.

بنابراین از این منظر، فلسفه اساساً کاری مردانه و ناشی از «عدم کفایت ذاتی جنس مذکر» است. زنان رابطه‌شان را با وجود به شکلی شهودی درک می‌کنند و نیازی به فلسفه‌سازی ندارند.

برخی از فمینیست‌ها (هم رادیکال‌ها و هم لیبرال‌ها) محتوای فلسفه موجود را «ستم‌گرانه» می‌دانند و بر آنند که باید زن‌هراسی و مردمداری‌های موجود در فلسفه را آشکار کرد. همه فلاسفه از سقراط و افلاطون، گرفته تا ماکیاول، هگل،

شوینهاور، نیچه و... به دلیل نگرش‌های ضدزن، فرودست تلقی کردن زنان، طرح صفات منفی (سطحی‌نگر، کوتاه‌بینی، سبکسری، فضل‌فروشی و...) در مورد زنان، حذف تجارب زنان از فلسفه و... مورد انتقاد قرار می‌گیرند.

همان‌گونه که پساتجددگرایان مفهوم «خرد مدرن» و داعیه «متعالی» و «جهان‌شمول» بودن آن را به چالش می‌کشند و اندیشه‌ها و مفاهیم تمامت‌بخش را نفی می‌کنند، برخی از فمینیست‌ها مانند هاکسورت نیز خواهان «مفهوم‌بندی مجدد عقلانیت» هستند و «مفهوم تمامت‌بخش (و سیاسی) عقل را به عنوان امری از نظر جوهری مردانه» رد می‌کنند. مایلز بر آن است که فمینیسم ارائه‌کننده عقلانیتی متضاد با عقلانیت مسلط جامعه پدرسالارانه است. او می‌پذیرد که عقلانیتی «یگانه» یا جهان‌شمول وجود ندارد و عقلانیت فمینیستی ریشه در ارزش‌ها و ملاحظات مربوط به قدرت باروری زنان دارد. همان‌گونه که فوکو، لیوتار یا ریچارد رورتی بی‌طرفی «خرد» را انکار می‌کنند و آن را «جانبدارانه» می‌دانند و حتی رابطه تساوی میان قدرت و خرد برقرار می‌کنند، بریدوتی تأکید می‌کند که «مردان به این دلیل که خردورز هستند، ارباب نیستند؛ بلکه چون اربابند عقلانیت را امتیاز خود کرده‌اند و ایدآلیزه کردن عقلانیت در امتداد مردانگی است و معمولاً به فهرستی از گلایه‌ها از زنان به دلیل عقلانی نبودن رفتارها و ایستارهایشان منتهی می‌شود. و نتیجه این می‌شود که هر چیزی که زنانه باشد کم‌ارزش است». اساساً این اندیشه نزد فمینیست‌ها مطرح شده که نباید از عقلانیت مردان تبعیت یا با آن «هم‌چشمی» کنند زیرا این همان عقلانیتی است که قرن‌ها زنان را تحت ستم قرار داده و آنها را تحقیر کرده است.

فمینیست‌ها بر آنند که این «آرمان‌گرایان متافیزیکی» هستند که تضادها و تناقض‌ها را برنمی‌تابند و در مفهومی که از عقلانیت ارائه می‌کنند می‌خواهند تضادها را (به ظاهر) کنار گذارند. اندیشه مردانه واضح تقسیم‌بندی‌های دو وجهی و منطق دووجهی است که جمع آنچه را به ظاهر تناقض می‌داند و یا نبود هر دو را ممکن تلقی نمی‌کند و همیشه تابع منطقی این یا آن است. این نوع نظام فکری در خدمت ساختارهای قدرت موجود تلقی می‌شود، زیرا مفهوم «ما» و «غیر ما» و «شایسته» و «غیر شایسته» را تقویت می‌کند.

برخی از فمینیست‌ها نیز می‌کوشند زنان و نقطه‌نظرات زنانه را وارد گفتار فلسفی کنند. آن‌ها یا قرائت‌های جدیدی از فلسفه ارائه می‌دهند یا نکات جدیدی را وارد فلسفه می‌کنند که از جمله می‌توان به برداشت‌های نوین معرفت‌شناختی اشاره کرد. این نوع تلاش‌های فلسفی فمینیست‌ها در این دوره به شکل نظام یافته و در سطحی وسیع نبود اما از برخی از استدلال‌های فمینیست‌های رادیکال به ویژه طی سال‌های بعد (در موج سوم) چنین برداشت‌هایی شد. فمینیست‌های رادیکال بسیاری از پیش‌فرض‌های بنیادی فلسفه پسادکارتی و به ویژه فلسفه علم مدرن را اساساً با طرح آنچه «چشم‌انداز زنانه» یا «دیدگاه فمینیستی» نامیده شد، به چالش کشیدند. بر اساس دیدگاه فمینیست‌های رادیکال که در بحث‌های فلسفه علم ذیل عنوان «نظریه دیدگاه فمینیستی» با «فمینیسم چشم‌انداز‌گرا» مطرح می‌شود، «حقیقت بی‌واسطه» نفی می‌شود. در فرایند شناخت، همیشه عواملی که به موقعیت خاص سوژه شناسا در یک صورت‌بندی اجتماعی - سیاسی متعین برمی‌گردد، نقش واسط را ایفا می‌کنند. بنابراین شناخت عینی، مستقل از موقعیت خاص شناسا، و بی‌طرفانه وجود

ندارد. اما فمینیست‌های چشم‌اندازگرا بحث خود را که می‌تواند به نفی کامل «حقیقت» منتهی شود، به منتهی‌الیه خود نمی‌رسانند و کم و بیش بر آن بودند که حقیقت نزد فمینیست‌هاست.

در دید فمینیست‌هایی چون «دیلی» در واقع نوعی پیوند درونی میان زنان و طبیعت وجود دارد و آن‌ها «خواهر» یکدیگرند. دیلی با نفی برداشتی که «من» (شناسا) را در مقابل «آن» یا «دیگری»، (ابژه یا موضوع شناخت) قرار می‌دهد، در واقع بنیادی‌ترین مبانی فلسفی علم جدید یعنی تفکیک دکارتی میان سوژه و ابژه را به چالش می‌کشد. به علاوه او بر آن است که مرزهای میان «شناخت فنی» و «قلمرو عمیق شناخت اشراقی» یا «خرد هستی‌شناختی» باید در هم شکسته شود.

به رغم این که برخی از فمینیست‌های رادیکال «نظریه‌پردازی» را مانند فلسفه، پدیده‌ای مردانه می‌دانستند و فقط برای «تجربه»، به دور از هر نظریه‌ای ارزش قائل بودند، خود به نظریه‌پردازی پرداختند و یا پژوهش از چشم‌اندازی زنانه یا فمینیستی را مورد توجه قرار دادند. هم‌چنین فمینیست‌ها اغلب معتقدند که در تحقیقات جامعه‌شناختی باید بیشتر از روش‌های کیفی (تا روش‌های کمی) بهره گرفت. آنها این نظر که پژوهش می‌تواند عینی و بی‌طرف و به دور از درگیر شدن عاطفی پژوهشگر باشد را نیز مردود می‌دانند. (البته فمینیست‌های لیبرال رویکردی اثبات‌گرا دارند و از پژوهش بی‌طرف و بدون پیش‌داوری حمایت می‌کنند).

فمینیست‌ها بر مبنای بحث کلی معرفت‌شناختی که در بالا به آن اشاره شد، بر آنند که علوم انسانی و اجتماعی به رغم دعوی «عینیت»، پرهیز از ساختن ارزش‌ها به درون پژوهش‌های علمی و نیز ادعای «بی‌طرفی»، اساساً بی‌طرف نیستند و نمی‌توانند باشند. آلیس رُسی صراحتاً تأکید دارد که علم رها از ارزش استثنا است و نه قاعده. علوم اجتماعی بر خلاف ادعای استقلال از شخصیت و تجارب زیسته دانشمندان، به شدت تحت تأثیر این عوامل هستند.

واکنش فمینیسم در مقابل گفتار مردمدارانه حاکم بر علوم اجتماعی در این دوره با وجود این که بیشتر به صورت نقد اندیشه‌ها، نظریه‌ها و روش‌های حاکم بر این علوم بود اما به این محدود نمی‌شد. فمینیست‌ها کوشیدند به نوعی «گفتار متقابل» فمینیستی نیز شکل دهند. طی موج دوم، «فمینیسم» به عنوان یک «نظریه» مطرح شد. فمینیسم به عنوان یک نظریه در پی تبیین ستم تاریخی بر زنان و توضیح موقعیت فرودست آنان به ویژه با اتکا به دو مفهوم کل‌گرایانه «پدرسالاری» و نظام جنس - جنسیت است.

از سوی دیگر، اکثر این نظریه‌ها به معنای «اجتماعی» یا «انتقادی» آن هستند، به این معنا که در آن به توضیح و تبیین «واقعیت» بسنده نمی‌شود بلکه در پی ایجاد دگرگونی اجتماعی و سیاسی هستند و در نتیجه به عنوان یک «پروژه‌رهایی بخش» نیز تلقی می‌شوند. پروژه‌ای که همراه با تصور یک آرمان‌شهر است که در آن جنسیت مبنای تقسیم‌بندی رفتاری نیست و انسان‌ها در گزینش خود آزادند. البته تمام نظریه‌ها یا پروژه‌های فمینیستی «رادیکال» نیستند و برخی از آرا و به ویژه پروژه‌ها در چارچوب‌های اندیشه لیبرال یا آندروژن می‌گنجند اما رادیکال‌ها بیشتر از لیبرال‌ها یا آندروژنیست‌ها وارد حوزه نظریه‌پردازی شده‌اند و البته این با ضدیت برخی از آن‌ها با نظریه‌سازی در تعارض است.

معمولاً نظریه‌پردازی‌های رادیکال موج دوم را «نظریه خشمگین» می‌نامند. وظیفه اصلی این نظریه‌ها «بررسی مقولات و سازه‌هایی» بود که زن را محدود می‌کنند. به بیان «او کلی»، «فهم نظری علت ستم‌دیدگی زنان» بخشی مهم از اهداف فمینیسم رادیکال است که به ارائه نظریه‌های عموماً جهان‌شمول و کل‌گرایانه‌ای منجر شده است.

آثار رادیکال فمینیست‌های فرانسوی تحت تاثیر مارکسیسم آلتوسر، روانکاوی لاکان و فلسفه شالوده‌زایی دریدا، فوکو، لیوتار و آراء رورتی، وسیعاً در آمریکا شناخته شده است. جریان فرانسوی فمینیسم پسا ساختارگرایی روانکاوانه به ویژه در نوشته‌های ژولیا کریستوا، هلن سیکسو و لوس ایریگاری متبلور و منعکس شده است.

یکی از معروف‌ترین صاحب نظران فمینیسم رادیکال «مونیک ویتیک» در سال ۱۹۷۹ مقاله خود را در کنفرانس «جنس دوم» در نیویورک تحت عنوان «انسان زن به دنیا نمی‌آید» عرضه کرد. به نظر او این نظام پدرسالاری است که عملاً «زنان» و «مردان» (به مفهوم جنسیتی، نه جنسی‌اش) را به وجود آورده است. زنان یک گروه طبیعی نیستند بلکه مقوله زن واقعیتی مصنوعی (اجتماعی) است. زنان یک طبقه‌اند. زن نیز مانند مرد مقوله‌ای سیاسی و اقتصادی است نه مقوله‌ای ابدی. بنابراین هدف مبارزه سرکوب مردان به عنوان یک طبقه است، اما این سرکوب نه از طریق نابود کردن نسل مردان بلکه از طریق مبارزه سیاسی صورت می‌گیرد. زمانی که طبقه مردان ناپدید شود، زنان نیز به عنوان یک طبقه ناپدید می‌شوند. چرا که هیچ برده‌ای بدون ارباب وجود ندارد. به این ترتیب هدف رادیکال فمینیسم جامعه‌ای بدون جنسیت است.

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

بدین ترتیب برای فمینیسم رادیکال که عرصه مبارزه و قانون مورد توجه آن ایجاد دگرگونی اجتماعی و فرهنگی بود و «تعارض» را به عنوان راهبرد مبارزاتی برگزیده بود، جامعه مدنی و زندگی خصوصی مهم‌ترین حوزه‌های مورد توجه بود. به ویژه آنکه بسیاری از قربانیان ستم، تداوم آن را می‌خواهند و بسیاری از ستمگران به رغم تلاش برای حسن نیت، نمی‌توانند ستمگر بودن خود را بپذیرند.

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

به نظر فمینیست‌های رادیکال سلسله‌مراتب و تشکیلات خصایص سازمان‌های «مردانه» هستند. در نتیجه، در این شاخه معمولاً ارتباطات صرفاً در حد تصادفی بود و هماهنگی اصلاً وجود نداشت.

در کل، اکثر گروه‌های فمینیست رادیکال یا معطوف به اقدامات اجتماعی بودند مثل کمک به زنان «کتک خورده»، زنان تنها و غیره، یا بیشتر جنبه بسیج‌گری، تظاهرات و جلب توجه عمومی داشتند، و یا برای افزایش آگاهی تشکیل می‌شدند. گروه‌های افزایش آگاهی با وجود این که معمولاً کوتاه‌مدت بودند (گاهی در عرض چند هفته متلاشی می‌شدند و گاه دو یا چند سال دوام می‌آوردند و عمر متوسط هر یک از آنها نه ماه بود)، اما برای جنبش اعضای جدید می‌گرفتند. بیشتر تمرکز این جنبش و توجه رسانه‌ها نیز معطوف به برخی از گروه‌های پرسروصداتر و بسیج‌گر افزایش آگاهی بود.

به رغم این که این گروه‌ها سروصدای زیادی به راه انداخته و به کانون توجه رسانه‌ها تبدیل شده بودند، اما در واقع مهم‌ترین پایه‌های سازمانی فعال و کارآمد جناح رادیکال، گروه‌های کم و بیش گمنام‌تر برای «افزایش آگاهی» بودند که به نام‌های مختلفی چون سلول، گروه‌های پیوند، گروه‌های گفت و گو، گروه‌های حمایت و غیره نامیده می‌شدند. این گروه‌ها شامل چند زن (معمولاً بین شش تا دوازده نفر) می‌شدند که در یک شهر یا محله زندگی می‌کردند و با هم جلسات مشترکی برگزار می‌کردند که هدف آنها ارتقای آگاهی و اعتماد به نفس زنان همراه با تقویت روحیه «خواهری» و از میان بردن «خودآگاهی کاذب» در میان آنها بود. این گروه‌ها بسیار کوچک بودند و ویژگی «بی‌ساختاری» و اجتناب از سلسله‌مراتب در این گروه‌ها نیز وجود داشت.

اما شایان ذکر است که بسیاری از گروه‌های رادیکال در سال‌های نیمه دهه هفتاد (همزمان با افول نسبی جنبش) به تدریج به سمت گروه‌های لیبرال با ساختارهای سنتی‌تر گرایش پیدا کردند.

اما دو جریان فمینیست لیبرال و رادیکال، به رغم تفاوت‌های زیاد، اما به تدریج توانستند به یک دستور کار مشترک مبارزاتی (البته با اولویت‌های کم و بیش متفاوت) دست یابند. علت این تفاهم را می‌توان در این واقعیت جست و جو کرد که برای جریان لیبرال نیل به برابری حقوقی و رفع تبعیض اهداف لازم و کافی را تشکیل می‌داد و برای جریان رادیکال، نیل به این اهداف لازم بود هر چند که کافی نبود. به علاوه، با نفوذ گفتاری رادیکال‌ها به تدریج برخی از خواست‌های آنها در دستور کار فمینیسم لیبرال نیز قرار گرفت و در نتیجه، دستور کاری با تأکید بر منع تبعیض همه جانبه (شامل افزودن اصلاحیه حقوق برابر، نفی تبعیض در کار، امکان دستیابی زنان به همه نقش‌ها و سمت‌های اجتماعی و سیاسی، آموزش و جامعه‌پذیری برابر، وضع معیارهای واحد در هر حوزه برای زنان و مردان، برابری در تأمین اجتماعی، برابری در حوزه خانگی و...)، حق زن بر جسم خود (نفی استفاده ابزاری از زنان، نفی موقعیت ابژه جنسی، آزادی در پایان دادن به بارداری)، مبارزه با خشونت علیه زنان و ایذای جنسی، توجه به بهداشت زنان، و ایجاد مراکز نگهداری از کودکان شکل گرفت که تاکنون نیز جریان اصلی فمینیسم بر آن تأکید دارد. به علاوه، دو جریان از نظر سازمانی به یکدیگر نزدیک شدند و به تدریج رادیکال‌ها با توجه به کارایی بیشتر ساختارهای قوی تشکیلاتی و نیز درک لزوم مبارزات درون‌نهادی، در ساختارهای تشکیلاتی لیبرال‌ها جذب شدند و یا ساختارهای تشکیلاتی خود را تقویت کردند (البته تعدادی محدود هم با تأکید بر لزوم جدایی از جامعه مردانه، کلاً جدایی طلبی را پیشه کردند).

به رویکرد فمینیسم رادیکال انتقادات فراوانی شده است مثلاً جولیت میچل به طور کلی فمینیسم رادیکال (و به ویژه شولامیث فایرستون) را به خاطر آن که سرکوب زنان را در چارچوب تاریخی مشخصی تحلیل نکرده‌اند مورد نقد قرار داد. به زعم او علت این امر آن است که فمینیسم رادیکال (برای نمونه، در نظریه‌های آدرین ریچ، مری دیلی و شولامیث فایرستون) به جای این که پیش از هر چیز، مسئله «کار» را مورد توجه قرار دهد، به احساسات جنسی و جامعه پذیری پرداخته است.

فمینیست‌های رادیکال نشان داده‌اند که حتی صمیمانه‌ترین و شخصی‌ترین روابط نیز سیاسی است، یعنی روابط قدرت است. هم چنین فراگیر بودن مناسبات مردسالارانه را نیز با مستندات فراوان اثبات کرده‌اند. اما از ارائه توضیحی قابل قبول برای علل فرودستی زنان و بهره‌کشی مردان از زنان ناتوان بوده‌اند. این گروه به شکل‌های گوناگونی که روابط مردسالارانه در جوامع مختلف به خود می‌گیرند توجه کافی نکرده و تفاوت‌هایی را که میان تجربیات زنان طبقه‌های مختلف اجتماعی وجود دارد دست کم گرفته است. هم چنین تعابیر زیست‌شناختی رادیکال فمینیست‌ها با وجود تفاوت بسیار با آرای صاحب‌نظران مردم‌محور به همان اندازه تقلیل‌گرایانه است و ایدئولوژی و فرهنگ را به حساب نمی‌آورد. از این گذشته به نظریه‌های زیستی - اجتماعی، یعنی نظریه‌هایی که نقش کنونی زنان را برخاسته از جبر طبیعت می‌دانند، امکان می‌دهد که در برابر نظریه‌های فمینیستی قد علم کنند و آنان را به خانه‌ها فراخوانند. البته برخی از رادیکال فمینیست‌ها نظریه‌های زیست‌شناختی را قبول ندارند.

یکی دیگر از انتقادات به آنها برخی پیشنهادات عجیب‌شان است. لیبرال‌ها می‌گویند تا جایی که رادیکال‌ها نگاه تقابلی دوجنستی و جداسازی و... دارند، فمینیسم هیچ گاه جدی گرفته نخواهد شد. منتقدان مارکسیست و سوسیالیست، رادیکال‌ها را متهم می‌کنند که از درک شالوده تاریخی و اقتصادی مردسالاری غافل مانده‌اند و بعضاً در دام بیولوژیکی یا روان‌شناختی غیرتاریخی گرفتار آمده‌اند. فمینیست‌های سیاه نیز آنان (و دیگر فمینیست‌ها) را به کوری نژادی متهم می‌کنند و می‌گویند برخلاف تصور آنها در مورد خانواده به عنوان هسته‌ای مردسالار؛ برای سیاهان خانواده منبع مهمی برای مقاومت (در برابر تبعیض نژادی) و حمایت است. همچنین برخلاف مطالبه زنان سفیدپوست طبقه متوسط برای سقط جنین و یا عقیم‌سازی، زنان سیاه و یا زنان طبقه کارگر برخلاف میل‌شان برای عقیم شدن یا سقط جنین تحت فشارند و یا به علت کمی کار برای مردان، زنان سیاه در موارد بسیاری نان‌آور خانه‌اند و مردان به آنها وابسته‌اند. برخی دیگر می‌گویند بعضی برخوردهای رادیکال‌ها باعث شده که فمینیست به نوعی کوتاه‌بینی و بنیادگرایی متهم شود و جریانی صرفاً نخبه‌گرا باشد که عده‌ای خاص به روحیاتی خاص را جذب می‌کند و علیرغم کوچک‌تر بودن رادیکال‌ها، اما به علت بی‌پرده و رک‌گویی‌ها و نیز پرسروصدا بودن‌شان، احتمالاً شهرت بیشتری از سایر نظریه‌های فمینیستی کسب کرده‌اند (البته از مرز انصاف نباید گذشت و باید اذعان کرد مسئله صرفاً پرسروصدایی آنها نیست و این جریان بالنسبه بیشتر از دیگران مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی کرده است).

اما فمینیسم رادیکال به طرق گوناگون به نظریه فمینیستی کمک کرده و می‌کند. نخست، فمینیسم رادیکال مفاهیم فرهنگ زن - مفهومی هم‌سنگ با طرفداری از آزادی فردی - را خلق می‌کند که طبق آن‌ها ساختن نهادهای بدیل

می‌تواند تغییر اجتماعی ایجاد کند. دوم، فمینیسم رادیکال اولین نظریه‌ای است که واقعیت را کاملاً از منظر زنان بازسازی می‌کند. سوم، فمینیسم رادیکال آشکار می‌سازد که در ساختار مفهومی بخش اعظم دانش سنتی و ثنویت‌هایی که نظریه سیاسی سنتی از آن برای توجیه فرودستی زنان استفاده می‌کند، گونه‌ای جانبداری مردانه نهفته وجود دارد، و بالاخره این که فمینیسم رادیکال بیش از هر نظریه دیگری از طریق محور قرار دادن ساختار جنسیتی جامعه، در جهت رؤیت پذیر کردن مسائل رؤیت‌ناپذیر تلاش می‌کند. فمینیست‌های رادیکال فرانسوی با خلق زبان زنانه جدید، یعنی «نوشتار زنانه» جنبه و ژرفای دیگری نیز به این دیدگاه افزوده‌اند.

۴- فمینیسم سوسیالیستی

هر چند واژه فمینیسم را شارل فوریه سوسیالیست ابداع کرده بود و هر چند در دهه ۱۸۳۰ در انگلستان و فرانسه، سوسیالیست‌های تخیلی در مکاتب سن‌سیمون و اوئن مسئله تساوی کامل زنان را مطرح کردند، اما این صدا آن هنگام چندان شنیده نشد و بعدها بود که این نوزاد متولد شد. سوسیال فمینیسم نیز همچون رادیکال فمینیسم دختر جنبش معاصر آزادی زنان است. دختری جوان‌تر که در دهه ۷۰ به دنیا آمد و مانند اکثر دختران جوان‌تر تحت تاثیر خواهر بزرگ خویش بود. اما در عین حال می‌کوشید تا از اشتباهات وی پرهیز کند. مارکسیسم برآیند یا ثمره سوسیالیسم نیست. مضامین فمینیستی نیرومندی در بسیاری از نوشته‌های سوسیالیست‌های اولیه مثلاً فوریه، سن‌سیمونی‌ها (نه خود سن‌سیمون مستقیماً)، رابرت اوئن، ویلیام تامسون و آن هیلر وجود دارد. در اواخر قرن نوزدهم و سده بیستم، فریدریش انگلس، آوگوست ببل، الکساندرا کولونتای و کلارا زتکین نیز سهم نظری مهمی در این زمینه داشته‌اند.

هم فوریه و هم سن‌سیمونیان دستیابی به سوسیالیسم را با برابری و آزادی زنان میسر دانسته‌اند. (برخلاف پرودن که با کار زنان در خارج از منزل مخالف بود). در مورد سن‌سیمونیان این نکته با پرستش «مادر بزرگ» ارتباط داشت که به منزله ناجی موعود بشریت نگریسته می‌شد. در نزد فوریه، زنان باید در شهر ایده‌آلی او یا فالانستری از حقوق کاملاً مساوی با مردان برخوردار باشند. هم فوریه و هم سن‌سیمونیان ازدواج را کهنه و منسوخ می‌دانستند. به ویژه از نظر فوریه، عشق آزاد، دوجنس‌گرایی، همجنس‌گرایی زنان و چندهمسری در ناکجاآبادش تشویق می‌شد. او همچنین طرفدار آشپزخانه‌های همگانی، خانه‌داری اشتراکی و پرورش اشتراکی کودکان بود.

اوئن، گرچه به آزمایش عاشقانه فوریه علاقه‌ای نداشت، در جریان انتقادی که از روابط مالکیت و مذهب در کتاب جهان اخلاقی جدید به عمل آورد، خواهان لغو زناشویی شد. به نظر اوئن، ازدواج قیدی مصنوعی بر احساس طبیعی بود که باعث فسق و فجور می‌شد و نابرابری اجتماعی و فقر را به وجود می‌آورد. در واقع هر سه بدبختی در ذهن او با هم ارتباط داشتند. مذهب باعث پایداری ازدواج می‌شد و این امر نیز به نوبه خود رقابت اقتصادی را تشویق می‌کرد که به فقر می‌انجامید. در واقع اوئن به برتری زنان بر مردان از لحاظ داشتن استعداد محبت و دلسوزی اعتقاد داشت. او همچنین مانند فوریه به آموزش و پرورش اشتراکی، تولید اشتراکی، خوردن و مراقبت از کودکان در درون ساختار اشتراکی تخیلی خود باور داشت.

یکی از ستاینندگان اوئن به نام ویلیام تامسون (۱۸۳۵-۱۷۸۵) کوشید تا در کارهایی نظیر دعوت از نیمی از نژاد بشریت، یعنی زنان، علیه ادعاهای نیمی دیگر، یعنی مردان نشان دهد که زنان باید حقوق مساوی با مردان داشته باشند. همه انسانها به نحوی برابر شایستگی خوشبخت بودن در جامعه سوسیالیستی تعاونی آینده را داشتند. او همچنین خانواده تک‌همسری و تقسیمات موجود کار را به مبارزه طلبید. مضامین مشابهی در نوشته‌های آن هیلر مطرح شدند، گرچه این خانم مستقیماً تحت تأثیر طرفداران سن سیمون قرار داشت.

مارکس و انگلس در آثار اولیه خود خیلی کم درباره مسئله زنان سخن گفته‌اند. ظاهراً مارکس فرض می‌کرد که زنان در نظام سوسیالیستی آزاد خواهند شد. او در مقاله خود به نام «درباره مسئله یهود» آزادی زنان را بخشی از نجات بشریت می‌دانست. در واقع بسیاری از ایده‌های مارکس و انگلس درباره زنان از سوسیالیست‌های تخیلی اخذ شده بودند. به آثار انگلس به ویژه مفهوم ماتریالیستی تاریخ افزوده شده است. او جوهر انسان را کار می‌داند. انگلس همچنین عقیده دارد که خانواده یک واحد اجتماعی است و کار خانگی و موقعیت زنان در درون خانواده اساساً بخشی از طبیعت نیست بلکه بیش‌تر ناشی از اوضاع تغییرپذیر، تاریخی و مادی، کار و ماهیت مالکیت است.

آوگوست بیل (۱۹۱۳-۱۸۴۰)، چهره برجسته و از بنیانگذاران حزب سوسیال دموکرات آلمان، تقریباً همان رد پای انگلس را دنبال کرد، اما کتاب او به نام زنان در نظام سوسیالیسم در هنگام انتشار از استقبال عمومی بیشتری برخوردار شد. بیل، به رغم علاقه‌ای که به جان استوارت میل و ماری ولستون کرافت داشت، استدلال می‌کرد که اصلاحات لیبرالی بورژوایی در نهایت بی‌تأثیر خواهد بود. بیل کوشید نشان دهد که عوامل اقتصادی شالوده‌ناوبری اجتماعی و قانونی هستند. در زناشویی بورژوایی، مالکیت خصوصی امری اساسی است. به نظر بیل، زنان نیاز داشتند که هم از مالکیت بورژوایی و هم از همزاد آن یعنی بردگی خانگی رهایی یابند. افزون بر این، آن‌ها برای کسب آزادی حقیقی می‌باید به مبارزه تاریخی پرولتاریا ملحق شوند. همان‌گونه که تعدادی از مفسران گوشزد کرده‌اند، حاصل تأملات نهایی بیل تخیلی‌تر از انگلس است. در واقع بیل همان فوریه است بدون جنبه‌های شهوانی آن. بیل عمیقاً تحت تأثیر نمایشگاه سال ۱۸۹۲ شیکاگو به ویژه دستگاه‌های برقی آشپزخانه و ابزارهای خانگی قرار گرفت که در وقت صرفه‌جویی می‌کردند. ایده‌آل او ایجاد جامعه با مدیریت بود که از اوقات فراغت، هنر و علم، غذای ارزان، مسافرت هوایی و ابزارهای فراوان برقی برخوردار باشد. پرورش کودکان باید بر عهده جامعه قرار می‌گرفت. با وجود این، روابط تک‌همسری اگر بر اساس انتخاب آزاد و عشق انجام می‌گرفت می‌توانست باز هم باقی بماند.

اما فمینیسم سوسیالیستی به عنوان یک نظریه فمینیستی گرایش بسیار تازه‌ای است که از لابه‌لای مجموعه نوشته‌های هنوز نه چندان منسجم مروجان آن قابل استنباط است.

این رویکرد بویژه در انگلستان که جنبش آزادی زنان همواره از مشارکت طبقه کارگر (زن) نیز برخوردار بوده، بیشتر مورد توجه بوده است.

هدف اصلی نظریه و رویکرد سوسیال فمینیسم بسط و تکامل نظریه و عملی سیاسی است که دیدگاه‌های مثبت رادیکال فمینیسم و سنت مارکسیستی را با هم ترکیب کند و از نارسایی‌های هر یک از آنها پرهیز نماید. تاکنون

سوسیال فمینیسم تنها پیشروی محدودی در جهت رسیدن به این هدف سیاسی داشته است و بیشتر گرایش‌های جهت توسعه یک تحلیل و عمل سیاسی است که تاکنون وجود نداشته است.

در دهه‌های اخیر گفت و گو میان فمینیست‌های پیرو گرایش‌های مختلف (که به تعبیر نویسنده‌ای آراء متفاوت و حتی متناقضی از ارتقای عفت تا روابط جنسی آزاد و از عشق تا جدایی از مردان را در برمی‌گیرد)، تغییر شکل‌هایی در دیدگاه‌های همه آنها به وجود آورده است. مثلاً اینک اغلب مارکسیست‌ها مسئله‌ی سرکوب زنان را بسیار جدی‌تر از زمانی می‌بینند که هنوز جنبش آزادی زنان آغاز نشده بود. از سوی دیگر رادیکال فمینیست‌ها (که این اواخر حتی به نوعی نهیلیسم سطحی متهم می‌شدند) نیز اینک بیش از پیش به تفاوت‌های طبقاتی، قومی و ملی میان زنان توجه می‌کنند. سوسیال فمینیست‌ها مانند رادیکال فمینیست‌ها عقیده دارند که نظریات سیاسی قدیمی و تثبیت شده اساساً قادر به ارایه تحلیل درستی از مسئله زنان نیستند و به این منظور باید مقولات سیاسی و اقتصادی جدیدی وضع شود که بتواند حیطه‌های عمومی و خصوصی زندگی انسان را با مفاهیم نوینی تعریف و تحلیل کند. وجه مشخص دیگر سوسیال فمینیسم این است که می‌کوشد تا با استفاده از روش ماتریالیسم تاریخی مسایلی را که رادیکال فمینیسم عیان و مرئی ساخت، مورد بررسی قرار دهد. به گفته ژلیت میچل این گرایش روایتی فمینیستی با روش مارکسیستی است برای آنکه بتواند به سوالات فمینیستی پاسخ‌های فمینیستی دهد.

نظریه مارکسیستی به جهان از موضع پرولتاریا (طبقه کارگر) می‌نگرد؛ به نظر فمینیست‌های سوسیالیست نگرش به جهان از دیدگاه زنان نیز لازم است. نظریه سنتی مارکسیسم کار زنان در خارج از بازار کار (یعنی کار خانگی) و خصلت جنسیتی کار زنان در بازار کار را نادیده می‌گیرد و بنابراین سلطه نظام‌مند مردان بر زنان را در پرده ابهام باقی می‌گذارد. در هر حال طبقه حاکم و مردان، هر دو، زنان را زیر کنترل خود دارند؛ مردان سرمایه‌دار شرایط کار زنان در بازار را تعیین می‌کنند و امتیازهای مادی و غیرمادی هم به مردان کارگر می‌رسد، چون در عمل دستمزد کم‌تری به زنان پرداخت می‌شود و انجام کار رایگان خانگی نیز با زنان است. هم چنین وقتی زنان اشیاء جنسی معرفی می‌شوند معنای آن اولویت دادن به امیال جنسی مرد است. فمینیست‌های سوسیالیست کوشیدند ادراک ما را نسبت به تقسیم کار و ستم بر زنان گسترده‌تر سازند، و توجه ما را به پیوندهای حیاتی میان تولید مثل و تولید، و بنابراین به نقش خانواده در نظام سرمایه‌داری جلب کنند. از این لحاظ، فهم از خودیگانگی زنان و ستمی که تحمل می‌کنند عمیق‌تر شد. پدرسالاری ترکیبی از عوامل اقتصادی و جنسی است. سرمایه‌داری در درون پدرسالاری و در کنار آن عمل می‌کند. بدین قرار ستم بر زنان عمیق‌تر از آن چیزی است که مارکسیسم سنتی مطرح کرده است. اما پدرسالاری نیز شالوده‌ای مادی دارد.

برای درک کامل ستم بر زنان باید تقسیم کار جنسی را در قلمرو خانگی و در بازار کار و هم چنین رابطه میان این دو را بررسی کرد. وظایف تولید مثلی زنان دسترسی ایشان به کارهای مزدی را محدود می‌کند. ایدئولوژی‌ای که وظیفه اصلی زن را ازدواج و مادر شدن می‌داند بر این روند سرپوش می‌گذارد. تمایز عمومی / خصوصی نه تنها به سود سرمایه‌داری است بلکه به مردان نیز سود می‌رساند. حذف زنان از قلمرو عمومی به همان اندازه به سود مردان است که به سرمایه‌داران سود می‌رساند و از کار رایگان زنان نیز هم مردان و هم سرمایه‌داران سود می‌برند.

سیلویا والبی (۱۹۹۸)، با تأکید بر نیاز به تحلیلی دوسویه، می‌گوید که مردسالاری هرگز تنها شیوه تولید نبوده بلکه همواره شیوه دیگری آن را همراهی می‌کرده است. او نیاز به تحلیل شکل‌های گوناگون مردسالاری را نیز یادآوری می‌کند. در جامعه سرمایه‌داری مهم‌ترین جلوه‌های روابط مردسالارانه را باید در حوزه کارهای خانگی؛ کارهای مزدی؛ دولت و همچنین در خشونت مردانه و روابط جنسی یافت. شکلی که مردسالاری در جوامع سرمایه‌داری به خود می‌گیرد با شکلی که در دیگر نظام‌های اقتصادی - اجتماعی دارد متفاوت است. مردسالاری مقدم بر سرمایه‌داری است اما با ظهور سرمایه‌داری شکل‌های تازه‌ای پیدا می‌کند. در دوران حکومت‌های فئودالی و پیش‌صنعتی در انگلستان تقسیم کار جنسی جاافتاده‌ای وجود داشت. در کارهای کشاورزی در دوران پیش‌صنعتی مردان ناگزیر بودند برای کار از خانه بیرون بروند و زنان فقیر در مزارع کار می‌کردند. با صنعتی شدن، مردان خانه را به دنبال کار ترک کردند و زنان فقیر هم چنان به کار برای دیگرانی غیر از خانواده‌های خود ادامه دادند. هر چند رفته رفته آنان را از اکثریت مشاغل مزدی کنار می‌گذاشتند. انحصار زنان به چهاردیواری خانه خاص جوامع سرمایه‌داری نیست؛ در بسیاری از جوامع اسلامی اعم از صنعتی یا غیرصنعتی زنان به چهاردیواری خانه محدود می‌شوند و در بریتانیای پیش‌صنعتی یا صنعتی نیز زنان طبقات مرفه کار نمی‌کردند.

به هر حال گسترش سرمایه‌داری صنعتی تغییراتی پدید آورد. زنان از بعضی انواع کارها به ویژه از کارهای تخصصی منع شدند و برخی حقوق قانونی پیشین خود در زمینه مالکیت را ازدست دادند. از سوی دیگر مردان به امتیازاتی دست یافتند: مردان کنترل اعتبارات را در اختیار گرفتند و برخی مردان به حوزه‌های سیاسی از جمله به مجلس راه پیدا کردند (ولی هیچ زنی این امکان را نیافت). مردان در قلمرو عمومی مبانی اقتدار تازه و فراوانی برای خود ایجاد کردند که زنان را به آن‌ها راهی نبود و ایدئولوژی خانگی قوت و حاکمیت بیشتری پیدا کرد. شکلی که فرودستی زنان در جوامع سرمایه‌داری به خود می‌گیرد محصول منطقی سرمایه‌داری یا مردسالاری نیست بلکه نتیجه جابه‌جایی امکانات اقتدار مردانه است که به دلیل گسترش سرمایه‌داری رخ می‌دهد. در طی روندی که اقتصاد خانگی کوچک‌تر می‌شد و جای خود را به تولید سرمایه‌داری می‌داد مردان در موقعیتی بودند که توانستند برای خود مبانی اقتدار تازه‌ای دست و پا کنند. والبی هم چنین می‌گوید شکل مردسالاری ثابت نیست. از زمان ظهور سرمایه‌داری به دلیل نیاز سرمایه‌داران به نیروی کار و به دلیل فعالیت سیاسی فمینیست‌ها حرکتی از «مردسالاری خصوصی» به سوی «مردسالاری عمومی» در جریان بوده است. با این همه، منافع مردسالاری و سرمایه‌داری همیشه با هم یکسان نیست؛ مهم‌ترین زمینه تنش میان این دو بهره‌کشی از زنان است. سرمایه‌داری سود خود را در استخدام و بهره‌کشی از کار ارزان زنان می‌داند یعنی کاری که به دلیل ساختارهای مردسالاری از کار مردان ارزان‌تر است. مردسالاری در برابر این کار مقاومت می‌کند چون به دنبال دوام بهره‌کشی از زنان در خانوار است. در سده نوزدهم زمانی که مردان برای حذف زنان از عرصه رقابت‌های شغلی مبارزه می‌کردند ائتلاف محکم مردسالارانه وجود داشت. اما این ائتلاف در مواردی که کارفرمایان (سرمایه‌دارها) استخدام زنان را به منفعت خود می‌بینند تضعیف می‌شود، حتی گاه مانند دوران جنگ جهانی اول سرمایه‌داری و مردسالاری در تضاد قرار می‌گیرند.

راهبرد دیگری برای سرمایه‌داری، استخدام زنان برای کارهایی است که زنانه معرفی می‌شوند یعنی مشاغلی که دستمزدی کمتر از کارهای مردان به آن تعلق می‌گیرد و منزلت کم‌تری دارد. در این گونه موارد مردسالاری دست به مبارزه می‌زند تا اطمینان یابد که زنان فقط برای کارهای زنانه استخدام می‌شوند و مشاغل مردان تصاحب (و به تعبیر آن‌ها دزدیده) نمی‌شود.

به عقیده والبی قدرت سرمایه مانع از کارآیی راهبردهای انحصارطلبانه در درازمدت است و تفکیک مشاغل راهبرد جایگزینی است که دست کم تا حدودی به دلیل جنبش فمینیستی، یعنی به دلیل درخواست حق اشتغال برای زنان، اتخاذ شده است. در نتیجه حرکتی در جریان بوده است از مردسالاری خصوصی که زنان رادر چهاردیواری خانه محصور می‌کرد به سوی شکلی عمومی از مردسالاری که زنان را در همه عرصه‌ها زیر کنترل دارد.

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

سوسیال فمینیسم که اغلب «ثنویت‌گرا» نامیده می‌شود می‌کوشد تحلیلی مبتنی بر پذیرش وجود دو نظام؛ نظام اقتصادی و نظام جنسی / جنسیتی ارائه دهد.^۱ مردسالاری مقوله‌ای فراتاریخی تلقی می‌شود یعنی مردان در همه جوامع بر زنان اعمال قدرت می‌کنند. اما به نظر فمینیست‌های سوسیالیست هر نظریه فمینیستی باید بپذیرد که سرمایه‌داری و مردسالاری دو نظام جداگانه‌اند، ولی مردسالاری در جوامع سرمایه‌داری شکل مشخصی به خود می‌گیرد. باید نظریه‌ای نو و تلفیقی درباره مردسالاری سرمایه‌داری به وجود آید که نحوه شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری و ارتباط آن با سلطه مردانه را تبیین کند.

در جوامع امروزی هر یک از افراد بشر به یک طبقه اجتماعی و یک جنسیت معین تعلق دارند. فمینیست‌های سوسیالیست معتقدند جنسیت و طبقه و نژاد و سن و ملیت همگی می‌توانند علت ستم بر زنان باشند. اما به نظر آن‌ها هیچ یک از این انواع ستم از دیگری اساسی‌تر نیست. شکل‌های مشخص فرودستی زنان در جامعه سرمایه‌داری هم مختص

۱. نظریه نظام‌های دوگانه را می‌توان از جمله در آثار جولیت میچل (۱۹۷۱)، هایدی هارتمان (۱۹۸۱، ۱۹۷۹) و سیلویا والبی (۱۹۹۰، ۱۹۹۷) مشاهده کرد. (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۸۰)

این نظام اقتصادی - اجتماعی است. سوزان آلیس یک ویژگی مهم فمینیست‌های سوسیالیست را تکیه بیشتر آنها بر ایجاد پیوند با سایر گروه‌ها و طبقات مورد ستم و گفت و گو با آنها می‌داند.

لیبرال‌ها تفاوت میان افراد را تقریباً سطحی می‌دانند و معتقدند که در زیر این اختلافات سطحی نوعی سرشت عام و ثابت انسانی وجود دارد که تحت تأثیر شرایط اجتماعی تغییر شکل می‌دهد، اما اساساً از این شرایط نشأت نمی‌گیرد. مارکسیست‌ها، برعکس، معتقدند که سرشت انسانی اجباراً در اجتماع شکل می‌گیرد و هر شرایط ویژه تاریخی، گونه‌های مشخصی از انسان‌ها را پدید می‌آورد. مثلاً در نظام سرمایه داری دو گونه سرمایه دار و کارگر به وجود می‌آید. اما مارکسیسم از توجه به این واقعیت غفلت می‌کند که انسان‌ها در جامعه معاصر نه تنها به طبقه ای ویژه بلکه همچنین به جنسیتی خاص تعلق دارند و مراحل مختلفی از چرخه زندگی را پشت سر می‌گذارند که از طفولیت تا مرگ را در بر می‌گیرد. علاوه بر این، در جامعه نوین صنعتی انسان‌ها زمینه‌های خاص نژادی، قومی و ملی دارند. به این ترتیب، جامعه معاصر از گروه‌هایی از افراد پدید می‌آید که به طور هم زمان از نظر سن، جنس، طبقه، ملیت و ریشه‌های نژادی و قومی تعاریف مختلفی به خود می‌گیرند و با هم تفاوت‌های اساسی دارند. نظریه مارکسیستی تنها تفاوت‌های طبقاتی را در نظر می‌گیرد و نظریه سیاسی رادیکال فمینیسم تنها تفاوت‌های جنسی و سنی را که غالباً از نظر زیست شناختی جبری به نظر می‌رسند. اما سوسیال فمینیسم تمام این تفاوت‌ها را همچون اجزای تشکیل دهنده سرشت انسان می‌شمارد و در جست و جوی راهی برای درک آنهاست که نه فقط ماتریالیستی بلکه تاریخی نیز باشد.

فمینیسم سوسیالیستی تعاریف رایج «اقتصاد» را پشت سر می‌گذارد تا فعالیتی را که مستلزم مبادله پولی نیست مورد بحث قرار دهد؛ برای نمونه، کارهای مربوط به زاد و ولد و فعالیت جنسی زنان در خانه را در چارچوب روابط اقتصادی می‌گنجانند. فمینیسم سوسیالیستی برای تحلیل انواع اشکال فعالیت تولیدی، ابزار تحلیل جنسیت را با ابزار تحلیل طبقه پیوند می‌دهد. برای نمونه، بنابر استدلال شیلا روبوتام و جولیت میچل زنان که عمدتاً محکوم به دریافت حداقل دستمزد و شغل‌هایی با حداقل امنیت هستند صرفاً در اقتصادی کاملاً دگرگون شده می‌توانند استقلال اقتصادی واقعی کسب کنند.

مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها هر کدام به نحوی عرصه اقتصاد را بخشی از قلمروی عمومی می‌دانند و عرصه جنسیت و زایش را قلمروی خصوصی تعریف می‌کنند که بیشتر طبیعی و در مقایسه با قلمروی عمومی کمتر انسانی است. آنها قلمرو خصوصی را همواره قلمرو زنان می‌دانند، با وجود آن که زنان همیشه کارهای گوناگونی انجام می‌دهند، اما در تمام طول تاریخ در درجه اول با کار جنسی و زایشی خود، به مثابه اشای جنسی و یا مادران تعریف شده‌اند. حال آن که با چنین تعاریفی واقعیت این که مثلاً نیمی از کشاورزان جهان زن هستند در سایه قرار می‌گیرد. از نظر سوسیال فمینیست‌ها کار زنان نیز همچون مردان در تغییر شکل جهان غیرانسانی موثر است آنها این شعار را که «جای زن همه جاست»، تنها یک فراخوان برای تغییر وضع نمی‌دانند بلکه توصیفی جهت‌دار از واقعیت موجود می‌دانند. اما این توصیف به هر حال جهت‌دار است چرا که تفکیک جنسی در نیروی کار مزدبری غیرقابل تردید است. کارهایی که

تحت عنوان تخصص‌های زنانه قرار می‌گیرند، در همه سطوح وجود دارند. این کارها همواره کم‌اعتبارتر و ارزان‌تر و غیرماهرانه‌تر از کار مردان توصیف می‌شوند.

سوسیال فمینیست‌ها با تعمیم این شعار رادیکال فمینیست‌ها که «امر شخصی، سیاسی است»، درک تازه‌ای از مسایل جنسیت و زایش یافتند و به این نتیجه رسیدند که تمایز عمومی / خصوصی پدیده‌ای است که اساساً جنبه تجویزی و تحمیلی داشته و در قرن نوزدهم به شیوه‌های مختلف، جهت منطقی جلوه دادن استعمار زنان، به کار رفت. جداکردن زنان از عرصه تولید و در نظر گرفتن آنها به عنوان جنس باعث شد که پوشش مادریت بر سر تمام اشکال استعمار زنان، که در جامعه بورژوازی شدت یافته بود، کشیده شود. استعمار مضاعف زنان کارگر، سوء استفاده خشن مردان طبقه متوسط از امتیازات جنسی خود، تابعیت زنان از ثروت و منافع شخصی مردان هم طبقه ایشان و پاسخگویی فرمانبردارانه آنان به نیاز روزافزون برای ایجاد جمعیت هرچه بیشتری که برای جنگ و تولید لازم بود، از جمله اشکال گوناگون این استعمار است.

به زعم سوسیال فمینیست‌ها، نظریه لیبرالی با خصوصی اعلام کردن حیطه خانواده از حمایت زنان و کودکان طفره می‌رود. بدرفتاری و حتی تجاوز به زنان توسط شوهرانشان از نظر قانونی مورد اغماض قرار می‌گیرد و به این ترتیب اندیشه سلطه مردانه، که در تشکیل بنیادی‌ترین تفکرات سیاسی و قانونی ما موثر است، بیش از پیش ابقا می‌گردد. از سوی دیگر، مارکسیسم تمایز خصوصی و عمومی را برای درک پدیده فرودستی زنان ضروری می‌داند. اداره خانوار دیگر خصلت عمومی خود را از دست داده و در بخش خدمات خصوصی جای گرفته است. زن به شکل رییس خدمتکاران خانگی درآمده و از شرکت در تولید اجتماعی محروم شده است. در کارخانگی زنان غالباً از ارتباطات با افراد هم سن خود محروم‌اند و کار سایر زنان را در وضعیتی مشابه با آنها تکرار می‌کنند. به این ترتیب از نظر مارکسیسم زنان خانه‌دار از جریان اصلی حرکت تاریخ طرد شده‌اند و پذیرنده‌ی غیرفعال تحولات اقتصاد در تولید اجتماعی به حساب می‌آیند.

علاوه بر آن سوسیال فمینیسم تفاوت‌های میان زنان و مردان را هم جسمانی و هم روان شناختی می‌داند، به این ترتیب که ساختار اجتماعی را متشکل از گونه‌های «شخصیتی» زنانه و مردانه می‌بیند و نه گونه‌های «جسمانی» زنانه و مردانه. بسیاری از صاحب‌نظران سوسیال فمینیسم شکل‌گیری و تثبیت ساختارهای شخصیتی زنانه و مردانه را از همان بدو کودکی مورد مطالعه قرار داده و به این امر توجه کرده‌اند که چطور این ساختارهای تثبیت شده به مرور دچار جمود نسبی می‌شوند. آنها نظریه روانکاوانه را یکی از موجه‌ترین و منسجم‌ترین تحلیل‌هایی می‌دانند که نحوه ساخته شدن روانی فرد توسط جنس‌گونگی (جنسیت) را توضیح می‌دهد. اما آنها برخلاف فروید، پدر روانکاری، مردانگی و زنانگی روان‌شناختی را پاسخ جدی کودک به یک علت عام و تغییرناپذیر جسمانی نمی‌دانند. بلکه معتقدند آداب اجتماعی خاص‌اند و در نتیجه اساساً قابل تغییرند.

نظریه ماتریالیسم تاریخی به روایت سوسیالیسم فمینیستی، همراه با روان‌کاوی، می‌تواند به ما در ارزیابی مفاهیمی مانند «سرکوب درونی شده» کمک کند. جولیت میچل در نظریه خود درباره شکل‌گیری شخصیت، این دو را به هم

رابطه می‌دهد تا توضیح دهد که چرا زنان ظاهراً برای انقیاد خود نیز تباری می‌کنند و به فرصت‌های آشکار برای مقاومت فردی و جمعی بی‌توجه‌اند.

فمینیست‌های سوسیالیست متأخر، با گسترده‌تر کردن دیدگاه خود در مورد استثمار، خواستار توسعه کنترل موالیید رایگان، سقط جنین، مراقبت‌های درمانی و بهداشتی برای زنان، مراکز مراقبت از کودکان، و به رسمیت شناختن کار در خانه توسط دولت شده‌اند. با وجود این، درباره نقش خانواده در این مجموعه ناهماهنگی و ناهمخوانی وجود دارد. اما در کل مردان آشکارا باید سهم مهمی در پرورش کودکان داشته باشند. (برخی احزاب سوسیال - دموکرات در اروپا، مثلاً در سوئد، برای مردان نیز ساعات مرخصی جهت نگهداری از کودکان در نظر گرفته‌اند).

هدف تمام نظریات فمینیستی از بین بردن سلطه مذکر و ارایه راه‌حل‌های عملی برای آن است. یکی از وجوه متمایزکننده هر نظریه فمینیستی تشخیص و تحلیل پایه‌های سلطه مذکر است. از نظر لیبرالیسم سلطه مذکر از تعصب غیرمنطقی ریشه می‌گیرد و باید از طریق مباحثه منطقی حل شود. از نظر مارکسیسم سلطه مذکر اندیشه‌ای است که سرمایه به کمک آن تفرقه می‌اندازد و حکومت می‌کند و تنها راه از بین بردن آن انقلابی فرهنگی براساس تغییر شکل سوسیالیستی اقتصاد است. فمینیست‌های رادیکال سلطه مذکر را ناشی از کنترل عمومی مردان بر جسم زنان یعنی کنترل توانایی‌های جنسی و زایشی آنان، می‌دانند و از این رو برای پایان بخشیدن به این وضعیت معتقدند که زنان باید خودمختاری و استقلال خویش را در این عرصه‌ها به دست آورند. نظریه سیاسی فمینیسم سوسیالیستی با این هر سه نظریه تفاوت دارد و سلطه مذکر را بخشی از پایه اقتصادی جامعه تلقی می‌کند. این نظریه اقتصاد را در برگیرنده مسایلی چون بارداری و زایمان نیز می‌داند و بنا بر این محور شدن سلطه مذکر را مستلزم تغییر شکل در کل اساس اقتصادی جامعه می‌بیند و به این ترتیب برای رسیدن به هدف رهایی زنان نه فقط تغییر در آموزش، کار، سرپرستی از کودکان و...، بلکه تغییر شکل ترکیبی همه این عرصه‌ها را ضروری می‌شمرد. از نظر سوسیال فمینیسم هم مالکیت ابزار تولید و هم شکل زندگی اجتماعی نیازمند دگرگونی بنیادی است.

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

در هر حال فمینیسم سوسیالیستی، به عنوان یکی از نظریه‌های مهم فمینیسم غربی، معتقد است در نظام سرمایه‌داری مردسالارانه که برای بقای خود متکی بر استثمار طبقه کارگر و استثمار خاص زنان است، زنان شهروندان درجه دو محسوب می‌شوند. فمینیسم سوسیالیستی استدلال می‌کند که ما نه تنها مالکیت ابزار تولید، بلکه تجربه اجتماعی را نیز باید دگرگون کنیم، چون ریشه‌های سرکوب زنان در کل نظام اقتصاد سرمایه‌داری نهفته است.

فمینیست‌های سوسیالیست، برخلاف فمینیسم رادیکال، حاضر نیستند برخورد با سرکوب اقتصادی را امری ثانویه به حساب آورند؛ و برخلاف فمینیست‌های مارکسیست سرکوب جنس‌گرایانه را نیز دارای اهمیت ثانوی نمی‌دانند.

بنابر استدلال فمینیسم سوسیالیستی مردان در اعمال سلطه بر زنان منافع خاص مادی دارند و انواع صف‌بندی‌های نهادی را برای تداوم این سلطه‌گری ایجاد می‌کنند. بنابراین پایان یافتن سرمایه‌داری به خودی خود به رهایی زنان منتج نخواهد شد و زنان باید مبارزه خود را برای رهایی دوام دهند.

نویسندگانمانند لیدیا سارجنت (۱۹۸۱)، لیندا گِرُڈن (۱۹۷۶) و رزالیند پچسکی (۱۹۸۶) قصد دارند مسائل گسترده‌تر فمینیستی - از قبیل اراده در مورد تولید مثل - را در متن مبارزه سیاسی همه‌جانبه برای سوسیالیسم فمینیستی جای دهند. وانگهی فمینیست‌های سوسیالیست به گروه‌های جدید زنان عادی برخاسته از متن مردم و مدافع آزادی نیز توجه می‌کنند که می‌تواند افق الگوهای جدیدی برای سوسیالیسم باشند.

فمینیسم سوسیالیستی دارای نظریه‌ای معرفت‌شناختی حاوی این دیدگاه است که کل «دانش»، از رهگذر توصیف دگرگونی‌های تاریخی در اعمال، شیوه عمل و مقوله‌هایی که ارزش‌ها به واسطه آن‌ها درک می‌شوند؛ منافع و ارزش‌های گروه‌های اجتماعی خاصی را بازنمایی می‌کند. اما، با وجود جنبه‌های مختلف فمینیسم سوسیالیستی مشکلی که پیش می‌آید آن است که فمینیست‌های سوسیالیست برای کاوش در روابط میان سرکوب زنان، نظام‌های اقتصادی خاص و روش‌های ویژه سازماندهی احساسات جنسی تنها بر یک مفهوم از تقسیم جنسی کار تکیه می‌کنند. فمینیسم سوسیالیستی اینک در صدد یافتن توضیح مناسب‌تر از فرودستی زنان است تا نشان دهد که چطور انواع تولید - که معمولاً اقتصادی تلقی نمی‌شوند - می‌توانند در چارچوب‌های اقتصادی قرار گیرند. اما به هر حال کمال مطلوب آن است که «زنان» و «مردان» به عنوان دسته‌بندی‌هایی که به طور اجتماعی ساخته شده‌اند از بین بروند.

... امروزه، اما؛ برخی خواسته‌های انواع فمینیسم در جوامع غربی آن چنان به هم شبیه است که از نظر برخی پژوهشگران دیگر «در میان گرایش‌های گوناگون مرزبندی محکمی وجود ندارد». و مهم‌تر اینکه برخی معتقدند در مطالعات زنان باید به مطالعه موضوعات (مانند حوزه سیاسی و حقوق شهروندی، تشابه یا تفاوت و ذات‌گرایی یا فرایندی دیدن هویت حوزه عمومی و حوزه خصوصی، اشتغال و تبعیض جنسی، احساسات جنسی و مسئله قدرت، قومیت و هویت جنسی و...) از نظر فمینیست‌ها پرداخت تا مطالعه مکاتب و نظریات فمینیستی. چرا که در هر موضوع خاص، نظریات مختلفی وجود دارد و نمی‌توان آنها را صرفاً در چارچوب نظریات (و چهار نظریه اصلی) طبقه‌بندی کرد. این کاری است که جین فریدمن در کتاب خود (فمینیسم) انجام داده است.^۱

۱. فریدمن در این باره می‌گوید: «هرچند عناوینی مانند فمینیست لیبرال، سوسیالیست یا رادیکال را برخی فمینیست‌ها برای توصیف خودشان و مواضع نظری و عملی‌شان پذیرفته‌اند، این عناوین در باره پیچیدگی فمینیسم که نای (Nye) (۱۹۸۹) شاید بهتر از همه آن را به مثابه «شبکه‌ای در هم و برهم و دافع یکدیگر» توصیف کرده، حق مطلب را ادا نمی‌کند. سعی این کتاب بر آن است که نه از طریق یک طبقه‌بندی قطعی انواع فمینیسم، بلکه با آزمونی مسائل و مشکلات مختلفی که فمینیست‌ها توجه خود را به آنها مبذول داشته‌اند، گره این مشکل را بگشاید. این تمرکز روی مسائل و مباحث را می‌توان به مثابه راهی سودمندتر برای پرداختن به پراکندگی و تعدد مباحث فمینیستی معاصر و برای رفتن به ورای یک شرح ساده از موقعیت‌های متضاد انواع مختلف تفکر فمینیستی به حساب آورد». (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۱۲)

فصل سوم

داده های تحقیق: آرای زن شناختی شریعتی

۱- تحت فشار و «اتهام» از سوی فضای سنتی

جدا از زندگی فکری، در زندگی فردی علی شریعتی دو بار موضوع زن (و زنان) بسیار پررنگ و اثرگذار ظاهر می‌شود: ازدواج - حسینیة ارشاد.

علی شریعتی دانشجوی جوان و پر استعداد در دانشکده ادبیات مشهد با دختری آشنا می‌شود که برای او جاذبه خاصی داشته است: پوران شریعت‌رضوی، خواهر یکی از سه شهید سرشناس دانشگاه در ۱۶ آذر ۱۳۳۲ که استقلال، شجاعت، عصیان‌گری، زبان‌داری و ابرازنظرهای او چه در سر کلاس و چه خارج از آن ذهن و دل علی را به خود مشغول می‌کند. علی در کارهای پژوهشی درسی با دادن منابع به او کمک می‌کند، در حالی که دل به او سپرده بود. اما ازدواج علی پسر محمدتقی شریعتی یکی از مبلغان نامدار دینی مشهد که برای ورود به فرهنگ (آموزش و پرورش) داوطلبانه لباس روحانی‌اش را کنار گذاشته بود، با مشکلاتی مواجه می‌شود. ازدواج فردی از چنین خانواده‌ای سنتی با فردی از خانواده معتبر دیگری اما امروزی‌تر و بدون رعایت دقیق حجاب آن هم در شهر مذهبی سنتی هم‌چون مشهد. علی اصرار می‌کند. ماجرا طول می‌کشد. فضای سنتی شهر و خانواده در مقابل علی است.^۱ ولی سرانجام او به نتیجه می‌رسد. ولی کش و قوس و فراز و نشیب ماجرا به حدی است که مراسم ازدواج بدون حضور مادر داماد برگزار می‌شود!

مورد دوم، اما؛ سال‌ها بعد اتفاق می‌افتد. علی دانشجوی پر استعداد جوان، با کسب رتبه اول، بورسیه دانشگاه سوربن فرانسه می‌شود و با اخذ درجه دکترا به ایران برمی‌گردد و هر چند به تدریس در دانشگاه می‌پردازد اما دل نه به عرصه آکادمی بلکه به میدان اندیشه و فرهنگ و دین دارد و در این مسیر پایش به حسینیة ارشاد گشوده می‌شود. کارش رونق می‌گیرد و سخنرانی‌ها و درس‌ها و کلاس‌هایش با حضور هزاران نفر جوان؛ دختر و پسر تشکیل می‌شود که تالار و زیرزمین و بالکن و حیاط حسینیة کفاف‌شان نمی‌دهد و تا صحن خیابان را پرمی‌کند. اما باز پای زنان در میان است. حضور دختران جوان و دانشجو که باز از قضا برخی‌شان حجاب درست و دقیقی ندارند مسئله‌ساز می‌شود. هم حضور آنان در حسینیة و هم وضع ظاهری برخی‌شان که مورد پسند فضای سنتی نیست، یکی از دو اتهام اصلی انحراف حسینیة ارشاد را تشکیل می‌دهد. اتهام بزرگ دیگر حسینیة «بی‌ولایتی» و انحراف از مکتب اهل بیت و تشیع است.

برخی گمان می‌کنند که حسینیة ارشاد فقط در صدد ترویج وهابیت و سنی‌گری و حمله به مبادی تشیع و احیاناً نشر برخی مفاسد عملی از نوع موسیقی و معاشرت آزاد زن و مرد است. (۱۳۵۰، تشیع علوی - تشیع صفوی، م. آ. ۹، ۵۸ از ۳۱۹)^۲

۱ - البته شریعتی در زندگی فردی‌اش دو تجربه دیگر نیز از مواجهه با «سنت» و فضای سنتی داشته است. یکی در عرصه ادبیات است که شریعتی جوان که انجمن شعری داشته و در فضای ادبیات فعال بوده است در چالش بین شعر قدیم و شعر نئی‌نمایی از شعر نو دفاع می‌کند. دیگری در عرصه اندیشه دینی است که در برخی مقالات و کتاب‌هایش، در نقل قولی تاریخی ابراز می‌کند که پیامبر در روزهای آخر عمر وقتی از بستر بیماری به صحن مسجد می‌آید و اتحاد مسلمان‌ها را می‌بیند که در پشت ابوبکر به نماز ایستاده‌اند، تبسم می‌کند. فضای سنتی شیعی به شدت علیه این نظر عکس‌العمل نشان می‌دهد و ولایت و تشیع شریعتی را زیر سؤال می‌برد. این رویدادها و در ادامه‌اش فضا سازی شدید علیه او و حسینیة ارشاد آثار ماندگاری در مشی فکری و عملی شریعتی بر جای می‌گذارد که مستقلاً قابل بحث است.

۲ - از آنجا که مجموعه آثارهای (کاغذی) دکتر شریعتی در چاپ‌های مختلف، صفحه بندی‌های گوناگون دارد و ارجاع به صفحه مشخص، احتمالاً کمتر می‌تواند مفید باشد؛ و از آنجا که بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی کلیه آثار شریعتی را به صورت یک DVD درآورده که در حال نهایی شدن

در «میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات» که در سال ۱۳۵۰ در حسینیه ارشاد تشکیل می‌شود، فرد معترضی پشت تریبون می‌رود. او چند انتقاد به حسینیه ارشاد مطرح می‌کند. یکی درباره اولین نفری است که خارج از خانه پیامبر مسلمان شده و گویا وی در حسینیه ارشاد، ابوبکر معرفی شده بود. هم چنین در همین راستا به موضوع نماز ابوبکر در روزهای آخر عمر پیامبر اشاره می‌کند و مدعی می‌شود که برخلاف گفته شریعتی پیامبر ابوبکر را کنار می‌زند. وی سپس می‌افزاید «دیگر اینکه موضوعی که خیلی باعث تعجب است آمدن خانم‌های محترم است به حسینیه. ورود خانم‌ها به حسینیه به این کیفیت پسندیده خدا نیست و کسانی که اعتراضاتی به حسینیه دارند از جهت ولایت و از جهت ورود خانم‌های محترم به حسینیه است. حسینیه را می‌دانید کجاست؟ جای حسین بن علی علیه‌السلام است. کسانی که وارد حسینیه می‌شوند، باید به قدری منظم باشند، به قدری دارای صفات اخلاقی باشند که الگوی یک زن ایرانی و اسلامی باشند. در این محیط نشانه تقوی، عفت و پاکدامنی باشند، آن طور که خدا و امام حسین می‌خواهد در حسینیه وارد بشوند». (۱۳۵۰، میزگرد، م. آ ۲۲، ۷۸ از ۱۸۰)

هنگامی که شریعتی پس از پاسخ‌های مسئولان حسینیه ارشاد، برای پاسخ‌گویی پشت تریبون می‌رود و شرحی مفصل در پاسخ به مسئله ولایت و نماز ابوبکر و... می‌دهد، آنگاه می‌گوید: «اما خانم‌ها! تصویری که امروز از خانم‌ها داریم باید عوض شود، رفقا، دوستان، مؤمنین! خانم‌ها امروز به آن شکل که آدم‌هایی باشند که عقل‌شان ناقص‌تر از مردهاست، پس باید فقط در خانه بمانند و از همه حقوق علمی و اجتماعی و انسانی محروم باشند، به عنوان اینکه وسیله تولید بچه باشند، به عنوان اینکه در جامعه فقط از نظر مذهبی و مذهبی‌ها فقط وسیله خیلی سریع و به فرمانی برای تولید نسل باشند؛ نیستند».

... امروز در همین جامعه، این واقعیت است، دختر و پسر با هم دارند تحصیل می‌کنند؛ چه بخواهید و چه نخواهید، در یک سطح می‌اندیشند. من معلم دبیرستان دخترانه بودم، معلم دانشگاه بودم، در هر دوره، دختر و پسر شاگرد من بودند، هرگز احساس نکردم که شعور و سواد و فهم و جدی بودن فکری خانم‌ها از آقایان کمتر باشد. هیچ وقت احساس نکردم و من بهتر از شما می‌شناسم. از شما که ندیدید و نمی‌شناسید» (۱۳۵۰، میزگرد، م. آ ۲۲، ۹۴ از ۱۸۰).

و انتشار است؛ و من کلیه جستجوهایم را براساس برنامه جستجوی این DVD انجام داده‌ام؛ لذا کلیه آدرس‌ها را بر اساس شماره صفحات این DVD خواهم داد. طبعاً شماره صفحات هر مقاله در این DVD با شماره صفحات همان مقاله در مجموعه آثارهای (کاغذی) شریعتی متفاوت است. هم به این دلیل و هم به دلیل آنکه این DVD در مرحله نهایی ممکن است دچار اندکی تغییرات شود و نوع صفحه بندی و بالطبع شماره صفحات هر مقاله اش مقداری تغییر کند، بنابراین کلیه ارجاعات من در این متن به صورت ص... از... صفحه است. (به طور مثال مقاله فاطمه فاطمه است ص ۲۶ از ۲۸۱). شماره دوم بیانگر جمع صفحات آن مقاله در DVD کنونی است. با به دست آوردن نسبت هر صفحه با کل صفحات آن مقاله، می‌توان حدود تخمینی صفحه هر ارجاع را هم در مجموعه آثارهای کاغذی و هم در DVD نهایی (اگر شماره صفحات مقالات تغییر کند)، به دست آورد. نکته دومی که در همین ابتدا باید توضیح دهم این است که شاید در برخی موارد نقل قول‌های من از آثار دکتر شریعتی کمی طولانی باشد. این امر دو دلیل دارد: اولاً بیان و ادبیات زیبای شریعتی مرا از آوردن هر توضیح بیشتری بی‌نیاز می‌کند و قطعاً زیباتر از بیان من هم خواهد بود. فقط من با خط‌کشی زیر برخی جملات نقاط و نکات مورد استناد یا مورد تأکیدم را در آن فقره برجسته‌تر می‌کنم. ثانیاً برای برخی ناآشنایان با آراء شریعتی و یا کسانی که چند دهه پیش و در دوران نوجوانی یا اوان جوانی‌شان چندمقاله‌ای از شریعتی خوانده و دوباره به آنها مراجعه نکرده‌اند و یا برخی منتقدان بدبین و دارای پیش‌فرض‌های فکری و سیاسی خاصی که برخوردی روانشناختی علاوه بر برخورد معرفتی با او دارند؛ ممکن است برگزیدن چند اصطلاح یا جملاتی کوتاه از شریعتی کافی نباشد و تصور کنند من از لابه‌لای سخنان او تک‌جملاتی را به نفع موضوع یا موضع خودم بیرون کشیده‌ام. اما با آوردن جملاتی طولانی‌تر، آنها بیشتر باور خواهند کرد که به واقع شریعتی همین سخنان و مواضعی که پژوهش ما مدعی آن است را بیان کرده و این امر بر اعتبار و روایی پژوهش ما خواهد افزود.

جوسازی عده ای در فضاهای سنتی علیه شریعتی و حسینی ارشاد، از جمله درباره دختران و زنان حسینی ارشاد، به حدی است که شریعتی در جای دیگری می گوید:

«اینها مقصودشان از «اهل بیت» که من حقشان را غصب کرده‌ام، ارادت مردم را نسبت به آنها از بین برده‌ام، «اهل بیت خودشان» است که آگاهی مردم، به وضع اجتماعی و به خصوص اقتصادی‌شان لطمه زده است و مزرعه فدک‌شان که بازار تهران است، غصب شده است ... خدا و مردم، قضاوت‌شان را در باره ما و آنها کرده و خواهند کرد. یکی از همکاران آقای شیخ قاسم اسلامی، که تنها کسی است که هرگز او را نخواهم بخشید و «وای اگر از پس امروز بود فردایی»، آقای سیدابراهیم انصاری زنجانی است که در قم ساکن‌اند و متأسفانه به جای یک «کلاه مخملی» عمامه بر سر گذاشته‌اند و در کتاب «اسلام‌شناسی در ترازوی عقل و دین» به عنوان رد نظریه‌ای علمی، «عقل و دین‌شان» چنین پایه و مایه‌ای از منطقی و شرف به ایشان ارزانی داشته است که برای تحلیل عقلی و دینی کتاب اسلام‌شناسی من که درس‌هایم در دانشکده ادبیات [مشهد] بوده است، به تمام زنان و دختران مسلمانی که در کنفرانس‌ها و درس‌های من در ارشاد [در تهران] شرکت می‌کرده‌اند، اتهام «اختلاط جنسی» می‌زند. هزاران زن و دختری که هر تارگیس‌شان به خروارها ریش این ملانمایانی می‌ارزد که ننگ روحانیت‌اند و مایه شرم بشریت؛ هزاران زن و دختری که در چنین روزگاری، به عشق ایمان و برای شنیدن درسی از خداپرستی یا سخنی از علی و فاطمه و حسین و زینب، رنج راه و دشواری‌های بسیار را بر خود هموار می‌کردند و ساعت‌ها می‌نشستند و نیمه‌های شب، باید تنها و پیاده، گاه از شمال تا جنوب این تهران مخوف را به خانه برمی‌گشتند و تنها به این شوق که با توش و توان مذهب و تقوی، در برابر دعوت‌های پیگیر مکتب‌های مادی و یا وسوسه‌های کثیف فرهنگ و زندگی استعماری، بتوانند مقاومت کنند و در این راه چه عظمت‌ها و قدرت‌های اعجاز‌آمیز و خیره‌کننده‌ای نشان دادند و چه آیاتی در تقوی و ایمان و عمل از میان‌شان برخاست و چه فاطمه‌وارها و زینب‌وارها که از اینان برآمدند، نمونه‌هایی که صدر اسلام را تجدید کردند و چهره‌های آن روزگار را به یادها آوردند و زندگی و عمل و عقیده و شخصیت نیرومند و شگفت‌شان، به اسلام جانی تازه داد و به تاریخ ما فصلی تازه و به نسل ما امیدی و ایمانی تازه. و به خدا اگر یک «روسپی اجیر»، هر چند به پول محتاج باشد، وقاحت آن را داشته باشد که به اینان با این لحن، هتاک کند و فحاشی و چنین کاری تنها از امثال این «سید روحانی ترازودار عقل و دین» ساخته است.» (۱۳۵۴، نامه به آقای حجتی کرمانی، م. آ. ۱، ۲۰ از ۲۹)

شاید بتوان علاوه بر این دو تجربه، تجربه سومی را نیز به تجارب زندگی شخصی وی در رابطه با زنان، که از دو تجربه قبلی نیز قدیمی‌تر است، اضافه کرد و آن محرومیت خواهران خود علی شریعتی از تحصیل، آن هم در خانواده‌ای است که پدر نیز فردی فرهنگی و نوگراست، اما در حوزه زنان سنتی عمل می‌کند و در فضای آموزشی و اجتماعی (آن هنگام مشهد)، دخترانش یا تحصیل نمی‌کنند و یا بجز اندکی و سالیانی محدود امکان نمی‌یابند که به مدارج بالاتر تحصیلی پا بگذارند. علی شریعتی در رابطه با یکی از سه خواهرش (یعنی بتول در کنار دو خواهر دیگرش طیبه و طاهره) به خاطر استعداد فراوانی که داشته است، حسرت زیادی داشته است.

هم چنین می‌توان به تجربه چهارمی در زندگی فردی شریعتی در رابطه با دختری به نام «سولانژ» در اروپا اشاره کرد که به علت درهم پیچیدگی آن با خیال و رؤیا تنها مستند این مسئله یعنی ادبیات کویری و گفتگوهای تنهایی شریعتی، نمی‌توان چندان به واقعی یا خیال‌آمیز و رؤیایی بودن آن (درباره تجانس روحی دو روح آشنا و بزرگ و هم‌پرواز) به آن پرداخت.

اما جدا از تجارب وی در زندگی شخصی‌اش از موضوع «زن» (به ویژه در نسبت با «سنت»)، او در زندگی فکری‌اش نیز به تناوب، اما همیشه (در سال‌های مختلف دهه‌های ۳۰، ۴۰ و ۵۰)، با این موضوع درگیر بوده است. از دوران جوانی تا هنگام مرگ، مرگی که البته در میانسالی اتفاق افتاده است.

بدین ترتیب رد پای موضوع زنان و توجه شریعتی به مسئله زنان را می‌توان از آثار آغاز جوانی او نیز مشاهده کرد. به طور مثال در یکی از صفحات دفترچه شعری که او در سال ۱۳۳۱ (در نوزده سالگی) به یک دوست نزدیک‌اش (دل‌آسایی) می‌دهد طرحی کشیده است که از شعر رها از فریدون توسلی الهام گرفت و در آن زنی با زنجیرهایی در دست ترسیم شده است. (علی رهنما، ۱۳۸۱، ص ۸۰)

در کتابچه ای که او در ۲۳ سالگی برای تعلیم دین و اخلاق، برای آموزش و پرورش مشهد تهیه می‌کند، هم رد پای توجه و دیدن زنان، در کنار مردان توسط او ملاحظه می‌شود: «در میان لغاتی که در جهان وجود دارد زیباتر و شیرین‌تر از «آزادی» کلمه‌ای نیست. چه سرهایی که در راه آزادی از تن مردان و زنان آزاده و شرافتمند جدا شده و چه خون‌های پاکی که برای به دست آوردن آزادی به زمین ریخته است. (۱۳۳۵، اخلاق شریعتی، م. آ ۳۶، ۵۱ از ۶۴)

هم‌چنین علی شریعتی، دانشجوی فعال سیاسی در نهضت ملی ایران، در این باره در مقاله‌ای که در خارج از کشور برای یکی از نشریات اپوزیسیون می‌نویسد، آورده است: «با در نظر گرفتن اینکه در حال حاضر زنان ایران از ابتدایی‌ترین حقوق اجتماعی محروم‌اند؛ حقوق اجتماعی و سیاسی برابر با مردان و آزادی تشکیل اتحادیه‌های واقعی را برای زنان زحتمکش ایران، خواهانیم». (۱۳۴۱، ایران آزاد، م. آ ۳۶، ۴۳ از ۱۲۳)

و یا در جای دیگر، در مقالاتی در نشریه «ایران آزاد»، ضمن اشاره به «هجوم و یورش دستگاه به جبهه ملی»، تصریح می‌کند که «شیرزنان ایران نیز بی‌نصیب نمانده‌اند» و به زندانی شدن تنی چند از سازمان زنان جبهه ملی می‌پردازد. (۱۳۴۱، ایران آزاد، م. آ ۳۶، ۴۳ از ۱۲۳)

از آن پس نیز در هر سه دوره فکری‌اش؛ الف - در مشهد، ب - در حسینیہ ارشاد و پ - پس از آزادی از زندان تا هنگام مرگ بارها به موضوع زنان می‌پردازد که در ادامه تحت عناوین مختلف به طرح و طبقه‌بندی نکاتی که وی مطرح کرده، خواهیم پرداخت.

۲- «دیدن» زنان (علیرغم تاریخ و فرهنگ مذکر و فضای «کورجنسی» روشنفکری)

تاریخ و اندیشه بشر، تاریخ و اندیشه و فرهنگ «مذکر» بوده است، به قول خود او: «مصلحان و اندیشمندان بزرگ تاریخ غالباً یا زن را ندیده‌اند و یا به خواری در او می‌نگریسته‌اند.» (۱۳۴۲، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۹۰ از ۱۶۹) وی در این باره در جای دیگری نیز می‌گوید:

«مرد بزرگی مانند نیچه می‌گوید زن از یک موجود و مرد از موجود دیگری آفریده شده و بعد این‌ها به هم شبیه شده و در طول تاریخ با هم آمیزش کرده‌اند یعنی این دو اصولاً از دو نژاد تلقی شده‌اند. و تقریباً همه دانشمندان و حکما هم اگر آن‌ها را از یک نژاد دانسته‌اند، همیشه خواسته‌اند که سرشت زن را تحقیر کنند و سرشت مرد را فضیلت دهند.» (۱۳۴۷، انسان و اسلام، م. آ. ۲۴، ۱۲ از ۲۱)

فضای غالب روشنفکری در جهان (و ایران) در دوره‌های آغازین عصر روشنگری و رنسانس در جهان (به جز استثنائاتی) و نسل اول روشنفکری چپ و مارکسیست در اروپا (بنا به نقد نسل‌های بعدی) دچار «کورجنسی» بوده است. اما علی‌شریعتی در جای جای آثارش و در عرصه‌ها و حوزه‌های گوناگون، نگاه‌اش «مذکر» نیست و زنان را هم «دیده» است. این موارد و عرصه‌ها بسیار فراوان است که برخی از آنها به عنوان نمونه ذکر می‌شود:

در مناسک دینی مانند حج: [حج] در این نمایشنامه، همه انسان‌ها بعنوان بازیگر، مسئول شرکتند. ولی نقش‌ها تقسیم نشده است، بلکه هر کس بازیگر اول است و نقش قهرمان نمایشنامه را بازی می‌کند که غالباً ابراهیم است. در این صحنه، نقش قهرمان و ضد قهرمان، مادی و معنوی، نوکر و آقا، برده و ارباب و زن و مرد، وجود ندارد. (۱۳۵۱، م. آ. ۱۶، درس ۹، ۴ از ۴۵) و یا: «هر کسی، زن یا مرد (در نقشی که دارد فرق نمی‌کند)، با عملی که به نام حج انجام می‌دهد، در آن نقش ابراهیم را بازی می‌کند.» (۱۳۵۰، سخنرانی سفر حج ۵۰، م. آ. ۲۹، ص ۲۰۴ تا ۲۳۵) و یا: «هر سال به یاد ابراهیم و هاجر، دل از خانه و زندگی و شهر و دیار و مال و جاه خویش برکنند و لباس‌ها و آرایه‌ها را همه بریزند و تنها دو تکه پارچه سفید بر تن کنند و پاک شوند و با دلی سرشار از عشق و ایمان، زن و مرد، همچون ابراهیم و هاجر از زندگی و از غوغا به قلب این صحرای بیکرانه خاموش بگریزند و لبیک گویان بدوند و بشتابند و بر گرد این کعبه عشق و رهایی طواف کنند.» (۴۸-۱۳۴۶، گفتگوهای تنهایی، م. آ. ۳۳، ج ۲، ۲۸۴ از ۸۲۱)

شریعتی هرگاه به تاریخ اسلام می‌پردازد مثلاً در «اسلام‌شناسی مشهد» (۱۳۴۵، م. آ. ۳۰) و یا «بررسی پاره‌ای از وقایع صدر اسلام» (۱۳۴۷، م. آ. ۲۸) و یا «از هجرت تا وفات» (۱۳۴۸، م. آ. ۲۸) و در هنگامی که تاریخ پیامبر را مورخانه، به تفصیل، تحقیق و ترسیم می‌کند، بارها در صحنه‌های مختلف از «تاریخ مذکر» فاصله می‌گیرد و زنان را نیز «می‌بیند» و به جای طرح «مردان» یا «مردم»، به طرح حضور و یا فعالیت «مردان و زنان» می‌پردازد، مثلاً در:

گزارش شکنجه مسلمانان توسط قریش: «نخستین کسانی که شکنجه شدند، افراد یک خانواده بودند، که عبارت بودند از سمیه، یک زن سیاهپوست، و یاسر، شوهر عرب او، و عمار، که تنها فرزند این خانواده بود. در این شکنجه‌ها سمیه و یاسر جان دادند.» (۱۳۴۷، بررسی پاره‌ای از وقایع صدر اسلام، م. آ. ۲۸، ۲۲ از ۵۷)

و باز: «وادی حومه شهر»؛ شکنجه گاه عزیزترین یاران: بلال، عمار، مرگ جانخراش یاسر و سمیه، زن و شوی دلیری که در زیر شکنجه‌های هولناک جان دادند تا به او وفادار بمانند.» (۱۳۴۵، محمد کیست؟، م. آ. ۳۰، ص ۲۶۱ از ۴۸۶)

و نیز: «سمیه، این زن رشید سیاهپوست، با سکوت خویش در زیر شکنجه‌های هولناک، چنان ابوجهل را به خشم آورده بود که او را وحشیانه در زیر ضربه‌های نیزه گرفت و در برابر نگاه‌های شوهر و فرزندش کشت.» (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۷۶ از ۱۶۹)

و یا: «تنور شکنجه هر روز گرمتر می‌شد و مسلمانان بی‌پناه مکه، زن و مرد در راه ایمان خویش شکیبایی می‌کردند. مردانی چون صهیب رومی، حباب بن ارث، ابوفکیه و زنانی چون کنیز عمر بن خطاب که او را به سختی آزار می‌کرد، همه در برابر سختی‌ها و شکنجه‌های مشرکان پایداری کردند. زنی که حاضر نشد از اسلام دست بردارد، در زیر ضربه‌های دشمنان جان داد و زنی دیگر را به صحرا بردند تا نابودش کنند. اما این شکنجه‌ها محرومان و بردگان و زنان بی‌کس و کار را در ایمان خویش استوارتر می‌ساخت و شیفتگی آنان را به محمد بیشتر؛ محمد این زنان و مردان ینوا را نوید می‌داد که: اگر شکیبایی کنید سرنوشت جهان را به دست خواهید گرفت و این سخنی بود که قریش را به خنده می‌انداخت.» (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۷۷ از ۱۶۹)

انتظار مردم مدینه برای ورود پیامبر: «... مردم بیرون ریختند. در سایه درخت خرمایی، پیغمبر و همسفرش ایستاده بودند. مردم، زن و مرد، کوچک و بزرگ، یهودی و مسلمان همه بر او گرد آمدند.» (۱۳۴۸، از هجرت تا وفات، م. آ. ۲۸، ص ۲۷ از ۱۶۹)

و یا خاطره علی از قبا: «علی یک یا دو شب در قبا می‌ماند. خاطره جالبی از آن دو شب نقل می‌کند. می‌گوید زن مسلمانی در قبا منزل داشت که بی‌شوهر بود و تنها می‌زیست. شب‌ها مردی پنهانی می‌آمد و آهسته در می‌زد و چیزی به زن می‌سپرد و باز می‌گشت. من در کار این زن به شک افتادم و نزدش رفتم و پرسیدم. زن پاسخ داد: این سهل بن حنیف است و می‌داند که من زنی تنه‌ایم و کسی ندارم. شب‌ها بر بتهای خویشانش می‌تازد و آن‌ها را می‌شکند و بت شکسته‌ها را پیش من می‌آورد و می‌گوید این‌ها را آتش کن!». (همان، ص ۲۹ از ۱۶۹)

و یا پس از فتح مکه: «او سرنوشت شهری را که سیزده سال او را رنج داده و مرگ و حیات قومی را که بیست سال او را در زیر ضربات تهمت و دشنام و شمشیر گرفته‌اند، به دست دارد. محمد می‌خواهد سخن بگوید، دل‌ها می‌تپد. ده‌ها هزار تن سپاهی و غیر سپاهی، زن و مرد، کوچک و بزرگ، دشمن و دوست، چشم به لبان وی دوخته‌اند،... «بروید که آزادید!». (همان، ۱۰۴ از ۱۶۹)

و یا صحنه بیعت با پیامبر: «قریش - زن و مرد - در صفا ازدحام کرده‌اند تا با پیغمبر بیعت کنند.» (همان، ۱۰۵ از ۱۶۹)

و یا در آخرین حج پیامبر: «بیش از صد هزار مرد و زن در زیر آفتاب سوزان جزیره، بر سینه تافته صحرای ساکت و مخوفی که تاریخ نامی از آن نشنیده بود به سوی یک قبله راه می‌پیمودند.» (همان، ۱۲۴ از ۱۶۹)

و یا در صحنه غدیر: «پیغمبر سواره در میان بیش از صد هزار زن و مردی که از همه سو بر او گرد آمده بودند، ایستاد. ربیعہ بن امیہ بن خلف مأمور شد تا سخنان او را تکرار کند.» (همان، ۱۲۹ از ۱۶۹)

و یا در طرح برابری عمومی در مدینه: «برابری و یکنواختی عمومی خشن و دقیقی که بر مدینه حکومت می کند و غنی و فقیر، وضع و شریف، عرب و عجم، آزاد و برده، زن و مرد و حتی پیغمبر و غیر پیغمبر نمی شناسد.» (۱۳۴۵، محمد کیست؟، م. آ. ۳۰، ۱۱۰ از ۴۸۶)

و یا زنان پرستار: «رفیده زن مسلمانی بود که برای مداوای مجروحان و بیماران داوطلب شده بود و در مسجد پیغمبر خیمه‌ای زده بود و مجروحان را در آنجا ساکن می کرد.» (همان، ۱۳۸ از ۴۸۶)

و حتی در میان دشمنان پیامبر پس از فتح مکه: قریش شهر را دسته‌جمعی ترک کرده‌اند تا این صحنه دشوار را از نزدیک نبینند. محمد در کنار هبل!! زن و مرد بر بلندی تپه‌ها و کوه‌های ابوقبیس و حراء، پیرامون مکه به تماشا نشستند.» (همان، ۲۰۵ از ۴۸۶)

و نیز: «ده هزار سپاهی و هزاران تن از زن و مرد مکه پایان کار را بی تابانه انتظار می کشیدند.» (همان، ص ۲۶۳ از ۴۸۶)

و در بزرگترین بسیج نظامی از مدینه: «پیغمبر سفارش کرد که: زنان و کودکان و نابینایان را نکشید. خانه را خراب نکنید و درختان را نبرید.» سپس دعا کرد و برگشت و هزاران زن و کودکی که به وداع با او بیرون آمده بودند، با او برگشتند.» (همان، ۲۲۳ از ۴۸۶).

و یا در جنگ هوازن: «پیروزی پس از شکست همه را به هیجان آورده بود. زن مسلمانی که از شوق به جوش آمده بود شعر می خواند...» (همان، ۳۰۲ از ۴۸۶)

پس از فتح مکه و پیوستن تدریجی بقیه شهرها و قبایل: «پس از ماه رمضان، وفد [هیئت نمایندگان و فرستادگان] ثقیف به طائف برگشتند. مردم ثقیف از زن و مرد بیرون ریختند تا ببینند نمایندگانشان در مدینه چه کرده‌اند.» (همان، ۳۸۲ از ۴۸۶)

در مرگ فرزند پیامبر، ابراهیم: «در اینجا تاریخ یکسره متوجه محمد است، این روح بزرگ و نیرومندی که اکنون بیم از دست دادن ابراهیم آن را غمگین و پریشان ساخته است. اما همین روزها، در گوشه نخلستانی در حومه مدینه، روح دیگری نیز هست که رنجش از رنج محمد بیشتر است و کسی از او یاد نمی کند. وی ماریه است، مادر ابراهیم. این زن غریب مصری که جز خواهرش سیرین، که او نیز کنیزی است در این شهر تنها و بی خویشاوند، کسی را نمی شناسد. تنها رشته‌ای که ماریه را با این مردم پیوند می دهد ابراهیم است و اکنون مرگ آهنگ گسیختن آن را کرده است.

به پیغمبر خبر دادند که ابراهیم جان می کند. [...] ابراهیم در آغوش پدر جان می داد. دست‌های پیغمبر می لرزید و با دشواری می کوشید تا نگرید، اما نمی توانست [...] ناگهان دامن شکیبایی شگفتش را از دست داد. بلند ناله می کرد و اشک می ریخت [...] اندکی آرام گرفت؛ خواست ماریه و سیرین را که سخت بیتابی می کردند تسلیت دهد، با لحنی مهربان به آنان گفت: «غمگین باشید، ابراهیم در بهشت یک دایه دارد.» (همان، ۴۱۷ تا ۴۲۰ از ۴۸۶)

و در صف اصحاب پیامبر: «محمد از زنان هم چون مردان بیعت می گیرد (رأی، تعهد و پیمان اجتماعی و سیاسی بر اساس مکتب اعتقادی خویش) و آنان را هم چون مردان در صف «اصحاب» خویش جای می دهد». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۲۰، ص ۹۲ از ۱۶۹)

در جای جای تاریخ و رفتار پیامبر: «رفتارش با زنان بسیار صمیمی و ساده بود، در جنگ خبیر نیز، همچون بسیاری دیگر از جنگ‌های بزرگ، زنانی از مسلمانان شرکت داشتند که به کار مداوای مجروحان و پرستاری بیماران می پرداختند. یکی از زنان نقل می کند پس از فتح خبیر، ما را از فیه سهمی داد و این گردنبندی را که بر گردنم می بینید به من بخشید». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۱۵۵ از ۱۶۹)

و در بحث از نمونه‌هایی از ساخته‌های اسلام: «باید همراه تاریخ به سراغ بعضی از مردان و زنانی که از میان توده گمنام و بندگان و بردگان مظلوم و از پافتاده برخاسته‌اند، رفت». (۱۳۳۴، ابوذر، م. آ. ۳، ۱۶ از ۱۹۴)

در جنگ صفین: «یکی از بزرگترین عوامل تأیید و تشویق روحیات مجاهدانی که در زیر پرچم علی می جنگند زنان هستند که با شعر و نثر و خطبه‌ها و سخنرانی‌های مهیج، مجاهدان صف علی را به جهاد تحریک می کنند ... بعد از جنگ صفین، بعد از مرگ علی، یکی از همین زنها را تعقیب کردند (خاطره این‌ها در ذهن دشمن سال‌ها ماند؛ ما فراموش کردیم، [ولی] معاویه فراموش نکرد! یکی از این‌ها را گفت بیاورند) و بردند به دربار دمشق. معاویه گفت که تو گذشته خیلی پرگناهی داری و خیلی جرم داری. تو می دانی که هر خونی در صفین از ما ریخته شد، توهم در آن دستی داری؟ گفت: «خدا تو را مژده خیر بدهد که مرا مژده خیری دادی». این است زن! یکی از کتاب‌های خاص که به عنوان اصحاب پیغمبر نوشته شد، کتابی است که فقط درباره زنان نوشته شده است». (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ۴۴ از ۵۱).

و یا شاعران مسؤل و مبارز: «کمیت» شاعر مبارز و مسؤل می گوید: «من پنجاه سال است که چوبه دارم را بر پشت خویش حمل می کنم». و این سرگذشت همه زنان و مردانی بوده است که تاریخ این مذهب را نوشته‌اند، تاریخی که سطر سطر آن، هر کلمه آن، با خون شهیدی نگاشته شده است». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۶ از ۲۸۱)

و یا در نگاه تاریخی به تشیع: «در این خانه «علی» هست، فریاد رنج همه حق‌های غصب شده؛ که در این خانه «فاطمه» هست، اعتراض همه زنان مظلوم ...» (۱۳۵۰، میزگرد، م. آ. ۲۲، ۱۲۵ از ۱۸۰)

دیدن تمام عیار خود فاطمه: «خواستم بگویم: فاطمه دختر خدیجه بزرگ است.

دیدم که فاطمه نیست.

خواستم بگویم که: فاطمه دختر محمد (ص) است.

دیدم که فاطمه نیست.

خواستم بگویم که: فاطمه همسر علی است.

دیدم که فاطمه نیست.

خواستم بگویم که: فاطمه مادر حسین است.

دیدم که فاطمه نیست.

خواستم بگویم که: فاطمه مادر زینب است.
باز دیدم که فاطمه نیست.
نه، اینها همه هست و این همه فاطمه نیست.

فاطمه، فاطمه است». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۲۸۰ و ۲۸۱ از ۲۸۱)

در نقل تاریخ مدائن مدفن سلمان: «زنان مجاز نبودند که قبل از غروب خورشید بیرون آیند». (۱۳۳۸، سلمان پاک، م. آ. ۲۸، ۸۴ از ۱۳۲)

در تاریخ شرق: «کنفوسیوس به اینجا که می‌رسد خراب می‌کند. از پنج اصل نقره‌ای - که حلبی است! - نام می‌برد:
اول: "اطاعت فرزند از پدرش".

دوم: "اطاعت برادر کوچک از برادر بزرگ است": می‌دانیم که دوره، دوره پدرسالاری بوده است و در دوره‌هایی که پدر، سالار و صاحب همه چیز است وقتی می‌میرد، وارث، برادر بزرگ است، که همه چیز، حتی زنان پدر، و از جمله مادر خود را، به ارث می‌برد و این اصل کنفوسیوسی، که پایه‌ای از پنج پایه مکتب است، همراه و نتیجه این دوره است.

سوم: "اطاعت زن از شوهر (دوره مرد سالاری) اطاعت محض"، یعنی هرچه شوهر گفت و کرد، زن باید اطاعت کند و از خود رأی و عقلی نداشته باشد.

چهارم: "اطاعت زیردست از زبردست".

پنجم: "اطاعت رعیت از حاکم".

اگر جامعه بر پنج اصل کنفوسیوس استوار باشد، این پنج اصل لی - پنج اصل نقره‌ای - کنفوسیوس است، که اگر جامعه بر این پنج اصل استوار باشد، در تکامل به اوج می‌رسد (به‌زعم او).

همه فضائل بر اساس رعایت این پنج اصل است، چون وقتی زن اطاعت کند، شوهر وفادار می‌ماند، وقتی برادر کوچک مطیع باشد، از حمایت برادر بزرگ برخوردار می‌شود، وقتی پسر مطیع است، پدر هم تربیت کننده می‌شود و اگر رعیت اطاعت کند، حاکم رعیت پرور می‌شود و وقتی تضاد و جنگ از جامعه برود و همه، یکدیگر را دوست داشته باشند، عده‌ای مطیع و عده‌ای مطاع باشند، دیگر اختلافی نیست، همه خوب‌اند و وضع خوب، و جامعه نجات می‌یابد». (۱۳۵۰، درس پنجم تاریخ و شناخت ادیان، م. آ. ۱۴، ص ۴۸ تا ص ۴۹ از ۸۰)

و در تاریخ ادیان: «یکی از اصول بودایی بی‌سر و سامانی است. خانم‌ها با گریه و زاری [نزد بودا] آمده بودند و می‌گفتند که اصل بی‌سر و سامانی را هم به ما عنایت کن. بودا تا مدتی مردد بود. یکی از خانم‌هایی که خویشاوند بودا بود، با پای برهنه و گریان دم دروازه می‌ایستاد و می‌گفت: من نه به بیابان می‌روم، برای این که بودا اجازه نداده که سر به صحرا بگذارم و نه به شهر برمی‌گردم برای این که خودم دلم نمی‌خواهد خانه‌نشین باشم. آن قدر آنجا می‌ماند تا این که بودا اجازه می‌دهد که: زن‌ها هم می‌توانند به اصل بی‌خانمانی و بی‌سر و سامانی پیوندند. ولی کسی نپیوست غیر از خانمی که هم رئیس انجمن زنان اصحاب بودا بود و هم خاله‌ی بودا». (۱۳۵۰، چونان کرگدن تنها سفر کن، م. آ. ۳۶، ۱۶ از ۱۲)

و باز رفتار پیامبران و مصلحان: «رفتار پیامبر با زنان، با نرمش و ظرافتی همراه بود که در آن روزگار شگفت می نمود. با اینکه بارها او را به سختی می آزرند و به شدت خشمگینش می کردند، هرگز دستی بر روی آنان بلند نکرد، در حالی که عقیده مردان بر این بود و امروز نیز بسیار بر آن اند که «کتک خوراک زن است و هر چندی یک بار باید او را زد و گرنه سر بر خواهد داشت!» این نه تنها عقیده مردان نیمه وحشی و جامعه‌های دور از تمدن است که چنین سخنانی را ما از زبان شخصیت‌هایی چون ارسطو نیز می شنویم.

نیچه می گوید: «به سراغ هر زنی که می‌روید تازیانه را فراموش نکنید!»
فردوسی حکیم می گوید:

«زن و ازدها هر دو در خاک به جهان پاک ازین هر دو ناپاک به!»

وقتی بودا رسالت خویش را آغاز می کند، مدت‌ها مردد می ماند که آیا زنان نیز شایستگی هدایت دارند یا نه و آیا آنان را نیز می‌توان به این مذهب دعوت کرد؟ در آغاز کار درباره دعوت زنان سکوت می کند و چون گروهی از اصحاب از او می‌خواهند که نظرش را در این باره ابراز کند و تکلیف مبلغان را روشن نماید، پس از مدتی تردید بالاخره تصمیم می‌گیرد که زنان را نیز برای ورود به مذهب دعوت نمایند! (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۱۶۵ از ۱۶۹)

در نظام زندگی روستایی (دامداری و کشاورزی): «در این نظام، زن نیز یک کارگر فعال است، هم کار خارج (از قبیل شرکت در کار کشاورزی و بویژه دامداری)، و هم کار خانه و هم کار هنری (از قبیل قالی‌بافی، خیاطی، پارچه-بافی، نخ‌ریسی و...)». (۱۳۵۰، مکتب تعلیم و تربیت انسانی، م. آ. ۲۸، ص ۳ از ۱۳۲)

در عرصه اجتماعی در طول تاریخ: «در گذشته زن اصولاً از تعلیم و تربیت و تجربه اندوزی و کوشش‌های فرهنگی و اجتماعی که به انسان رشد می‌بخشد، محروم بوده است». (۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ص ۹ از ۱۶۹)

در اخلاق دوره برده‌داری [که اخلاق سگی دوره برده‌داری می‌نامد]: «در دوره بردگی، روابط خانوادگی هم فرق می‌کند چرا که در این دوره روابط خانوادگی کاملاً منقسم می‌شود به رابطه مرد با کنیز و زن آزاد، با برده و خدمتگزار آزاد، و هر کدام حقوق خاص خودشان را دارند، و این حقوق نیز مشخص است و از لحاظ اخلاقی پذیرفته شده است و انحراف از این موازین اخلاقی برخلاف انسانیت است». (۱۳۵۰، درس ۴ اسلام‌شناسی م. آ. ۱۶، ۶ از ۳۰)

در جهان معاصر و دوران متأخر: «امروز به خصوص از قرون ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و بالاخص بعد از جنگ بین الملل دوم، مسئله خاص حقوق اجتماعی و ویژگی‌های انسانی زن، در مجامع علمی و همچنین در جریان‌ات اجتماعی و سیاسی جهان به شکل یک حادثه و به شکل یک تکان شدید روحی و به شکل یک بحران انقلابی مطرح شده است. جامعه‌های سنتی، جامعه‌های تاریخی و جامعه‌های مذهبی، چه در شرق و چه در غرب، چه جامعه‌های دینی و چه جامعه‌های قومی، چه بدوی و چه متمدن، چه مسلمان و چه غیر مسلمان در هر حدی از مرحله تکامل اجتماعی و فرهنگی و مدنی که باشند، خود به خود مستقیماً تحت تاثیر این اندیشه‌ها و جریان‌ات فکری و حتی واقعیات نوین اجتماعی قرار گرفته‌اند».

(۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۳ و ۴ از ۵۱)

و در قهرمان‌های بزرگ تاریخ: «زنان و مردانی که می‌میرند تا حصارهای مستحکم محیط خویش را درهم

می‌شکنند؛ اینها آفرینندگان عظمت». (۱۳۳۴، ابوذر، م. آ. ۳، ۵ از ۱۹۴)

در مبارزه: «ژاندارک، شیرزن فرانسه که جامه سپید پوشید و در میان شعله‌های سرکش آتش، سعادت را به خاطر عظمت سوزاند». (۱۳۳۴، ابوذر غفاری، م. آ. ۳، ۵ از ۱۹۴)

و در هنر: «برای بُردری دوزی بر روی یک قطعه پارچه گاه زن هنرمند و گمنامی چشم خود را از دست می‌دهد». (۱۳۴۵، راهنمای خراسان، م. آ. ۳۶، ۳۸ از ۲۲۵)

و در بحث از نوروز و یادآوری هویت ملی: «در این لحظه، در همه نوروزها، با همه زنان و مردانی که خون آنان در رگهایمان می‌دود، شرکت می‌کنیم و بدین گونه «بودن خویش» را به عنوان یک ملت در تندباد ریشه برانداز زمان‌ها خلود می‌بخشیم». (۱۳۴۷، نوروز، م. آ. ۱۳، ۹ از ۹)

و در مسئولیت انسانی و روشنفکری: «زن مسئول است، مرد مسئول است و در درونش آرمان‌های انسانی». (۵۵، خودسازی انقلابی، م. آ. ۲، ۲۴ از ۱۲۴)

در بحث از ضرورت زیرساخت‌های فکری برای مبارزه در دوران خود: «... زنان و مردانی که اکنون برای تجدید عظمت اسلام می‌جنگند». (۱۳۳۴، تاریخ تکامل فلسفه، م. آ. ۳۱، ۱ از ۳۰)

و حتی در گفتگوهای تنهایی و شطحیات شریعتی: «... که مثلاً با این طایفه باید خیلی جدی بود، مردانگی در جدی بودن و قوی بودن و خشن بودن است، هرکسی رو می‌ده به زنش سوار میشه رو گردنش (این هم نقل اقوال بزرگان برای اثبات نظریه‌گندشان!) و... بله، باید بعضی مواقع ایستاد، حتی کتک زد، چقدر این جنس لطیف از خشونت و سختی خوشش می‌آید! وقتی طرف را رام می‌بیند عصیان می‌کند و وقتی عاصی می‌بیند رام می‌شود، برای چیست که غالب مردان متفکر و دانشمند و فهمیده ازین بابت گرفتارند؛ خودتان در یکی از آثارتان اشاره فرموده‌اید راجع به نوابغ و در عوض مردان ایده‌آل همان قلدرمنش‌های بی‌مخ و پرشت پت و جدی و سختگیر و یک دنده و مسلط هستند». (۴۸-۱۳۴۶، گفتگوهای تنهایی، م. آ. ۳۳، ج ۱، ۸۸۶ از ۹۴۸)

و یا باز در همین گفتگوهای تنهایی: «مرد برای‌شان «سرپناه» است درست مثل یک شیروانی و زن در نظرشان یک «تختخواب» است، درست مثل یک تختخواب! اختلاف تنها بر سر این است که شیروانی حلبی است یا سیمکوبی، تختخواب چوبی است یا فلزی؟!» (همان، ج ۲، ص ۴۸۷ از ۸۲۱)

و در داستان مریم و تفسیر اسطوره‌ای - فلسفی شگفت‌انگیز شریعتی درباره او در گفتگوهای تنهایی اش: «اورشلیم، زادگاه مریم، زیباترین دختران اورشلیم، مریم همسر خدا، مادر عیسی مسیح، مریم هم‌آغوش روح‌القدس، این زن اعجاز‌گری که خدای یگانه را به تثلیث کشاند... این زن اسرارآمیزی که جاذبه‌ای نیرومندتر از جاذبه‌ای که همه سیارات و ماهها و خورشیدهای آفرینش را به نیروی خود می‌چرخاند و جذب می‌کند، در درون پر از عجایب خویش پنهان دارد. جاذبه‌ای که یهوه خدای متکبر خشن پر جلال قدرت طلب یگانه پر جبروت را تئوس کرد، خدای رحیم مهربان نرم فروتن! خدایی که «پدر» شد و همسر شد و خویشاوند! پدر عیسی مسیح شد و همسر مریم شد و خویشاوند نزدیک و دوست انسان ... مریم بود که خدا را به زمین فرود آورد و در چهره‌انسان‌ساخت». (۴۸-۱۳۴۶، گفتگوهای تنهایی، م. آ. ۳۳، ۶۵ از ۹۴۸)

۳- «دغدغه» محرومیت‌های زنان به «جرم زن بودن»

شریعتی نه تنها «زنان» را، برخلاف فرهنگ و تاریخ مذکر که فرهنگ مسلط بشری بود، در عرصه‌های مختلف (در تاریخ بشری، تاریخ ادیان شرقی، تاریخ اسلام و... و عرصه‌های کار اقتصادی، هنر، مسئولیت روشنفکری، مبارزه و...) می‌دید، بلکه این نگاه معطوف به درد و رنج‌ها و محرومیت‌های زنان نیز بود. محرومیت‌هایی که آنها صرفاً به «جرم زن بودن»، تحمل می‌کردند. تعبیر «به جرم زن بودن» از تعابیری است که در تحلیل‌های او بارها تکرار می‌شود. بدین ترتیب توجه او به زنان نه توجهی تبلیغی و تزئینی، ابزاری و برای بسیج اجتماعی و...، بلکه توجه به برخی جنبه‌های عمیق از واقعیات تلخ زندگی زنان، به عنوان موجودی مستقل (سوژه انسانی و اجتماعی) بود. این نگاه برخاسته از انسان‌شناسی خاص او و نیز آرمان‌های او در رابطه با آگاهی و آزادی و برابری است.

او به مثابه یک جامعه‌شناس بومی توجه ویژه‌ای، در دوران خود، به وضعیت زنان در جامعه سنتی شرقی، به ویژه ایران، داشت.

«دیدن زنان» و تصریح به «معضلات و مشکلات» آنان (البته در حد و حدود محرومیت از حقوق اولیه و بسیار بدیهی که زنان در زمان و زمانه او بدان دچار بودند) و تکرار مکرر این نکات و دعوت دیگران به توجه به این مشکل است که می‌تواند ما را بدانجا رهنمون کند که شریعتی «موضوع» زنان را به عنوان یک «مسئله» اجتماعی می‌بیند. و تلاش می‌کند توجه دیگران را نیز بدان معطوف سازد. «مسئله»‌ای که سعی در تبیین «علل» پیدایش آن و نیز ارائه «راه‌حل»‌هایی برای غلبه بر آن دارد.

در این قسمت پس از بخشی که با ارجاعات فراوانی نشان دادیم شریعتی زنان را در بسیاری حوزه‌ها «می‌دید»، در پی آن هستیم نشان دهیم این «دیدن» عمدتاً معطوف به «محرومیت»‌های زنان بوده است. به طور مثال وی می‌گوید:

«در کشورهای سنتی و جامعه‌های سنتی که در آن جا زن بیشتر محروم بوده» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۲۰ از ۵۱)

و یا:

«روشنفکر که می‌بیند [در مجموعه‌ای که به نام دین از آن دفاع می‌شود] این همه محرومیت‌ها برای زن هست و این همه حقوق پایمال شده برای زن هست» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۲۶ از ۵۱)

و نیز:

«پیامبر تنها دو دست را بوسیده است، دست یک زن و دست یک «کارگر» را، دو چهره‌ای که در همه نظام‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها تجسم ذلت، حقارت و محرومیت بوده‌اند، آن هم دست بوسیدن! سنتی که در اسلام، آنچنان که امروز رایج است، وجود نداشته است و اگر می‌داشت نوعی شرک محسوب می‌شد.» (۱۳۵۵، خودسازی انقلابی، م. آ. ۲، ص ۵۶ از ۷۶)

او حتی در علاقه و توجه خاصی که به اسطوره‌ها دارد، موضوع زنان را هم از نگاه دور نمی‌دارد و در جایی می‌گوید:

«[حلقه پای پرومته] و شاید خلخال علامت نوعی بردگی زن در برابر مرد پدید آمد. (۱۳۵۰)، درس چهارم تاریخ و شناخت ادیان، م.آ. ۱۴، ۴۷ از ۵۲)

اما او در جایگاه یک جامعه‌شناس بومی (جامعه «ایران» شناس، نه حافظ و شارح «نظریه‌های جامعه‌شناسی معروف در جهان»)، نگاه مشخص‌تر و دقیق‌تری درباره وضعیت زنان در لایه و اقشار مختلف اجتماعی - فرهنگی در ایران دارد. وی در مبحثی «نقش اجتماعی» زن در جوامع شرقی و از جمله ایران را در حد «ماشین رختشویی» و «مادر بچه‌ها» که حتی «از آوردن نامش عار دارند»، تحلیل می‌کند:

«زن در جامعه شرقی، از جمله جامعه شبه اسلامی فعلی، به نام مذهب و سنت، بیش از همه رنج می‌برد و از درس و سواد و بسیاری حقوق انسانی و امکانات اجتماعی و آزادی رشد و کمال و پرورش و تغذیه روح و اندیشه محروم است و حتی به نام اسلام، حقوق و امکاناتی را که خود اسلام به زن داده است از وی باز گرفته‌اند و نقش اجتماعی او را در حد یک "ماشین رختشویی" و ارزش انسانی‌اش را در شکل "مادر بچه‌ها" پائین آورده‌اند و از بر زبان آوردن نام او عار دارند و او را به اسم فرزندش می‌خوانند (هر چند فرزندش پسر باشد!)». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، ۲۱، ۱۲۷ از ۲۸۱)

هم چنین در جای دیگر از زبان و نگاه بیرونی منتقدانه‌ای از خانواده مسلمان را خانواده‌ای پدرسالار که زن در آن ابزاری جنسی است و زندانی محترم در حرم، ترسیم می‌کند:

«[روشنفکرها می‌گفتند] اینها [یعنی حرفهای معلم] همه ادعا است، یک خانواده مسلمان، خانواده‌ی پدرسالاری است که مرد حاکم مطلق است، خدای خانه است و زن به صورت یک ابزار جنسی در خدمت مرد، بی‌هیچ شرف و شرافتی، بی‌هیچ استقلال و اراده‌ای و بی‌هیچ نقشی. یک زندانی محترم، در حرم». (۱۳۵۵، با شما دو تن شهید شاهد، م.آ. ۱، ص ۱۵ از ۱۹)

در بخش دیگری نیز به «جرم ضدشرعی دختر بودن و زیبایی و خوشحال بودن و خندیدن» اشاره دارد:

«و اگر دختر باشد که واویلا! توی خانه جلو برادرش خندیدن و اصلاً خوشحال بودن و چه می‌گویم اصلاً زیبا بودن و حتی دختر بودنش جرم ضد شرعی است. باید از ماهی نر توی آب حوض خانه‌شان رو بگیرد. درس و بحث که قابل تحمل نیست، حرفش را نباید انداخت تو دهن این عورتینه‌ها! خط هم برای دختر حرام است زیرا وسیله فساد و انحراف است، ممکن است برای یک پسری کاغذ بنویسد!!» (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م.آ. ۴۰، ۳۵۹ از ۵۰۸)

وی شدت این نگاه تبعیض‌آمیز را تا بدانجا می‌داند که حتی برخی زنان را از جنس دیگری می‌دانند:

«و دیگری نبوغ آسا حکم می‌دهد که جنبه‌ای - جن ماده - برای قابیل، و پری زاده‌ای برای هابیل، فرستاده شد تا تکلیف فرزندان آدم روشن شود! و از اینجاست که این نظریه علمی پیدا شد که زنان جنس مردها نیستند!» (۱۳۵۰، مسئولیت شیعه بودن، م.آ. ۷، ۲۸ از ۴۸)

شریعتی در بخشی از «پدر، مادر ما متهمیم» نیز به موضوع و مسئله زنان توجه می‌کند و به پدر و مادرها در باره «دو اشتباه بزرگ و غلط مشهور» از جمله اینکه زنها کمتر از مردها می‌فهمند و شعور دارند، هشدار می‌دهد و به «نقیصه مؤنث بودن» و امتیاز «مؤمن مذکر» بودن اشاره می‌کند و اینکه گویی مذهب یک مسئله «مردانه» است:

خانمها، آقایان! همین دختر و پسر شما که متهمش می‌کنید به فساد و لاپابالی‌گری و انحراف فکری، یعنی به اندازه شما حقیقت را نمی‌تواند بفهمد؟ این هم یکی از اشتباهات رایج پدر و مادرها است. قضاوت عمومی این است که زنها کمتر از مردها شعور دارند و جوانها کمتر از پیرها می‌فهمند! فلان آقا که از تمام خصوصیات انسانی و امتیازات فکری و علمی و اخلاقی فقط «مذکر» است، به خود حق می‌دهد که در یک مجلس علمی نه تنها شرکت کند بلکه راهنمایی و دستور هم بدهد و احکام قاطع صادر فرماید و همین آقا، همه زنها را- از یک کنار- ندیده و نشناخته و نفهمیده- تنها به جرم «نقیصه مؤنث بودن»!- حتی لایق شرکت در یک جلسه مذهبی یا علمی نمی‌داند و حق گوش کردن به بحث و درس به او نمی‌دهد، ولو این آقا یک کاسب است و آن خانم یک دانشجو یا دبیر یا طیب؛ ولی چون سخن از مذهب است و مجلس مذهبی، ایشان چون یک فرد «مؤمن مذکر» اند خودشان را بیشتر از همه زنان جامعه صاحب حق و صاحب فهم احساس می‌کند و گویی اصلاً اسلام و مذهب یک مسأله «مردانه» است و بدون اجازه ایشان، خانم‌ها- هر چند فهمیده‌تر و تحصیل کرده‌تر هم باشند- حق ندارند مستقیماً گوش کنند و فکر کنند و بفهمند و انتخاب کنند. آنها چون زن‌اند، باید در منزل بمانند و چشم به لحيه حاجی آقا بدوزند که در باب وظیفه دینی و نوع عقیده و فکر آنها چی اظهار می‌فرمایند؟!

اشتباه دوم این است که پیرها- فقط به دلیل «مسن بودن»- خود را از جوانها- تنها به دلیل «جوان بودن»- فهمیده‌تر احساس می‌کنند و خود را در برابر آنها صاحب فتوی می‌یابند! هر چند این حاجی آقا، یا کربلایی، از ادبیات فقط سیاق بلد است و از ریاضیات فقط چُتکه و از معارف اسلامی هم چند تا زیارتنامه از بر است. همین‌ها کافی است که خودش را از دختر و پسرش- ولو دانشجو یا تحصیل کرده سطح بالا باشند- عمیق‌تر و درست‌اندیش‌تر و واردتر به حقایق به شمار آورد». (۱۳۵۰، پدر، مادر، ما متهمیم، م. آ ۲۲، ۲۲ - ۲۴ از ۱۶۶)

شریعتی در بحث دیگری به شکاف نسلی، فرهنگی، عالم و «زیست جهان»های متفاوت و گوناگون در دوران خود می‌پردازد. جهانی که آن را «مجموعه‌ای از حماقت‌های مرسوم و مجسم و سربندی‌های زشت و خفه‌کننده» برای دختران جوان توصیف می‌کند و «کلکسیون از نه». و عالمی دیگر؛ «قطب مخالفی» که به او به عنوان یک «شکار مفت جنسی» می‌نگرد. او به دقت به «پوچی و عبثی مرفه» و بی‌معنایی زندگی در یک عالم که در زیر چادر هم به جلوه‌های تفنن و اشرافیت مشغول است، می‌پردازد.

تمثیل جالب او از وضعیت دختران جوان نیز، «عروسکی است که در میان دو بچه ریش‌دار نفهم [برادر و پدر / شوهر] گیر کرده است!»

او عالم رمانتیک و خیال‌های جوانی این دختر را نیز ترسیم می‌کند که «هم چون مگسی در شبکه عنکبوتی پیچیده» اوامر و نواهی پدر و مادر اسیر مانده است. در این جا باز از تعبیر تکراری‌اش «جرم زن بودن» یاد می‌کند و به «جنس خطرناک و قاچاقی» تشبیه می‌کند که باید مخفی‌اش کرد!

تعبیر دیگر او در ترسیم وضعیت زنان «جولان و جودی بین مطبخ و بستر» است:

«اما دختر این خانم - که متعلق به نسل و فصل دیگری است - در یک عالم برزخ زندگی می‌کند. برزخ به هر دو معنی. این عالم خانم بزرگ برای او مجموعه‌ای از حماقت‌های مرسوم و مجسم است و سربندی‌های زشت خفه کننده! دوره‌ها و جلسه‌ها و سفره‌ها او را می‌خواهند در عصر بوق نگه دارند و برای او که کتاب و ترجمه و رمان و آثار ادبی امروز و هنر مطرح است و بیش و کم، روح فرهنگ جهان را حس کرده است و در مدرسه، بویی از درس و دانش و پیشرفت استشمام کرده، خطبه‌های سر سفره‌ها و روضه‌های زنانه - که غالباً مداح‌ها و روضه‌خوان‌های بی‌سواد را خبر می‌کنند - و به خصوص دنباله‌های خسته کننده آن قابل تحمل نیست. می‌خواهد بگریزد اما به کجا؟ صدای دعوتی که او را در قطب مقابل به خود می‌خواند از پارتی‌ها است و دانسینگ‌ها و سورپریزها و بارها و کلوب‌های شبانه و کافه تریاهای کثیفی که عده‌ای او را تنها به عنوان یک شکار مفت جنسی می‌نگرند، انتظارش را می‌کشند.

اما وی می‌خواهد به شخصیت انسانی و به ایمان و اخلاق وفادار بماند ولی می‌بیند که آنچه مادر و پدر و عمو و ملای محل، به نام دین و اخلاق و شخصیت و عصمت و تقوی... بر او عرضه می‌کنند، کلکسیون است از نه، نرو، نکن، نخوان، نبین، نگو، شناس، نویس، نخواه، نفهم.

می‌بینیم که مادر در یک نوع پوچی و عبث مرفه زندگی می‌کند: نه هدفی، نه مسئولیتی، نه فلسفه زندگی‌ای و نه معنای بودن... پول دارد و درد ندارد و هیچ مایه‌ای خلا عمرش را، شب‌ها و روزهای مکرر خانه‌اش را پر نمی‌کند، ناچار به خرید بیرون می‌رود و در زیر چادر، کمبود نمود و جلوه‌اش را با تفنن و افراط در جواهر و توالی و تنوع و گران‌خری‌های اعجاب آوری که در او و دیگران هیجانی ایجاد کند، جبران می‌کند.

اما دخترش، این عجایب تکانش نمی‌دهد او در هوای دیگری نفس می‌کشد؛ او همچون عروسک کتاب دوم دبستان، میان دو بچه ریش‌دار نفهم گیر کرده است و هر کدام او را گرفته‌اند و به سختی به سوی خود می‌کشند تا عروسک تکه تکه می‌شود و له و متلاشی می‌شود.

و می‌بینیم که می‌شود و شده است!

او اکنون دلش در آسمان رنگین و رمانتیک خیال‌های جوانی و جلوه‌های آزادی و عشق و وسوسه‌های جنسی و بحران‌های نوجوانی و نوجویی و کامجویی‌های ذهنی و تصویرهای پرجاذبه دنیای نو - که در پشت دیوار آن قدم می‌زند و گاه از روزنه‌ها و پنجره‌هایی دزدانه بدن سو سر می‌کشد - غرقه است و تنش در زیر اوامر مادر و نواهی پدر، همچون مگسی در شبکه عنکبوتی پیچیده‌ای از نه، نه، نه، اسیر مانده است. احساس می‌کند که گویی او تنها به جرم دختر بودن، یک جنس قاچاق خطرناکی است که باید در گوشه خانه مخفی بماند تا یک قاچاقچی محرم بیاید و او را به حرمسرای خودش ببرد و در آنجا تنها صحنه جولان وجودش فاصله مطبخ و بستر باشد زیرا تنها شکم آقا و زیر شکم آقا است که به او فلسفه وجودی می‌دهند و رسالت انسانی! و آقا، حتی در احساسات مذهبی و جلسات دینی‌اش او را شرکت نمی‌دهد. مذهب هم در این نظام فکری، زنانه و مردانه شده است: مساله گویی و نوحه و روضه و سفره، مذهب زنان؛ حوزه و منبر و مدرسه و کتابخانه و درس و بحث و سخنرانی، مذهب مردان! (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۴۰ تا ۱۴۲ از ۲۸۱)

شریعتی عکس‌العمل و فرار از مذهب سنتی و قید و بندهای پیچیده‌اش «حتی در لباس و آرایش» را به شکل تعلیل همدلانه‌ای ترسیم می‌کند. او زبان حال دقیقی از تحقیر زنان در مراسم مذهبی «فقط به جرم نابخشودنی مؤنث بودن» و تبعیض بین آنان با مردان به خاطر «فضیلت مطلق مذکر بودن» و «خاصیت تذکیر و ته‌ریش» دارد.

وی دردمندانه اعتراض دختران جوانی را بازتاب می‌دهد که «جوهر صدا و لفظ نام‌شان هم گناه است». و یا «تصادفاً به غفلت یا عدم تسلط چند عدد از موی سرشان هوا خورده است!»:

«این بود، مادر، که از مذهب تو گریختم. [...] فرار از این مذهبی که آن همه قید و بندهای پیچیده و سخت دارد و حتی در لباس پوشیدن و آرایش کردن و غذا خوردن و آداب مستراح رفتن هم هر کدام صدها بایست و نبایست دارد و شایست و نشایست؛ آن همه فشار می‌آورد که تو، به جای تفریح و کار و عیاشی و هزار لذت و راحت دیگر، اگر همه را فدای مذهب کنی و به یک مجلس دینی بروی دور از نگاه مردها در جایگاه مخصوصی بنشین، بدترین قسمت مجلس را که به زنان اختصاص داده‌اند انتخاب کنی، حتی سخنران را هم حق نداشته باشی بینی، در کلاس درس مذهبی که هر بی‌سواد و بی‌شعوری که خواندن نمی‌داند و حتی گوش دادن هم بلد نیست، فقط به خاطر فضیلت مطلق «مذکر بودن» نه تنها حق دارد هر جا خواست بنشیند و هر جا را خواست نگاه کند و هر چه خواست بگوید و پرسد، بلکه حق دارد تنها به دلیل همین خاصیت «تذکیر» و «ته‌ریش»، نفهمیده و ندانسته، داد و قال کند و بد و بیراه و فحش و تهمت بگوید و مجلس را هم به هم بزند و برنامه کار و حق و وقت چند هزار نفر را لجن مال کند و تو فقط به جرم نابخشودنی «مؤنث بودن» که جوهر صدا و لفظ نام‌گناه است، اگر عالیترین تحصیلات رسمی و مطالعات علمی و دینی را داشته باشم، زندگی و راحت و لذت را هم فدای ایمان مذهبی و فضیلت‌های انسانی و خدمات‌های اجتماعی کرده باشم و حجاب هم داشته باشم و توی پستوی پرت یک تالار دینی هم با تحقیر از طرف اولیاء امور مذهبی چپانده شده باشم و باز هم جلو همه ما یک دیوار سیاه پرده‌ای کشیده باشند و ما را با داشتن یک پرده بر خود، پشت یک پرده دیگر هم مخفی کرده باشند و با این همه، ساعتها را با تحمل سختی و تحقیر به خاطر یک درس مذهبی تحمل کرده باشم و باز هم اگر یکی از خانمها، که وابسته به خانواده و طبقه مدرنی بوده و به خاطر فرا گرفتن و شناختن حقیقی از مذهب شما، به مجلس مذهبی شما آمده و تصادفاً به علت غفلتی یا عدم تسلطی حدود چند عدد از موی سرش هوا خورده باشد نه تنها او، بلکه همه خانمهای این مجلس به کثیف‌ترین تعبیرها متهم می‌شوند و نه تنها خانم‌های این مجلس بلکه خود این مجلس از ریشه و بنیاد باید برانداخته شود و نه تنها مؤسسه، بلکه کتاب تحقیقی نویسنده یا نظریات علمی گوینده‌ای به جرم اینکه در این مؤسسه درس می‌دهد یا کنفرانس دینی‌ای ایراد می‌کند، محکوم و مطرود و ملعون تلقی می‌شود!» (۱۳۵۰، پدر، مادر، ما متهمیم، م. آ. ۲۲، ۶۳ تا ۶۵ از ۱۶۶)

شریعتی در جای دیگر نیز با زبان رسا و قلم شیوا و سحرآمیزش همدلانه تصور و تحلیل دختران جوانی که در فضای سنتی تحقیر می‌شوند و در «حجاب دوبله و سوبله» هم حق حرف زدن ندارند و همه را از چشم «مذهب» می‌بینند، به مخاطب خود منتقل می‌کند. و باز اصطلاح و تعبیر تکراری‌اش را گوشزد می‌کند؛ «فقط به جرم زن بودن!»:

«وقتی او می‌بیند که وسط یک سالن سخنرانی پرده کشیده می‌شود، اسم سالن هم سالن درس است، علم است، در سطح امروز دانشگاه هست، بعد توی پرده باز حجاب دوبله و سوبله دارد، بعد باز توی حجاب پشت پرده، آن ته می‌راندش که بمان، بعد حتی حق دیدن سخنران را ندارد، حق سؤال کردن ندارد، حق اعتراض کردن و فهمیدن ندارد، وقتی این جور تحقیر می‌شود، او عامل بدبختی و بیچارگی‌اش را آیا- آقایان- مذهب می‌داند یا نه؟ و آیا برای نجات خودش به هر جا که این طور تحقیر نشود می‌رود یا نه؟ و اگر زن امروز سؤال می‌کند، در خبر می‌خواند امروز مثل سابق نیست، [و اگر] زن امروز در عالیترین سطح، آثار ادبی اروپا را همین الان در همین جا دارد می‌خواند، عالیترین اندیشه‌های ایدئولوژیک جهان را، جهان بینی دنیا را، هنر دنیا را، فلسفه دنیا را، تمدن دنیا را، علوم دنیا را دارد می‌خواند و مطالعه می‌کند، آن وقت چه جور در یک مجلس، فقط به جرم زن بودن، حق حتی گوش دادن و سؤال کردن و حتی حق شرکت نباید داشته باشد و یکی دیگر که از نظر فکری و سطح استعدادی در برابر او یا پایین‌تر از اوست، فقط مرد بودن، همه حقوق را به او می‌دهد؟ اسلام چنین چیزی را می‌گوید؟ و آیا امروز ما باید زن را، زنی که با حجاب اسلامی، که اسلام گفته، در همین جلسه شرکت می‌کند، فقط به جرم زن بودن، از شرکت محروم کنیم؟ آیا در اسلام خود زن بودن و مؤنث بودن یک نقطه ضعف و یک جرم است؟ آیا فاطمه در نظر اصحاب پیغمبر اسلام، خود پیغمبر و خود قرآن، با همین چشم دیده می‌شد؟ هاجر در قرآن همین جور تلقی شده؟ دختر امام حسین در اسلام و تشیع همین جور تلقی شده؟ یک جلد خاص از کتاب طبقات ابن سعد، فهرست اسامی زنانی هست که جزء اصحاب پیغمبر بودند. صحابه در آن دوره یعنی چه؟ من خیلی متأسفم که بیش از فرصت و بیش از حد صحبت کردم.» (۱۳۵۰، میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات، م. آ. ۲۲، ص ۹۵ تا ۹۷ از ۱۸۰)

۴- دیدن و طرح «تغییر» در فضای آن دوره (فضای «زن؟ - هیس!» - «هنوز مصلحت نیست!»)

شریعتی نه تنها؛ علیرغم تاریخ و فرهنگ مذکر و فضای کورجنسی روشنفکری، زنان را در عرصه‌های گوناگون «می‌دید»؛ و نه تنها درونمایه این «دیدن»، نه نگاه جنسی، نه نگاه ابزاری خانگی (تولید نسل، ماشین رختشویی، سعی در فاصله مطبخ و بستر) و نه نگاه ابزاری برای بسیج سیاسی؛ بلکه از موضع «دغدغه محرومیت‌های زنان» بود؛ بلکه او از منظر توصیفی یک جامعه‌شناس و تجویزی یک روشنفکر مصلح، هم در سطح جهانی و هم در سطح ملی و بومی، بیانگر شروع و لزوم یک «تغییر» در جامعه ما در همه حوزه‌ها و از جمله حوزه زنان به دنبال و به تبع تغییری کلان در جهان و دنیای معاصر بود. تغییری که اساساً بین نسل‌ها شکاف ایجاد کرده و از بنیاد، دو نسل و دو تیپ اجتماعی متفاوت به ارمغان آورده بود. او محصول این تغییر را «خیلی چیزهای خوب و بد» می‌داند.

اما نکته مهم و مرتبط با تحقیق ما، تسری این تغییر جهانی و ملی و بومی که بسیاری متوجه آن بوده و یا بدان می‌پرداختند، به حوزه زنان است. او همه را به استقبال از تغییر در وضعیت سنتی و جهت‌دهی به آن دعوت می‌کرد. اما حوزه زنان، عرصه‌ای بود که در آن فضا کمتر کسی به آن ورود می‌کرد. فضایی که خود او به دقت آن را فضای «زن؟ - هیس!» در میان سنتی‌ها توصیف می‌کند و حتی در میان اهل فکر و روشنفکری نیز آن را فضایی می‌داند که سخن گفتن از زنان را «هنوز زود است و مصلحت نیست» می‌داند.

از نظر او «در جامعه ما زن به سرعت عوض می‌شود» وی «جبر زمان و دستگاه» را باعث این امر می‌داند (۱۳۵۰، م. ۲۱۲، فاطمه فاطمه است، ۵ از ۲۸۱). وی هم جبر زمانه و هم اختیار انسان‌ها را در این تغییر دست‌اندرکار می‌بیند و می‌گوید:

«زن هم جبراً تغییر می‌کند و هم اختیاراتاً زیرا زمان حرکت می‌کند و جامعه پوست می‌اندازد و سنت‌ها و عادت‌ها دگرگون می‌شود.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱، ص ۵۴ از ۲۸۱)

اما شریعتی این دگرگونی را ذیل دگرگونی کلی و کلان در دنیای نو می‌بیند و به «تمدن جدید» اشاره می‌کند و می‌گوید «تغییر هوای ملک ما نیز یک جبر بود، یک واقعیت و حتمی». او به قرون جدید و انقلاب کبیر فرانسه و «تغییر هوای جهان» اشاره می‌کند و به تبعات جبری آن در جامعه ما. وی پیامدها و دستاوردهای این دوره دگرگونه را «خیلی چیزهای خوب و بد» می‌داند:

«تمدن جدید، بر همهٔ مرزها و برج و باروهای جهان حمله برد و همه را فرو ریخت. قرون جدید، جریان تند رنسانس و نهضت روشنفکری و انقلاب کبیر فرانسه و زندگی صنعتی و... پیاپی وزیدن گرفتند و هوای جهان را عوض کردند. تغییر هوای ملک ما نیز یک جبر بود، یک واقعیت و حتمی. مسلم بود که دیر یا زود برق می‌آید و ماشین و چاپ و دانشگاه و دموکراسی و رادیو و تلویزیون و سینما و روزنامه و کتاب و مدرسه و تحصیل در غرب و تکنیک جدید و علوم تازه و تحصیل و کار و آزادی و حقوق اجتماعی و ادعای برابری زن و عصیان جوانان و فرو ریختن مرزهای قومی و حصارهای بستهٔ اجتماعی و ورود ماشین و بانک و سازمان‌های اداری و هجوم سرمایه‌داری و تحمیل مدرنیسم و عقب‌نشینی سنت و تزلزل طبقات و گروه‌ها و تیپ‌ها و ارزش‌ها و رفتارهای اجتماعی قدیم و ایجاد و گسترش طبقهٔ

بورژوازی جدید و نظام تولید و توزیع و مصرف جدید و پیدایش نیازها و پدیده‌ها و مسائل و "وقایع مستحدثه" و حمله افکار و عقاید و مکاتب غربی به فرهنگ و مذهب اسلام و خطرات تازه و برخوردهای شدید و خیلی چیزهای بد و خوب دیگر. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ص ۷۹ از ۲۸۱)

اما در ادامه به عکس‌العمل فضای سنتی جامعه ما و متولیان‌اش در برابر این تغییر می‌پردازد و از «نه، نه و حرام است» گفتن‌های آنها و «دفاع‌شان از وضع سابق» یاد می‌کند:

«رهبران مردم، نگهبانان و مسئولان اخلاق و هدایت و زندگی و افکار جامعه در برابر این واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر چشم‌هایشان را به هم گذاشتند و دل‌شان را همچنان به ایده‌آل‌های ذهنی قدیمی‌شان بستند و کوشیدند تا با آمدن تاکسی، درشکه را حفظ کنند و در کنار برق، پیه‌سوزها را روشن نگاه دارند.» و «فقط و فقط گفتند: حرام است! رادیو؟ نخرید! فیلم؟ نبینید! تلویزیون؟ نشینید! بلندگو؟ نشنوید! دانشگاه؟ نروید! علوم جدید؟ نخوانید! روزنامه؟ نگیرید! رأی؟ ندهید! ...»

زن؟ هیس! اسمش را نبرید! در برابر این سیل عالمگیر صنعت و تغییر جهان و این سرمایه‌داری هفت خطی که به اسکیموها یخچال می‌فروشد! ایستادند تا از آن جلوگیری کنند و از وضع سابق، تماماً دفاع نمایند و برای عقب راندن حمله غرب، تمام سلاح و سرمایه‌شان دو چیز بود و بس: اولی: حرام!، دومی: نه! (۱۳۵۰، م. آ ۲۱، فاطمه فاطمه است، ۸۲ از ۲۸۱).

شریعتی به گلایه و نقد فضای روشنفکری غیرسنتی نیز می‌پردازد که آنها نیز متوجه این تغییرات نیستند. او تأکید می‌کند که پرداختن به مسئله زنان «هم ضرورت دارد و هم فوریت»:

این سؤال که «چگونه باید بود» برای «زن سوم» مطرح است، سؤالی که هم ضرورت دارد و هم فوریت و اگر باز حتی کمی بلغزیم و با صبرمان که از صبر خدا هم بیشتر است!، این مسئله را تحمل کنیم و از امروز به فردا بیافکنیم و با «هنوز مصلحت نیست، هنوز زود است و وقتش نرسیده» باز به لیت و لعل بگذرانیم، دیگر این زن از حالت «انتخاب کردن خویش» می‌گذرد و نسل فردا دیگر چنین تردیدی را نخواهد داشت. این مقدمات را قبول دارید؟ پس «چگونه باید بود؟» سؤالی است که الان مطرح شده، برای زن سوم که می‌خواهد خودش «بودن خویش» را انتخاب کند (۱۳۵۰، سخنرانی سفر حج، م. آ ۲۹، ۱۱۹ از ۲۳۸)

شریعتی در نامه وصیت‌گونه‌ای که برای خانواده‌اش نوشته نیز به وضعیت تأسف‌بار زنان در «شرایط کنونی جامعه ما» پرداخته و دو راه در پیش روی آنان دیده یا هم چون کلاغ شوم خانگی نفرت‌بار و احمقانه زیستن (زن سنتی) و یا هم چون «عروسک و کالای بازار و دستگاه مصرفی سرمایه‌داری» (زن متجدد) بودن. اما وی هر دو را از منظر وجودی و اخلاقی و شخصیتی یکی می‌داند. گرچه لحن و بیان او اندوهناک و مأیوس است، اما در پایان با آوردن وصف «خلاف جریان شنا کردن»، امیدوارانه به «اعجاز در روح‌های خارق‌العاده» اشاره می‌کند:

«همه امیدم به احسان است در درجه اول و به دو دخترم در درجه دوم و این که این دو را در درجه دوم آوردم، نه به خاطر دختر بودن آنها و امل بودن من است؛ به خاطر آن است که در شرایط کنونی جامعه ما دختر شانس آدم حسابی

شدنش بسیار کم است، که دو راه بیشتر در پیش ندارد و به تعبیر درست دو بیراهه: یکی همچون کلاغ شوم در خانه ماندن و به قارقار کردن‌های زشت و نفرت‌بار احمقانه زیستن، که یعنی زن نجیب متدین؛ و یا تمام شخصیت انسانی و ایده‌آل معنوی‌اش در ماتحتش جمع‌شدن و تمام ارزشهای متعالی‌اش در اسافل اعضایش خلاصه‌شدن و عروسکی برای بازی ابله‌ها و یا کالایی برای بازار کسبه مدرن و خلاصه دستگامی برای مصرف کالاهای سرمایه‌داری فرنگ شدن که یعنی زن روشنفکر متجدد و این هر دو یکی است، گرچه دو وجه متناقض هم. اما وقتی کسی از انسان بودن خارج شود دیگر چه فرقی دارد که یک جغد باشد یا یک چغوک^۱. یک آفتابه شود یا یک کاغذ مستراح! مستراح شرقی گردد یا مستراح فرنگی. و آن‌گاه در برابر این تنها دو بیراهه‌ای که پیش پای دختران است، سرنوشت دخترانی که از پدر محروم‌اند تا چه حد می‌تواند معجزه‌آسا و زمانه‌شکن باشد و کودکی تنها، در این تند موج این سیل کثیفی که چنین بر قدرت به سرایش باطلاق فرو می‌رود، تا کجا می‌تواند بر خلاف جریان شنا کند و مسیری دیگر را برگزیند؟ گرچه امیدوار هستم، که گاه در روح‌های خارق‌العاده چنین اعجازی سر زده است.» (۱۳۵۴، وصیت، م. آ ۱، ۴ از ۲۴)

به هر حال آنچه در این قسمت بدان پرداختیم توجه و دقت شریعتی به تغییر (تغییری در حد «تضاد» با «وضعیت» اجتماعی و انسانی سابق) در همه حوزه‌ها و از جمله توجه به تداوم و تسری این تغییر در حوزه زنان، در ایران ذیل تغییری بود که در جهان اتفاق افتاده بود. او دیگران را دعوت می‌کند از موضعی خنثی متوجه این تحول شوند و چشم بر آن نبندند، از موضعی «نه تأیید و نه انکار».

شریعتی یکی از محصول‌های این دگرگونی و تغییر که «هیچ کس قادر به جلوگیری‌اش» نیست را پیدایش «تیپ جدیدی از زنان و مردان متجدد» می‌داند که با زن و مرد سنتی در تضاد است. او این پدیده را نیز جهانی می‌داند و «یکی از خصوصیات قرن ما را فاصله میان دو نسل» معرفی می‌کند. او به دگرگونی «ارزش‌ها» و پیدایش ارزش‌ها و تیپ‌های جدید می‌پردازد. اگر در وضعیت ثابت گذشته اختلاف فرزند با والدین ناشی از آن چیزی بود که جامعه «انحراف و فساد» می‌دانست (و این مبحثی است که در تعریف آسیب‌ها و انحرافات اجتماعی در جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی با دقت و وضوح تشریح و تبیین شده)^۲، اما اختلاف امروز دیگر از «انحراف و فساد» مثلاً دختر نشأت نمی‌گیرد. بلکه ناشی از دگرگونی ارزش‌ها و پیدایش دو فرهنگ و دو زبان است. (و این چیزی است که در جامعه‌شناسی انحرافات تحت عنوان جرم‌زدایی مطرح شده است).

به هر حال شریعتی نیز از منظر یک جامعه‌شناس بومی متوجه این «اتفاق» در جهان و جامعه خویش شده و سعی در طرح آن برای همگان داشته تا جدا از رد یا تأیید آن، اصلاً متوجه این پدیده و رخداد مهم بویژه در حوزه زنان بشوند و

۱- چغوک به لهجه خراسانی یعنی گنجشک.

۲- برای توضیح بیشتر می‌توان به این منابع مراجعه کرد:

۱- ارل رابینگتن - رحمت‌الله صدیق سروستانی «رویکردهای نظری هفت‌گانه در بررسی مسائل اجتماعی» ۱۳۸۲ - انتشارات دانشگاه تهران (فصول مربوط به رویکردهای تضاد ارزش‌ها، انگ‌زنی، انتقادی و برساخت اجتماعی).

۲- رحمت‌الله صدیقی سروستانی - آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی) - ۱۳۸۶ - انتشارات سمت - (فصل اول و دوم).

۳- جعفر سخاوت - ۱۳۷۴ - جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی - دانشگاه پیام نور - (فصل‌های دوم و سوم و چهارم).

بدانند دیگر امکان ماندن زنان در قالب‌های همیشگی سنت وجود ندارد. و به جای دفاع از وضع سابق، به تغییری مثبت در جهت رهایی زنان دست بزنند.

نکته مهم در این میان آن است که او نقاد هر دو تیپ «متقدم سنتی شبه مذهبی» و «متجدد شبه مدرن» است و در حوزه زنان نیز با طنز و کنایه با تعبیر «بستنی اکبر ریش» و «لیسک خروس نشان» از آن‌ها یاد می‌کند. این دو مثال به خوبی درونمایه «مردسالار» هر دو تیپ و اینکه هر دو، هر چند در ظاهر کاملاً متفاوت‌اند، اما در عمق لیسک و ابزار برای لذت «مرد»‌اند، را نشان می‌دهد. نقد او از منظر هویت «مستقل» و انسانی زن و از زاویه‌ای وجودی و اخلاقی نشأت می‌گیرد که در فصل‌های بعدی بیشتر بدان خواهیم پرداخت:

در دنیای امروز به خصوص در مشرق زمین و بالاخص در جامعه اسلامی و ایرانی، با واقعیتی که روبروئیم ایجاد یک تضاد است و یک بحران و یک دگرگونی و فروریختن و آشفتنگی بسیار شدید در خصوصیات انسانی و رفتار و عادات اجتماعی و طرز تفکر و اصولاً تغییر شکل انسانی که تیپ خاصی به نام روشنفکر و زن و مرد تحصیلکرده یا متجدد به وجود آورده است، که با زن و مرد سنتی در تضاد است.

این تضاد، تضادی است که باید بوجود می‌آید و هیچ کس قادر به جلوگیری‌اش نبود. جبری بود که هیچ قدرتی نمی‌توانست جلوگیری‌اش کند.

این، نه به معنای تایید این دگرگونی است و نه انکارش، که بحث این نیست، بلکه سخن این است که با تغییر و دگرگونی جامعه، تغییر لباس مرد، تغییر فکر و تغییر زندگی و جهت او، زن نیز جبراً تغییر می‌کند و امکان ماندنش در قالب‌های همیشگی نیست.

در نسل‌های گذشته، پسر اهل بود، درست قالب پدرش، و پدر هیچ وسوسه‌ای نداشت که پسرش شکلی کاملاً بدیع و تازه و ناشناخته بگیرد و بعد به صورتی در بیاید که میان پدر و پسر هیچگونه وجه اشتراک و تفاهمی وجود نداشته باشد و چنان احساسات نامشابه میان هر دو مرد باشد که حتی یک دقیقه بی‌انتقاد و بدبینی و ستیزه نتوانند به گفتن بنشینند. اما امروز چنین نیست، که یکی از خصوصیات قرن ما - چه در شرق و چه در غرب - فاصله میان دو نسل است، که از نظر زمان تقویمی، فاصله‌شان سی سال است، و از نظر زمان اجتماعی، سی قرن.

دیروز جامعه ثابت بود، و ارزش‌ها و خصوصیات اجتماعی غیرقابل تغییر می‌نمود، در طول ۱۰۰، ۲۰۰، ۳۰۰ سال هیچ چیز عوض نمی‌شد، زیربنای اجتماعی، شکل تولید و توزیع، نوع مصرف، رابطه اجتماعی، حکومت، نوع تبلیغات دینی، مراسم مذهبی، خلق و خوی، ارزش‌های مثبت و منفی، هنر، ادبیات و زبان و همه چیز، در دوره باباها و بابابزرگ‌ها همان بود که در دوره بچه‌ها و نوه‌ها.

در دنیایی چنان ثابت و جامعه‌ای بسته که زمان اجتماعی حرکت نداشت، مرد و زن نیز تپیی ثابت داشتند و این طبیعی بود که دختری کپی مادرش باشد و اگر هم میان مادر و دختری اختلافی باشد، در مسائل فرعی زندگی و یا در تصادفات زندگی روزمره و یا در انحراف و فساد اخلاقی فردی باشد، فسادی که تمام جامعه و همه گروه‌ها و تیپ‌های اجتماعی در فساد بودنش هم‌رای‌اند. نه رفتار و حالتی که تپیی آن را فساد بشناسند و تپیی دیگر صلاح، آنچنان که

اکنون است.

اما در دنیای امروز دختری - بی آنکه به انحراف و فساد افتاده باشد - از مادر فاصله می‌گیرد و هر دو با هم بیگانه می‌شوند و اختلاف سنی ۱۵، ۲۰، ۳۰ سال از هر دو، دو انسان جدا، دو انسان وابسته به دو دوره اجتماعی، وابسته به دو تاریخ، دو فرهنگ، دو زبان و دو بینش می‌سازد که پیوندشان با هم، جز در شناسنامه‌هاشان نیست و اشتراکشان در زندگی جز آدرس خانه‌شان!

در مظاهر زندگی جمعی نیز این تضاد و فاصله تاریخی دو نسل و دو تیپ را به چشم می‌بینیم. همچنان که در همین تهران گله گوسفند را می‌بینید که در خیابان‌ها و کوچه‌های آسفالته می‌چرخند و چوپان برای مصرف مردم از آنها جلوی چشم مصرف‌کننده پایتخت نشین شیر می‌دوشد و در عین حال شیر پاستوریزه هم هست؛ همچنان که شتر را در همین جا پهلوی یک اتومبیل کورسی اتوماتیک ژاگوار می‌بینید که از زمان قایل و هابیل تا عصر الکترونیک و ماشین مه‌نورد فاصله دارند؛ مادر و دختری را می‌بینیم که با همین فاصله، شانه به شانه هم راه می‌روند که یکی بستنی "اکبر ریش" است و دیگری لیسک "خروس نشان". (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ص ۴۸ تا ۵۱ از ۲۸۱)

۵- تبیین علل عقب‌ماندگی و محرومیت و وضعیت تبعیض آمیز زنان

این فصل یکی از مهم‌ترین فصل‌های تحلیل آراء و گفتمان شریعتی در مورد زنان است. همان‌گونه که در بحث «چارچوب نظری» آمد، هسته سخت و مشترک همه گفتمان‌های فمینیستی پیرامون زنان توجه و تأکید بر وضعیت تبعیض آمیز و محرومیت‌های زنان و ارائه راه کار و تلاش برای رهایی آنان است. بر اساس آنچه تاکنون آمده، مشاهده می‌شود که عناصر و مؤلفه‌هایی جدی از این هسته سخت در آرای شریعتی، در اینکه هم زنان را «می‌بیند» و هم دغدغه محرومیت آنان را دارد، وجود دارد.

اما باز همان‌گونه که در بحث چارچوب نظری آمد، آنچه موجب تفکیک نظریه‌های گوناگون در ادبیات فمینیستی می‌شود تبیینی است که هر یک در رابطه با ریشه‌یابی و علل نقش اجتماعی فرودست زنان ارائه می‌دهد و خواسته‌ها و راهکارهایی است که برای زنان و رهایی آنان دارد. (بحث خواسته‌ها و راه کارهای شریعتی را بعداً در فصل مستقلی خواهیم آورد).

مباحث شریعتی در رابطه با تبیین علل نقش فرودست زنان، به تفصیلی که مثلاً در رابطه با شرح و توصیف انتقادی وضعیت محرومیت‌وار کنونی زنان دارد و یا به اندازه حجم فراوان و موشکافی دقیقی که در رابطه با الگوهای موجود زن در جامعه ایران و یا در جوامع غرب پرداخته، نیست. اما در لابه‌لای آثار او نکات و مواضعی وجود دارد که هر چند به لحاظ کمی زیاد نیست اما به خاطر روشنی و صراحت و دقتی که در آنها وجود دارد، کیفیت لازم را برای استنباط و استخراج چارچوب و حد و مرزهای نظریه او درباره علل تبیین فرودستی زنان در اختیار پژوهش‌گر قرار می‌دهد. در این فصل به این استنادات و ارجاعات می‌پردازیم و همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، به نظر می‌رسد شریعتی به علل زیر در تبیین فرودستی زنان معتقد است:

۱- علل اقتصادی و میزان نقش در تولید (و مصرف) که؛

۲- گاه در ابتدا از ریشه‌های بیولوژیک (مانند قدرت بدنی کمتر برای مشارکت در دفاع، جنگ و غارت) نیز نشأت می‌گیرد.

۳- علل معرفتی فرهنگی، دینی و ارزشی عمدتاً برخاسته از عامل اول («تبدیل سود به ارزش»)

۴- سلطه‌گری و منافع مردان و فرهنگ برخاسته از آن (شکل دیگری از تبدیل سود به ارزش)

۵- درونی کردن معرفتی و روانشناختی سلطه جنسیتی توسط خود زنان (و مردان).

شریعتی در بحث نسبتاً مفصلی که در سال ۱۳۵۰ (فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱) دارد به وضوح و دقت به سه عامل اول توجه دارد. او بدون شرح چندانی به پایان دوره مدارسالاری و آغاز دوره پدرسالاری و تبدیل «اله»ها به «الهی»ها اشاره دارد. آن گاه به نقش «قدرت» و نیروی بازو و خشونت در «تولید» و «دفاع» در جامعه قبایلی می‌پردازد. سپس به یک اصل بنیادی توجه می‌دهد و آن «تبدیل سود به ارزش» است. بدین ترتیب او معتقد است که هنجارها و ارزش‌های معطوف به فرودستی زنان که بخش فرهنگی و «نرم» اجتماع را می‌سازد، برخاسته از واقعیات عینی و «سخت» جامعه

است و به تعبیر او «بر فایده و احتیاج» استوار است». هم چنانکه او به ضرورت «حفظ مالکیت و تمرکز ثروت» در خانواده در «نظام‌های پدرسالار»، «تبدیل ضعف [عینی] به ذلت [ذهنی و فرهنگی]، عقیده «عقد آسمانی دختر عمو و پسر عمو» تبدیل زن به بازیچه «هوس جنسی مرد» توجه می‌کند:

«نظام قبیله‌ای عرب، از دوره مادر سالاری گذشته بود و در عصر جاهلیت نزدیک به بعثت، عرب به دوره پدرسالاری رسیده بود و خدایان مذکر شده بودند و بت‌ها و فرشتگان ماده بودند (یعنی که دختران خدای بزرگ - الله - بودند) و حکومت قبیله با ریش سفید (شیخ) و حاکمیت خانواده‌ها و خاندان‌ها با پدر بزرگ بود و اساساً مذهب نزدشان، سنت پدران‌شان بود.

گذشته از این زندگی قبیله‌ای به خصوص در صحرای خشن و زندگی سخت و روابط قبایلی خصمانه‌ای که بر اصل دفاع و حمله مبتنی بود و اصالت پیمان، پسر را موقعیتی می‌بخشید که پایه نظامی و اجتماعی داشت و بر فایده و احتیاج استوار بود. ولی طبق قانون کلی جامعه‌شناسی که سود به ارزش بدل می‌شود، پسر بودن خود به خود ذات برتری یافت و داری فضایل؛ ارزش‌های معنوی و شرافت اجتماعی و اخلاقی و انسانی شد و به همین دلیل و به همین نسبت، دختر بودن حقیر شد و ضعف در او به ذلت بدل گردید و ذلت، او را به اسارت کشاند و اسارت، ارزش‌های انسانی او را ضعیف کرد و آنگاه موجودی شد، مملوک مرد، ننگ پدر، بازیچه هوس جنسی مرد، بز یا بنده منزل شوهر! و بالاخره موجودی که همیشه دل مرد خوش غیرت را می‌لرزاند که ننگی بالا نیاورد و برای خاطر جمعی و راحتی خیال پس چه بهتر که از همان کودکی زنده به گورش کند تا شرف خانوادگی پدر و برادر و اجداد همه مرد!، لکه دار نشود.

نکته حساسی که خانم دکتر عایشه عبد الرحمن بنت الشاطی از قرآن دریافته این است که فاجعه اساساً ریشه اقتصادی داشته و ترس از فقر آن را در جامعه عرب جاهلی رواج داده است ... چنانکه پیش از این اشاره کردم در نظام قبایلی - از آن رو که خشونت زندگی و تولید (به خصوص در صحرای عربستان) و خصومت دائمی در روابط قبایلی به خشونت انسانی و نیروی بازو سخت نیازمند است - خود به خود، پسر عامل اقتصادی و دفاعی و اجتماعی ضروری یک خانواده یا قبیله می‌شود و پسر نانده و دختر نان‌خور و طبیعتاً، اختلاف جنسی ملاک اقتصادی طبقاتی می‌شود و مرد طبقه حاکم و مالک را می‌سازد و زن طبقه محکوم و مملوک را و رابطه زن و مرد به صورت رابطه ارباب و رعیت در می‌آید و این دو پایگاه اقتصادی برای هر یک از این دو جنس، دو نوع ارزش‌های انسانی و معنوی مختلف را می‌سازد... به نظر من، این ترس - که یک پدیده اخلاقی است - خود، زاده یک عامل اقتصادی است و آن حفظ مالکیت و ادامه تمرکز ثروت در نسل بعدی خانواده است و از این رو است که در نظام‌های پدرسالاری، پدر که می‌میرد تنها پسر بزرگ وارث بود و به همین علت بود که دختران را از ارث محروم می‌کردند تا ثروت پدر پس از او تقسیم نشود و همراه دخترهای خانواده در خانواده‌های دیگر پخش و پلا نگردد و همین است که هنوز در خانواده‌های قدیم اشرافی ما رسم است و اصرار و تعصب که ازدواج‌ها در داخل خاندان انجام شود و عقد دختر عمو و پسر عمو را در آسمان می‌بندند... قرآن راست و روشن علت زنده به گور کردن دختران را ترس از تهیدستی می‌گوید». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱ آ، ص ۱۵۱ تا

۱۵۵ از ۲۸۱)

اما او در بحث دیگری کار اقتصادی را هم از جنگ تفکیک می‌کند و «کار» زن و مرد را برابر و حتی در شیوه تولید «دامداری» بیشتر از مرد می‌داند. ولی با اشاره به نمونه زندگی عرب جاهلی به موضوع جنگ که «رکن زندگی عرب بدوی» می‌داند (احتمالاً به خاطر نقش درآمدزای آن)، توجه می‌کند و با اشاره تلویحی به ضعف قدرت بدنی و بیولوژیک زن چنین می‌گوید:

«زن در کار با مرد برابر بود و حتی بیشتر از او کار می‌کرد (در زندگی دامداری چنین است) ولی چون در جنگ که رکن زندگی عرب بدوی است، ضعیف است، پست شمرده می‌شد و برخی قبایل دختران‌شان را زنده به گور می‌کردند.» (زمان نامعلوم، فیش‌ها و یادداشت‌ها، م. آ. ۳۵، بخش دوم، ۳۹ از ۲۴۶)

در راستای همین تبیین علل و عوامل اقتصادی مؤثر در سرنوشت زنان، او اشاره‌ای به نقش تولیدی زن در ترکمن صحرا دارد که در آنجا دختران جوان و کم‌سن از زنان مسن‌تر نقش کمتری در تولید دارند:

«در ترکمن صحرا زن بیوه بیشتر خریدار دارد تا دختر باکره. چون زن عامل تولید است و مرد در صورت اثاثه و دارایی منقولش نام زن یا زنانش را هم می‌نویسد.» (۱۳۵۰، مکتب تعلیم و ترتیب انسان، م. آ. ۲۸، ۷ از ۱۳۲)

نکته ظریفی که در این عبارت وجود دارد و شریعتی نیز تأکید (و شاید توجهی) به آن نکرده این است که علیرغم آنکه زنان در این جامعه در تولید هم نقش دارند، اما باز «اثاثه و دارایی‌های منقول» مردان تلقی می‌شوند. و این نشانگر وجود پیشینی فرهنگ مردسالاری است که آنچنان قدرت‌مند است که نقش تولیدی زن را هم تحت‌الشعاع قرار داده و نادیده می‌گیرد. شریعتی، اما، در فقرات دیگری به طور روشن و مشخص به این عامل توجه و تأکید دارد.

تبیین شریعتی از علل فرودستی زنان و تحلیل محرومیت‌های آنان و ریشه‌یابی ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و اجتماعی که تحقیرآمیز در زنان می‌نگرد؛ تنها در علل اقتصادی (و احیاناً بیولوژیک) باقی نمی‌ماند. او در موارد دیگر به صراحت انگشت اتهام را به سوی «مردان» می‌گیرد و آنان را نیز در پیدایش و استمرار این وضعیت مقصر می‌داند. در این جا ما دقیقاً شاهد مبحث و موضعی هستیم که شریعتی در مباحث دیگرش تحت عنوان «جامعه‌شناسی شرک» داشته است. از نظر او ثنویت و تثلیث در الهیات بازتاب و بازتولید فرهنگی نظام سلطه حاکم - محکوم و سه گانه «ایدئولوژیک - سیاسی - طبقاتی» نظام حاکم است. مشابه تعبیری که برخی چپ‌های نو و چپ‌های ساختارگرا (مانند رزا لوگزامبورگ و لیوتار و نیکولاس پولانزاس برخلاف مارکس که تنها به طبقه سرمایه‌دار توجه می‌کرد) نیز دارند، او نیز برای قدرت و نظام حاکم سه وجه می‌بیند: زر و زور و تزویر و در همین راستا شرک و تثلیث در آسمان (الهیات) را بازتاب همین شرک و تثلیث در زمین می‌بیند. به عبارت فوکویی که معتقد است «هر نظام قدرتی، نظام حقیقتی را برای توجیه خود می‌سازد»، شریعتی نیز در کنار هر زر و زوری، «تزویر»ی نیز می‌بیند که حافظ و همدست ثروت و قدرت و منزلت نظام سلطه است.

حال در بحث از زنان نیز با تحلیل مشابهی مواجه‌ایم. نظام سلطه جنسیتی نیز نه تنها برخاسته از علل ساختاری اقتصادی و اجتماعی و بیولوژیک است بلکه به طور مشخص برخاسته از «منافع شخصی مردان» نیز هست.

بدین ترتیب این نظام سلطه نیز فرهنگ، هنجارها و ارزش‌های توجیه‌گر خویش را نیز به وجود آورده است، فرهنگی

که به تحقیر و فرودستی زنان حکم می‌دهد و خواهان حفظ تبعیض جنسیتی و برتری سلطه و منافع مردان است. همان‌گونه که در فقره ارجاعی بالا شاهد بودیم، شریعتی حتی از تعبیر «طبقه» نیز برای توصیف این امر بهره گرفت: «مرد طبقه حاکم و زن طبقه محکوم»؛ و «رابطه زن مرد» را به صورت «رابطه ارباب و رعیت» توصیف کرد. در چند فقره دیگری هم که در زیر خواهیم آورد وی به وضوح، علاوه بر عوامل سه‌گانه فوق، به طور روشن و مشخص به منافع مردان در این نظام سلطه اشاره دارد و یا به صراحت مردان را متهم می‌کند که شما به زن‌ها مجال رشد نداده‌اید:

«تصوری که امروز از خانم‌ها داریم باید عوض شود. رفقا، دوستان، مؤمنین! ... شما مجال ندادید برای اینکه زن رشد کند؛ ضعیف مانده و به او گفته‌اید که ضعیفه‌ای! اگر شما مجال می‌دادید برای تحصیل، برای شرکت در مجالس دینی، کنفرانس‌ها و بحث‌ها، برای خواندن، برای دانشگاه و تحصیل کردن، مثل شما می‌دانست». (۱۳۵۰، میزگرد، م. ۲۱۱، ۹۵ از ۱۸۰)

و یا با اشاره به «نظام‌های کهن پدرسالاری» و «کمبودهای جنسی و روانی» می‌گوید:

«این درست بدان می‌ماند که دست کسی را فلج کنید و بعد بگویید چون فلج است از همه چیز محروم است و تاسف این جا است که این همه خرافه‌سازی‌ها و عقده‌گشایی‌ها و جهالت‌ها و عقب‌ماندگی‌ها و سنت‌های قومی و میراث‌های نظام‌های کهن بدوی و بردگی و پدرسالاری و کمبودهای جنسی و روانی و غیره همگی دست به دست هم داده بود و شبکه پیچیده‌ای چون تار عنکبوت بافته بود و زن بیچاره در آن گرفتار شده بود و در آن پرده نشین، به نام مذهب اسلام و به نام سنت و به نام تشبه به فاطمه! توجیه می‌شد. و به نام عفت اعمال می‌شد و به نام این که زن باید فرزندان را پرورش دهد. و نمی‌دانم چگونه کسی که خودش ناقص و نامستعد است و یک تخته کم دارد و از نعمت سواد و کتاب و تعلیم و تربیت و تفکر و فرهنگ و تمدن و تربیت اجتماعی محروم است، شایستگی آن را دارد که پرورش‌دهنده نسل فردا باشد؟ لابد مقصودشان از «پروردن» فرزند، «پروار کردن» او است! زیرا چنین موجود ضعیف خانه‌زاد پرده‌نشین بی‌فکر و فرهنگی که خود پرورش نیافته چه می‌تواند کرد در رشد و کمال و تربیت مشکل و عمیق روح و اندیشه پیچیده و حساس طفل؟ جز این که او را شیر دهد و تر و خشک کند و دیگر هیچ. تربیت او چه خواهد بود جز فحش و گریه و غش و جیغ و داد و ناله و نفرین و اگر زورش رسید کتک زدن او و اگر نرسید کتک زدن خودش و اگر هیچ کدام اثر نکرد ترساندنش از داداش بزرگ و از بابا و اگر نشد استمداد از جن و عزرائیل و زیرزمینی و آب‌انبار و اگر در کنترل این بچه شر پدر سوخته جوانمرگ شده آتش به جان پتیاره ورپریده‌ای که الهی یتیم بشه و ذلیل بمیره و خبر مرگش را بیارند، از این موجودات غیبی هم کاری ساخته نبود، ساختن موجودات غیبی من درآوردی اضافی، با عیار وحشت بیشتری، مثل دیو و مرده و تاریکی و غول و لولو و هفت نیش...! آری این‌ها است وسایل و امکانات تعلیم و تربیت فرزند در [این] سیستم آموزش و پرورش!

بدین صورت می‌بینیم زن در جامعه سنتی منحط ما - که پوشش دروغین مذهب را بر آن افکنده بودند - در خانه پدر، فقط گنده می‌شد و به سن بلوغ جنسی و کمال سنی می‌رسید و بی‌آن که هوا بخورد، در ازای مبلغی که میان فروشنده و خریدار (صاحب قبلی و مالک بعدی‌اش) توافق می‌شد، به خانه شوهرش (خداوند دومش، خواجهاش) حمل

می‌شد و در این جا - که قبالة مالکیتش هم نقش او را نشان می‌دهد و هم نرخش را - یک کلفت آبرودار بود (مرد متأهل را از این رو است که کلفت‌مند می‌نامند)، که در خانه کار می‌کرد، غذا می‌پخت و کودکش را شیر می‌داد و بچه‌ها را نگهداری می‌کرد و نظم و نظافت خانه و اداره داخلی خانواده با او بود. خدمتکار بود و پرستار، اما چون کلفت بی‌جیره و مواجبی بود و به نام شرع و رسم و قانون، کلفتی می‌کرد (و نمی‌توانست کلفت نباشد)، نامش خانم بود و چون اربابش، شوهرش بود؛ زن خوانده می‌شد و چون پرستاری اطفالی را می‌کرد که بچه‌های شوهرش بودند، مادر نامیده می‌شد و به هر حال این خود کاری بود و این زن، کاردان! هر چند کارش در سطح کار یک کلفت و یک دایه و نه بیشتر؛ چون بیش از این تربیت نشده و نیاموخته بود». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱ آ، ۳۴-۳۲ از ۲۸۱)

اما موارد دیگری نیز وجود دارد که شریعتی با تمرکز و تصریح بیشتری به منافع فردی و مصالح و پسند مردان در تحقیر و نقش درجه دومی زنان و فرهنگ مردسالار اشاره دارد:

[تفکیک مذهب و سنت:] اما قدیمی بودن را با مذهبی بودن یکی می‌گیرند و در نتیجه تغییر را به هر شکلی و در هر چیزی حتی لباس و آرایش، کفر می‌شمارند و محافظه‌کاری و سنت‌پرستی و کهنگی و فرار از نوآوری و بیزاری از تحول و تجدد را که ناشی از روح و بینش تسلیم است با اسلام اشتباه می‌کنند و از جمله زن را، در هر وضعی و حالی که اکنون هست، به دلیل اینکه از قدیم بوده و به این علت که به آن خو گرفته‌اند و آن را می‌پسندند و یا مصالح‌شان با آن منطبق است؛ می‌کوشند تا همین جور بماند، برای ابد بماند و می‌گویند اسلام همین جوری خواسته است و دین همین شکل را وضع کرده و تا قیام قیامت باید به همین شکل بماند و دنیا عوض می‌شود و همه چیز تغییر می‌کند و حتی خود آقا عوض شده و آقازاده هم همین طور، اما زن شکلش باید ثابت بماند و اصلاً پیغمبر خاتم، زن را به همین شکل و شمایلی که حاجی آقا خوشش می‌آید، قالب‌ریزی کرده است! (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱ آ، ص ۵۳ از ۲۸۱)

و یا می‌گوید: «قرآن علیرغم این اعتقادات [یعنی از نژاد متفاوت بودن زن نسبت به مرد]، زن و مرد را از نژاد و فطرتی مساوی اعلام کرد، که هر دو به یک اندازه انسان‌اند و اگر زن "پاشکسته" و "ضعیف" و "ناقص‌العقل" شده گناه مرد بوده است». (۱۳۵۰، درس هشتم شناخت و تاریخ ادیان، م. ۱۴ آ، ۴۴ از ۶۷)

شریعتی در جایی نیز از تأثیر خواست یا منافع برخی مردان، حتی در تفسیر قرآن در مورد تعدد زوجات، با طنز و کنایه یاد می‌کند:

«قرآن ابتدا مردم را ملزم به اجرای عدالت میان زنان می‌کند و بلافاصله اعتراف می‌نماید که «هرگز نمی‌توانید عدالت ورزید، پس به یک تن اکتفا کنید». این چنین بیان هنرمندانه و شگفت‌انگیزی هر که را سخن شناس باشد و با روح قرآن آشنا و با پیچ و خم تفسیرها و فوت و فن‌های معنی‌شکن کلامی بیگانه و هوس «تعدد زوجات» هم در دل نداشته باشد به سادگی معترف می‌کند که شرایط چندان دشوار است و تنگنای جواز چندان سخت که جز در مواردی فردی یا اجتماعی که الزامی روحی یا اخلاقی در کار است نمی‌توان از آن گذر کرد». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ ۳۰، ۱۴۱ از ۱۶۹)

هم‌چنین در جای دیگر حتی از تعبیر «نظام اجتماعی مردانه» در متهم کردن مردان بهره می‌گیرد و وسعت آن را هم

شرق و غرب توصیف می‌کند:

«نظام اجتماعی مردانه، نظامی بوده که در شرق و غرب زن را از رشد انسانی و ارزش‌های فکری و روحی و معنوی بازداشته». (۱۳۵۵، جهت‌گیری طبقاتی در اسلام، م. آ. ۱۰، ۹۰ از ۹۴)

و نهایتاً در جایی در یک جمله کلیدی لب‌کلام و مغز حرف‌اش را آشکار می‌کند:

«مرد همواره می‌خواسته است بر زن تسلطی مستبدانه داشته باشد». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۹۱ از ۱۶۹)

اما جدا از دلایل ۴ گانه‌ای که تاکنون برشمردیم، شریعتی گاه خود زنان را نیز در تداوم این وضعیت بی‌تقصیر نمی‌داند و به تعبیر بوردیویی از درونی و ملکه شدن فرهنگ سلطه و تبعیض و بنیان‌های معرفتی - روانی نقش فرودستانه^۱ زنان، در خود زنان سخن می‌گوید. او به مثال مهریه^۲ و شیربها و نرخ بکارت می‌پردازد و از تعبیر «زنی که خود را کنیز می‌بیند و هم چون کنیز می‌اندیشد» استفاده می‌کند و اضافه می‌کند که چنین کسی با تغییر ظاهرش از «دست دومی بودن» آزاد نمی‌شود و تلویحاً اشاره به ضرورت و نیاز به تغییر فرهنگی و شخصیتی او دارد:

«زنی که یک سال درباره «جهاز»ش با «شور» و «شر»های بسیار حرف می‌زند و کار می‌کند. درباره مبلغ قبالة‌اش چانه می‌زند، و درباره گرانی لباس عروسی و جواهر اهدایی و وسایل سرعقد و شکوه مجلس عروسی‌اش تعصب می‌ورزد، هنوز یک «کنیز» است به تمام معنای آن، هم از نظر روحی و هم از نظر اجتماعی. او هنوز ارزش شخصیت خود را در مبلغ مهریه و پولی که برای «رفتن به خانه مرد» تعیین شده است می‌بیند. این همان مبلغی است که مرد وقتی او را می‌خرد می‌پرداخت. زن هنوز نرخ دارد و این نرخ درست مثل عصر بردگی زن و بازار خرید و فروش کنیز، به زیبایی و رشد و سن و هنر و سطح تربیت و خانواده و نژاد او بستگی دارد. قبالة، تشریفات رسمی صیغه معامله، مجلس مقدماتی بله بران برای تعیین قیمت، شیربها، قیده‌های جدی قانونی تحت عنوان ظاهری هدیه و... همه صورت تلطیف یافته‌تر و توجیه‌شده‌ای از خرید و فروش کنیز!

برخی می‌گویند این قیده‌ها از آن رو است که یک دختر پس از رفتن به خانه مرد چیزی را در اختیار او قرار می‌دهد (تسلیم در برابر اراده او و تمکین در برابر هوس و برآوردن نیاز جنسی او) و در صورت بیرون آمدن از خانه او «چیزی را از دست می‌دهد» (بکارت را) و در قبال این دو باید مرد چیزی بدهد و این «چیز» پول است و پول! و اگر اصطلاحات ادبی و فوت و فن‌های توجیهی و تأویلی را کنار زنیم، «عریان»اش می‌شود با پول خریدن آن چه انسانی است. اما چون متعلق به زن است، آنچه در قبال آن برای مرد تعیین می‌شود پول رایج بازار است.

این که زن خود معترف است و جامعه نیز معتقد که: بکارت بالاترین نرخ را دارد. زن بیوه نرخش پایین است، با شوهر کردن چیزی را از دست می‌دهد و لاجرم قیمتش کم می‌شود و این تخفیف قیمت را باید با افزایش مهریه جبران کند، نشانه آن است که هنوز کنیز است و هنوز خود را کنیز می‌بیند و همچون کنیز می‌اندیشد و چنین کسی به کمک

۱- شریعتی در «فاطمه فاطمه است» خود نیز بحثی مرتبط با همین مسئله تحت عنوان «ستم گر - ستم پذیر» می‌کند.

۲- نظرگاه شریعتی در مورد «مهریه»، حتی در جامعه کنونی ما مقداری آرمان‌گرایانه به نظر می‌رسد. (برای شرح بیشتر می‌توان به رضا علیجانی، ۱۳۸۵، سلسله کلاس‌های زن در متون مقدس، بخش زن در آیین زرتشت، و نیز زن در آیین اسلام مراجعه کرد. www.zdmm.blogfa.com)

بیگودی و ریمل و سایه چشم و روژلب آزاد نمی‌شود. این چیزها به آزادی کاری ندارد، در قدیم نیز کنیزهای گران قیمت را به هفت قلم می‌آراستند. اتفاقاً این نمایش‌ها همه نشانه عقده حقارت و عقب‌ماندگی و دست‌دومی بودن است». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۳-۳۶۲ از ۵۰۸)

در مباحث و فصول بعدی که به نقد زن سنتی و زن شبه‌مدرن از دید شریعتی می‌پردازیم، نمونه‌ها و فقرات متعدد دیگری را از درونی کردن سلطه جنسیتی توسط خود زنان (و مردان) و پذیرش نقش‌هایی که در فرهنگ مردسالار (قدیم و جدید) برای آنان تعریف شده، خواهیم دید. همان‌طور که در این فقرات باز شاهد فرهنگ و ارزش‌های مردسالار و ضدزن (در دیگر حوزه‌های تمدنی مثلاً در اروپا) و درونی شدن آن توسط خود زنان (مثلاً حتی در تغییر نام فامیلی در دوران تأهل نسبت به دوران مجرد) خواهیم بود. ضمن آنکه یکی از محورهای مهم راه حل او برای حل مسائل زنان (جدا از تأکید بر دادن حقوق آنها)، رفع انسداد و موانع از پیش پای زنان و باز کردن راه سواد، تحصیل، آموزش، اندیشه، اشتغال و... برای آنان است (که در فصل‌های بعد نمونه‌های زیادی در این باره خواهد آمد). همین امر نیز باز نشانگر آن است که وی می‌خواهد فرهنگ درونی شده ضعف و فرودستی زنان را از درون آنها محو کند و بیرون بریزد.

شریعتی وقتی به تاریخ اسلام و برخورد پیامبر با دخترش (حضرت فاطمه) می‌پردازد نیز این نگاه دو وجهی‌اش را بروز می‌دهد که هم مردان باید آموزش ببینند و از «تخت جبروت و جباریت خشن و فرعونی» شان فرود آیند و هم زنانی که این سلطه را درونی کرده‌اند، آموزش ببینند و از «پستی و حقارتی» که آنها را «ملعبه زندگی» کرده است، تشخیص وجودی و استقلال فردی بیابند و به «قله بلند شکوه و حشمت انسانی فراز آیند»:

«در برخی متون تاریخی تصریح دارد که: «پیغمبر چهره و دو دست فاطمه را بوسه می‌داد». این گونه رفتار بیشتر از تحیب و نوازش دختری از جانب پدر مهربانش معنی دارد. پدری دست دخترش را می‌بوسد، آنهم دختر کوچکش را. چنین رفتاری در چنان محیطی یک ضربه انقلابی بر خانواده‌ها و روابط غیر انسانی محیط بوده است. پیغمبر اسلام دست فاطمه را می‌بوسد. چنین رفتاری چشم‌های کم‌سوی بزرگان و سیاستمداران و توده مردم مسلمان پیرامون پیغمبر را به عظمت شگفت فاطمه می‌گشاید و بالاخره چنین رفتاری از جانب پیغمبر به همه انسان‌ها و انسان‌های همیشه می‌آموزد که از عادات و اوهام تاریخی و سنتی نجات یابند، به مرد می‌آموزد که از تخت جبروت و جباریت خشن و فرعونی‌اش در برابر زن فرود آید و به زن اشاره می‌کند که از پستی و حقارت قدیم و جدیدش که تنها ملعبه زندگی باشد، به قله بلند شکوه و حشمت انسانی فراز آید!» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱۲، ص ۱۶۳ از ۲۸۱)

۶ - «انسان‌شناسی» زنان (تشابه یا تفاوت؟)

همان گونه که قبلاً آمد، آلیسون جگر نام کتاب خود را «نظریه سیاسی فمینیستی و سرشت انسان» گذاشته است. وی در این کتاب که خود منبعی مهم در ادبیات فمینیستی است، چهار نظریه و رویکرد مهم در این حوزه را توضیح داده است. اما بخشی از عنوان کتاب «سرشت انسان» (human nature) است. توجه به سرشت انسان و به عبارتی «انسان‌شناسی» نشان‌گر تأثیر انسان‌شناسی‌های گوناگون - و در اینجا «زن‌شناسی»‌های گوناگون - به عنوان یکی از عوامل تفاوت و تفکیک بین نظریه‌های مختلف فمینیستی است و همان گونه که در بخش چارچوب نظری دیدیم به طور مشخص فمینیست‌های طرفدار نظریه رادیکال، و برخی از سوسیالیست‌ها، برخلاف نظریه لیبرال (و مارکسیستی) که معتقد به تساوی و تشابه سرشت زنان با مردان بودند (و از همین جا لزوم و ضرورت برابری حقوقی آنها در عرصه‌های گوناگون را نتیجه می‌گرفتند)، به تشابه و یکسانی سرشت زنان با مردان معتقد نیستند. البته به لحاظ تاریخی، تقدم زمانی با گفتمان و نظریه لیبرال است. و اگر «مسئله محور» (نه موضوع محور) به تاریخ بنگریم، معضل آنها مواجهه با زن‌شناسی سنتی و کلیسایی و نیز بعضاً فلسفی دنیای قدیم (و جدید) بود که اساساً زنان را متفاوت از مردان و پست‌تر از انسان می‌دانستند. به همین خاطر نخستین طرفداران حقوق زنان، اعم از برخی پروتستان‌ها و بعضی فعالان حقوق زنان و یا برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی (مانند استوارت میل) بر مساوی بودن سرشت زنان با مردان تکیه و تأکید می‌کردند. مسئله آنها «اثبات» برابری سرشت مرد و زن و در نتیجه برابری حقوقی آنها بود. اما به تدریج با تثبیت این امر و به اصطلاح ابراز و احراز هویت مساوی زنان (با مردان) و سپس استیفای بخش مهمی از حقوق سیاسی و مدنی آنها و تثبیت اجتماعی این امر و نیز با رشد تدریجی مباحث و مطالعات زنان در حوزه‌های آکادمیک، بحث‌های زن‌شناسی از منظر سرشت انسانی رشد و توسعه بیشتری یافت و بحث و پرسش تفاوت یا تمایز مطرح شد تا آنجا که گفته می‌شود: «در بررسی نهضت فمینیستی یک مسئله مرکزی توجه بیننده را به خود جلب می‌کند. بسیاری از عقاید فمینیسم حول محور پرسش شباهت و برابری یا تمایز دور می‌زند» (وینسنت / ثاقب فر - ۱۳۷۸ - ص ۲۹۰)^۱. و یا فریدمن فصل اول کتاب اش (فمینیسم) را به بحثی با این تیترا اختصاص داد: «مساوی یا متفاوت؟ معضل فمینیستی ابدی» (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، صص ۱۹-۳۲).

به هر حال در امتداد و استمرار همین مباحث نظری در ادبیات فمینیستی سخن از «چشم‌انداز و نگاه زنانه» در برابر، و یا حداقل متفاوت از، چشم‌انداز و نگاه مردانه مطرح گردید و حتی گفته شد «خرد و منطق اموری مردانه است» (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۴۵۱) و یا مطرح شد که «مردان به دلیل تمرکز بر امیال‌شان، زبان‌شان نیز خطی و مستقیم و منطقی است، حال آنکه به تبع تکثر موجود در امیال زنان، زبان آنها غیرخطی و نامنسجم است». (همان، ص ۴۴۷)

در اینجا بود که برخی از تسلط نگاه و فلسفه مردانه بر کل فرهنگ بشری در طول تاریخ، به جز موارد و مواقعی نادر، سخن گفتند. اینها (که بعداً به گرایش رادیکال در ادبیات فمینیستی معروف شدند) از اساس معتقد بودند

۱ - البته وینسنت به تمایز میان خود زنان نیز توجه می‌دهد. وی نظریه برخی فمینیست‌های جدید که بر وجه تمایز میان خود زنان (و خود مردان) تأکید کرده‌اند و گفته‌اند که زنان یا مردان هیچ گوهر ذاتی ندارند را «حیرت‌انگیز» می‌نامد (همان).

«معرفت‌شناسی» زنانه، معرفت‌شناسی دیگری است. و یا اظهار داشتند اساساً «نظریه‌پردازی» بنیاد و درون‌مایه‌ای مردانه دارد (همان، ص ۳۰۷) و از میل قهریه و قاهریه مردانه برای تسلط بر طبیعت و تملک و فراچنگ آوردن آن (هم چون میل‌شان برای تملک و تسلط بر جسم و روح زن) حکایت می‌کند که در عرصه نظری نیز به دنبال نظریه‌پردازی و تسلط و تملک بر پدیده‌هاست. به زعم آنها، نگرش زنانه، اما، چنین نیست و بیشتر به دنبال ارتباط و اتصال با پدیده‌هاست (هم چون گرایش‌های اشراقی و عرفانی در دنیای قدیم).

«زن و طبیعت در پروژه مدرن که در آن سلطه بر طبیعت اصل است، در یک مقوله قرار گرفتند: هر دو ابژه‌هایی بودند که باید مورد استفاده قرار می‌گرفتند و کنترل می‌شدند. تأکید بر اندیشه عقلانی (عقلانیتی ابزاری) بود که بر مبنای آن طبیعت نیز به عنوان ابزاری برای «ترقی» بشری (یعنی ترقی مردان) استفاده می‌شد. زنان که برداشتی «متفاوت» از طبیعت دارند و اندیشه آنان بر اساس «هماهنگی با طبیعت» است و نه تسخیر آن، به شکلی بنیادی با برخورد سلطه‌جویانه مردان بر طبیعت مخالفند.» (همان، ۱۳۸۲، ص ۴۲۴)

در همین راستا آنها حتی سخن از جهان‌بینی و عقل مردانه و جهان‌بینی و عقل زنانه نیز به میان آوردند و برخی نیز گفتند عقل مردانه به دنبال حقیقت و عدالت است و عقل زنانه به دنبال مراقبت و تربیت. «از نظر گیلیگان زنان رهیافتی «مراقبت‌گرانه و پرستار‌گرایانه» دارند: آنها دگرخواه‌تر، نوع‌دوست‌تر، پرورش‌گراتر و ایثارگرتر هستند. گیلیگان این موضع را با «اخلاق مراقبت‌گرانه» پیوند می‌دهد که با «اخلاق عدالت‌خواهانه» مردانه تلاقی می‌کند.» (وینسنت / ثاقب‌فر، ۱۳۷۸، ص ۲۶۶). گیلیگان بر اساس نظریات چودورو، تفاوت در رویکردها و استدلال‌های اخلاقی یعنی مردان و زنان را نتیجه مادری کردن زنان و شخصیت جنسی متفاوت برآمده از این ساختار می‌داند (استونز / میردامادی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۱). به هر حال برخی فمینیست‌ها عقیده داشتند که «زنان بر خلاف مردان، ارزش‌های حقیقت‌خواهی، حساسیت به عاطفه، نوع‌دوستی، همکاری و تعاون، روحیه پرورش و صلح‌جویی دارند. کارول گیلیگان، ایده‌های خود را درباره «اخلاق مراقبت» در زنان در تقابل با «اخلاق عدالت» در مردان توسعه داد» (همان، ص ۲۸۱). از نظر برخی از فمینیست‌ها «با توسل به دیدگاهی که «حداکثرگرایی» نامیده می‌شود زنان موجوداتی عاطفی هستند که به «اخلاق مراقبت» و «اخلاق مسئولیت» توجه دارند و مردان در مقابل، «اخلاق عدالت» یا «اخلاق مبتنی بر حقوق» را مد نظر قرار می‌دهند. برای زنان حفظ «حیات» یک اصل است و صلح‌طلبی آنان از همین جا نشأت می‌گیرد» (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۴۲۸). بعضی نیز این امر را به زاینده‌گی زنان که زاینده و تداوم‌بخش حیات‌اند و برخی نیز به مسئولیت آنها در مراقبت از کودکان^۱ مرتبط می‌دانند. به هر حال این‌ها توجه و تأکید ویژه‌ای بر ابعاد «عاطفی» زنان داشتند. و در عرصه انسان‌شناسی - نه عرصه راهبرد - به فمینیسم اجتماعی در موج اول شباهت یافتند که آنها نیز بر وجه عاطفی و اخلاقی زنان تأکید می‌کردند، اما نتیجه‌ای برعکس سنتی‌ها از آن می‌گرفتند. آنها برخلاف سنتی‌ها که از عاطفی و احساسی بودن زنان

۱ - بسیاری از فمینیست‌ها به تفکیک حوزه عمومی - خصوصی اعتراض داشته‌اند، اما یکی از وجوه و جنبه‌های این تفکیک را همین «تمایز اخلاقی بین عدالت به عنوان ارزش عمومی و مسئولیت و مراقبت به عنوان ارزشی خصوصی می‌دانسته‌اند. از نظر آنها تفسیر ایدئولوژیک عمومی - خصوصی به ایجاد تقابل بین عدالت و مراقبت و کتمان بی‌دردسر اتکای مردان به مسئولیت و مراقبت و سایر خدمات زنان یاری می‌رساند. بنابراین اعتراض آنها به این تفکیک به خاطر هم پیامدهای اجتماعی و هم اخلاقی آن است» (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۴۸).

ضرورت خانه‌نشینی و عدم دخالت آنها در امور اجتماعی و سیاسی را استنباط می‌کردند، می‌گفتند از قضا فضای مردانه اجتماع و سیاست مملو از خشونت و فساد و... شده است و این زن‌ها هستند که باید از حق دخالت‌شان در این امور استفاده کنند و به تلطیف و سالم‌سازی این فضاها دست زنند. آنها خواهان نوعی «مادری عمومی» بودند. «مری لیورمور در سال ۱۸۹۴ در کتاب «در باب سپهر و نفوذ زنان» نوشت: زن با تلقی‌ای که از او دارم به عنوان نیمه برتر بشریت، همراه با سرشتی ظریف‌تر و حساس‌تر از مرد و با سازمانی پالوده‌تر و معنوی‌تر، باید نگهبان اخلاق عمومی باشد. می‌توانیم این را بخشی از رسالت الهی او بدانیم» (همان، ص ۱۰۵). از نظر آنان «زن و مرد مکمل هم هستند، نه ناسازگارند و نه کاملاً برابر. به نظر «چیف»، این تغییر در موضع جنبش آن چنان تدریجی و نامحسوس بود که برای بسیاری از معاصران آن درکش آسان نبود». (همان، ص ۱۰۶)

بیشتر فمینیست‌های رادیکال با اشاره به باروری و زایش زنان، از خلاقیت، مراقبت و هنر زنانه در برابر عدم امکان باروری و نیز تسلط و خشونت مردانه سخن گفتند. برخی گرایش‌های افراطی در این رویکرد حتی به ضرورت استقلال و جدایی زنان از مردان و گاه هم‌جنس‌گرایی و برخی نیز به توالد و تناسل آزمایشگاهی و نظایر آن رسیدند. به هر حال برخی حرکت از فمینیسم لیبرال به سمت فمینیسم رادیکال در موج دوم جنبش اجتماعی زنان را حرکت از «گفتار برابری» به سمت «گفتار تفاوت» تلقی می‌کنند. و آن را گفتاری می‌دانند که به تدریج جنبه کم و بیش هژمونیک نیز در جنبش زنان پیدا کرده است (همان، ص ۱۰۳). همان گونه که در موج اول جنبش زنان نیز رد پای آن به صورت پرننگی وجود داشت، و افرادی هم چون «آدامز و جولیاواردهو بر آنچه «فضایل زنانه» می‌نامیدند، تأکید می‌کردند و صفاتی چون صداقت، عطوفت و توجه به رفتار اخلاقی را به عنوان ویژگی‌های زنانه مورد تجلیل قرار می‌دادند» (همان، ص ۱۰۴). هلن کالدیکات مؤسس سازمان «اقدام زنان برای خلع سلاح هسته‌ای» و یکی از فمینیست‌های صلح‌طلب نیز می‌گوید: «اگر ما نتوانیم برخیزیم و به سرعت به بالاترین مقامات در کشور منصوب شویم و سیاست‌های ملی آمریکا را از سیاست مرگ به سیاست زندگی تغییر دهیم، نابود خواهیم شد. منظور من این نیست که زنان در این مسیر باید اصول زنانه مثبتی چون مراقبت از دیگران، عشق و احساسات را کنار بگذارند، منظورم این است که باید سرسختانه این ارزش‌ها را نگاه دارند اما در عین حال بیاموزند چگونه باید قدرت باورنکردنی خود را بیابند و از آن استفاده کنند. اصل مثبت زنانه باید به اصل اخلاقی راهنمای سیاست خارجی تبدیل شود». (همان، ص ۴۳۱)

در موج دوم جنبش زنان نیز «فمینیسم رادیکال» چشم‌اندازی برای شکل دادن به «علوم اجتماعی فمینیستی» بود. و از تأکید برخی از نظریه‌پردازان فمینیست «جنسیت» بر تفاوت‌های «جوهری» (اعم از بیولوژیک یا روان‌شناختی - جامعه‌شناختی) میان زنان و مردان برای توجیه این نوع از علوم و برتری آن نسبت به علم مردانه استفاده می‌شد. به عنوان نمونه از نظریه دیلی، چودورو و نظریه‌های مشابه آنها استفاده می‌شد و بر ابعاد عاطفی و انسان‌دوستی زنان و کلاً دیدگاه‌های متفاوت آنان تأکید می‌شد (همان، ص ۳۱۶)^۱. به هر حال گستره این بحث‌ها تا حدی است که بسیاری از

۱ - البته در موج سوم جنبش زنان که هم زمان و پیامد بسط اندیشه‌های پست مدرن است، «چشم‌انداز زنانه» موج دوم زیر سؤال رفت و اساساً هر نوع جوهرگرایی و تلقی جوهری از زنان (و مردان) نقد و نفی شد. در این رویکرد دیگر نمی‌توان از چشم‌انداز زنانه به طور مطلق سخن گفت. زن و مرد

پژوهشگران به تفصیل از «فمینیسم تفاوت» در مقابل «فمینیسم برابری» بحث کرده‌اند (از جمله، فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، صص ۴۳-۱۷ و مشیرزاده، ۱۳۸۲، صص ۱۶۵-۱۵۳).

شریعتی، اما؛ در این حوزه به تفصیل بحث نکرده است. ولی رد پای رویکرد تفاوت‌گرا را می‌توان به وضوح در آراء او دید و گرایش وی را، در این رابطه ذیل این رویکرد صورت‌بندی و طبقه‌بندی کرد. به طور مثال شریعتی در فقره‌ای با اشاره به آزادی و حق انتخاب زن در غرب می‌پردازد و عقیده و احساس او را «در سطح مرد، نه از نوع مرد» توصیف می‌کند. منظور از «در سطح مرد» اشاره به برابری حقوق و برابری وجودی در انتخاب است. اما «نه از نوع مرد»، همان گونه که از توضیحات دیگر شریعتی برمی‌آید نشانگر تفاوت‌هایی بین زنان و مردان می‌باشد:

«در آنجا [غرب] نشانه آزادی این است که زن هم چون مرد نه تنها می‌تواند تصمیم بگیرد، انتخاب کند عقیده و احساس‌اش را ابراز کند، بلکه هم چون مرد تصمیم می‌گیرد، انتخاب می‌کند و عقیده و احساسی در سطح مرد دارد، نه از نوع مرد، آنچه متجددان ما می‌پندارند و در کار و رفتار و تفکرش این را نشان می‌دهد.» (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ ۴، ۳۶۱ از ۵۰۸)

البته نباید از یاد برد که شریعتی قبلاً با نقد و طنز و کنایه به «دو اشتباه بزرگ و غلط مشهور» اشاره کرده بود، از جمله این که مردان از زنان بیشتر می‌فهمند. و از برابری «عقل» و «فهم» زنان و مردان دفاع کرده بود (۱۳۵۰، پدر و مادر ما متهمیم، م. آ ۲۲، ص ۲۲ از ۱۶۶) و یا از تجربه شخصی‌اش گفته بود که: «امروز در همین جامعه این واقعیت است که دختر و پسر با هم دارند تحصیل می‌کنند؛ چه بخواهید چه نخواهید، در یک سطح می‌اندیشند. من معلم دبیرستان دخترانه بودم، معلم دانشگاه بودم؛ در هر دوره، دختر و پسر، شاگرد من بودند؛ هرگز احساس نکردم که شعور و سواد و فهم و جدی بودن فکری خانمها، از آقایان کمتر باشد- هیچ وقت احساس نکردم- و من بهتر می‌شناسم از شما که ندیدید و نمی‌شناسید» (۱۳۵۰، میزگرد، م. آ ۲۲، ص ۹۴ از ۱۸۰)

بنابراین، این که از نظر شریعتی عقل و فهم زنان کمتر از مردان نیست؛ قطعاً قابل تردید نیست. بنابراین منظور از «تفاوت» در اینجا اشاره به فضیلت و مزیتی است که از نظر او و البته برخی دیگر از طرفداران نظریه تفاوت، زنان نسبت به مردان دارند. فمینیست‌های طرفدار نظریه «تفاوت» به برتری زنان و تفوق اخلاقی زنان معتقدند (و یکی از ویژگی‌های فمینیسم محافظه‌کار لیبرال دهه ۱۹۹۰ چالش علیه همین تفاوت مبتنی بر برتری و تفوق اخلاقی زنان بود) (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹).

شریعتی نیز در بحثی درباره ارزش‌های اخلاقی معتقد است همواره زنان حامل این ارزش‌ها بوده‌اند: «... ارزش‌های اخلاقی که همواره زن حامل آن بوده است». (۱۳۵۰، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ ۲۱، ۱۱ از ۵۱)

ژنریک وجود ندارند و زنان هم خود یکپارچه نیستند. این نگاه، نگاهی اقتضایی است و صرفاً از تجارب مشترک و مشابه برخی افراد، از جمله «برخی زنان» در موقعیت‌های یکسان که نمی‌تواند همیشه ثابت باشد، سخن می‌گوید.

در هر حال در جای دیگری نیز نظر شریعتی، در باب «تفاوت»، روشنی و وضوح بیشتری دارد و دو تعبیر را در کنار هم به کار می‌برد: «هوشیاری و تیزبینی عقلی» و «حفظ لطافت و رقت احساس زنانه». او، اما، با این «احساس» برخورد منفی موسوم به «احساسی تر بودن زنان» که مترادف سطحی بودن آنان است، را ندارد و به صراحت و به شدت این تلقی و مترادف‌سازی را نقد می‌کند:

«مادموازل میشن که یک زن تیزهوش و خوش فکری است، به عنوان خبرنگار اومانیته، به خاورمیانه سفر کرده بود. در بازگشت از او پرسیدم که چه برداشتی از این سفر دارید؟ در ضمن مشاهدات دقیقی که از یک سفر کوتاهش داشت از این قبیل که «من همیشه آرزو می‌کردم که یک قالی زیبا و ظریف ایرانی در اتاقم داشته باشم. اما وقتی کارگاه‌های قالی‌بافی را در ایران دیدم، حتی از تصور آنکه بر روی قالی ایرانی پا بگذارم، تمام بدنم می‌لرزد. این گل‌های سرخ و خوش‌رنگ قالی‌های شما از سرخی گونه‌های زرد دختر بچه‌های معصوم رنگ می‌گیرند. انگشت‌های ظریف و لاغر این اطفال غمگین و پژمرده را در لابه‌لای هر گرهی می‌بینم. این تعبیر رمانتیک من نیست. متن شعری است که آن‌ها هنگام کار در آن دخمه‌های تاریک و مرطوب می‌خوانند». و سپس متن سرودی را که قالی‌بافان ایرانی با خود زمزمه می‌کنند و او یادداشت کرده بود به فرانسه خواند و من که خود ایرانی‌ام و بزرگ شده شهر قالی و مدعی آشنایی با توده، شرمگین شدم که این زمزمه را بارها شنیده‌ام و هرگز در اندیشه آن نبودم که بینم چه می‌گویند و این زن فرانسوی که فارسی هم نمی‌داند، در یک سفر سه روزه به ایران، تماماً آن را یادداشت کرده است. این است معنی آزادی و پیشرفت زن. و در عین حال هوشیاری و تیزبینی عقلی، حفظ لطافت و رقت احساس زنانه که از نظر ما همیشه با ضعف و حماقت و لوسی و سطحی بودن توأم است». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۳۶۳ از ۵۰۸)

شریعتی در جای دیگری نیز، در همین رابطه، این عبارت را به کار می‌برد: «زن، با روح حساسی که دارد» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۲۶ از ۲۸۱).

و در جایی نیز تلقی «تفاوت» را، تلقی «اسلام» نیز می‌داند:

«[اسلام] طبیعت زن را نه پست‌تر از مرد می‌داند و نه همانند مرد. طبیعت این دو را در زندگی و اجتماع «مکمل» یکدیگر سرشته است». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۹۱ از ۱۶۹)

اما در همین راستا می‌توان به یک ابهام در دیدگاه «تفاوت» گرای شریعتی توجه کرد و آن اینکه معلوم نیست وی این تفاوت را امری جوهری و ذات‌گرایانه می‌داند و یا برخاسته از موقعیت‌های تاریخی. البته این ابهام در مباحث مرتبط در آراء فمینیستی نیز وجود دارد:

«این تفاوت‌ها میان زنان و مردان را هم می‌شد تفاوت‌هایی جوهری قلمداد کرد و هم آن‌ها را به عنوان تجربه‌های مشترک زنان به دلیل موقعیت‌های خاص آنان - که در عین حال متفاوت با مردان بود - دانست. این دو برداشت در این دوره [موج اول و سپس دوره تعلیق بین دو موج] از سوی «فمینیست‌های تفاوت» مطرح می‌شد، اما به طور مشخص مورد مباحثه نظری روشنی قرار نگرفت». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۱۶۰)

هم چنین رویکرد شریعتی در مباحث زن‌شناسی‌اش، عمدتاً انسان‌شناسی فلسفی است و نه نگاه جامعه‌شناختی، بدین ترتیب او توجه و تأکیدی بر «تفاوت»‌های میان خود زنان نیز نمی‌کند. خود زنان نیز موقعیت‌ها و تجارب مختلفی دارند تا آنجا که برخی پست‌مدرن‌ها اساساً هویت واحد و یگانه زن را ذات‌انگارانه دانسته و آن را نفی کرده‌اند. وجود «تفاوت» میان خود زنان یکی از مباحث مهم فمینیستی را تشکیل می‌داد و همان گونه که در قبل آمد یکی از بسترها و علل پیدایش موج سوم جنبش زنان همین امر بود.

هم چنین می‌توانیم از زاویه «انسان‌شناسی» نیز به این بخش از آرای شریعتی پردازیم و همانند «جگر» بین نظریه زن‌شناختی و حوزه «سرشت انسان» نیز پیوند برقرار کنیم.

انسان‌شناسی مهم‌ترین و مفصل‌ترین بخش آراء و آثار شریعتی و به تعبیری «پایتخت اندیشه» اوست. او علاقه وافری به اسطوره دارد و پایه انسان‌شناسی خود را بر اسطوره خلقت آدم و حوا قرار می‌دهد که در بسیاری از فرهنگ‌ها، نمونه‌های مشابهی دارد. بحث دین‌شناختی در این باره بحث مستقلی است (در این بخش او توضیح می‌دهد که در قرآن، برخلاف عهد عتیق زن عامل گناه اولیه نیست).

در تلقی اسطوره‌شناختی شریعتی از خلقت انسان مسئله «عصیان» جایگاه ویژه‌ای داد. او برخلاف تلقی رایج سنتی خوردن میوه ممنوعه را اساساً منفی و گناه نمی‌داند. بلکه آن را عصیانی می‌داند که با آن «انسان» متولد می‌شود (شرح این موضوع خارج از بحث ماست).

به هر حال به طور خیلی اجمالی نظر او در این رابطه چنین است:

«آدم و حوا»

می‌بینیم که در این جا، باز اساس بینش دیالکتیکی است. ذات یکتا "یاما" و "یامی" را پدید آورد. یاما و یامی، آدم و حوایند و شباهت عجیبی بین یاما - که مرد است - و یامی - که زن است - و آدم و حوای ما وجود دارد. خدا، به "یاما" گفته است که نباید عشق بورزد و با "یامی" بخوابد، و "یامی"، "یاما" را به خفتن دعوت می‌کند، و او مقاومت می‌کند.

ممنوع در آنجا درخت است، میوه است، - و در داستان "پرومته" آتش - و در اینجا، خفتن و عشق، و "یاما" از خفتن و عشق‌ورزیدن منع شده است.

"یامی" می‌گوید، مقصود من از خفتن، عشق نیست - که ممنوع است - ادامه نسل است. اگر به خفتن رضا ندهی می‌میریم و ادامه نمی‌یابیم و جاودان نمی‌مانیم.

و این درست به‌سختن شیطان می‌ماند که به حوا می‌گوید، اگر خدا از خوردن این میوه منع‌تان کرده است، به این جهت است که نمی‌خواهد در بهشت جاودان بمانید، چون این میوه جاودانگی است و اگر بخورید شبه خدا می‌شوید، و خدا بر شما حسد می‌برد که منع می‌کند.

"یامی" مظهر عصیان است و به عشق دعوت می کند، چون عشق و عصیان، دو رویه یک سکه‌اند و جاودانگی را

و عده می دهند.

می بینیم که منابع بسیار دورند، اما بسیار شبیه به هم. اینها آریایی‌های سه هزار سال پیش‌اند که از شمال اروپا - یا از شمال بحر خزر - آمده‌اند و آنها فلسطینی‌ها یا اسرائیلی‌ها، عبری و آرامی و سامی و عرب‌اند، که سرچشمه نژادی و تاریخی کاملاً دوری دارند، و هرچه در تاریخ عقب‌تر می‌رویم اینها از هم دورتر می‌شوند.

شبهات میان این دو فلسفه خلقت - و تمام فلسفه‌های خلقت - فراوان است که گفتنش فرصتی دیگر می‌خواهد. (۱۳۵۰، درس ششم، تاریخ و شناخت ادیان، ۵۶-۵۴ از ۵۹)

و در جای دیگری نیز باز همین مسئله را توضیح می‌دهد. او در حالی که در بسیاری از آثارش «آدم» را سمبل نوع انسان (چه زن و چه مرد یعنی فراجنسی و نه صرفاً مرد) می‌داند اما وقتی حوا وارد داستان می‌شود از حضور «حوا» در این داستان دو برداشت دارد یکی سمبل «زن» که در اینجا استنباطش «وحدت سرشت و نژاد» این دو است. و دیگری سمبل «عشق» (در برابر شیطان سمبل «عقل») که دیگر بحث‌اش از حوزه جنسیتی خارج می‌شود و به مقوله‌ای معرفت‌شناسی و فلسفی تبدیل می‌گردد که موضوعی خارج از بحث ماست.^۱ اما در این رابطه همین قدر می‌توان گفت که در اینجا بحث شریعتی درون‌مایه «یونگی» فراوانی می‌یابد. یونگ از دو نیرو و گرایش «انیموس و انیما» در آدمی یاد می‌کند، نیروی زنانه و مردانه؛ نیروی زنانه‌ای که در درون مردها وجود دارد و نیروی مردانه‌ای که در وجود زنان حضور دارد. در اینجا می‌توان تفسیر شریعتی از «حوا سمبل عشق» را مشابه نیروی انیمایی دانست که در وجود همه انسان‌ها (اعم از زن و مرد) و به ویژه زنان وجود دارد. حال اگر این نیروی زنانه را در کنار بحث و نظر وی درباره «احساس لطیف زنانه» قرار دهیم، شاید معنا و مفهوم بخشی از ادبیات زن‌شناسی او که به شدت رمانتیک است روشن‌تر شود. ادبیات زن‌شناسی شریعتی هم سویه تساوی‌گرایانه دارد (آن هنگام که به تساوی سرشت آنها اشاره می‌کند) و هم سویه تفاوت‌گرایانه. اما در این لایه، جدا از مواقعی که ادبیات‌اش خشک و تحلیلی است، و به جنبه احساسی و لطیف زنانه اشاره می‌کند، گاه نیز ادبیاتی بسیار رمانتیک دارد و پیوندی بین زن و هنر، عشق، اخلاق و حتی معنای زندگی و بودن آدمی برقرار می‌کند. سویه «تفاوت» در اینجا، تفاوتی ماورای تساوی، نه مادون آن، به صورت پراکنده در آثار وی پخش و منتشر است.^۲

۱ - البته جدا از «چارچوب» بحث عقل - عشق که خارج از بحث ماست، می‌توان به عنوان «یک رگه» مرتبط با بحث ما در این امر دقت کرد که ایجاد پیوند بین مقوله عاطفه و «عشق» با حوا (نماد زن) می‌تواند اشاره به مزیت و فضیلت زنان در وجه عاطفی وجودشان باشد (که خود تأکیدی بر انسان‌شناسی «تفاوت» می‌باشد).

در همین امتداد می‌توان تشبیه حقیقت به زن زیبا را در چارچوبی روان‌شناختی (دل‌نشینی زن زیبا) تحلیل کرد تا معرفت‌شناختی: «افلاطون درباره حقیقت» می‌گفت که در صورت یک زن زیبا تجسم می‌یابد. (۱۳۴۷، معبودهای من، م. آ. ۱۳، ۲۷ از ۴۵)

۲ - در زیر نمونه‌های مهم‌تری از این ادبیات را می‌آوریم:

«زن و عشق همواره در هاله‌ای از قداست و خیال و روح و الهام و شعر و اسرار دست‌نیافتنی پنهان بود» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۰۸ از ۲۸۱)

- «جاذبه، لطافت اندام و موسیقی ظریف و دلنشین زن در ادبیات و هنر قدیم آن همه شعر و هنر و شور و خلاقیت را برانگیخت» (۱۳۵۵، انسان آزاد - آزادی انسان، م. ۲۴۴، ۶۹ از ۱۵۱).

اما جدا از تفسیر یونگی که در رابطه با انیما - انیموس آوردیم، به هر حال موضوع «عقل - عشق» خود سابقه‌ای دیرینه در فرهنگ بشری از جمله فرهنگ اسلامی دارد (که خارج از بحث ماست):

میوه ممنوع در اساطیر غربی و مذاهب شرق دور

همچنان که پیش از این در داستان "پرومته" و در "حسین وارث آدم" گفته‌ام، در اساطیر یونان "آتش" چیزی است که انسان از داشتنش منع شده است و "پرومته" آن را از خدایان می‌رباید و به انسان می‌بخشد، و خود به اسارت می‌افتد و گرفتار زنجیر و شکنجه ابدی می‌شود، چرا که آتش را - آگاهی و بینایی را - به انسان داده است.

"یاما" و "یامی" - آدم و حوای ژاپن و خاور دور - از هم خوابگی منع شده‌اند. پس در این مذاهب میوه ممنوع "عشق" است، که "یامی" - حوا - از "یاما" - آدم - می‌خواهد که با او بخوابد اما "یاما" می‌گوید: ما را از عشق، منع کرده‌اند. و چون "یامی" می‌گوید این عشق‌بازی نیست و کاری است برای ادامه نسل و جاودانگی، "یاما" راضی می‌شود. بنابراین میوه ممنوع، عشق، و عشق به معنای جاودانگی و خلود است.

در داستان آدم و حوا، شیطان هر چه می‌خواهد در آدم نفوذ کند، نمی‌تواند. ناچار به سراغ "حوا" می‌رود.

"حوا" مظهر زن

در اینجا، "حوا" مظهر زن است. و اینکه قرآن می‌گوید: حوا از آدم آفریده شد، می‌خواهد تاریخ وحدت نژادی زن و مرد را اعلام کند، که حتی بعضی از دانشمندان قرن نوزدهم، زن را از نژادی می‌دانستند و مرد را از نژادی دیگر، (بی‌شعوری را نگاه کنید! آخر اگر اول مختلف هم بودند، بعد که قاتی شدند!) و هنوز هم هستند کسانی که معتقدند زن یک دنده کمتر از مرد دارد - در صورتی که باید مرد یک دنده کم باشد، چون با آن زن را ساخته‌اند! - اما قرآن علیرغم این اعتقادات زن و مرد را از نژاد و فطرتی مساوی اعلام کرد، که هر دو به یک اندازه انسان‌اند و اگر زن "پاشکسته" و "ضعیفه" و "ناقص‌العقل" (!) شده گناه مرد بوده است.

منظور از این تساوی، تساوی شرایط اجتماعی و نوع تلقی اجتماعی نیست، تساوی نژادی و برابری نژادی است.

- زن موجودی خیال‌انگیز، مخاطب احساسات پاک، معشوق عشق‌های بسیار بزرگ، پیوند مقدس، مادر، هم‌دم، کانون الهام، آینه صادقی در برابر خویشتن راستین مرد. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۲۰ از ۲۸۱)

- «زن در تاریخ و تمدن‌ها و مذاهب پیشرفته از نظر الهام و احساس و خصوصیات روحی، دارای مقامی بسیار بزرگ و متعالی و از جنس عشق و احساس و هنر بود» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۲۲ از ۲۸۱)

- «[زن] به عنوان آینه «زیبایی» و «آشنایی روح» و الهام‌بخش «عشق» - و به تعبیر اسلام - «گل باغ زندگی»، «ودیه پاک آسمانی»، «خویشاوند فطرت»، «جان‌مایه حیات»، «آرامشگه روح»، «کشتگاه بقا»، «انیسی که در شکوه از وحشت و رنج تنهایی آدم به لابه از خدا خواسته است» و بالاخره آیت قدسی‌ای که دامن بی‌حرمت‌ترین‌اش در نظام بشری به رمز وجود خداوند پیوسته است [هاجر] و هر دو با هم قبله نمازند و مطاف حج تمامی خداپرستان در همه عصرها و همه نسل‌ها» (۱۳۵۵، ما و اقبال، م. آ. ۵، ۱۵۰ از ۲۰۷)

- این نام [زن] مجسمه رب‌النوع‌های مادری، خواهری، همسری، عشق، کار، هنر، صبوری و وفاداری و پاکی و رنج و نیز چهره‌هایی «زین‌وار را برایم تداعی کرده بود». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ص ۹۰ از ۲۸۱)

- [رها، اما از] حریم حرمت، حرم عفت، خلوت قداست، سراپرده رازهای دل و نیازهای روح ... خیال، ایده‌آل، تب و تاب‌های دل، چشمه الهام، عطش روح، خویشاوندی وجودی، درد تنهایی، ناله دوری و بی‌قراری پیوند، معنی هستن و بهانه بودن، جوهر زندگی، آن همه شور و شراره‌ای که نبوغ‌ها را می‌شکفت و جان‌ها را برمی‌آشفته و در زندگی و ادب و فرهنگ و اندیشه و احساس آدمی آن هم ذوق و زیبایی و هنر و خلاقیت و جوشش و خروش و بی‌باکی و انقلاب و حیات و حرکت‌های خارق‌العاده می‌آفرید و این زمین زشت و طبیعت سرد و روزمرگی پوچ را لبریز زیبایی و گرمی و روح می‌ساخت ... و بالاخره دو آتش اهورایی «شعر» و «عشق» (۱۳۵۵، ما و اقبال، م. آ. ۵، ۱۵۱ از ۲۰۷).

"حوا" مظهر عشق

از سوی دیگر "حوا" مظهر عشق و احساس است و شیطان مظهر عقل، که عقل به تنهایی نمی‌تواند به آدم راه بیابد، و از عشق نیز به تنهایی کاری ساخته نیست. این است که عقل - شیطان - به یاری عشق - حوا - میوه بیداری و بینایی را به خورد آدم می‌دهد. یعنی برای اینکه بینایی در آدمی به وجود بیاید، عشق و عقل - هر دو با هم - باید دست‌اندرکار باشند.

"الکسیس کارل" می‌گوید: عقل، چراغ اتومبیل است و عشق موتور آن. برای اینکه هجرت تحقق پیدا کند این هر دو باید با هم به کار بیفتند، که اگر موتور کار کند و چراغ نباشد، حرکت، نابودی است و اگر موتور کار نکند و چراغ روشن باشد، توقف و سکون است.

در "کمدی الهی"، دانتی در سفرش - از دوزخ به برزخ و از برزخ تا بهشت - ابتدا از هدایت و همراهی "ویرژیل" - مظهر عقل - برخوردار است. "ویرژیل"، دانتی را از دوزخ به برزخ می‌برد و از برزخ تا مرز بهشت. اما از اینجا می‌گوید دیگر کار من نیست، و آن گاه "بئاتریس" - که نام دختر و معشوق دانتی است - راهنمایی و هدایت دانتی را به عهده می‌گیرد.

این نمایشگر این حقیقت است که سیر آدمی از دوزخ - که مرحله پست زندگی است - تا بهشت - مرحله تکامل آدمی - با همدستی عشق و عقل تحقق می‌یابد. منازل ابتدایی و آغاز را عقل و آخرین سرمنزل را، عشق می‌پیماید. در عرفان و در کتاب‌های ما، دانشمندان در مسئله معراج پیغمبر (ص) گفته‌اند که چون به قطب و مرحله سدره المنتهی می‌رسد، جبرئیل می‌گوید من اگر باز هم بیایم، پر می‌سوزم. اینجا دیگر مرحله توقف تعقل است و پس از این، احساسی دیگر باید پرواز و آخرین جهش انسان را تحقق ببخشد.» (۱۳۵۰، درس هفتم از شناخت و تاریخ ادیان، م. آ. ۱۴، ۴۶-۴۳ از ۶۷)

در حاشیه انسان‌شناسی شریعتی در حوزه زنان می‌توان به یک نکته نیز اشاره کرد و آن این که شریعتی به شدت منتقد تقلیل انسان به «حیوان اقتصادی» و نیز تقلیل او به «حیوان جنسی» است. (و در این رابطه، در جهان مدرن، بورژوازی را متهم می‌کند که از فرویدیسم (که در مواردی از آن به عنوان فرویدیسم بازاری یاد می‌کند، چرا که از خود فروید و کشف بزرگ او یعنی ناخودآگاه آدمی، به شدت تجلیل می‌کند)، معبدی ساخته است که نخستین قربانی‌اش، زن و ارزش‌های انسانی اوست. در فصل‌های بعد در این رابطه داده‌های بیشتری از شریعتی را به بحث خواهیم گذاشت:

«از قول عالم، فیلسوف، روان‌شناس و انسان‌شناس نقل می‌کند. همه این‌ها ابزار دست همین طبقه هستند. همه این‌ها آدمی را در حد یک حیوان جنسی و حیوان اقتصادی خلاصه کرده‌اند و این است که بورژوازی که همه چیز را مسخ کرد، خودش جای همه مذاهب‌ها، همه مکاتب‌ها، همه فرهنگ‌ها و همه ارزش‌های انسانی یک مذهب ساخت، یک مکتب ساخت، یک معبد ساخت، و یک پیامبر برای انسان‌های مفلوک این قرن ساخت که همه باید قربانی او باشند. و

این پیغمبر بورژوازی اسمش فروید بود و مذهبش جنسیت و معبدش فرویدیسم و نخستین قربانی اش در کنار این معبد ذبح شد، ارزش های انسانی زن بود». (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ۱۵ از ۵۱)

اما شریعتی در گفتگوهای تنهایی و کویریات خویش نیز به تفصیل از زن و سرشت مشترک انسانی زن و مرد سخن گفته و به «دو نیمه سیب سقراطی» اشاره کرده که «هر کدام خود را در آینه دیگری می دید» و یا «هر کدام لوح دیگری شده بود و دیگری را می نوشت» و یا «هر کدام دیگری را می ساخت» و «عشق بود و زیبایی». او این امر را در «روح های بزرگ و سرمایه دار» می دید که گنجینه های بی شمار در خود پنهان دارند. حکایت او در این باب بسیار مفصل و زبان او به شدت رمانتیک است که نمی توان گزیده هایی از آن را منتقل کرد.^۱

۱ - «دو پاره ابر آرام و خوش آهنگ به سراغ هم آمدند، ناگهان برقی زد و قهقهه دیداری و دو نیمه سیب سقراطی یک سیب شد و باریدن گرفت و نخستین بهار آغاز شد.

این نخستین روز زندگی مشترک این دو بود. بدین گونه خانواده ای پدید آمد و پیوندی بسته شد و زندگی بی آغاز گشت. آسمان بام خانه شان بود و زمین صحن خانه شان و بر دامنه کوهی، کناره نهری آشیان گرفتند. هر سحرگاه، نخستین پیک نسیم بامدادی گیسوان زن را بر می آشفته و همچون کودک شوخ تنهایی آن را پیایی بر چهره وی می زد و بر چشم و بناگوش و گونه و لبش می کوفت و بر صورتش می افشاند و می ریخت تا بیدارش می کرد. زن برمی خاست و از آشیان بیرون می آمد و بر درگاه می ایستاد و در برابر نخستین تبسم صبح نماز می برد و بال زنان از شوق خود را همچون مرغابی بامدادان بهاری دریا، در رود می افکند و شستشو می کرد و آنگاه که پوست اندامش در زیر نوازش انگشتانش، از پاکی، به صدا می آمد از رودخانه باز می گشت، پوست نرم و مخملین سامیریوس ماده ای را که مرد در جنگل دوردستی شکار کرده بود بر تن می کشید و به درون آشیان باز می گشت، همراه نخستین اشعه خورشید صبحگاه که بر راه تاریک و دراز غار می افتاد، مرد هنوز خفته بود و کوبه نفس هایش نزدیک شدن بیداری و پایان عمر خواب را حکایت می کرد. زن کنار بستر مرد که بر روی خوشه های بلند و زرین ذرت های وحشی آرمیده بود می ایستاد، لحظه ای در او خیره می شد و گاه لحظاتی و گاه این تماشا بسیار بطول می انجامید، زن این فرصت را سخت دوست می داشت. او مرد را بنگرد، آزاد، راحت، آنچنانکه می خواهد، چندان که نیاز دارد و مرد بی خبر، با نگاه هایش او را نفشرد، نیازارد، مقید نسازد، بگونه ای بودن و ندارد. تنها در این لحظات بود که او می توانست مرد را به تمامی ببیند، بنگرد، آزاد، مطلق. در بیداری ناچار بود نگاهش را تنها به چشمهای او بيفکند، با نگاه های او در آمیزد. در بیداری او را می نگرست که او را می نگرد، دیدن مرد را می نگرست و اما حال خود مرد را می نگرد، در این فرصت اندک و راحت و بی رنگ و مرز و قید بود که زن مرد را می نگرست، همچنان که در تنهایی، دور از او، به او می اندیشید، او را به یاد می آورد و حال به او می اندیشد و او را به یاد می آورد و تصورش می کند و مرد در عین حال در زیر چشمان وی بی هیچ جنبشی حضور دارد. مرد، تنها در این لحظات تصویری در زیر موج نگاه های مسلط و حاکم وی تسلیم تسلیم بود، رام، آرام، خاموش، فارغ، بی خبر! غیبتی بود که در برابرش حضور داشت و همسرش را آزاد می گذاشت تا با نگاه های جادوگر و تشنه اش هر کاری را که بخواهد با او بکند.

لب های مرد، آرام آرام، به لبخندی سیر و کشدار و سنگین باز می شد، لبانش تر می شد و برق می زد، لب هایش آرام باز می شد، گویی در برابر لبخند مقاومت می کنند. چندان که پلک ها نیز، پیش از پلکهای به خواب رفته، به هم فشرده می شدند. مقاومتی به شوخی، مقاومتی که می دانند می شکند، مقاومت می کردند تا بشکند، چه بازی لذیذی! آنگاه، در حالیکه آستین نرم و باریک و بلند پوستین را بر روی صورت مرد، همچون پاندولی، خوش آهنگ و نرم و محتاطانه حرکت می داد، می آورد و می برد تا سایه اش بر چهره مرد، بر پشت پلکهای مرد به رقص آید، نغمه ای را به نرمی سرود نیایشی که دختر بیجه فرشته ای که تازه لب به آواز و به گفتار باز کرده است و برای خواندن در پیشگاه خدا او را تعلیم می دهند، در زیر لب زمزمه می کند:

با تو، همه رنگ های این سرزمین را آشنا می بینیم

با تو، همه رنگ های این سرزمین مرا نوازش می کنند

با تو، آهوان این صحرا دوستان همبازی من اند

با تو، کوهها حامیان وفادار خاندان من اند

با تو، زمین گاهواره ای است که مرا در آغوش خود می خواباند

ابر حریری است که بر گاهواره من کشیده اند

بی تو، من ...

خاموش می شود، (لب هایش به لبخند روشن است اما آوای نرم آن پرنده نامریبی که در حنجره پنهان دارد ناگهان گره می خورد) ریشه های نرم سرآستین پوستین را - که به نرمی تن «قاصدک» می ماند - آهسته، نرم، سرشار از احتیاط، مملو از کنجکاوی، اما بی تاب از انتظار، بر نوک بینی، گوشه لب، میانه دوبرو، قله چانه، سیب گردن او می نوازد، اندک، اندک، آرام، آرام، یواش، یواش ...

پس از این «بی تو» برای بیدار شدن مرد بی‌قراری می‌کند. گویی «بی تویی» همچون سایهٔ نفرینی تعقیبش کرده است. از آن به هراس افتاده است. در اوج یقین و در قلب حضور نیز این سایهٔ شوم دست بردار نیست. پلکهای مرد همراه لب‌هایش به مهربانی و سپاس باز می‌شوند، کنار می‌روند و دو نگاهش، بی‌کمترین انحرافی، تردیدی، تأملی، یکراست به سراغ دو دوست منتظرشان پر می‌گشایند و درهم می‌آمیزند و سلام و پرسش و خندهٔ صبحگاهی! گویی دیداری پس از بازگشت است!

آری، از سفر خواب باز می‌گردند و در پای چشمهٔ جوشان فلق که میعادگاه پس از هر شبشان است یکدیگر را دیدار می‌کنند ... و روز آغاز می‌شود.

و مرد که پیدا است دیری است بیدار بوده است و بی‌زاری چشم را بسته و لب را بسته و خود را به خواب زده بوده است تا همسرش با او تنها ماند و او نیز با همسرش تنها ماند و هر یک بی‌دیگری با هم باشند و در حضور هم یکدیگر را بیاد آورند و آزاد و فارغ از دیگری بگویند و ببینند و احساس کنند ... چشم در چشم همسرش ترانهٔ نیمه تمام او را دنبال می‌کند:

بی تو، من رنگ‌های این سرزمین را بیگانه می‌بینم

بی تو، رنگ‌های این سرزمین مرا می‌آزارند

بی تو، آهوان این صحرا گرگان هار من‌اند

بی تو، کوهها دیوان سیاه و زشت خفته‌اند

بی تو، زمین قبرستان پلید و غبارآلودی است که مرا در خود به کینه می‌فشد.

ابر کفن سپیدی است که بر گور خاکی من گسترده‌اند

بی تو، من در شیرهٔ هر نبات رنج «هنوز بودن» را و جراحت روزهایی را که همچنان زنده خواهم ماند لمس می‌کنم،

بی تو، من با هر برگ پاییزی می‌افتم

بی تو، من در چنگ طبیعت تنها می‌خشکم

بی تو، من زندگی را، شوق را، بودن را، عشق را، زیبایی را، مهربانی پاک خداوندی را از یاد می‌برم.

از خمیازهٔ مهربان و دوست داشتنی غار سرازیر می‌شوند، کودکانشان همچون پرندگان فریاد شوق می‌کشند و گرداگردشان چرخ‌زنان به کنارهٔ رودخانه می‌رسند.

پرندگان آن دیار که «همه در آفتاب پرواز می‌کنند» بر بالای سرشان به بازی در پروازند و نسیم‌ها از شوق دیدارشان در زیر گلو و گردن و بناگوشان برقص آمده‌اند و

زمان همچون پرنیان در زیر پایشان نرم و مهربان می‌گذرد و آینده با دست و دامنی پر از مزه و پیغام، چشمی روشن از امید و لبی شکفته از نوید لحظه به لحظه، دم بدم از راه می‌رسد و دست و دامنش را بر سر و رویشان می‌افشاند.

لحظات، هر یک قطرهٔ شیرینی و خوشگوار بود که می‌نوشیدند، هر قطره را طعمی و بویی دیگر، نونو، هر لحظه به عظمت و ارجمندی آخرین لحظات یک زندگی، آنچنانکه زید می‌دید، اما با آرامش و فراغت نخستین لحظات عمری که پایانی دراز دارد و انتهای سالهای بسیار در پی، لحظات نخستین سالهای یک عمر بیست ساله.

آیا خلأ، خلایی را که بیدردی پدید می‌آورد نداشتند؟ آیا در جستجوی س.ل.ک. نبودند؟ داروی خودکشی تا آنانرا از زندگی بیدرد، آرام، بی‌رنج، بی‌انتظار و همه چیز به کام رها کند؟ آنچنان که هدایت می‌گفت.

هرگز! روحهای اندک و بی‌سرمایه‌اند که در بی‌دردی، به ابتدال می‌کشند، عشقهای مزاجی‌اند که در وصال می‌میرند، در پیروی می‌بژمرند، سرابها زود پایان می‌گیرند، اما روحهای بزرگ و سرمایه‌دار که گنجینه‌های بیشمار در خود پنهان دارند، روحهای نیرومند و توانا که خلاقند و هنرمند، روحهایی که امانتدار خدایند و همانند خدا و مسجود ملانک ... اینان در «نیل»، در «وصال»، در «کام» به رکود نمی‌افتند، نمی‌پوسند، عفونت نمی‌گیرند، احساسهایی که همچون طلایند، از آرامش، از ماندن زنگ نمی‌زنند، روحهای مسی، آهنی، حلبی، گوشتی، مردابی ... چنینند.

دو روح ثروتمند و هنرمند می‌توانند برای همیشه هم را استخراج کنند، هم را بسازند و این خود یک زندگی کردن است و اینچنین هم را دوست بدارند. و این خود یک زندگی کردن است.

و آن دو اینچنین زندگی می‌کردند. هر روز کشفی تازه در عمق ناپیدای اسرارآمیز دیگری، هر روز خلقی تازه در کارگاه پر اعجاز دیگری و اینچنین هر روز تجربه‌ای تازه در کار یکدیگر، هر روز آفرینشی تازه در دنیای یکدیگر و هر روز سرمنزلی تازه‌تر در سفر به اندرون یکدیگر، هر یک سر در دیگری برده و دست اندر کار و چه زندگی سرشاری، چه زمان پری، لحظات سرگرمی، همه کشف و همه خلق و همه آزمایش و آموزش و همه شناخت و همه آشنایی و هم هر روز پیشرفتی تازه‌تر آنچنانکه روسو در دهمین خاطره‌اش، سفرش، حکایت می‌کند، در آنجا که از «احلام یک سالک تنها» سخن می‌گوید.

بدینگونه آن دو می‌زیستند، در یکدیگر دم می‌زدند، در یکدیگر سفر می‌کردند، در یکدیگر می‌گریستند، در یکدیگر حکایت می‌کردند، در یکدیگر خاموش می‌ماندند، در یکدیگر می‌نگریستند، در یکدیگر می‌زیستند، هر کدام خود را در آینهٔ دیگری می‌دید که هر یک آینه دیگری شده بود. هر کدام در دیگری دم می‌زد، که هر یک هوای دیگری شده بود، هر کدام دیگری را می‌خواند که هر یک کتاب دیگری شده بود، هر کدام

دیگری را می‌نوشت که هر یک لوح دیگری شده بود، هر کدام دیگری را می‌ساخت که هر یک موم دست دیگری شده بود و هر کدام دیگری را می‌پرورد که هر یک خیال دیگری و خاطره دیگری و آرزوی دیگری شده بود، هر کدام دیگری را می‌سرود که هر یک شعر دیگری شده بود. مرد، زن را هر روز از پیکره بلورین روح خویش می‌ساخت، بر انگاره خیال خویش می‌تراشید و زن هر روز مرد را با لطافت نیاز خود می‌آراست و بر انگاره زیبایی خویش آرایه می‌بست و بدینگونه هر لحظه در هم گرفتارتر می‌شدند، هر روز بهم مشغول‌تر و هر دم به هم نیازمندتر و هر صبح به هم تشنه‌تر و هر شام. هراسان‌تر از هر چه نه آن دیگری است بهم پناهنده‌تر و حرف‌ها هر روز بیشتر و دیدارها هر روز تازه‌تر و گنج‌ها هر روز نابافته‌تر و شگفتی‌ها هر روز خیره‌کننده‌تر که عشق بود و زیبایی بود و عشق را و زیبایی را هرگز از هم بی‌نیازی نیست، هر چه از هم بنوشند تشنه‌ترند و هر چه نزدیک‌تر آیند دورترند و هر چه بیشتر مانند تازه‌ترند و هر چه در هم نگرند بدیع‌ترند و هر چه از هم بگیرند نیازمندترند و بیشترند ... که روح‌هایی هست که پایان‌ناپذیرند و روح‌هایی که تمام نشدنی‌اند و روح‌هایی که تودرتوی نه توی‌اند و صد پهلو و رنگارنگ و دنیایند، یک دنیا، یک عالم. عالمی بنهفته اندر آدمی. و اینان اینچنین گرم کار یکدیگر زندگی می‌کردند. آشیانشان کانون گرم همه خواستن‌ها بود.

کودکانشان هر یک یادگار خلقتی یا کشفی که آن خالق این بود و این کاشف آن و زندگی اینچنین سرشار حلول و مملو سیر و سلوک در سرزمینهای شگفت روح یکدیگر.

کودکانشان هر یک معنایی، آفریده‌ای، شهادی از کشوری که جمعیت آن دو تن بیش نبود و چه انبوهی پر سوزن‌انداز نبود، آسمانی که بر سینه آن، دو کبوتر بیش نمی‌پرید، بال در بال هم، صفحه آسمان را در زیر بالها پنهان ساخته بودند، و زمین را در سایه پرها پناه داده بودند و فضا از آن دو پر بود. و کودکان و کودکان و کودکان

هر یک به زیبایی ونوس، به پاکی مسیح و به معصومیت فرشته و به صمیمیت راستی و به گرمی ایمان، هر یک کلمه‌ای، معنایش کشفی، هر یک نامی، نام تپشی، هر یک جمله‌ای، جمله «حادثه‌ای»!

روزها اینچنین می‌گذشت، پر عشق و سرشار و پر جوش، و شبها آرام و رام و خشنود و هر روز التهابی تندتر و هر روز آغازی شگفت‌تر و هر روز کودکی، هر روز کودکانی.

کودکان یادگاران عشق‌ها، صمیمیت‌ها، آشنایی‌ها، مهربانی‌ها، یادگاران یک زندگی شگفت، یک عمر شگفت، یک با هم بودن و با هم زیستن و با هم دم زدن و با هم بسر بردنی بگونه اعجاز

کودکان هر یک لقمه‌ای نیمش از جان این و نیمش از جان آن. کودکان هر یک ترکیبی جاوید از دو روح، کودکان هر یک آینه‌ای جاوید در برابر پدر و مادر.

آن دو در چهره هر کودک خود را و پیوند خود را و پیمان خود را و حلول خود را و خویشاوندی خود را و ناگسستگی خود را و ازدواج خود را هر لحظه می‌دیدند، می‌یافتند و حس می‌کردند.

آن دو در کودکانشان همواره حضور داشتند، حضور یکدیگر را در آنان می‌دیدند، می‌دیدند که آن دو را بیگانگی هرگز نیست، دوری هرگز نیست، آن دو در وجود هر فرزندی یکی شده‌اند.

کودک شیرازه یک زندگی است، پشتوانه یک پیوند است و اینان را هر روز شیرازه‌ای و پیوندی بود.

همچون دو طاووس همانند، در بهشت، بهشتی پر از «خویشتن»، مملو از «همدیگر»، می‌خرامیدند؛ فضا سرشار «حضور» و هوا لبریز عطر خوش و پاک دوست داشتن. جوجگانشان، رنگارنگ، پرنشاط و پر فریاد، پیرامونشان در پرواز و در چرخش و در بازی... (۱۳۴۸، هبوط، م. آ. ۱۳، ۷۹-۶۷ از

۷- تحلیل انتقادی وضعیت زنان در سنت به شدت مردسالار (گونه‌شناسی زنان سنتی)

تا اینجا گفته شد که شریعتی زنان را «دید»، بر «محرومیت»شان تمرکز کرد و بر «تغییر» شرایط هم به صورت توصیفی و هم به صورت تجویزی تأکید نمود.

آن گاه به تبیین علل فرودستی زنان و نیز انسان‌شناسی زنان از منظر شریعتی پرداختیم. این مجموعه، تا اینجا نشانگر آن بود که مؤلفه‌ها و مقومات بنیادی و اولیه «یک نظریه» زن‌گرایانه و فمینیستی در آراء و آثار شریعتی قابل شناسایی است.

اما این نظریه مؤلفه‌های دیگری نیز دارد، یکی از مهم‌ترین آنها «ارائه راه‌حل و راه‌برد» برای خروج از این وضعیت فرودستانه جهت رهایی زنان است. آیا در آثار و آراء شریعتی می‌توان چنین راه‌برد و استراتژی و یا لاقلاً علائم و ردپاهایی از آن را مشاهده کرد؟

در بحث از هر راه‌برد و استراتژی معمولاً چند پایه و مؤلفه محوری وجود دارد که اهم آنها عبارت است از الف - تحلیل شرایط و وضعیت موجود ب - هدف‌گذاری و تحلیل وضعیت آرمانی پ - تعیین عاملان و حاملان آن راه‌برد و ت - ترسیم پروژه و اقدام و راه‌کارها و مشی و تاکتیک برای رسیدن از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب.^۱

بر این اساس، اگر «مسئله محور» نه «موضوع محور» به آموزه‌های زن‌شناختی شریعتی بنگریم، در حوزه زنان نیز باید در ابتدا بینیم شریعتی چه توصیف و تحلیل و ارزیابی از وضعیت زنان در جامعه خویش دارد. جامعه ایران در زمان شریعتی را می‌توان «جامعه ناموزون با غلبه وجه سنتی» دانست، جامعه‌ای که در دهه ۴۰ و ۵۰ حدود ۶۵ - ۶۰ درصد جمعیت‌اش در روستا یا ایل و عشایر زندگی می‌کردند، بخش مهمی از آن بی‌سواد بودند و در شهرها نیز فضای غالب فرهنگی و اجتماعی، فضای سنتی - مذهبی بود. بر این اساس است که می‌بینیم در گونه‌شناسی وضعیت زنان در ایران، وی در حجم بالایی به وضعیت زنان سنتی و حالت به شدت تبعیض‌آمیز و فرودستانه‌شان و غلبه قدرتمند فرهنگ مردسالار بر آنان می‌پردازد. توصیف و پردازش او در این بخش، با توجه به بیان و قلم سحرکننده او بسیار ریز و دقیق و درون‌کاوانه است تا آنجا که مخاطب را به یاد ریزبینی‌ها و درون‌کاوی‌های محمود دولت‌آبادی در کلیدر می‌اندازد!

به هر حال شریعتی در تحلیل و گونه‌شناسی زنان در جامعه خویش سه چهره از زن (زن سنتی، متجدد و روشنفکر) را ارائه می‌دهد:

«سه چهره زن؛ در جامعه و فرهنگ اسلامی سه چهره از زن داریم:

یکی چهره زن سنتی است و مقدس‌مآب و یکی چهره زن متجدد و اروپایی‌مآب که تازه شروع به رشد و تکثیر کرده است و یکی هم چهره فاطمه و زنان فاطمه‌وار! که هیچ شباهت و وجه مشترکی با چهره‌ای به نام زن سنتی ندارد. سیمایی که از زن سنتی در ذهن افراد وفادار به مذهب در جامعه ما تصویر شده است با سیمای فاطمه همان قدر دور و بیگانه است که چهره فاطمه با چهره زن مدرن». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۴۸ از ۲۸۱)

۱ - در رابطه با بحث «استراتژی و راه‌برد» و نیز در مورد استراتژی کلان «شریعتی» (به طور عام) می‌توان به کتاب «اصلاح انقلابی» (رضا علیجانی، ۱۳۸۱، نشر یادآوران) مراجعه کرد.

اما نخستین نظر و حکمی که شریعتی بین این سه چهره می‌دهد و بارها نیز تکرار می‌کند آن است که زن در وضعیت سنتی «بیشتر» محروم بوده و با تعبیر «این همه محرومیت»، وسعت و شدت محرومیت و ستمی که بر این زن رفته را توصیف و حکایت می‌کند:

«در کشورها و جامعه‌های سنتی زن بیشتر محروم بوده». (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م.آ. ۲۱، ۲۰ از

(۵۱)

و یا:

روشنفکر می‌بیند این همه محرومیت‌ها برای زن هست و این همه حقوق پایمال شده برای زن» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م.آ. ۲۱، ۲۶ از ۵۱)

وی هم چنین، همان گونه که در قبل نیز آمد، بارها از تعبیر «جرم زن بودن» در توصیف (و تبیین) این محرومیت بهره می‌گیرد. این نکات و تعابیر نشان می‌دهد که از نظر او وضعیت سنتی ما (که او بین سنت و مذهب معتقد به فاصله‌گذاری است)، از نظر او به شدت مردسالار است:

«دختر و همسر خود را فقط به جرم زن بودن و احياناً به نام دینداری و علاقه به مذهب از تحصیل علم و کسب کمال محروم می‌کنند، با آنکه در تاریخ اسلام زنانی که به درجه اجتهاد رسیده و حوزه‌های درس داشتند و کتب بسیار مفید علمی و اخلاقی تألیف نموده‌اند، بسیارند». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م.آ. ۲۱، ۱۳۵ از ۲۸۱)

اما مهم‌ترین مؤلفه‌های گونه‌شناسی وضعیت زنان در سنت چیست؟ به نظر می‌رسد عمده‌ترین عناصری که شریعتی در این گونه توصیف‌هایش، برای زنان جامعه شهری، به کار می‌برد «محرومیت»، «تحقیر» و «زنجیر» باشد. محرومیت از همه چیز که شریعتی بیش از همه به مسئله محرومیت از سواد و تحصیل و کتاب و فرهنگ تأکید می‌کند. این امر باعث می‌شود که زن در وضعیتی ماقبل انسان و فرودست مرد به سر برد که به نظر او وظیفه‌اش در خانه «تولید بچه» است و در جامعه (سنتی) «تولید اشک».

کارکرد «تولید اشک» در جامعه، که شریعتی بدان توجه می‌کند بسیار قابل تأمل است. در اینجا وی در جایگاه یک جامعه‌شناس بومی دقتی دارد که کمتر در دیگران مشاهده شده است. در جامعه شهری عموماً سنتی، تنها مفری که برای زنان، برای خروج از خانه وجود دارد مجالس مذهبی و روضه‌خوانی است. و این امری است که علیرغم وجود هزاران مجلسی از این نوع در سراسر ایران، از چشمان بسیاری از ناظران و تحلیل‌گران و جامعه‌شناسان، اعم از مرد یا زن (فرضاً فمینیست) پنهان مانده است. اما شریعتی با دقت، این فضای زنانه را کشف و کاوش و اجزای درونی آن را برای مخاطب منکشف می‌سازد.

هم چنین از نظر شریعتی زنان در مجالس مذهبی به خاطر کناره‌گذاری و حذف به شدت «تحقیر» می‌شوند. آن‌ها حتی به لحاظ ظاهری و مکان استقرار نیز کنار گذاشته و در حجاب‌های دوبله و سوبله قرار گرفته و در عمل نیز حق مشارکت و مداخله‌ای در مباحث ندارند. در ادبیات شریعتی همان گونه که در فقرات مورد استناد در این بحث نیز مشاهده شده، بارها دانستن و یا «شعور» دوگانه مقابل «احساس» را تشکیل می‌دهند. از نظر او در جلسات مذهبی مردان

مخاطب علم و دانش‌اند و زنان، در حاشیه، مخاطب روضه و تولید اشک و ابراز احساس. در اینجا شعور برای مردان و احساس برای زنان آمده است. پرواضح است که منظور او فقدان عرفی شعور در زنان نیست، بلکه اشاره به نوعی تقسیم کار و تفکیک نقش اجتماعی است.^۱

به هر حال از نظر شریعتی فضای مجالس سنتی و مذهبی و روضه‌خوانی، فضایی به شدت تحت سلطه مردسالاری است که می‌توان آن را به عنوان نمادی از وضعیت زنان سنتی شهری تلقی کرد. این فضا به نظر او جاده صاف کن و همدست استعمار اقتصادی (تأکید وی در اینجا به لایه اقتصادی نیز قابل تأمل است)، در جهت رشد و گسترش شبه مدرنیسم است، شبه‌مدرنیسمی که وی نقاد آن نیز هست (و در فصل‌های بعد بدان خواهیم پرداخت). در تحلیل شریعتی مخاطب «سخن» سخنران و واعظ مذهبی «مردان» و مخاطب «سوز و سرزنش» آنان زنان‌اند. او تیپ و نقش این نوع زنان را با زینب مقایسه می‌کند و بین آنها فاصله‌ای شگرف می‌بیند. هم‌چنین در این جا شریعتی تلقی سنتی از زن را هم چون «حیوان وحشی» ای می‌داند که باید زنجیرش کرد!:

«اگر زن امروز دیوانه‌وار رنگ عوض می‌کند و خود را به شکل عروسک فرنگی (و نه زن فرنگی) در می‌آورد، باید در آن سوی مرز، استعمار اقتصادی بیگانه را ببینیم و در این سوی مرز، خودمان را، که در این کار با او همدستی کرده‌ایم؛ ما زن را فرار داده‌ایم و او به سادگی صیدش می‌کند. ما او را ضعیفه، پا شکسته، کنیز شوهر، مادر بچه‌ها (اصطلاح عصر بردگی = ام ولد) و حتی بی‌ادبی، منزل و بز... لقب دادیم و خلقت او را از انسان جدا کردیم و بحث می‌کردیم آیا زن می‌تواند خط داشته باشد یا نه؟ و استدلال می‌کردیم که اگر خط داشته باشد ممکن است به نامحرم نامه بنویسد (و با این استدلال خوب‌تر می‌بود که کورش می‌کردیم تا هرگز نا محرمی نبیند؟! در این صورت خیال آقای غیرتی - که تزلزل شخصیت ضعیفه خود را به شکل دلواپسی از بی‌وفایی همسرش احساس می‌کند - تا آخر عمر آسوده بود)...»

تقوا و عفت زن را چنین حفظ می‌کردیم با دیوار و زنجیر، نه به عنوان یک انسان و با اندیشه و شعور و پرورش و شناخت. او را حیوان وحشی‌بی‌تلقی می‌کردیم که تربیت‌بردار نیست، اهلی نمی‌شود، تنها راه نگهداری‌اش قفس است و هرگاه زنجیر در خانه باز ماند، می‌گریزد و از دست می‌رود، عفت او شبنمی است که تا آفتاب می‌بیند، می‌پرد. زن به زندانی‌ای می‌مانست که نه به مدرسه راه داشت و نه به کتابخانه و نه به جامعه. در جامعه، چون اقوام نجس - یا راماهای هند - در شمار انسان‌ها نبود زیرا خود انسان را یک حیوان اجتماعی می‌نامیدند و زن را از جامعه بیرون نگهداری می‌کردند. شعار این بود که "تحصیل علم بر زن و مرد مسلمان واجب است" و در باب این حدیث پیغمبر منبرها می‌رفتند و داد سخن می‌دادند و یک ماه رمضان پیرامون آن حرف می‌زدند، اما همیشه مرد بود که حق تحصیل علم داشت و زن - جز در خانواده‌های متمکن و متمول که می‌توانستند معلم سرخانه داشته باشند - از تحصیل محروم بود و نمی‌توانست از این فریضه دینی برخوردار باشد.

۱ - در اینجا معلوم می‌شود که وقتی شریعتی در نیایش‌هایش از خدا برای زنان ما شعور می‌طلبد، معنایی را در نظر ندارد که آقای گنجی به مخاطب القاء می‌کند، چون در ادامه‌اش برای مردان نیز «شرف» می‌طلبد که البته در متن تقطیع شده آقای گنجی حذف شده است!.

در آن همه مجالس مذهبی، فعالیت‌های دینی، کارهای تبلیغی، درس قرآن، و تفسیر و حدیث و فلسفه و عرفان و تاریخ، زن راهی نداشت؛ فقط و فقط در مجالس روضه‌خوانی اجازه نشستن در وضع مخصوصی را می‌یافت، آن هم تنها برای گریه کردن، که روضه‌خوان در ابتدا وقتی داشت به حساب خود حرف می‌زد و مطالب علمی! می‌فرمود، مخاطب اصلی مرد بود، زیرا زن سوادى و معلوماتی نداشت تا اگر مطلب، علمی یا در سطحی بالاتر از فهم عوام بود درک کند. فقط خطاب‌های مربوط به زنان از این قبیل بود. ساکت باش ضعیفه، درست باش، بچوات را خاموش کن - سرزنشش به زن و سخنش به مرد - و در پایان وقتی می‌خواست روضه بخواند و وارد گریز می‌شد، رو به زن می‌آورد و با خواهش و تشویق و تجلیل و خطاب محترمانه خانمها، از او گریستن می‌خواست و به سر و سینه کوفتن و گرم کردن روضه آقا.

زنی که در خانه کارش «تولید بچه» بود و در جامعه نقشش تولید «اشک» - این شخصیت تولیدی زن - این تیپ‌ها، تیپ ایده‌آل‌شان و سرمشق اعلاشان فاطمه؟ که تولیدش دختری است چون زینب که چند روز پیش شاهد قتل عام عزیزانش - از جمله دو پسر رشیدش - بوده است و امروز در برابر امپراطوری خشن و وحشی و دیکتاتور مآب و آدم‌کش بنی‌امیه در پایتخت وحشت و جنایت دنیا، دلیر و صبور می‌گوید: «سپاس مر خدای را که این همه افتخار و این همه رحمت به خانواده ما عطا فرمود».

این همه شکوه و جلالت روح، مظهر این باجی‌هایی که از موش می‌ترسند؟

زن را از همه چیز محروم کردند، حتی از اسلام، حتی از دین، حتی از شناخت مذهب خویش. و چون سواد نداشت باید غیبت می‌کرد - و کرد - وقتی که سرگرمی علمی و فکری نداشت، باید شله می‌پخت - و پخت - و ابوالفضل پارتی می‌داد - و داد - و چون به سواد و کتاب و مجالس و مناظر مختلف راهی ندارد، نمی‌تواند هم‌سطح مردی باشد که با سواد است و روزی چندین منبر می‌بیند و در همه مجالس راه دارد». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۳۲-۱۲۸ از ۲۸۱)

همان گونه که گفته شد شریعتی در توصیف وضعیت سنتی روی «خط و سواد و تحصیل» تأکید ویژه‌ای دارد، چرا که به نظر می‌رسد این اولین قدم برای آگاهی زنان و اولین معبر برای خروج از خانه، برای تحصیل در مدرسه، برای انسدادزدایی از گام‌های بعدی برای حضور در جامعه باشد. او به شدت و با زبان و استدلال مذهبی، به این بنیان سنتی جامعه مذهبی، در ممانعت از سواد و تحصیل زن می‌تازد و آن را بازگشت به عصر جاهلی قبل از اسلام می‌داند. او در این فقره از کنایه مهمی استفاده می‌کند: «در منطقه خاصی فقط ۴۸ زن باسواد وجود دارد» که به نظر می‌رسد یکی از شهرهای مذهبی (قم)^۱ باشد:

«جامعه اسلامی در قرون دوم و سوم، بیسوادى را در آندلس ریشه کن کرده است. با اینکه دوره انحطاط است و حکومت بنی‌امیه، در جامعه اسلامی اسپانیا یک بی‌سواد هم وجود ندارد، و فرهنگ آنچنان نیرومند است که به دست

۱ - شریعتی در جای دیگری با صراحت نام این شهر را «قم» آورده و گفته است «در تمام قم و حومه‌اش فقط چهار و هشت زن خواندن و نوشتن بلدند» (۱۳۵۵، با شما دو تن شهید شاهد، م. آ ۱، ۱۶ از ۱۹)

عناصر پلید و در حکومت‌های ظلم نیز، حیات و حرکت انسانی‌اش را ادامه می‌داده است. اما بعد از مدت‌ها می‌بینیم که در منطقه خاصی، که کانون علوم اسلامی است، فقط ۴۸ زن با سواد وجود دارد، و لابد تمام کوشش این جامعه این است که این چهل و هشت لکه! را پاک کنند و بجای دیگری کوچ‌شان دهند، چون شنیده‌اند که پیغمبر گفته است: "زنان را فقط دو چیز بیاموزید، نخ ریزی و سوره نور!" در حالی که در زمان خود پیامبر که فقط ۱۱ تا ۱۷ نفر با سواد در مکه هست، همسرش عایشه و هم حفصه - هر دو - باسوادند. بعد از قرن‌ها و رسیدن به قله، این قطع تاریخی است که جامعه را دوباره به دوره جاهلیت باز می‌گرداند. (۱۳۵۱، درس نهم اسلام شناسی، ۲۵-۲۴ از ۴۵)

اما یک نکته در حوزه تحلیل وضعیت زنان در سنت، توجه شریعتی به زنان طبقه مرفه و متوسط مرفه مذهبی سنتی است. او با قلمی ریزبین و درون‌کاوانه به تحلیل این قشر می‌پردازد. در مورد این «طیف (و نیز در مورد «زنان اشرافی» شبه‌مدرن)، منظر برخوردارش «رهایی» و زاویه دید و شاخص و معیار اصلی توصیف و تحلیل انتقادی‌اش؛ نگرش وجودی، اخلاقی و اگزیستانسیالیستی است. وی آنها را از زاویه معنای وجودی و ارزش زندگی و کارکرد و نقش اجتماعی و مورد کنکاش به شدت طعنه‌آلود خود قرار می‌دهد. از نظر وی این طیف «زیر خیمه مجلل حجاب» و «زیر چادر سیاه اشرافیت قدیم»، «کمبودهای وجودی و روانی و شخصیتی خویش» را جبران می‌کنند. تعابیر او درباره آنان بسیار تند است: تیپ علیه‌عالیه، چهل ستون - چهل پنجره، سرخاب سفیدآبی، نمایشگاه سیار سرمایه و صنعت!

شریعتی بین تجمل‌گرایی و عقب‌ماندگی، همبستگی فراوانی می‌بیند و در اینجا به قول خودش «بی‌وجودی» این دسته از زنان را نیز چاشنی کار می‌کند تا آنان را «تجسدی از پوچی و عبث» ببیند بین پدر و شوهر که فلسفه «وجود» آنها را نیز در «موجودی‌شان» خلاصه می‌کند. او این دسته از زنان را به طنز کارگزاران «سفره و پارتی»های مذهبی می‌داند و بر نداشتن «سواد و شعور، شغل و کار، مسئولیت‌های اجتماعی، هنر و حتی جاذبه‌های زنانه و زیبایی‌های جسمی و جنسی» آنها تأکید می‌کند. تنوع نقش‌های مثبتی که وی برای زنان، چه در این فقره و چه در دیگر فقرات می‌آورد نیز نکته قابل تأملی است!

«ملت‌ها نیز چنین‌اند. بر خلاف آن چه در وهله اول به ذهن می‌رسد، جامعه‌های عقب مانده، بیشتر از پیشرفته (افریقا بیشتر از آسیا و آسیا بیشتر از اروپا و اروپا بیشتر از امریکا) لوکس پرستند. در جامعه ما زنان قدیمی بیشتر از زنان متجدد و زنان عامی بیشتر از زنان تحصیل کرده یا روشنفکر جواهربازند.

بسیاری از خانم‌های تیپ «علیه‌عالیه» خود را بصورت مجسمه‌ای می‌آرایند که بجای توالد خود را رنگ آمیزی‌های تند و چرب و غلیظی می‌کنند که فضائی به شعاع چندصد متر را «اشک‌آور» می‌سازند و مخاط بینی آدم چائیده را به خارش دچار می‌کنند و وجودشان را به شکل پایه‌ای در می‌آورند که فقط برای این بر پا است که بر آن طلا و

۱ - این امر نشان می‌دهد که برخلاف تصور خانم نوشین احمدی، و یا آقای گنجی، شریعتی در مورد زنان فقط سواد و تحصیل و یا فقط نقش و وظیفه انقلابی قائل نیست. از قضا ادبیات شریعتی در این نوع تحلیل‌ها به وضوح نشان می‌دهد که نقش انقلابی را در کنار و در ردیف دیگر نقش‌ها می‌آورد. و برجستگی عمده‌ای نیز برای این نقش قائل نمی‌شود، البته اگر جملات تقطیع نشوند و یا همه عبارات او درباره زنان مورد استناد قرار گیرد، نه صرفاً برخی عبارات.

سنگ‌های زینتی و «جواهرآلات» سنگین‌وزن آویزان کنند و بچسبانند، چندان زیاد و پرزرق و برق و مبالغه‌آمیز که همپای بوهای تند و تیز توالش سر و صدای جواهرش در فضا منتشر است و سرگیجه‌آور و صماخ گوش آدم سمعی را که در «عصر ماشین» و «شهر تهران» زندگی می‌کند، آزار می‌دهد. چرا که وجود «بی‌بها» و روح «بی‌کرامت» و زندگی مرده‌گنگ و شخصیت «بی‌بو و خاصیت» خویش را که هیچ معنایی نمی‌دهد می‌بیند، و هیچ نشانه‌ای که بودنش را نشان دهد در خود نمی‌یابد و رنگی که بوجودش تشخیص بدهد و از عدم، متمایزش نماید فاقد است و هیچکس، حتی خودش، هیچگاه، متوجه نیست که: «او هست». بنابر این ناچار به زور «سرمایه» و قدرت «صنعت» و افسون «هنر» و پیشرفتهای فنی در «صنایع مستظرفه» و تقلید و تشبه به «زیبایان از ما بهتران» از «احجار کریمه» و «اشیاء گرانبها» و سر و صداهای جواهرآلات و رنگ و بوئی تند و تیز و زیب و زیورهای فریبا، کرامت و قیمت به عاریه می‌گیرد و نام و نشان می‌یابد و وجودش که تجسمی از عدم است و تجسیدی از «پوچی و عبث»، معنی و ماهیت پیدا می‌کند و به یاری این «داشتن‌ها» و توسل به این «بودن‌ها» عقده‌گشائی می‌کند و «کمبودها» و حتی «بی‌بودها» و «نابودها» یش را ترمیم می‌نماید و خلاصه این «بی‌همه‌چیز تحقیر شده مفقود» با اتصال و انتساب به آن چیزها، هم «چیزی» می‌شود (حالا، هرچه!) و هم با تشبه به تعظیم‌شده‌ها عقده‌حقارتش تخفیف پیدا می‌کند و برایش کم‌آزارتر می‌شود و هم، با این ظواهر و علائم و آثار و اوصاف مصنوعی اعتباری، در احساس و ادراک‌ها نه، ولی لااقل در چشم‌ها، «مطرح» می‌شود و «هست» می‌شود. چه، روح آدمی از این سه محرومیت، سخت رنج می‌برد و عقده دار می‌شود و اگر نتوانست از طریق طبیعی برخوردار شود. به صورت بیمارگونه و مصنوعی و حتی انحرافی و گاه با فساد و جنایت می‌کوشد تا عقده‌گشایی کند و به دست آورد یا به داشتنش تظاهر کند و دیگران و حتی خود را هم فریب دهد. کودکی که در جمعی، فراموش می‌شود و می‌بیند که هیچ کس متوجه او نیست خشمگین می‌شود، و اگر ببیند، کودک یا کودکان دیگری با درخشش خویش همه نظرها را به خود جلب کرده‌اند و او را به محاق برده‌اند، بی‌تاب می‌شود و به خصوص اگر احساس کند که واقعاً هیچ و پوچ است و چیزی ندارد که بتواند مطرح باشد و این است که هیچ کس را به یاد نمی‌آورد و تا بر سر راهی قرار نگیرد و تنه‌اش به تنه کسی از حضار نخورد، کسی متوجه نمی‌شود که ایشان هم در مجلس تشریف دارند، دیگر نمی‌تواند خاموش بماند و تحمل کند، می‌کوشد تا ادای بچه‌هایی را که نقل محفل شده‌اند در آورد. اگر فایده نکرد - که غالباً هم نمی‌کند - دست به شرارت می‌زند، حادثه می‌آفریند، مجلس را عوض می‌کند. اگر نتوانست کاری کند که ستایشش کنند، دست به کاری می‌زند که لااقل باعث تعجب دیگران گردد، و اگر نشد، حتی دسته‌گلی به آب می‌دهد که موجب نفرت و سرزنش بشود، و گاه حمله می‌کند تا مورد حمله قرار گیرد، مخاطب دشنام و طرف دشمنی واقع شود، به هر حال «مطرح» شود! همه متوجه شوند که او هست، هر چند بد. به هر حال، «بد» یک صفت است. می‌تواند به شیوه دکارت، وجود خود را اثبات کند، به این جمعی که انکارش کرده بودند، بگوید: «من بد می‌کنم، پس من هستم». و به حیلۀ حافظ، معشوق را متوجه خود کند و چشم او را به سوی خویش بگرداند و در دل او، احساس و ادراک او که وی همیشه از آن جا غایب بوده، مطرح شود و این است که [به قول نشاط]:

طاعت از دست نیاید، گنهی باید کرد در دل دوست، به هر حیلۀ رهی باید کرد

این جا است که رابطه میان - «تجمل» و عقب ماندگی دقیقاً آشکار می‌شود و ریشه روانی آن و نقش روانی - طبقاتی - اجتماعی آن عمیقاً دانسته می‌شود. درباره آن تیپ زنان «چهل ستون، چهل پنجره‌ای» و «سرخاب سفیدابی» که در «سفره پارتی‌ها»، نمایشی خیره کننده از الماس و زمرد و یاقوت و فیروزه و مروارید و طلا آلات می‌دهند و یک ویتترین جواهرفروشی را بر سینه حمل می‌کنند و چند جعبه رنگ و چندین بطری عطر را بر سر و رو خالی کرده‌اند و این «نمایشگاه سیار سرمایه و صنعت» را در زیر خیمه مجلل حجاب، برای تماشاچیان اهل و گوهرشناس افتتاح می‌کنند، که از این علائم و امارات ذیقیمت و درخشنده به اصالت خانمی، شرافت خانوادگی و حتی حرمت اخلاقی و قداست دینی و عزت و کرامت و نعمت و موهبت الهی سرکار علیه، حاجیه خانم عالییه، پی می‌برند و همه فضایل نداشته انسان را به فضل این داشته‌ها به ایشان ارزانی می‌نمایند و بدین طریق، ایشان که عبارتند از «هیچی» در وسط دو حلقه پدر و شوهر - که این دو نیز تمام شخصیتشان در جیششان قرار دارد و تمامی معنی و فلسفه وجودی شان، موجودی شان - به یاری این وسایل خیره کننده جلب کننده ارزشمند و زیبا و برتری دهنده، آن سه عقده حقارت را می‌گشایند. این تیپ تجمل پرست عقده‌های حقارتش را در زیر چادر سیاه اشرافیت قدیم می‌گشاید و نداشتن سواد، شعور، اصالت فردی، شخصیت معنوی، احساس، هدف، مسئولیت اجتماعی، کار، ایده، ایده آل، و بالاخره نقشی، وضعی، رسالتی، اعتقادی، خدمتی، و چیزی که با تکیه بدان‌ها بتواند بگوید: «پدر، شوهر، برادر، برادر شوهر، پدر شوهر... نه! من». او را در برابر تیپ زن پیشرفته تحقیر می‌کند. وی در برابر درخشش زنانی که جاذبه‌های شخصی، فکری، اجتماعی، اعتقادی، هنری، شغلی و یا حتی امکان تجلی جاذبه‌های زنانه و زیبایی‌های جسمی و جنسی خود را دارند، به محاق می‌رود و فراموش می‌شود و ناچار، با افراط در استخدام این سمبل‌ها و استعاره این ارزش‌ها خود را تأمین می‌کند، طرح می‌کند، اثبات وجود می‌کند، معنی وجودی و شخصیت ممتاز و نمایان می‌گیرد و مصرانه فریاد می‌کند که: ایها الناس، من هستم. ایها الناس، من چیزی هستم!». (۱۳۴۹، اقبال مصلح قرن اخیر، م. ۵، ۵۱-۴۶ از ۱۲۸)

شریعتی در جای دیگری نیز باز به همین قشر اجتماعی (زنان اشرافی سنتی) پرداخته است. او باز با تعبیری تند از آنها یاد کرده است: زن هیچ و پوچ، زن شب جمعه! زاویه دید تحلیل او در این فقره نیز از منظر «رهایی» و از زاویه وجودی و اگرستانسیالیستی است. اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد مقایسه تیپ‌شناسانه این زنان با زنان ایلاتی (که می‌توان نمونه‌های آن‌ها را در زنان کشاورز سراسر ایران، بویژه شالی کارهای شمال کشور، یافت) از یک سو و زن آزاد اروپایی از سوی دیگر است (به زن آزاد اروپایی در فصل دیگری خواهیم پرداخت). اما یک نکته مشترک که بین این دو وجود دارد نقش و کارکرد سودمند اجتماعی و تولیدی آنها و نیز معناداری زندگی و وجود و بودن‌شان، در برابر بی‌اثری وجودی و عقده‌های ناشی از آن در زن اشرافی سنتی است. آنها وقت‌شان را به کار، تولید، عشق، فرزندداری، تحصیل و تفریح و... در یک مجموعه مرتبط به هم می‌گذرانند، و این طیف در آنچه شریعتی غیبت و حسادت و رقابت و جلسات و سمینارهای منظم در حمام‌های جمعی می‌خواند. از نظر شریعتی این نوع زن‌ها حتی در خانه نیز مفید نیستند، چرا که آنها خانه‌نشین‌اند نه حتی خانه‌دار.

در اینجا نیز، برخلاف برخی نقدها، با نگاه متنوع شریعتی به نقش‌های گوناگون مثبت زنان مواجه‌ایم که او به عنوان زن مزرعه، اداره، کارخانه، مدرسه، هنر، علم، خانه‌داری و... از آنها یاد می‌کند:

«اما مضحک‌تر از این نقش و وضع نوع دیگری از زن بود که او را باید زن هیچ و پوچ نام داد. و آن خانم خانه است. و این پدیده وحشتناکی است. او زن ایل و روستایی ما نیست که هم در گله و مزرعه با مردش کار بیرون می‌کند و در تولید و درآمد سهم دارد و هم کارخانه؛ هم وجین می‌کند، علف می‌دهد، درو می‌کند، میوه و انگور و پنبه و... می‌چیند، چهار پایان را آب و علف می‌دهد، شیر می‌دوشد، از شیر کره و ماست و پنیر و کشک و غیره برای خودش یا فروش می‌سازد؛ پنبه و پشم می‌زند، نخ می‌ریسد، پارچه می‌بافد، لباس می‌دوزد، و در عین حال بچه شیر می‌دهد غذا می‌پزد و خانه را اداره می‌کند و حیثاً در خانه هم کار تولیدی دستی و هنری دارد، هم همسر است و هم دایه و هم مادر و هم کارگر و هم هنرمند و هم خانه‌دار و هم پرستار. به آزادی نهال‌های باغ‌شان می‌روید و به پاکی قمریان صحراشان عشق می‌ورزد و عاشقانه همچون آهوان دشت‌های سرزمینشان بچه می‌زاید و مادری می‌کند و همچون کبوتران ماده به جفت خویش و به آشیانه خویش وفادار می‌ماند و در این خانه بی‌در و دیوار و با این پیوند بی‌بند و بی‌افسار، آزادی خویش را در ازای عشق، به هم خانه و خویشاوند خویش، می‌بخشد (آری، دارد که می‌بخشد، از او نمی‌گیرند تا بماند، که تا باز یافت بگریزد) و بالاخره پنجه‌هایش در مزرعه خاک می‌فشاند و در خانه طفلش را ناز می‌کند و در خوابگاه شوی خسته‌اش را می‌نوازد و در بازار، زیباترین معجزه رنگ و نقش را می‌آفریند.

زن هیچ و پوچ، زن اروپایی هم نیست، زنی که همسر یک خانواده دو همسری است (Monogame) که در آن زن و مرد دو شریک و برابر و متشابه هم‌اند و هر دو در بیرون کار می‌کنند و در درون خانه‌داری؛ وقتی دختر بود، درست مثل پسر، آزاد بود و از همه چیز برخوردار و در جامعه رشد کرد و در برخوردها تجربه اندوخت و همه چیز را دید و همه تیپ را شناخت و فسادها و صلاح‌ها، راه‌ها و بی‌راهه‌ها، بدی‌ها و خوبی‌ها، خیانت‌ها و خدمت‌ها و بالاخره همه رنگ‌ها و طرح‌ها و معماهای زندگی و اجتماع را و همه چیز محیط خویش را دید و حس کرد و همچون پسرها درس خواند و تفریح کرد و تحصیل و ورزش و پرورش و آشنایی با کتاب و قلم و هنر و اندیشه و درس زندگی و تخصص کار و رسیدن به استقلال اجتماعی و درآمد مستقل اقتصادی^۱ و سپس انتخاب رفیقی به عنوان شوی و «شریک زندگی».

«زن هیچ و پوچ» زن خانه‌دار هم نیست، زنی که در خانه پدر فقط بزرگ شده و در خانه شوهر خانه‌داری می‌کند، شوهر داری و بچه داری و آشپزی و اداره داخلی زندگی.

«زن هیچ و پوچ» همین زن خانه‌نشین است که فقط به کار خانه‌داری می‌خورد و بچه‌داری، اما چون امکانات مالی دارد کلفت و نوکر و دایه استخدام می‌کند و این‌ها خانه‌داری می‌کنند و بچه داری و او زن خانه‌داری می‌ماند که

۱. همان گونه که در اینجا می‌بینیم شریعتی «رسیدن به استقلال اجتماعی و درآمد مستقل اقتصادی» را با دیدی تأییدی و مثبت، یکی از ویژگی‌های زن آزاد اروپایی می‌داند. بنابراین اگر در جایی به تحلیل برخی پیامدهای منفی استقلال اقتصادی زنان می‌پردازد از موضع آسیب‌شناسی در یک بستر تاریخی است و نه برای نفی آن، به گونه‌ای که برخی منتقدان شریعتی پنداشته‌اند.

خانه‌داری نمی‌کند. چون روستایی نیست در مزرعه تولید نمی‌کند، چون دامدار نیست با شویس همکاری ندارد. چون اروپایی نیست کار خارج ندارد؛ چون تحصیل کرده نیست فکر نمی‌کند؛ چون سواد ندارد کتاب نمی‌خواند و نمی‌نویسد؛ چون نیاموخته، صنعتی و هنری ندارد و چون دایه دارد بچه شیر نمی‌دهد و چون نوکر دارد خرید خانه نمی‌کند. و چون کلفت گرفته خانه‌داری ندارد؛ چون پرستاری دارد بچه‌داری نمی‌کند؛ چون آشپز دارد غذا نمی‌پزد و چون افاغ دارد در خانه را هم باز نمی‌کند. پس این چه جور موجودی است؟ پس این موجود زنده چه کار می‌کند؟ چه نقشی در این دنیا دارد؟ هیچ! مگر می‌شود زنی جزء هیچ کدام از تیپ‌های موجود شرق و غرب، قدیم و جدید نباشد؟ نه زن مزرعه، نه زن صحرا، نه زن اداره، نه زن کارخانه، نه زن مدرسه، نه زن هنر و نه زن علم و کتاب و قلم و نه زن خانه‌داری و بچه‌داری و نه حتی مبتذل‌ترین نوعش همین زن روز! آری ایشان «زن شب جمعه» اند.

آخر این‌ها کارشان چیست؟ این‌ها؟ خانم خانه‌اند. «آقا بی‌بی»های سابق؛ شغل‌شان چیست؟ مصرف و فقط مصرف. وقتشان را چگونه می‌گذرانند؟ وقتشان را؟ اتفاقاً خیلی هم مشغول‌اند و شب و روز گرفتار و مشغولیات‌شان هم بیش از آن زن روستایی صد هنر است؛ مثلاً چه می‌کنند؟ غیبت، حسدورزی، تظاهر، توالی، تجمل، رقابت، تهمت، تکبر، ادعا، خودنمایی، نق‌نق، ناز، ادا، اطوار عشوه، غمزه، دروغ.

همیشه، سر این خانم خانه گرم بوده؛ در تیپ زندگی و روابط اجتماعی قدیم می‌توانست این خلاء وحشتناک عمر و پوچی وجودش را پر کند؛ حمام‌های زنانه، هفته‌ای یک بار، سمیناری بود با شرکت همه خانم‌های محترمه و مخدرات مکرمه که بیکاری و بیدردی و رفاه، آنان را همکار و همدرد و هم طبقه یکدیگر ساخته بود تا بنشینند و هر یک از بزرگ‌ترین و افتخار آمیزترین حادثه زندگی هفتگی‌شان، به راست یا به دروغ با زبان‌های گوناگون بی‌زبانی، برای هم حکایت کنند و فخرفروشی‌ها و به سر هم کوفتن‌ها و خیال‌پردازی‌ها و جعلیات شیرین برای جبران کمبودهای روانی! و شگفت این که همه نیز به بی‌پایگی این تظاهرات واقف‌اند اما چون هر یک به نوبه خود، چنین نمایشی را دارد، هر کدام دروغ‌های دیگری را با هیجان و اعجاب و دل‌بستگی دقیق و ابراز احساسات گوش می‌دهد و باور می‌کند تا هنگامی که نوبت خودش می‌شود، او را مدیون تحمل‌ها و تصدیق‌های خود کرده باشد و به وی فرصت آزاد و کارت سفید بدهد تا همه عقده‌های کمبود و گمنامی و بی‌هیجانی و بیهودگی و بی‌اثری وجودش و سکون توخالی و پوک زندگی‌اش را بگشاید و مجال خودنمایی و وراچی و خیال‌پردازی و انتقام کشی‌های شخصی را داشته باشد. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۳۹-۱۳۵ از ۲۸۱)

هم چنین از نظر شریعتی هر دو تیپ زن سنتی و اشرافی (کهنه و نو) از کمبود وجودی رنج می‌برند. ضمن آنکه وی در اینجا، در توصیف زن سنتی علاوه بر عدم تحصیل و «ناآگاهی حتی از مسائل روزمره زندگی اجتماعی»، به «کار نکردن در خارج از خانه» نیز می‌پردازد و به صورت انتقادی توصیف می‌کند که آنها برای «کار خارج از خانه تربیت نشده‌اند» و به طور ارزشی نقد می‌کند که «کار یدی و تولیدی خارج از خانه را بد می‌دانند». این فقره نیز نشان می‌دهد که دو امر مهمی که شریعتی در تحلیل وضعیت سنتی زنان از فقدان آنها انتقاد می‌کند «تحصیل» و «اشتغال» است:

«این هر دو تیپ از یک نوع کمبودهایی رنج می‌برند و رنجشان ناشی از تضادی است که بین دو «وجود» یا دو «حیثیت» شان هست و اینان در میان دو سنگ این آسیای سنگین چون دانه ضعیفی فشرده می‌شوند و آن تضادی است که میان «حیثیت یا وجود انسانی» بالذاتشان و «وجود یا حیثیت اجتماعی» بالغیرشان ایجاد شده است: وجود ذاتی شان پوچی مطلق، بی‌هیچ اصالتی، ارزش فکری یا احساسی یا علمی یا هنری یا اجتماعی و یا حتی اخلاقی، و اما حیثیت و موقع اجتماعی شان، تنها به سبب پدر یا شوهر و معمولاً هر دو - و این هر دو نیز معمولاً تنها به سبب «پول»، یعنی آن چه در جیب دارند، نه آن چه در سر یا در سرشت - بیش و کم حساس است و خطیر و دارای مسئولیت و حرمت و لازمه‌اش داشتن صلاحیت‌ها و فضیلت‌ها و کسب ارزش‌های انسانی ممتازی است که دارنده آن را از مردم عادی و عامی برجسته‌تر دارد. در حالی که اینان، که به خاطر پول و شرایط خاص جامعه طبقاتی، در چنین مقام و موقع اجتماعی برجسته‌ای «قرار گرفته‌اند» (کسب نکرده‌اند)، نه تنها از مردم عادی و زنان عامی برتری ذاتی و انسانی ندارند، بلکه غالباً به خاطر نوع تربیت طبقاتی و رفاه اقتصادی ظالمانه و زندگی طفیلی... دارای خلق و خویی انحرافی، ضعیف، عاطل و باطل، ناآگاه حتی از مسائل روزمره زندگی اجتماعی، حتی خانوادگی و فاقد برداشت‌ها و بینش‌های تجربی که از تماس با واقعیت‌ها و شناخت زندگی و جامعه و مردم و مهم‌تر از همه، اندیشیدن یا کار کردن ناشی می‌شود و این‌ها فاقد این همه‌اند: نمی‌اندیشند، چون تیپ «زن سنتی» ما تحصیل نمی‌کند، حتی جو فکری مذهبی هم ندارد. کار نمی‌کند، چون تیپ زن سنتی، هم برای کار خارج تربیت نشده، هم کار در خارج را بد می‌داند و کار یدی و تولیدی و حتی کار خانه را بدتر، و بدان نیازی ندارد». (۱۳۴۹، اقبال مصلح قرن اخیر، م. آ. ۵، ۵۸-۵۷ از ۱۲۸)

در ادبیات شریعتی در این حوزه، در چند جا، نقطه نظر و تحلیلی وجود دارد که معتقد است تیپ «زن سنتی» آخرین روزهای عمرش را می‌گذراند و تیپ تازه متولد شده زن متجدد شبه مدرن آینده را در دست خواهد گرفت. به زعم شریعتی فاصله و شکاف نسلی نیز با غلبه تیپ و الگوی زن شبه مدرن از بین خواهد رفت و ظاهراً او با نگرشی خطی به تاریخ، زوال تیپ سنتی را «قطعی» می‌داند. در اینجا به نظر می‌رسد دچار نزدیک‌بینی^۱ شده باشد:

«جمع این تضاد یک جمع طبیعی ماندنی نیست و پیداست که از این دو تیپ یکی (مادر) آخرین روزهای عمرش را می‌گذراند و خود را به زور و رو درباستی و عادت کشانده و نگه داشته و دیگری (دختر) اولین روزهای تولدش را آغاز کرده و مسلم است که آن بستنی اکبر ریش‌ها در نسل فردا افول می‌کنند و این دختر لیسکی، فردا مادر می‌شود اما به قالب‌های اکبر ریش بر نمی‌گردد و آنگاه - در نسل بعد - مادر و دختر یک دست می‌شوند و فاصله اجتماعی و زمانی هر دو یکی می‌شود. و درست، مثل رابطه مادرش با مادر بزرگش، دخترش برای او بچه اهلی خواهد بود و نسخه‌ای مطابق اصل، و این حرکت یعنی تبدیل تیپ سنتی (تیپ مادر) به تیپ جدید قطعی است». (۱۳۵۰، فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۵۲-۵۱ از ۲۸۱)

۱. هر چند به تدریج و به ویژه پس از انقلاب دخترها و زن‌های خانواده‌های سنتی نیز اجازه تحصیل (و بعضاً اشتغال) را یافتند، اما تیپ زن‌های سنتی (تسلیم و مقهور فرهنگ مردسالار) هم چنان به قدرت خود باقی است. از این روست که پیش‌بینی شریعتی نزدیک‌بینانه به نظر می‌رسد.

در همین راستا، اما؛ شریعتی حرکت شبه‌مدرنیسم (در جهان و ایران) را سیلی عالمگیر می‌داند که طرفداران الگوی سنتی با عجز و لابه و یا زور و فشار و به تعبیر او با «ناله و نفرین» و یا «کشیده و لگد» می‌خواهد سد راهش شود و عده‌ای نیز به تعبیر وی «نقش مترقی نعش!» را در ساحل این رود خروشان بازی می‌کنند. اما از دید وی هر دو تیپ سنتی و شبه مدرن؛ قالب‌های از پیش آماده آدم‌ریزی‌اند که به تحمیل سنت یا شبه‌مدرنیسم انسان‌ها را قالب‌ریزی می‌کند، انسان‌هایی که به زعم شریعتی، گویی از خود انتخاب و اراده‌ای در برابر این دو ندارند:

«دو قالب آدم‌ریزی؛ در جامعه ما دو واقعیت، دو «چه باید کرد؟» وجود دارد: یکی تپی است که متاسفانه سنت کهنه موجود را به نام مذهب و اخلاق علیرغم زمان می‌خواهد تحمیل کند و نمی‌تواند و با این که می‌داند که نمی‌تواند باز هم در ماندن و نگه داشتن و تحمیل کردن آن بر نسل جوان امروز اصرار می‌ورزد. و یکی تپی است که به عنوان روشنفکری، یا تجدد مآبی یا آزادی خواهی یا به عنوان اینکه اگر من دخالت کنم یا امر و نهی و کنترل کنم، به امل بودن، قدیمی بودن، شرقی بودن و عقب مانده بودن و مذهبی و مومن بودن متهم می‌شوم. در برابر تغییر جامعه، تغییر تیپ دختر و پسرش نقش مترقی «نعش» را بازی می‌کند!

یعنی او - فرزند - عمل می‌کند و این - پدر و مادر - امکانات را برایش فراهم می‌سازد که پدر یا مادری روشنفکر لقب بگیرد. اما این سکوت و تسلیم نه از جهت روشنفکری و نه از جهت اعتقاد او، که از عجز و ناتوانی اوست؛ چرا که می‌بیند اگر فضولی کند، همین حرمت ظاهری و توخالی را نیز از دست می‌دهد: «پاپای په په!» «مامان مداد!» این دو قالب است، دو قالب برای ساختن آدم‌های «ریختنی»، دو قالب خشت مالی، یکی متعلق به خشت مال‌های «چهار باغ اصفهان»، گنده و بدترکیب و کج و بدرد نخور و پوسیده، دوم قالب کوره پزهای فرنگی، صاف و ظریف و بی‌دوام، پوک.

این دو تیپ است و دو راه، هر دو نادرست و بی‌راهه، چرا که در واقعیت سیلی که می‌خروشد و فرو می‌کوبد و می‌برد، یکی در میانه ایستاده و می‌خواهد با دستهایش آب را راه ببندد و دشنام می‌دهد و فریاد می‌کشد و لعن و نفرین و گریه و زاری می‌کند و دیگری در کناره سیل، چون نعشی دراز به دراز افتاده است و تماشاگرش بی‌ارزشی است. «یک پاپا جون، مامان جون» بی‌بو و خاصیت و «په په» ای، خرابار کش نجیب و ساکت و حرف گوش کن برای «فی فی» و «فوفول» که صبح تا شب جان می‌کند و جنایت می‌کند و کلاه بر می‌دارد و جیب می‌زند و با هزار پستی و تملق و دعا و ثنا و کلک، جیبش را پر می‌کند تا اینها خالی کنند و اینها بریزند به جیب کمپانی‌های غربی.

وجود این دو تیپ - هم آن که می‌خواهد با گریه زاری و لعن و نفرین و کشیده و لگد، جلوی سیل را ببندد و هم این که در ساحل سیل، چون نعشی وارفته و «واده» افتاده است - هر دو یک نتیجه دارد: حرکت ویران کننده سیل، بی‌دخالت و هدایت این دو، پیش می‌تازد و دامن می‌گسترده و همه بنیادها و دیوارها و نهادها را بر سر هر دو خراب می‌کند و همه چیز را می‌ریزد و می‌برد و شهر را مردابی متعفن و مرگبار و تسلیم شده خویشت می‌سازد. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۹۰-۸۸ از ۲۸۱)

اما در نهایت، شریعتی فضای به شدت مردانه و مردسالار سنت (و به ویژه حالت تحقیر و کنارگذاری و حذف زنان در آن) را در کرسی اتهام می‌نشانند و آنها را مسبب وضعیت فرودستی زنان می‌داند، وضعیتی که از زنان فقط ابراز «احساس» و تولید اشک می‌خواهد و آنان را مخاطب درک و فهم و شعور، حتی دینی، نمی‌داند؛ وضعیتی که به شدت به تحقیر زنان می‌پردازد، همان گونه که آنان را محروم و در زنجیر می‌کرد؛ فقط به جرم زن بودن:

«اگر شما مجال می‌دادید برای تحصیل، برای شرکت در مجالس دینی، برای شرکت در کنفرانسها و بحثها، برای خواندن، برای کتابخانه داشتن، برای دانشگاه و تحصیل کردن، مثل شما می‌دانست، مثل شما امروز حق داشت که اقلاً در حسینیه ارشاد که مدعی است که می‌خواهد مسائل علمی و مسائل مذهبی را در سطح امروز و برای انسان امروز و اندیشه امروز مطرح کند، محروم از آمدن نمی‌شد. شما هیچ وقت یک کتابخانه برای زن، آن جوری که دلتان می‌خواهد زن باشد، نساختید؛ یک دانشگاه نساختید؛ حتی مجالس دینی را، آنهایی که در سطح عالی تر و جدی تر بود، به مردها اختصاص دادید و زن را محروم کردید؛ و از لحاظ مذهبی فقط وقتی به او حق دادید بیرون بیاید، که گریه باشد؛ و دیگر نه تفکر، نه شعور و نه شناخت. امروز همه اینها را به دست آورده؛ آن چیزی را که باید ما می‌دادیم و بعد توقع هم می‌توانستیم داشته باشیم، از جاهای دیگر آسوده به دست آورده؛ ولی به هر حال سطح تفکر و شعور و نیاز و توقعش در سطح شماها هست. وقتی او می‌بیند که وسط یک سالن سخنرانی پرده کشیده می‌شود، اسم سالن هم سالن درس است، علم است، در سطح امروز دانشگاه هست، بعد توی پرده باز حجاب دوبله و سوبله دارد، بعد باز توی حجاب پشت پرده، آن ته می‌رانندش که بمان، بعد حتی حق دیدن سخنران را ندارد، حق سؤال کردن ندارد، حق اعتراض کردن و فهمیدن ندارد، وقتی این جور تحقیر می‌شود، او عامل بدبختی و بیچارگی اش را آیا- آقایان- مذهب می‌داند یا نه؟ و آیا برای نجات خودش به هر جا که این طور تحقیر نشود می‌رود یا نه؟ و اگر زن امروز سؤال می‌کند، در خبر می‌خواند امروز مثل سابق نیست، [و اگر] زن امروز در عالیترین سطح، آثار ادبی اروپا را همین الان در همین جا دارد می‌خواند، عالیترین اندیشه‌های ایدئولوژیک جهان را، جهان بینی دنیا را، هنر دنیا را، فلسفه دنیا را، تمدن دنیا را، علوم دنیا را دارد می‌خواند و مطالعه می‌کند، آن وقت چه جور در یک مجلس، فقط به جرم زن بودن، حق حتی گوش دادن و سؤال کردن و حتی حق شرکت نباید داشته باشد و یکی دیگر که از نظر فکری و سطح استعدادی در برابر او یا پایین تر از اوست، فقط مرد بودن، همه حقوق را به او می‌دهد؟ اسلام چنین چیزی را می‌گوید؟ و آیا امروز ما باید زن را، زنی که با حجاب اسلامی، که اسلام گفته، در همین جلسه شرکت می‌کند، فقط به جرم زن بودن، از شرکت محروم کنیم؟ آیا در اسلام خود زن بودن و مؤنث بودن یک نقطه ضعف و یک جرم است؟ آیا فاطمه در نظر اصحاب پیغمبر اسلام، خود پیغمبر و خود قرآن، با همین چشم دیده می‌شد؟ هاجر در قرآن همین جور تلقی شده؟ دختر امام حسین در اسلام و تشیع همین جور تلقی شده؟ یک جلد خاص از کتاب طبقات ابن سعد، فهرست اسامی زنانی هست که جزء اصحاب پیغمبر بودند. صحابه در آن دوره یعنی چه؟» (۱۳۵۰، میزگرد، م. آ. ۲۲، ۹۷-۹۵ از ۱۸۰)

۸- تبیین دو لایه زن در جامعه مدرن (زن آزاد - زن و سرمایه‌داری)

در این فصل نظرات شریعتی در مورد وضعیت زنان در جامعه مدرن را مرور و بررسی خواهیم کرد. نظرات شریعتی در این باره حوزه‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد و در وهله اول مفصل و متنوع و بعضاً متعارض یکدیگر به نظر می‌رسد. اما پس از استخراج همه این آراء متکثر و مختلف، می‌توان بر اساس موضوعات خاص‌تری که هر یک در برمی‌گیرند، به آنها نظم و سامان معرفتی بخشید. بدین ترتیب می‌توان آرای وی در باره وضعیت زنان در جامعه مدرن را آرای لایه لایه دانست که در مجموع در دو لایه اصلی قابل طبقه‌بندی است:

لایه اول: زن آزاد

نخستین نکته‌ای که شریعتی در این رابطه مطرح می‌کند، نگاه تاریخی به این مسئله است. وی آزادی زنان در اروپا را در امتداد قرون وسطای ضدزن تحلیل می‌کند.^۱ شریعتی بارها به تحلیل وضعیت ضدزن در قرون وسطا و افکار منفی و ضد زن مسیحیت کلیسایی پرداخته و همدلانه «عکس‌العمل» قرون جدید و جامعه مدرن را در برابر آن وضعیت تحلیل کرده است:

«مسئله آزادی زن که امروزه در اروپا به این شکل می‌بینیم، عکس‌العمل اسارت زن در قرون وسطی است. از پاپ می‌پرسند، آیا یک زن نامحرم می‌تواند با مرد نامحرم از پشت در بسته سخن بگوید یا خیر؟! پاپ می‌گوید، او که نمی‌تواند سخن بگوید که هیچ، در منزلی که یک زن وجود دارد ولو در آشپزخانه، مرد نامحرم حق ندارد که وارد آن منزل شود ولو به طبقه دوم!» (۱۳۴۹، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، م. آ. ۲۰، ۱۸ از ۹۰)

وی در جای دیگری این مسئله را با شرح بیشتری می‌آورد و به «محرومیت زنان از استقلال اقتصادی^۲، حق مالکیت و محرومیت از حق بر فرزندان و حتی از اسم فامیل خود» یاد می‌کند و یا از «گناه اولیه، منفور بودن زن و عشق» که عکس‌العمل‌اش به تکوین «زن عصر جدید» منجر می‌شود:

«زن عصر جدید خودش زاییده و نطفه بسته قرون وسطی است، عکس‌العمل خشونت‌های ضد انسانی و مرتجعانه کشیش‌هایی که در دوران قدرت روحانیت به نام مسیح و مذهب، زن را تقبیح کردند و ذلیل و محبوس و برده‌اش ساختند؛ از استقلال اقتصادی، از حق مالکیت بر اموال خویش و حتی بر فرزندان خویش و حتی از حق اسم فامیل داشتن، محروم‌ش کردند و حتی منفور خدا نشان‌ش دادند و عامل فساد، و حتی مجرم اصلی در افتادن آدم از بهشت به زمین!»

در قرون وسطی از کشیشی می‌پرسند: «آیا به خانه‌ای که زن وجود دارد مرد نامحرم وارد بشود؟» می‌گوید: «هرگز! هرگز! که اگر این مرد نامحرم بر زن وارد شود و زن را هم نیند باز گناه کرده است». یعنی اگر مرد نامحرمی به طبقه دوم منزلی وارد شود که در زیرزمینی آن زنی باشد، گناه روی داده است. مثل اینکه اصلاً از وجود زن گناه در فضا

۱ - برای آشنایی بیشتر با این وضعیت می‌توان به کتاب نگارنده در رابطه با زن در آیین مسیحیت، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۸۹ مراجعه کرد.
۲ - همان گونه که در این فقره دیده می‌شود، شریعتی محرومیت از «استقلال اقتصادی» زنان در قرون وسطا را یکی از مصداق‌های «خشونت‌های ضدانسانی و مرتجعانه» کشیش‌ها می‌داند. بنابراین وقتی او در جای دیگر به نقد تبعات استقلال اقتصادی می‌پردازد تحلیلی آسیب‌شناختی است نه از موضع نفی استقلال اقتصادی زنان، آن گونه که برخی نقادان شریعتی به آن اشاره کرده‌اند.

پخش می‌شود! سن توماس داکن می‌گوید: خداوند از آنکه ببیند برسیمای مردی عشق زنی گل انداخته است - حتی اگر زن همسر او باشد - خشم می‌گیرد زیرا جز عشق خداوند نباید در قلبش عشقی جای بگیرد؛ مسیح بی‌همسر زیست و کسانی می‌توانند مسیحایی بشوند که هرگز گرد زن نگردند. این است برادران مسیحی و پدران روحانی و خواهران مسیحی نیز - در سراسر عمر ازدواج نمی‌کنند، زیرا ازدواج پیوندی است که خداوند را خشمگین می‌کند؛ فقط باید با خدای ما، با عیسی مسیح، پیوند داشت. زیرا دو عشق در یک قلب جای نمی‌گیرد. زیرا آنها می‌توانند روحانی - حامل روح القدس - باشند که مجرد زیست کنند.

در مسیحیت گناه اولیه (Péhé Original) گناه زن بود و مرد - به عنوان فرزند آدم - هر گاه به سوی زنی رود حتی اگر آن زن همسرش باشد، چنان که حوا همسر شرعی آدم بود، باز گناه نخستین و گناه اصلی را تکرار کرده است و گناه و عصیان آدم را در خاطر خداوند تداعی کرده است.

پس باید کاری کرد که خدا به یاد آدم و گناه آدم نیفتد. زن در اندیشه قرون وسطایی این همه منفور و عاجز است و محروم از مالکیت. آنچنان که وقتی زن با املاک شخصی خود، به خانه شوهر وارد می‌شود، حق مالکیتش سلب می‌شود. مالکیت او، خود به خود به شوهر منتقل می‌شود. زیرا زن خود صاحب شخصیتی نیست. علائم و آثار آن هنوز در اروپای متمدن امروز هست که برای ما - که رفتارمان در برابر زن، بیشتر تحت تاثیر سنت‌های ایران ساسانی و میراث‌های طبقاتی، تاریخی و اخلاق مسیحیت و زهد مذهبی غیر اسلامی است تا اسلام - اصلاً غیر قابل قبول است. حتی امروز زن به مجردی که ازدواج می‌کند، تغییر اسم می‌دهد یعنی نام فامیلش را از دست می‌دهد و این تغییر نه تنها در محیط خانه و یا به طور عرفی است که رسماً در اسناد، در کارنامه‌های تحصیلی، در شناسنامه، در گذرنامه، و در همه جا نام خانوادگی شوهر جانشین نام خانوادگی پدرش می‌شود و این یعنی، زن خود هیچ نیست، خود وجود ذاتی ندارد، اسم معنی است و موجودی بی‌معنی، قائم به غیر. تا خانه والدین است، با نام پدر، صاحب قدیمش، زندگی می‌کند و چون به خانه شوهر می‌آید، نام مردی دیگر، صاحب جدیدش، او را مشخص می‌کند و خود اعتبار و ارزش "نام داشتن" را ندارد.

در اوراق رسمی و اسناد مربوط به زنان متاهل در اروپا، از دو نوع سوال می‌شود: یکی می‌پرسند: نام؟ دوم: نام دختر (Jeune Fille)؟ در اولی نام فامیل فعلی‌اش را که پس از ازدواج می‌گیرد می‌نویسد که نام فامیل شوهرش است و در دومی نام فامیل قبلی‌اش را که دختر جوان مجردی بود و در خانه پدر می‌زیسته - نام فامیل پدری‌اش. یعنی زن متعلق به صاحبخانه است و اگر خانه‌ای هم از نظر مالی از آن خود زن بود و صاحب خانه بود، چون زن است صاحب خانه نمی‌شود؛ در خانه پدر که بود نام فامیل پدر و به خانه شوهر که آمد نام فامیل شوهر. بدین علت پس از ازدواج "رسماً و عرفاً" اسمش را عوض می‌کنند.

متجدد ما هم تازگی متوجه این سنت فرنگی‌ها شده و پس از ازدواج اسمش را عوض می‌کند اما اسم خاصش را، نه اسم فامیلش را. این دیگر خیلی مضحک است، نمونه گویایی از نوع تقلیدهایی که شبه فرنگی ما از این نژاد برتر می‌کند؛ اولاً هرچه آنان می‌کنند این بدون آنکه علتش را، معنی‌اش را و فایده‌اش را و ارزشش را بفهمد تکرار می‌کند

و تقلید، چون شعور ندارد.

و از طرفی همان کار و رفتاری را هم که فرنگی می‌کند، این عوضی انجام می‌دهد و ناشیانه و مضحک، چون شناخت ندارد. این است که می‌گوییم در جامعه متجدد ما، شبه فرنگی‌هایی ساخته شده‌اند و می‌شوند که به فرنگی شبیه نیستند و اروپایی مآب‌هایی که نمونه‌اش را هم در اروپا کسی ندیده است». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱ آ، ۱۰۴-۹۹ از ۲۸۱)

وی هم چنین در این باره به «دنیاگریزی» اخلاق مسیحیت اشاره می‌کند:

«زهدگرایی و دنیاگریزی مسیحی که حتی می‌گوید: «خداوند هرگاه می‌بیند که مردی یا زنی ازدواج می‌کند، از او ناامید می‌شود؛ زیرا آدمیان باید با خداوند ازدواج کنند»؛ یعنی چه؟ چرا خداوند از دیدار و ازدواج زن و مرد در روی زمین بیمناک است؟ «زیرا یادآوری نخستین پیوند میان زن و مرد در ذهنش تداعی می‌شود و آن، پیوند حوا و آدم است و بعد یادش می‌آید که ازدواج و پیوند این دو تن، اولین عصیان را بوجود آورد و حوا که ابزار دست شیطان بود، آدم را به عصیان واداشت؛ بنابراین خداوند همواره چشم انتظارش به آدم‌ها، به مردان و زنانی است که حلقه ازدواج با خدا را در انگشت دارند». و می‌بینیم که خواهران مسیحی حلقه دستشان است به معنای این که ما دیگر از ازدواج با مرد صرف نظر کردیم، و به جای مرد، آن‌ها با یک عشق بزرگ‌تر ازدواج کردند. خداوند در مسیحیت خوشحال می‌شود به این صورت که ببیند یک انسان پیوندش را با انسانی دیگر، لذتش را از یک موهبت، و گرایشش را نسبت به یک نعمت به خاطر او بریده؛ زیرا هر بریدنی در زمین یک «بستن»ی است در آسمان. این، سخن «سن آگوستن» است». (۱۳۴۸، انسان تمام، م. آ ۲۵، ۲۲ و ۲۳ از ۸۷)

و نیز به «فریب شیطان بودن زنان» اشاره دارد:

«تربیت اخلاقی مسیحیت زیبایی زن را فریب شیطان می‌شمارد و گرایش بدو را فساد و انحطاط، به گونه‌ای که حتی ترک ازدواج را مایه خشنودی خدا می‌داند و حافظ تقوای دین». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ ۳۰، ۹۸ از ۱۶۹)

او در همین رابطه مثالی از عکس‌العمل جامعه غربی در برابر سخت‌گیری‌های غیرواقعی گرایانه مسیحیت کلیسایی در مورد «طلاق» می‌زند:

«کنکویناژ - صیغه فرنگی (Concubinage)»

واقعیت‌های اجتماعی چنان‌اند که اگر در به رویشان نگشاییم از پنجره بیرون می‌پرند! این است که تحریم طلاق، کنکویناژ یا جفت‌گیری را بوجود می‌آورد. یعنی مردی که نمی‌تواند با زن رسمی‌اش زندگی کند از او جدا می‌شود بی‌آنکه طلاق بدهد و زن نیز بی‌آن که بتواند طلاق بگیرد جدا می‌شود و هر دو، سال‌ها دور از هم، با مرد و زن دیگری که می‌توانند با هم در زیر یک سقف به سر برند، زندگی می‌کنند». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱ آ، ۱۶۵ از ۲۸۱)

بدین ترتیب ما می‌بینیم شریعتی وضعیت زنان در جامعه مدرن را در «ادامه عکس‌العملی» قرون وسطای کلیسایی می‌داند.

وی ریشه مباحث جدید درباره زنان را از قرن ۱۸ تاکنون پی می‌گیرد، هم در «مجامع علمی» (یعنی در مباحث فکری) و هم در «جریانات اجتماعی و سیاسی» (یعنی در رخدادها و جریانات عینی و واقعی)، که از نظر او یک «تکان شدید روحی» در جامعه جدید است. او معتقد است این روند پس از جنگ جهانی دوم، تشدید شده است. وی پیامد «قساوت و جنایت» این جنگ‌ها را در «فروپاشی ارزش‌های اخلاقی» پی می‌گیرد که به نظر وی همواره زن حامل آن بود. اما این همه را او در چارچوب یک تحلیل کلان‌تر می‌گنجاند و آن «غلبه بورژوازی بر کلیسا» (و بر فئودالیسم) است، و نه صرفاً جایگزینی دنیای مدرن به جای دنیای قدیم. او سعی می‌کند ارزیابی واقع‌گرایانه و بی‌طرفانه‌ای، حتی درباره قرون وسطایی که به شدت آن را می‌کوبد، داشته باشد. در این راستا به برخی «سنت‌های انحرافی و سنت‌های انسانی» و یا «ارزش‌های مثبت یا منفی درباره زن» در آن دوران (که در آثار و آرای دیگرش آن را دوران «فئودالیت» - کلیسایی» می‌داند)، اشاره می‌کند. وی در این جایگزینی یکی از مثال‌های بحث «آزادی جنسی» است که به زعم وی توسط زنها نیز به شدت استقبال شد چون می‌دیدند «همه محرومیت‌ها و قیدهای ضدانسانی» خودشان هم دارد از بین می‌رود:

«امروز به خصوص از قرون ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و بالاخص بعد از جنگ بین‌الملل دوم، مسئله خاص حقوق اجتماعی و ویژگی‌های انسانی زن، در مجامع علمی و همچنین در جریانات اجتماعی و سیاسی جهان به شکل یک حادثه و به شکل یک تکان شدید روحی و به شکل یک بحران انقلابی مطرح شده است. جامعه‌های سنتی، جامعه‌های تاریخی و جامعه‌های مذهبی، چه در شرق و چه در غرب، چه جامعه‌های دینی و چه جامعه‌های قومی، چه بدوی و چه متمدن، چه مسلمان و چه غیر مسلمان در هر حدی از مرحله تکامل اجتماعی و فرهنگی و مدنی که باشند، خود به خود مستقیماً تحت تاثیر این اندیشه‌ها و جریانات فکری و حتی واقعیات نوین اجتماعی قرار گرفته‌اند. [...] این که گفتم بعد از جنگ بین‌الملل دوم مسئله زن به صورت حساس‌ترین مسئله و به صورت حساس‌تر از همیشه در غرب مطرح شد، به خاطر این است که جنگ بین‌الملل دوم، روابط خانوادگی را متلاشی کرد (یکی از علل قوی آن خود جنگ بین‌الملل دوم است). این جنگ ارزشهای سنتی و ارزشهای مذهبی را و همچنین مراسم و رسوم و اخلاق و معنویت اجتماعی را در هم ریخت و بعد ویرانگری همه چیز: دوره جنگ همانطور که منحنی قساوت، جنایت، تجاوز و قتل و قربانی شدن همه چیز بالا می‌رود، از نظر فکری و اخلاقی نیز تاثیر بسیار انحرافی ناگهانی در نسل بعد از جنگ دارد. به طوری که امروز غرب بعد از آنکه یک ربع قرن از جنگ گذشته، هنوز آثار شوم آن را در روح و فکر و حتی هنر و فلسفه امروز حس می‌کند. کسانی که پیش از جنگ بین‌الملل دوم آلمان و فرانسه را دیده‌اند و حتی آمریکای دور از جنگ را دیده‌اند و آنهایی که بعد از دوره جنگ نیز رفته‌اند، احساس می‌کنند که در این فاصله گویی بیش از چند قرن گذشته است و ناگهان همه چیز، در یک نسل فرو ریخته است. بنابراین یکی از آثار طبیعی انحراف‌های ناشی از جنگ مسئله فروریختن ارزشهای اخلاقی بود که همواره زن حامل آن بود.

و اما پیش از این غرب از نظر فلسفی، فکری و اجتماعی و تولیدی و از نظر تمدن و فرهنگ با قرون وسطی یعنی مذهب قرون وسطایی کلیسا، یعنی مذهب کاتولیک‌های حاکم در غرب درگیر مبارزه‌ای همه‌جانبه بود و خود به خود

با همه قیدها، حدود و ارزشهای اخلاقی و فکری و اعتقادی که کلیسا به نام دین از آنها دفاع و حمایت می‌کرد، در افتاده و به آنها حمله کرده و آنها را نابود کرده بود. در مسیر پایگاه‌هایی که کلیسا به نام دین از آنها حمایت می‌کرد و همواره مذهب نگاهبانش بود، ارزش و حقوق و شخصیت معنوی و اجتماعی و انسانی زن بود که همراه با قید و بندها و سنت‌های ضد زن و انحرافی، همه در یک آمیخته‌ای به نام سنت مذهبی در غرب وجود داشت و مجموعاً کلیسا به نام دین از همه آنها دفاع می‌کرد. بعد از رنسانس و بعد از رشد بورژوازی و انقلاب بورژوازی، فرهنگ بورژوازی که فرهنگ آزادی فردی است بر کلیسا پیروز شد. با این پیروزی بر حاکمیت حقوقی و اخلاقی و روحی و علمی کلیسا و مذهب، خود به خود این پایگاه هم در مسیر هجوم و حمله بورژوازی نابود شد و نتیجه این که همه قیدها و ارزش‌ها و حتی سنت‌های انحرافی یا سنت‌های انسانی و ارزش‌های مثبت یا منفی درباره زن که مجموعاً به نام دین از آنها حمایت می‌شد، در برابر رشد بورژوازی و فرهنگ بورژوازی فرو ریخت. و ناگهان مسئله آزادی جنسی مطرح شد و چون زن می‌دید که در این شعار آزادی جنسی همه محرومیت‌ها و قیدهای ضد انسانی خودش هم دارد از بین می‌رود، آن را به شدت استقبال کرد.» (۱۳۵۰، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. ۲۱، ص ۳ و ۴ و ۱۱-۹ از ۵۱)

در ادامه به این نظر و موضع شریعتی (درباره شعار آزادی جنسی) باز خواهیم گشت.

شریعتی در جای دیگری باز سعی می‌کند تحلیلی همه‌جانبه از غلبه دنیای جدید بر دنیای قدیم و پیروزی بورژوازی بر فئودالیسم - کلیسا و پیامدهای آن از جمله در حوزه زنان، با عبارت «جنسیت به جای عشق» به دست بدهد. تحلیل او در این فقره بسیار فراگیر و گسترده است و حوزه‌های گوناگونی از زندگی انسان جدید و زشت و زیبایی‌های آن (که در بخش منفی‌اش با تعبیر «خیانت این خدمتگزار بزرگ» یا «جنایتی مترقی» از آن یاد می‌کند) را در بر می‌گیرد:

متلاشی شدن نظام فئودالی و رشد بورژوازی و حکومت طبقه جوان و پویای بورژوا بجای فئودال و در نتیجه مبارزه با فرهنگ و اخلاق فئودالی یعنی مذهب و اشرافیت قرون وسطایی و غلبه فرهنگ و اخلاق بورژوازی یعنی مادیت و آزادی فردی (ماتریالیسم، لیبرالیسم سیاسی - اقتصادی و فرد گرایی یا اندیویدوالیسم اجتماعی - اخلاقی)... همراه با حکومت اقتصادی - سیاسی طبقات بورژوا، روح و فلسفه و فرهنگ بورژوازی را حاکم ساخت و علم را هم در خدمت خویش قرار داد و اخلاق و هنر و ادبیات را نیز آموخته‌رواره کرد و بدین طریق، فرهنگ و بینش بورژوازی که مادیت، لذت و فردیت است جانشین فرهنگ و بینش قدیم گردید که بر مذهب، فضیلت و جمعیت استوار بود، و «سود» (Utilite) جای «ارزش» (Valeur) را گرفت و عقل حسابگر (Ration) جای احساس عرفانی (Intuition) را و «قدرت طلبی» در همه چیز و از جمله در علم، جای «حقیقت جویی» را و اصل «زندگی کردن برای...» جای «... برای زندگی کردن» را و «آسایش» جای «کمال» را و «لذت» جای «فضیلت» را و «جنسیت» جای «عشق» را و «برخورداری» جای «پرستش» را و «بهشت زمینی» جای «بهشت موعود» را و «معاش» جای «معاد» را و «استخدام قوای طبیعت» جای «کشف فلسفه وجود» را (گرفت) و سه اصل همیشگی‌یی که به انسان معنی می‌داد و یا لاقلاً انسان در جستجوی آن معنی می‌شد: «حقیقت»، «زیبایی» و «خیر»، رخت بر بست و سه اصل نوین که انسان جدید، در فرهنگ تجاری بورژوازی، معنی می‌شود: «واقعیت»، «قدرت» و «مصرف»، بر زندگی و روح و خرد و فلسفه وجودی و فرد جامعه جدید رخت

افکند و چشم انسان از آسمان بسوی خاک بازگشت و از دل بسوی شکم و زیر شکم و از ایده آل زندگی بسوی رفاه زندگی و از کشف معنای بودن بسوی ساختن ابزار و تأمین شرایط بودن و بالاخره طرد و نفی همه احساسها و ارزشها و رازها و نیازها و بلند پروازیها و ماوراء جویها و فضیلت خواهیها و آرمان طلبیها... که انسان را همیشه از بام کوتاه «بودن طبیعی و غریزی» اش، به معراج بسوی سدره المنتهای آنچه در آن هست پرواز می داد او را همواره در دغدغه گریز از چهارچوب تنگ تقدیر خاکی اش نگاه می داشت و به پیمودن ابعاد محدودی که آفرینش زمینی اش بر او تحمیل کرده است می خواند و می کوشید تا او چنان رشد دهد و بزرگ و بزرگوارتر از آنکه هست بار آورد که جامه ای را که وارث بر اندامش دوخته است، بر او تنگی کند در عوض، ایجاد نوع تازه ای از انسان که واقعیت گرایی (رآلیسم) اش در مرزهای دنیایی که به او قدرت و لذت می بخشد و محدود است و جز آنچه مفید است و مصلحت، دغدغه هیچ یافتنی و عشق هیچ رسیدنی و دلهره هیچ معمایی و اضطراب و امید هیچ انتظاری، او را به تپش، ایثار و پرستش مبتلی نمی کند.

روح حاکم بر فرهنگ و تمدن جدید، روح طبقه بورژواست، روح چهار پولی و پست بازاری، کاسبکاری و تمدن قدرت و صنعت ابزار و فرهنگ تجارت و بالاخره مذهب مصرف پرستی و اخلاق لذت جویی و در نتیجه ادبیات و هنرش، پوچی، تفنن، تبلیغات و هیجان!

آنچه را با هم همه خلط کرده اند این است که در طرد فرهنگ قدیم، بورژوازی جدید «جنایتی مترقیانه» کرد. چه، فرهنگی را که طرد کرد، فرهنگ مذهبی قرون وسطی بود که یک «معنویت منحط» بود؛ یعنی متعالی ترین میراث های انسانی، در منحط ترین قالبهای قرون وسطایی، به دست روحانیت منجمد، به خدمت فئودالیسم در آمده بود و بورژوازی جدید، در متلاشی کردن مجموعه فرهنگ و اخلاق قرون وسطی، در میراندن روح انسان قدیم، بزرگترین خدمت را به رشد و حرکت و آزادی عقل، تمدن و علم کرد، چه فئودالیسم را همراه با روحانیت وابسته اش کنار زد، ولی در همین جا، ارزشمندترین نهادهای اساسی روح انسان و فرهنگ و اخلاق معنوی نوع انسان نیز در زیر آوار قرون وسطی ماند و دفن شد و مرد. و ما، انسان پس از رنسانس، همیشه - بحق - تنها به ستایش انقلاب مترقی رنسانس و بورژوازی پیشتاز آزادیخواه و شعارهای شورانگیزش؛ لیبرالیسم، دموکراسی، سیانتیسم، پیشرفت و طرد خرافه پرستی و زهدگرایی و استبداد دینی پرداخته ایم، و هیچگاه نتوانسته ام خیانت این خدمتگزار بزرگ را احساس کنیم و دریابیم که در این رهایی و انقلاب، انسان، ابعاد اساسی فطرت خویش را نیز که آرمان خواهی، عشق، کمال جویی، ارزش و معنی وجودی و راز خویش بوده است از دست داده و این موجود شگفت برتر از طبیعت که مذهب، او را جانشین خداوند در این عالم می نامیده است و مسئولیت خدایی طبیعت را بر دوش او نهاده بوده است و او را به کسب شخصیتی خداگونه می خوانده است، تبدیل شده است به «قوی ترین حیوان» طبیعت، چه، بورژوازی، از نظر اخلاق طبقاتی، انسانی است الینئه پول» (۱۳۴۸، جهان بینی، م. آ. ۲۳، ۳۷ تا ۴۰ از ۴۷)

به هر حال لایه اول از تحلیل شریعتی درباره وضعیت زن در جامعه مدرن، از تحلیل وضعیت قرون وسطا و وضعیت ضد زن کلیسا آغاز می‌شود. وی در ادامه به «مبارزات مداوم و عمیق فکری و اجتماعی و حقوقی، و «چند نسل رشد اجتماعی و فرهنگی» زنان در غرب اشاره داده و «آزادی» زن اروپایی را برخاسته از «آگاهی و فرهنگ» می‌داند:

«زن اروپایی پس از چندین نسل رشد اجتماعی و فرهنگی آزاد شده است. آزادی او ثمره فداکاری‌ها، مبارزات مداوم و عمیق فلسفی و فکری و اجتماعی و حقوقی بسیاری است. وی آزادی‌اش را به وسیله «آگاهی و فرهنگ» به دست آورده است». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۳۵۷ از ۵۰۸)

شریعتی «ثمره آزادی و نشانه پیشرفت» آنچه «زن روز» در اروپا می‌خواند را در «شماره زنان نویسنده و مترجم و موسیقی‌دان و مکتشف و مخترع و شهید و مبارز سیاسی و اجتماعی و خدمتگزار مردم» و نظایر آن می‌داند:^۱

«زن روز در آنجا ثمره آزادی و نشانه پیشرفت خود را که بر می‌شمارد، از شماره شهدایی، که در نهضت مقاومت علیه اشغال پاریس به وسیله نازی‌ها، داده است، یاد می‌کند و شماره استاد و نویسنده و مترجم و موسیقی‌دان و رهبر ارکستر و مکتشف و مخترع و مبارز اجتماعی و سیاسی و خدمتگزار مردم و مسائلی از این گونه، یعنی کوشش در شرکت هرچه بیشتر در افتخاراتی که غالباً در انحصار مردان بوده است». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۳۶ از ۵۰۸)

او در جای دیگری نظراتش را درباره «آزادی زن» در جامعه مدرن، اروپایی چنین جمع‌بندی می‌کند که در آنجا زن «آزادی اندیشیدن، دوست داشتن، تصمیم و انتخاب عقیده و ابراز نظر و احساسش» را دارد:

«در آنجا آزادی زن، یعنی رها شدن او از قید و بندهای منحن فکری و روحی و حقوقی و اجتماعی. یعنی آزادی انتخاب. آزادی اندیشیدن. آزادی زندگی کردن. آزادی دوست داشتن. آزادی از همه رنگ‌ها و سنت‌هایی که یادگار دوران بردگی و ذلت و نقص عقل و شکستگی پای زن بود. [...] نشانه آن آزادی این است که زن همچون مرد نه تنها می‌تواند تصمیم بگیرد، انتخاب کند، عقیده و احساسش را ابراز کند، بلکه همچون مرد تصمیم می‌گیرد، انتخاب می‌کند و عقیده و احساسی در سطح مرد دارد (نه از نوع مرد، آنچه متجددان ما می‌پندارند) و در کار و رفتار و تفکرش این را نشان می‌دهد». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۳۶۱-۳۶۰ از ۵۰۸)

۱ - این فقره و بسیاری از فقرات دیگر نشان می‌دهد که برخلاف نظر برخی منتقدان شریعتی، او تنها به فساد زنان در غرب و یا صرفاً به تحصیل و تحقیق دانشگاهی آنها نپرداخته، بلکه لایه‌های مختلف و متنوع زنان در آنجا را دیده است.

۲. از آنچه «به او داده‌اند» سخن نمی‌گویم. که آنچه می‌گیرند ملاک ارزش است و نه آنچه می‌دهند. خواهید پرسید مگر حقّی را که به فردی یا جمعی می‌دهند خود نشانه آن نیست که شایستگی داشتن آن را کسب کرده است؟ این چه سؤالی است؟ می‌بینید که نیست. عقلاً آری اما عملاً نه. حقیقت گاهی با واقعیت منطبق نیست. «رأی داشتن» و «رأی دادن» همیشه با هم ملازم نیستند، چه بسا که رأی دارند و نمی‌توانند داد و برعکس چه بسا که رأی می‌توانند داد و ندارند!

خواهید پرسید: آخر، اگر رأی ندارند پس چه چیز را می‌دهند؟ به قول مرحوم نیما یوشیج: «آخر، همه حرف‌ها ندارند جواب!»

لایه دوم: الف - آسیب‌شناسی وضعیت زن در دنیای جدید (خانواده متمیزه و تنهایی ناشی از فردگرایی منفعت محور)

اما بخش دیگری از آراء شریعتی در برگیرنده بررسی انتقادی و آسیب‌شناسی او از وضعیت زنان در جامعه مدرن است. پرواضح است که چه ادبیات وی در این باره و چه مواضع و درون‌مایه گفتمان او در دیگر حوزه‌ها، نشانگر آن است که این «بررسی انتقادی» نه از موضع «ماقبل مدرن» و از منظری ضدزن، بلکه از موضع آسیب‌شناسی انتقادی و استعلایی این وضع است.

این منظر انتقادی دو بعد اساسی دارد. یک بعد آن نگرش از منظر «رهایی» و رویکرد معناگرایانه، اخلاقی، وجودی و اگزیستانسیالیستی است که شریعتی در همه حوزه‌ها، چه در تحلیل و نقد سنت و جامعه سنتی و چه در تحلیل و نقد جامعه جدید (و از جمله وضعیت زنان در این دو دوران) دارد. بخشی از نقد وی در این باره تا نقد بعضی ریشه‌های فکری دوران جدید نیز گسترش می‌یابد. شریعتی معتقد است انسان جدید دچار وضعیتی تک‌ساحتی شده است. برخی متفکران دنیای جدید چون «وبر» نیز به نقد «عقلانیت ابزاری» و اینکه این وضع به «قفس آهنین» دنیای جدید برای انسان‌ها منجر شده پرداخته‌اند. هابرماس در رابطه با عقل ابزاری، از «عقلانیت انتقادی» و «کنش ارتباطی» یاد می‌کند. نقد شریعتی، اما، از موضعی شرقی‌تر و شاید عمیق‌تر، به نقد «عقل سرد» در دنیای جدید و فراموشی ساحت‌ها و ابعاد اشراقی و عرفانی آدمیان به واسطه غلبه عقل خشک حسابگر که لایه عمیق عاطفی و احساسی آدمی را نادیده می‌گیرد، نیز می‌پردازد (شرح و بسط این مبحث بسیار مهم است اما خارج از حوزه بحث ما قرار دارد). به هر حال وی به تبعات غلبه عقلانیت سرد و خشک ابزاری در زندگی آدمی، از جمله در حوزه خانوادگی، توجه پررنگی دارد.

بعد دوم این برخورد انتقادی از منظر «رهایی» را نگرش جمع‌گرایانه و سوسیالیستی (و به عبارت دقیق‌تر سوسیال - دموکرات)^۱ او در هر دو مفهوم دورکهمی (اجتماعی) - مارکسی (اقتصادی)، تشکیل می‌دهد. او از منظر سوسیالیستی (دورکهمی) منتقد «فردگرایی» لیبرال است. نقد این فردگرایی نه نقد فردگرایی سیاسی و حقوقی است که به انسان‌ها موجودیت مستقل و تشخیص فردی و سیاسی و حقوقی می‌دهد. قبلاً دیدیم و در سطور آینده باز شاهد خواهیم بود که خود او در پی دادن هویت و تشخیص فردی و وجودی به انسان است. نقد او بر فردیت لیبرال نقدی اخلاقی و فلسفی است چرا که اولاً فرد جدا از جمع و جامعه اصلاً وجود خارجی ندارد و به لحاظ فلسفی و معرفتی نیز تنها در رابطه با «دیگری» است که شکل می‌گیرد و تعیین می‌یابد. ثانیاً نباید تربیت اخلاقی انسان به سمت فردگرایی منفعت محور و خودگروی خودخواهانه‌ای برود که برای منافع خویش «انحصار» و اولویت قائل باشد. او در مباحث اخلاقی‌اش به «برای خود، برای ما، برای دیگران»^۲ می‌پردازد و تولد انسان و اخلاق را در رویکرد دوم (برای ما) و در اوچ‌اش رویکرد سوم (برای دیگری)، می‌داند.

۱ - برای شرح بیشتر به کتاب رندخام (شریعتی شناسی جلد اول) از رضا علیجانی، ۱۳۸۸، چاپ دوم، نشر قلم مراجعه شود.

۲ - این عبارت، عنوان یکی از نوشته‌های اوست. (ر.ک به م.آ ۳۵ بخش دوم)

شریعتی در بخشی از نقدهای استعلایی‌اش در جامعه جدید، علاوه بر مسئله عقل حسابگر ابزاری، به مسئله غلبه «سود» بر «ارزش» می‌پردازد. این مسئله در مباحث و مطالعات اخلاقی به عنوان اخلاق نتیجه‌گرا (سود و منفعت‌محور) در برابر اخلاق وظیفه‌گرا و نیز اخلاق فضیلت‌محور (که این دو نوع ارزش‌گرا هستند) مطرح شده است.^۱

بدین ترتیب بخش اول (از لایه دوم) تحلیل انتقادی شریعتی در آسیب‌شناسی استعلایی او از وضعیت زنان در جامعه مدرن را برخورد انتقادی وی از موضع معناجویانه و وجودی اگزستانسیالیستی تشکیل می‌دهد.

اما بخش دوم این لایه را نقدهای او به برخورد سرمایه‌داری (و استعمار) با زنان تشکیل می‌دهد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

در بخش اول، یعنی آسیب‌شناسی استعلایی او از وضعیت زنان در جامعه مدرن، توجهات عمده و اصلی شریعتی به «عقل خشک و سرد حسابگر»، «فردگرایی»، «منفعت‌طلبی فردی»، «تنهایی» و «تضعیف خانواده»، «کمبود محبت»، «رشد انحرافات و جنایات» و نظایر آن است. به طور مثال او در بحث مهمی (به لحاظ فلسفی و معرفت‌شناختی) با تفکیک «رزن» و «راسیون» می‌گوید:

«عقل چند وجهه دارد: یکی عقلی که واقعیت عینی خارجی را درک می‌کند و می‌پذیرد، که «راسیون» است. یکی هم عقلی که حقایق را درک می‌کند و می‌پذیرد، که «رژن» است.

انسان وقتی خود را برای جامعه یا کسی فدا می‌کند کاری کرده است معقول و عقلی نه دیوانگی، این را فقط «رزن» می‌پذیرد نه «راسیون». مرگ نیچه فیلسوف بزرگ آلمانی را که به خاطر قاطری پیش آمد، «رزن» قبول می‌کند ولی راسیون آن را رد می‌نماید.

راسیون یا خرد عبارتست از قدرتی در مغز که تنها و تنها واقعیات را کشف می‌کند و نیز واقعیات را مقدمه برای رسیدن به هدفهائی قرار می‌دهد و نیز این هدف‌ها را براساس مصالحی انتخاب می‌کند. منظور از واقعیات، حقایق علمی دو دوتا چهارتا می‌باشد. تمام علوم بواسطه راسیون خلق شده است. در جامعه راسیون واقعیات را استنباط می‌کند، این واقعیات را آنچنان کنار هم می‌چیند که به هدف مشخصی برسد که این هدف مشخص را نیز براساس مصالحی انتخاب کرده است. مثلاً در ساختن هواپیما اگر مصلحتی نباشد بدنبالش نمی‌رود. راسیونالیسم از راسیون - به معنی عقل مجرد منطقی خشک حسابگر - می‌آید، که عبارتست از مکتب اصالت عقل. این مکتب در عین حال که رشد و پیشرفت سریعی در جهت منطقی به انسان و جامعه می‌دهد، وجوه بسیاری را نیز در انسان تضعیف می‌کنند. انسان بسیاری از زیبائیها و ارزشها را می‌تواند بواسطه «رزن» درک کند و داشته باشد که منطقی نیست و همه وجوه آن با سلطنت مطلق راسیون بر اندیشه‌ها معطل می‌ماند و رو به زوال می‌رود. انسان به چیزهائی گرایش و نیاز دارد که راسیون از آنها به اعجاب در می‌آید.

۱ - برای توضیح بیشتر به مقاله کاوشی در فلسفه اخلاق شریعتی (از نگارنده) مندرج در مجله چشم‌انداز ایران (ش ۶۷) مراجعه شود.

مثلاً تشکیل یک خانواده را اگر بررسی کنیم: مردی از زنی خواستگاری می‌کند، اصولی که در انتخاب همسر ملاک بوده همه راسیونل است یعنی همه را راسیون تصویب می‌کند و ازدواج سر می‌گیرد. زن و شوهر برای پیشرفت و زندگی به مبانی و هدفهائی فکر می‌کنند که راسیون انتخاب کرده و به آن هدفها هم می‌رسند، ثروت، تجمل و...؛ راسیون خوشبختی آنها را هم به ما نشان می‌دهد. ولی اگر دقیق شویم کمبود عواملی در این خانواده موجب تلخی‌ها و سیاهی‌های عجیبی شده است. آن کمبودها مال وجوه غیر معقول زندگی است که انسان بدانها نیازمند است و "رزن" آنها را می‌پذیرد ولی راسیون آنها را تشخیص نداده و طرد می‌کند.

در مقابل به خانواده‌ای نگاه می‌کنیم که از نظر راسیون باید زندگی جهنمی‌ای را بگذرانند (به جهت بی‌پولی و...) ولی می‌بینیم زندگی آنها آنچنان با حرارت عجین شده است که راسیون از دیدن آن حیرت می‌کند. (۱۳۴۷، خصوصیات قرون معاصر، م. آ. ۱۲، ۱۰-۸ از ۱۳۸)

شریعتی در ادامه همین رویکرد نقدی و انتقادی‌اش، به مسئله «فردگرایی» (لیبرال) توجه می‌کند که با هر نوع روح جمعی و جمع‌گرایی (سوسیالیستی) از جمله جمع خانواده مغایر است. وی «تنهایی» را یکی از پیامدهای این نوع «فردگرایی» می‌داند و می‌گوید:

«مسأله اصالت فرد، هم از لحاظ روحی و روان‌شناسی کمک به اصالت زندگی فرد یعنی اندیویدوآلیسم کرده و هم تنهایی انسان را پدید آورده است.

اصالت فرد یعنی هر فرد خودش و زندگی خودش را اصیل می‌داند و این روح فردی مغایر است با روح خانواده. با اولین فرزند، اندیویدوآلیسم از بین می‌رود. زن و مردی که همه‌گونه آزادی فردی داشتند حالا اسیر بچه می‌شوند، یک اطاق باید به دو اطاق تبدیل شود و دو اطاق یعنی دو زندگی، دو خانه، دو خرج و همین ناراحتیها سبب می‌شود که بچه را به پانسیونها بسپارند و بچه‌ها از محبت محروم شوند و می‌بینیم زندگی انسان به راهی می‌رود که عقل با آن مخالف است. تنهایی عوامل مختلف دارد که یکی از آنها اصالت فرد است، یعنی ما به میزانی که به خود می‌اندیشیم از اندیشه دیگران غافل می‌شویم، پس فردپرستی یعنی بیگانگی با هر کس دیگر. این بیگانگی با دیگری یک نیاز را در انسان تشنه نگاه می‌دارد و آن نیاز بودن با دیگری و آشنایی با دیگران است. می‌گویند کلمه انسان از انس گرفته شده و خودگرایی امروز و ضعف روحی جمعی (سوسیالیسم دورکیمی) انسان را از انس محروم کرده است، به میزانی که از بیرون با هم بیشتر سروکار پیدا می‌کنیم از درون به روی خود بسته‌تر می‌شویم و با دیگران بیگانه‌تر». (۱۳۴۷، خصوصیات قرون معاصر، م. آ. ۱۲، ۱۰۷-۱۰۶ از ۱۳۸)

او در جای دیگری نیز به همین «فردگرایی» می‌پردازد که ناشی از «نوع تکیه‌ای که غرب به آزادی و کمال و ارزش‌های انسانی زن می‌کند»، است. وی پیامد آن را تضعیف «جامعه» و «خانواده» و اتمیزه شدن خانواده می‌داند:

«رشد حقوق زن، به نام آزادی زن در قرون جدید، به آن شکلی که امروز آزادی زن در غرب مطرح است، یک عیبی دارد که در بیان آقای دکتر توسلی - غیر از ناهنجاری‌هایی که اساساً در طرح مساله وجود دارد و به آن اشاره شده و خواهد شد - بود که من می‌خواهم روی آن تکیه کنم و آن این است که اساساً نوع تکیه‌ای که غرب به آزادی و

کمال و ارزش‌های انسانی زن می‌کند، در مسیر اصالت فردی زن است؛ یعنی زن را از خانواده بیرون می‌آورد و او را به عنوان یک موجود انسانی مطرح می‌کند و برایش حقوق اختصاصی و اصیل قائل است. این مساله، خود به خود به اصالت فرد و فردگرایی منجر می‌شود. اصالت فرد و فردگرایی در غرب، نه تنها جامعه را به عنوان یک بنای کامل و پیوسته و پی‌گیر، متزلزل کرده (به طوری که روح جامعه قدیم یک روح واحد در یک جامعه بود، [ولی] امروز آن روح متلاشی شده و به صورت فردیت‌های جدا از هم و در کنار هم درآمده؛ همان مساله‌ای که در سوسیالیسم و اندیویدوآلیسم دورکیم مطرح است)، بلکه خانواده را همچنین متزلزل کرده است. به این شکل که [دادن] اصالت فرد به زن، او را به عنوان عضوی در خانواده، از میان برده و به عنوان یک فرد تمام در جامعه مطرح کرده. (۱۳۵۱، سمینار زن، م. آ. ۲۱، ۱۲ از ۲۳)

شریعتی در جای دیگر مسئله «ضعف پیوندهای خانوادگی» را حتی در شکل معماری جدید و یا روابط اجتماعی در اروپا مورد توجه قرار می‌دهد و معتقد است اینکه هر فرد در خانواده «جریان» و «مسیری» جدا از دیگر افراد دارد.^۱ وی در اینجا به عامل استقلال اقتصادی افراد توجه می‌کند. البته روشن است که تحلیل او از منظری «توصیفی» (هر چند آسیب‌شناختی) است و نه تجویزی و وی نمی‌خواهد به نفي ضرورت استقلال اقتصادی افراد خانواده (مثلا زنان) پردازد. بلکه او دارد واقعیتی را توضیح می‌دهد که بر اثر یک مجموعه عوامل (نه صرفاً یک عامل) از جمله عوامل اقتصادی، غلبه عقل حسابگر، فردیت اخلاقی و... به وجود آمده است.^۲

به هر حال او یکی از پیامدهای این امر را ضعف پیوندهای خانوادگی و به دنبال آن کمبود محبت در خانواده و بالاخره رشد انحراف‌ها و آسیب‌های اجتماعی می‌داند:

«تضعیف خانواده و تهدید به متلاشی شدن آن»

در گذشته اسم خانواده را اجاق و آتش می‌گذاشتند. یعنی وجه تشخیص خانواده آشپزخانه بوده است. امروز در معماری جدید در یک واحد مسکونی خانواده، آشپزخانه در نظر گرفته نمی‌شود به این ترتیب که در یک ساختمان بزرگ ۲۰۰ آپارتمان، یک قسمت به رستوران اختصاص داده می‌شود و به جای ۲۰۰ آشپزخانه مجزا برای آپارتمانها از

۱ - جالب است که برخی پژوهش‌گران مطالعات خانواده (مانند جان برنارد) در تحلیل «نظریه‌های پست مدرنیستی» در باره خانواده از اصطلاح «مسیرهای خانوادگی» یاد می‌کنند (جان برناردز، ۱۳۸۴، ص ۷۲ و ۹۰).

۲ - این امر شبیه آن است که گفته شود «فرزند فلانی حالا بزرگ شده و مقابل پدر و مادرش می‌ایستد و به آنها توهین می‌کند». در اینجا گوینده نمی‌خواهد بزرگ شدن فرزند را نقد و نفي کند بلکه می‌خواهد یکی از علل بی‌احترامی به پدر و مادر توسط فرزند را توضیح دهد. به قول قدما «اثبات شیئی نفي ماعدا نمی‌کند». بنابراین فرزند هم می‌تواند بزرگ شود و هم به پدر و مادر خود احترام بگذارد. در اینجا عوامل دیگری جز بزرگ شدن (چه در احترام گذاشتن و چه در احترام نگذاشتن به والدین)؛ مانند عوامل تربیتی و فرهنگی، اجتماعی، دوستان و همسالان و... مؤثرند. و کسی که از آن جمله این برداشت را ارائه دهد که «پس گوینده با بزرگ شدن بچه‌ها مخالف است و معتقد است باید جلوی این کار را گرفت!»؛ تنها یک مغالطه عوام‌فریبانه انجام داده است. و همین طور است اگر کسی بگوید «امروز آمدن برف باعث شد عده زیادی سرما بخورند و یا بر اثر زمین خوردن دست و پای‌شان بشکنند». وی نیز نمی‌خواهد در نفي یا اثبات برف آمدن، حرفی بزند.

نظر مثبت یا منفی این گویندگان چه در مورد «بزرگ شدن فرزندان» و چه در مورد «آمدن برف» را باید در جاهای دیگری که مستقیماً و مستقلاً روی این موضوع و نه «اثرش روی پدیده‌ای دیگر» بحث کرده‌اند، استخراج و استنباط کرد. ارتباط دهی استقلال اقتصادی و تنهایی زن در غرب توسط شریعتی نیز باید با همین منطق مورد توجه قرار گیرد.

یک آشپزخانه استفاده می‌شود و این نشان ضعف پیوندهای خانوادگی است و نشان عدم استقلال خانواده، یعنی کانون اصلی و وجه مشخص خانواده که آشپزخانه بود از میان میرود و خانواده به صورت یک تجمع مصنوعی در می‌آید. از بین رفتن صحن منازل، گسترش پارکها، مهمانی دادن در رستورانها و هتل‌ها و... نشانه آمدن قرون معاصر در کشورهای شرقی است. امروز در محیط‌های صنعتی اروپا و آمریکا خانواده "اسماً" وجود دارد نه حقیقتاً، یعنی دیدار و نیاز و برخورد افراد خانواده بسیار کم است و هر روز کمتر می‌شود.

هر فرد از خانواده در یک جریان (صنعتی یا غیرصنعتی) و مسیری جدا از مسیر افراد خانواده قرار می‌گیرد. یکی طیب است، یکی مهندس... بنابراین فاصله ذوق و مشرب در بین افراد خانواده بخصوص زن و مرد زیاد می‌شود. چون جو احساسیشان با هم بیگانه است و افراد با هم اشتراک سلیقه و عقیده ندارند. بچه ابداً در منزل دیده نمی‌شود و در جو دیگری رشد می‌کند. استقلال اقتصادی تک‌تک افراد خانواده موجب ضعف خانواده می‌شود. در گذشته خانواده واحد مستقل اقتصادی بود، اما حالا هر کدام از افراد خانواده یک واحد مستقل اقتصادی را تشکیل می‌دهند و افراد خانواده با هم و زیر یک سقف زندگی می‌کنند بی‌آنکه نیازی به یکدیگر داشته باشند بنابراین روز به روز پیوندهای خانوادگی ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. حال باید دید که ضعف پیوندهای خانوادگی چه اثری در جامعه می‌گذارد؟ آجر بنای جامعه خانواده است، و پیداست وقتی آجرها پایدار نباشد، بنا نمی‌تواند پایدار بماند. گذشته از همه آثار شوم اجتماعی، ضعف خانواده آثار روانی شوم‌تری بر روح دارد که علتش کمبود نوازش و محبت در خانواده است.

کمبود نوازش و محبت و عدم ارضاء نیازهای طبیعی مرد، زن و فرزند - که باید در خانواده سیراب شود - آثار شوم روانی و عقلانی بوجود می‌آورد؛ بچه طبیعتاً باید شیر مادر بخورد، وقتی نخورد حالتی خاص بخود خواهد گرفت. هر نوع غذا یک حالت روانی مخصوص روی انسان می‌گذارد. شیر گاو و شیر انسان نمی‌تواند یک غذای مشابه باشد و اثری مشابه در طفل ایجاد کند. بطوری که "یونگ" بررسی کرده است، بچه با بوی تن مادر، لمس اندام او، مکیدن شیر، نوازش، بوسه و شنیدن صدای مادر و... بسیاری از نیازهای ظریف روحی اش اشباع می‌شود و محرومیت بچه از این مواهب خلاءهایی در او ایجاد می‌کند که بعداً به صورت خطرناکی پر خواهد شد.

مرد و زن بسیاری از نیازها دارند که با مصاحبت سیراب می‌شود، و این نیازها بسیار فراوانتر است تا نیازهای جنسی. اما امروز روابط زن و مرد منحصر به برآوردن نیازهای جنسی شده است و بسیاری از نیازها یا اصلاً برآورده نمی‌شود - که ایجاد خلاء و آثار شوم می‌کند - و یا از این بدتر، در خارج از خانواده اشباع می‌گردد. یعنی بسیاری از مردها و زنها کمبودهای دوستی، هم‌فکری، هم‌ذوقی و... خود را در خارج از خانواده به صورت تماس با همجنس یا غیر همجنس اشباع می‌کنند.

فراوان شدن آمار انحرافات خانوادگی به صورت هرروز متصاعدتر، نشان چنین کمبودهاییست. یا میل به جنایت که معلول کمبود محبت مادر و خانواده است.

آمار آقای "ونسان مونت" در کتاب بسیار خوب "آفریقای سیاه" از جنایتکاران بلژیکی در آفریقا (با وجود تربیت مدرنشان) و اعمالشان نظیر انداختن بمب در مدارس و... نشان دهنده این واقعیت تلخ است که همه این جنایتکاران

تربیت شده سازمانهای دولتی هستند که از طفولیت، دور از خانواده و محبت و تربیت خانواده بوده‌اند.» (۱۳۴۷، خصوصیات قرون معاصر، م. آ. ۱۲، ۲۷-۲۴ از ۱۳۸)

شریعتی در جای دیگری تحلیل جامع‌تر و دقیق‌تری در رابطه با نقدهای استعلایی‌اش بر برخی تغییرات در دنیای جدید می‌پردازد. و دوگانه‌های مختلفی را هم چون من‌گرایی - ماگرایی، سود - ارزش، عقل و منطق حسابگر - احساس و عاطفه، قدرت - حقیقت، لذت - عفت، سعادت - کمال و نظایر آن و تأثیرات این «دگرگونی روحی و فکری» و «تغییر جهت اساسی فرهنگ و دانش» در خانواده و زن و مرد و عشق و ... می‌پردازد. جالب است که در وسط همین نقدها باز هم به دستاوردهای آزادیبخش دنیای جدید برای زنان توجه دارد که آنها را از بسیاری قیدهای اجتماعی و خانوادگی و مذهبی آزاد کرد و هم به آسیب‌های آن می‌پردازد که «در عین حال بسیاری از احساس‌های عمیق و مرموز و غیرعقلی عاطفی و انسانی را از او گرفت و تنه‌ایش کرد». او در ادامه همین مبحث باز به مقوله «تنهایی» و «خودکشی» می‌پردازد و با ریزی‌بینی و درون‌کاوی یک جامعه‌شناس - روان‌شناس، رمان‌وار به توصیف وضعیت جامعه و زنان می‌پردازد^۱:

«پس از رنسانس در قرن پانزده و شانزده و گذر از عصر سنتی و مذهبی قدیم، بینش عقلی دکارتی و منطق حسابگر تحلیلی، جانشین عاطفه غریزی و احساس مذهبی شد و فردیت (اندیویدوآلیسم) به معنی دورکیمی آن، یعنی استقلال فردی در برابر جامعه (خانواده، قبیله، ملت...)، یا «من»‌گرایی جانشین روح واحد جمعی و «ما»‌گرایی (سوسیالیسم دورکیمی)، اصالت سود (Utilite) جانشین اصالت ارزش (Valeur)، اصالت واقعیت (رآلیسم) جانشین اصالت ایده‌آل (ایده‌آلیسم)، اصالت غرایز عینی جانشین اصالت کشش‌های روحی، اصالت رفاه و برخورداری زندگی جانشین کمال‌جویی و تقوا و استغناء، روابط عاقلانه منطقی و انتخاب شده خودآگاه اعتباری جانشین پیوندهای مقدس روحی و ابدی و فطری و تحلیل‌ناپذیر با لذت ابدی‌گونه و بالاخره، پدیده‌های معلوم و مصلحت‌آمیز مفید ارادی قابل تجزیه و تحلیل عقلی و تعلیل بردار نسبی و تغییر پذیر و زمینی - که مجموعاً جهان و انسان و زندگی و فرهنگ و همه ابعاد جهان و عناصر جامعه و جلوه‌های بی‌شمار روح جدید را تشکیل می‌دهند - جانشین مایه‌های مرموز الهامی و حقیقت‌آمیز ارزشمند فوق اراده توصیف‌ناپذیر ماوراء عقلی و بیرون از تسلسل علیت منطقی علمی و جاودان و غیبی و افلاطونی گردید - که ریشه در عمق وجود دارند و از ابدیت سر می‌زنند و جلوه‌هایی معمایی از جهان دیگرند و از ذات قداست و مطلق و نهاده‌های تقدیر الهی سرچشمه می‌گیرند - و بالاخره طبیعت، جانشین ماوراء الطبیعه و علم جانشین الهام و لذت جانشین عفت و سعادت جانشین کمال و آسایش جانشین تقوی و به تعبیر فرانسویس بیکن: قدرت جانشین حقیقت شد.

این دگرگونی روحی و فکری و تحول عمیق ارزش‌های انسانی و تغییر جهت اساسی فرهنگ و دانش و احساس و

۱ - باید توجه داشت شریعتی خود در دهه پرتلاطم ۱۹۶۰، یعنی دهه عصیان نسل نو علیه فرهنگ و مناسبات مدرن و نیز دوره انتقاد از خود مدرنیته و فروتن شدن و خود انتقادی عقلانیت از محدودیت‌ها و ناتوانی‌ها و نسبی بودن‌های خود (و رشد رو به صعود آنچه بعداً پست‌مدرنیته نامیده شد)، در اروپا تحصیل و زندگی می‌کرد.

زندگی، در خانواده، در عشق، در رابطه زن و مرد و تلقی مرد از زن و وضعیت زن در جامعه و در برابر مرد و در متن زندگی و ادبیات و هنر و احساسات، آثار انقلابی ریشه‌داری گذاشت. علم و بینش منطقی دکارتی، همه چیز و حتی مقدسات و اصول اخلاقی را که همیشه انسان به چشم ارزش‌های ماوراء عقلی و فضائل خدایی می‌نگریست، همچون اشیاء مادی تحلیل کرد و از جمله، زن و عشق را که همواره در هاله‌ای از قداست و خیال و روح و الهام و شعر و اسرار دست‌نایافتنی پنهان بود، بر روی تخته تشریح گذاشتند و تجزیه و تحلیلش کردند. کسی هم که چنین کاری را بر عهده داشت کلود برنارد بود که انسان را یک لش بی‌روح می‌دید و فروید که روح را یک خوک بیمار. و بر سر این هردو تا سایه بورژوا که زندگی را پول می‌فهمید. نتیجه تحقیقات این شد که می‌بینی. در برابر اینها، ملاحی مسیحیت بودند و در کنار این آزمایشگاه، کلیسا بود که هیچ حرفی برای گفتن نداشت جز تکفیر و آن هم چماقی بود که دیگر کسی از آن هراسی نداشت و در برابر اینها که به هر حال استدلال می‌کردند و نمونه نشان می‌دادند، وامدها گفتن و فتوی‌های بی‌دلیل صادر کردن و آتش جهنم را به رخ کشیدن اثری نمی‌کرد. زن که در گذشته عضو خانواده بود و اگر شخصیت مستقل انسانی نداشت در خانواده - که یک روح واحد بود - حل شده بود؛ کم‌کم از لحاظ اقتصادی هم استقلال یافت، چون توانست در خارج کار کند و زندگی صنعتی و پرحرکت و پیچیده جدید و توسعه روزافزون مشاغل اجتماعی، زن را نیز از خانه‌ها بیرون کشید و به کار می‌داشت.

استقلال اقتصادی، از لحاظ اجتماعی نیز مستقر می‌کند و بعد در کنار شوهر و فرزندان، وجود بالذاتی می‌یابد و مستقل می‌شود... اکنون زن، پیش از تشکیل خانواده نیز استقلال فردی دارد و چون رشد عقلی و منطقی یافته است خود به خود رفتارش با دیگران - با مرد، با معشوق، با پدر و با خانواده - نه بر پایه احساس عاطفی و جاذبه فطری و کشش ناخودآگاه عمیق روحی، بلکه بر محاسبات عقلی و حسابگری‌های دقیق مصلحتی است. بینش حسابگر و واقعیت‌بین و تحلیلی و علمی و من‌گرایی و مصلحت و منافع فردی و پرداختن به فرد و اصالت‌گرایی و لذت‌جویی و برخوردارگی و آسایش و عقل و سعادت‌جویی، زن را از بسیاری قیده‌های اجتماعی و خانوادگی و مذهبی آزاد کرد و در عین حال، بسیاری از احساس‌های عمیق و مرموز و غیر عقلی عاطفی و انسانی را از او گرفت و تنه‌ایش کرد، زیرا استقلالش کرده بود.

دورکیم اثبات کرده است که در گذشته، روح اجتماعی نیرومند بوده، اما به میزانی که تعقل و اقتصاد و فردیت - از نظر اقتصادی - رشد پیدا کرده است افراد پیوندهای خویشاوندی و عاطفی و اعتقادی سنتی و روحی را بریده‌اند و مستقل شده‌اند و این استقلال امتیازات فراوانی به ایشان بخشیده است. آنچنان که دختری هیجده ساله می‌تواند به سادگی اتاقی در آپارتمانی بگیرد و تنها - بی‌هیچ رهبر و بالاسر داشتنی - زندگی کند و یک زن می‌تواند در خانواده، از آزادی‌های بسیاری برخوردار باشد. چون استقلال اقتصادی دارد. هر وقت زندگی‌اش با رنج درآمیخت، می‌تواند زندگی را رها کند، چون حقوق فردی دارد و چون استقلال اقتصادی دارد و چون عاقلانه رفتار می‌کند و تحمل رنج به خاطر دیگری با عقل سالم سازگار نیست. هر وقت باید فداکاری کند، ایثار کند، از آسایش و لذت و آزادی و برخوردارگی و سلامت خود به خاطر عشق یک مرد، سپاس یک حرمت، وفای به یک سوگند، نگهداری یک پیمان،

یک پیوند، چشم بپوشد، چشم نمی پوشد. چون مسائلی چون وفا و فداکاری و ایثار و سپاس و حرمت و سوگند و پیمان و عشق مسائلی روحی و اخلاقی اند و قابل تحلیل عقلی و منطقی نیستند.

زندگی خود را فدا کنم تا دیگری زندگی کند؟ رنج را تحمل کنم تا دیگری بیاساید؟ معامله ای است که با هیچ حسابی جور در نمی آید، من به او نیازی ندارم. پس چه کسی می تواند به این سوال جواب بدهد که: چرا به خاطر او - که به من نیاز دارد - خود را قربانی کنم و به او وفادار بمانم؟ چرا یک مرد زشت ضعیف را به خاطر پیمانی، سوگندی، به خاطر قراری که وقتی زیبا و قوی بود یا تنها امکان موجود در برابرم بود، با وی گذاشتم تحمل کنم و از مرد زیبای نیرومندی که در سر راهم هست و روح و هم غریزه ام را اشباع می کند چشم بپوشم؟

مساله ای که سارتر مطرح می کند: زنی همسر مردی است که هیچ جاذبه ای ندارد. در برابرش مردی هست که جذاب است و هم به او عشق می ورزد. حساب عقل روشن است هر دو به او نیازمندند، یکی به عنوان یک همسر و دیگری به عنوان یک عشق، اما زن به اولی نیازی ندارد و نیازمند دومی است، با وفادار ماندن به همسرش دو نیاز قربانی یک نیاز شده اند و در رها کردن او، یک نیاز فدای دو نیاز شده است. تکلیف این زن معلوم است. عقل حکم قاطعش را صادر کرد، یک معادله ریاضی دقیق، آن عاملی که این زن را وامی دارد که دو نیاز انسانی را فدای یک نیاز کند قطعاً یک عامل عقلی منطقی نیست؛ نه دکارت و نه فروید، هیچ کدام آن را نمی فهمند؛ زن عاقل حساب می کند و منطقی عمل می کند؛ استقلال اقتصادی و حقوق اجتماعی هم به او امکان می دهند که این کار را بکند؛ می کند. فرزند به دنیا می آید. یک کودک، آزادی پدر و مادر را مقید می کند. عقل نمی تواند بپذیرد که آسایش و آزادی دو انسان برای یک انسان فدا شود؛ بچه را یا به دنیا نمی آورند و یا به یک دایه یا یک موسسه می سپارند.

همه این پیوندهای غیرعلمی، احساسات غیرمنطقی، قیده‌های اخلاقی و سنتی و روانی و وجدانی که زن را نگه می داشت و او را در متن و روح خانواده حل می کرد و با صد رشته مرموز نامرئی نامعقول و غیر علمی، به تحمل و وفاداری و گذشت و رنج و فداکاری، به شوهر و فرزند و خانه و خانواده و خویشاوند و اصول و ارزش های زندگی عاطفی و فامیلی پیوند ناگسستنی و عمیق و توصیف ناپذیر می داد، گسسته شد. بدین ترتیب استقلال اقتصادی و اجتماعی و روحی و رشد عقلی و غلبه منطق بر احساسات و واقعیت بینی بر حقیقت جویی، به جای آن روح جمعی - که فرد در آن حل شده بود - روح فردی و استقلالش بخشید. و همین اصل، به میزانی که او را از آزادی ها و امکان های اجتماعی فراونی برخوردار می کند، از دیگران جدایش می سازد و او را تنها می کند.

تنهایی

تنهایی بزرگترین فاجعه قرن است. هالبواکس در کتابی به نام خودکشی و دورکیم در کتاب دیگری باز هم به نام خودکشی، از نظر جامعه شناسی خودکشی را در اروپا تحلیل کرده اند.

خودکشی در شرق به عنوان حادثه های گاه به گاه و استثنایی است، اما در اروپا به عنوان نه حادثه بلکه پدیده ای اجتماعی است؛ واقعه نیست؛ واقعیت است؛ که منحی اش در ممالک پیشرفته روز به روز بالاتر می رود. آنچنان که در اسپانیا که کشوری عقب افتاده است - با مقیاس کشورهای اروپایی - کمتر و در اروپای شمالی بیشتر و در آمریکای

شمالی بیشتر از همه و همین منحنی نیز در یک کشور میان روستا و شهر و در یک شهر میان قسمت‌های پیشرفته و بخش‌های عقب مانده و در یک جامعه میان گروه غیر مذهبی و متجدد و مذهبی و قدیمی صادق است.

چرا که انسان‌ها تنه‌ایند و به قول شاملو:

کوه‌ها با همند و تنه‌ایند

همچو ما، با همان تنه‌ایان

مذهب افراد را به هم پیوند می‌داد و یک روح مشترک در پیروان خود پدید می‌آورد و نیز هر فردی را با خدایش همدم می‌ساخت. در گذشته، هر فردی با صدها پیوند خویشاوندی و خانوادگی و آشنایی و قومی از درون با دیگران ارتباط داشت، بی‌نیازی اقتصادی و اجتماعی، افراد را از هم بی‌نیاز کرد، جامعه به جای افراد پیرامون و به جای خانواده و همسایه و پدر و مادر و فرزند و دوست و خویشاوند، از فرد دفاع می‌کند و احتیاجات مادی و روحی‌اش را تامین می‌کند، رشد عقلی و منطقی هم به این پیوندهای روحی و مذهبی سنتی حمله می‌برد، رشد عقلی و منطقی، ریاضی و حسابی و روح مادی و غریزی و برخورداری، این پیوندهای روحی غیرعقلی را متزلزل می‌کند، فرد استقلال می‌یابد، خودگرا می‌شود و به دیگران بی‌نیاز می‌شود و آنگاه تنها می‌گردد. چون دیگران نیز چنین شده‌اند و وقتی به او نیازی نداشتند از او کنده می‌شوند، هر کسی برای مصلحتی و به سراغ فایده‌ای سراغ او را می‌گیرد، فرد در جزیره مستقل خویش تنها می‌شود و آنگاه خودکشی - که همسایه دیوار به دیوار تنه‌ایی است - بر او حمله می‌برد. زن مردش را انتخاب می‌کند و مرد، زنش را، اما عاملی که زن و مرد را - که هر دو مستقل‌اند و مقتدر و بی‌نیاز - به سوی هم می‌خواند عامل جنسی، عاطفی، عشق و محبت و پیوند اجتماعی و سنت و میل به انیس و همدم و هم سخن و کشش‌های مرموز توصیف ناپذیر نیست ... - امروز صدای دعوت‌شان مرده است. پس چیست؟ یک محاسبه عاقلانه سست و بی‌نور یا یک ضرورت قانونی و یک زور.

آزادی‌های جنسی، در اندیشه زن و مرد، که رسماً از ابتدای بلوغ و عملاً از هر زمانی که بخواهند آغاز می‌شود، این اعتقاد را پدید آورده است که برای ارضای غریزه جنسی فقط داشتن غریزه جنسی لازم است و اگر هم ضعیف بود، ضعفش را با پول می‌تواند جبران کند، فقط پول لازم است و در سطح‌های مختلف و با پول‌های مختلف می‌شود غریزه جنسی را ارضا کرد، به هر حال می‌توان همیشه و در هر سنی یا دون ژوان بود و یا اواناسیس. بانوی اول آمریکا را هم می‌توان با مبلغی خرید، فرقی با آنها که سر چهار راه می‌ایستند در نرخ او است و چون دختر و پسر - هر دو - از آزادی جنسی برخوردارند، در دوره قدرت غریزه جنسی مصلحت نمی‌بینند که خود را برای تمام عمر مقید کنند. و باز منطق و عقل و حساب و اصالت لذت‌زدگی و برخورداری و اندیویدو آلیسم و رئالیسم و غیره هیچ کدام فتوا نمی‌دهند که فرد آزادی‌های متنوع خود را و برخورداری‌اش را از زیبایی، از جاذبه‌ها و تیپ‌های نامحدود، در یک فرد زندانی کند.

تشکیل خانواده

زن و مرد، دوره قدرت غریزه جنسی را آزادانه در دانسینگ‌ها، رستوران‌ها، گردشگاه‌ها و مجالسی از این گونه

می گذرانند تا زن به خود می آید، دور و برش را خالی می بیند، دیگر کسی به سراغش نمی آید و اگر می آید برای تجدید خاطره ای است از گذشته. و مرد دوره تجربه آزادی های جنسی را گذرانده و از هر باغی، گلی و از هر گلی بویی گرفته و رفته است. اکنون دیگر هیچ چیز برایش جالب و تازه نیست. غریزه جنسی فروکش کرده است، حب جاه و مال و شهرت طلبی و مقام پرستی جانشینش شده است و میل سامان گرفتن خانه و خانواده تشکیل دادن، در وجودش سر می کشد.

زن با احساس خطر از این که دیگر دور و برش شلوغ نیست و کسی سراغش را نمی گیرد^۱ و مرد نیز با خستگی از آزادی ها و تجربه های متنوع و بی پایان جنسی که دیگر دلش را زده، رو در روی هم قرار می گیرند و در انتهای راه های طولانی و خسته کننده به هم می رسند و می خواهند تشکیل خانواده بدهند.

خانواده تشکیل می شود اما آنچه این دو را به این خانه کشانده است و دست به دست هم داده، هراس زن است از ورشکستگی و فرار مرد است از خستگی و دزدگی! خانواده تشکیل شده است، اما به جای عشق و شدت ایده آل - به جای اینکه بودنشان با هم احساس و تپش بیافریند و عظمت و شکوه و تخیل ایجاد کند - خستگی و بیزاری آمده است، که هیچ چیز تازگی ندارد و می دانند چه خبر است: هیچ خبر.

چیزی نیست که چنگی به دل زند. می دانند که چرا هم را یافته اند و چه نیازی به هم دارند؛ هر دو با آگاهی تمام، با محاسبه درست و عاقلانه، به سراغ هم آمده اند و هر کدام می دانند که از طرفش، با لحن قربانم بشی الهی، چه می خواهد. هر کدام دیگری را برای احتیاج خودش وسیله گرفته است. هر دو فدای هم و قربان صدقه هم اند. اما در عکس جهتی که ما می فهمیم.

این است که در روزهای ازدواج تالار بزرگ عمومی شهرداری پر می شود - که در کلیسا راه نمی دهند - و کسی از طرف شهردار - با آرمی روی سینه، در قیافه یک کارمند اداره نه یک روحانی (چهره ای نماینده روح و ایمان و حرمت و قداست) - زوج زوج معرفی می کند؛ درست همچون کله قندهای قالبی، از روی لیستی نامها را می خواند و بله می گیرد که غالباً چندین بچه نیز پشت سر عروس و داماد بله می گویند و نشان می دهند که این بله را آنها به دهان پدر و مادر تحمیل شده بر همه شان داده اند. پولی می دهند و لیستی را امضا می کنند و پایان می گیرد. همه به قالبشان - خانه شان - بر می گردند. جالب اینجاست که از دویست، سیصد عروس فقط بیست سی نفر، لباس عروسی به تن کرده اند و بیشتر گفته اند، در این سن و سال و این وضع، این سبک سری ها - لباس عروسی پوشیدن - برای ما خوب نیست!

و بعد زن به کاری می رود و مرد به کاری و با دوستانشان رانندگی دارند که ظهر در رستوران جمع شوند و نهار را با هم بخورند و این در صورتی است که عروسی شور و هیجانی داشته باشد، و گرنه یادشان می رود که قضیه چه بوده و چه اتفاقی افتاده است. غالباً دم در شهرداری پس از عقد شهرداری، عروس و داماد که چند یا چندین سال است با هم

۱. شریعتی در جای دیگر از این وضعیت با تعبیر «ماشین اسقاطی» یاد می کند. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۹۵ از ۲۸۱)

زندگی می‌کنند و هر کدام، چند یا چندین سال با دیگری یا دیگران، به هم نگاهی خنک می‌کنند که یعنی چه؟ کجا بروند؟ به تفریح؟ که هزار بار با هم رفته‌اند. هم آغوشی؟ که مزه آن هم هزار بار چشیده‌اند و از مزه در رفته است. به خانه؟ از خانه می‌آیند. چه چیز برایشان جاذبه دارد؟ خیالشان و احساسشان را تحریک می‌کند؟ هیچ. پس بهتر است هر کدام بروند دنبال کارشان، مثل همیشه، هر روز. خانواده چنین تشکیل می‌شود. هر دو - زن و مرد - با محاسبه‌ای دقیق هم را یافته‌اند و شرکتی اقتصادی تشکیل داده‌اند و یا با اجبار و فشار قانون، به ازدوج تن در داده‌اند و این در هنگامی بوده است که بچه آمده و پدر و مادرش را عروس و داماد کرده است. و این دو بی‌هیچ شور و احساس و اشتیاقی با هم بودن را گردن نهاده‌اند. اما نه نیازی به هم دارند و نه در هم پناهی می‌جویند، نه رازی در یکدیگر احساس می‌کنند و نه معمایی در وصال و نه چیزی آغاز می‌شود و نه چیزی عوض می‌شود و نه نکاتی در خیال، تپشی در دل و نه حتی لبخندی در دل می‌نشانند. چنین است که پایه خانواده سست می‌شود، چون سست بنا می‌شود و فرزندان، در خانواده، شور و گرما و جذبه‌ای نمی‌بینند و پدر و مادر - چون نمی‌توانند آن همه آزادی‌شان را فدای بچه‌ای کنند - کودک را به جایی می‌سپارند و فقط پولی می‌پردازند و خود به زندگی آزادانه‌شان را ادامه می‌دهند و بعد همچنان که با قوانین منطقی و مصلحتی با هم شریک شدند و خانواده تشکیل دادند، از هم جدا می‌شوند و خانواده می‌پاشد، زیرا باز همان بینش و همان منطق و روح و امکانات ادامه دارد. مردی که طعم صدها آغوش گرم و جوان را چشیده، یک زن خسته از جوش افتاده پخته - که تسلطش در رفتار جنسی مرد را متنفر می‌کند - چگونه می‌تواند برایش سیر کننده باشد و نگاهش دارد؟ و بر عکس زن نیز همیشه با خاطره صدها مقایسه، مرد فرسوده جا افتاده‌اش را در آغوش می‌گیرد و در این مقایسه‌ها بی‌شک نمره وی معلوم است و در این حال، در بیرون این خانه بی‌شور و حال و بی‌تازگی و جاذبه مثل همیشه آغوش‌ها بازند و کافه‌ها داغ و محفل‌ها و تجربه‌ها و کانون‌های رسمی و غیر رسمی.... و باز آن عاملی که علیرغم این دعوت این دو را در این خانه نگه دارد یک عامل غیر عقلی است». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱۲، ۱۲۰-۱۰۶ از ۲۸۱)

لایه دوم: ب - زن و سرمایه داری

اما بخش دوم (از لایه دوم) تحلیل شریعتی در مورد وضعیت زنان در جامعه مدرن را مبحث «زن و سرمایه‌داری» و نقدهای او به برخورد بورژوازی و نظام سرمایه‌داری (و نیز استعمار) با «زنان» تشکیل می‌دهد. طبق نظر او رشد انقلاب صنعتی و ماشین، به افزایش تولید (تولید انبوه) منجر شد. این محصول نیازمند «بازار مصرف» و «ثبات سیاسی» برای حفظ نظام سرمایه‌داری بود. بر این اساس وی معتقد است سرمایه‌داری با زن برخورد ابزاری کرد و او را هدف بازار مصرف و نیز عامل رشد و ترویج و تنوع مصرف ساخت. (البته او اشاراتی نیز به ورود دست دوم زنان به بازار کار برای تولید و آوردن زن از خانه به جامعه و کارخانه نیز دارد.) در این راستا وی به برخورد ابزاری سرمایه‌داری به سکس زن هم می‌پردازد، سکسی که جانشین عشق شده و به دنبال توسعه مصرف است.

اما به زعم وی بازار سرمایه‌داری چه در داخل جامعه و چه در سطح جهان نیازمند ثبات و حذف عوامل خطرزا است. او در این راستا معتقد است سرمایه‌داری با طرح بحث جنسیت، سکس و آزادی‌های جنسی سعی در ایجاد جنگ زرگری برای انگیزه‌زدایی از جوانان و ایجاد تضادهای ساختگی زن و مرد، به جای توجه به نظام سلطه (سرمایه‌داری و استعمار) دارد.

وی هم چنین معتقد است سرمایه‌داری از «هنر» نیز به عنوان یک ابزار جهت ترویج سکس (و خشونت)، با همین نیت بهره برده است.^۱

موضوع دیگری که شریعتی در همین چارچوب بدان می‌پردازد تأکید بر «تخلیه فرهنگی» و ایجاد «از خود بیگانگی» نسبت به تاریخ و سنت و فرهنگ و مذهب خود، توسط استعمار در کشورهای تحت سلطه برای بسترسازی جهت فروش کالاها و توسعه بازار خود است. در اینجا نیز طرح آزادی جنسی، به زعم او، جنگ زرگری است برای انحراف از مطالبه آزادی‌های اصلی انسانی و اجتماعی و سیاسی و یا انگیزه‌زدایی از جوانان که می‌توانند ثبات این نظام سلطه را به هم زنند و یا مشغول کردن فضای فرهنگی بین سنتی‌ها و متجددین به یک بحث انحرافی که نتیجه نهایی‌اش باز پیروزی سرمایه‌داری است.

شریعتی در باره همبستگی نقش «ماشین» و «فراوانی تولید» با مسائل فرهنگی و اجتماعی از جمله در حوزه زنان و کارکرد استعمار در این رابطه چنین می‌گوید:

«از قرن هجدهم و نوزدهم، ماشین‌های اروپایی، تولید فراوان کردند و جبر ماشین، اروپا را وادار کرد که کالای مصرفی جهانی بسازد، و چون از بازار داخلی خودش بیشتر تولید کرد، ناچار شد که این کالاها را به آفریقا، به آسیا، به آمریکای لاتین، به استرالیا و همه جا بفروشد. ولی این کالاها بر اساس ذوق و سلیقه و احتیاج اروپایی درست شده بود، چه جور به یک آفریقایی می‌شود فروخت؟ اینها لوازم آرایشی است و نمی‌شود به زن آفریقایی فروخت. او لوازم آرایش از خودش است، از درخت می‌گیرد و از مزرعه‌اش می‌گیرد، و اینها لباس‌های اروپایی است، او لباس اروپایی نمی‌پوشد، اصلاً رنگ و طرح و جنس لباس او جور دیگر است. اینها لباس فرنگی است، مردها لباس فرنگی نمی‌پوشند، جور دیگر می‌پوشند.»

اینکه می‌گویم یک تجربه بزرگی است. موقعی که در مشهد زلزله شده بود ما آنجا یک کمیته‌ای درست کرده بودیم برای کمک به زلزله زده‌ها. بعضی از خانم‌ها می‌آمدند، دچار احساسات شده بودند، پالتوشان را، پیراهن‌شان را که دوپست تومان، سیصد تومان تنها پول دوخت این پیرهن شده بود- حالا خودش متری چند بود کاری ندارم- این پیراهن‌ها را می‌انداختند روی لباس‌ها که این را ببرید برای آن زن‌های فقیر. آن زن‌ها چه کسی هستند؟ زن‌های کارگر بدبختی هستند که اصلاً لباس ندارند، یک تکه کرباس پوشیده‌اند؛ چند تا از این پالتوها و از این پیراهن‌ها بود که در مشهد شاید هفت هشت تایی دیگر مثلش نیست، اینها برای پشت ویتترین خوب بود، اینها را ما بردیم دادیم به آنها، بعد

۱ - البته این برخوردی ابزاری با هنر است. شریعتی خود هنر را یکی از جلوه‌های روح آدمی می‌داند که حتی از آن با تعبیر «پیامبری پس از خاتمیت» یاد کرده است، (بحث و فحوص در این موضوع خارج از حوزه پژوهش ماست).

که رفقا برگشتند دیدم همه را پس داده‌اند. حتی گونی‌ها را قاپیده‌اند و سرش دعوا بوده که گونی‌ها مال کی باشد، ولی این پالتوها و پیراهن‌ها برگشته، هیچ کس بر نداشته، یک نگاه کرده دیده اصلاً معلوم نیست چی هست؟ این برای بو کشیدن است؟ پرده است؟ برای دیوار است؟ گفته من نمی‌خواهم آقا، این کیسه گونی را بده به من!

حالا چه جور باید کرد تا این پیراهن را بخرد، چه کارش باید کرد؟ مصرف را باید عوض کرد. مگر مصرف را به سادگی می‌شود عوض کرد؟ مصرف به چه چیزی وابسته است؟ با چه بستگی دارد؟ مصرف با ذائقه و سلیقه من، با مد اجتماع من بستگی دارد. سلیقه و ذائقه من و مد اجتماع من به چه بستگی دارد؟ با شخصیت قومی‌ام، با مذهبم، تاریخم، با فرهنگم، با سلیقه اجتماعی‌ام، با ذوق هنری‌ام، با زیبایی‌شناسی‌ام بستگی دارد. پس همه اینها را باید نابود کرد، تا این آقا، این خانم، تبدیل بشود به یک مجسمه گچی که هر چه ما ساختیم بتوانیم تنش کنیم، و هر چه درست کردیم بتوانیم در حلقومش کنیم، و خودش نگوید من دوست دارم، من دوست ندارم؛ اصلاً به تو چه مربوط است که دوست داری یا نداری! هر چه ما دوست داریم تو هم بایستی دوست داشته باشی، مگر تو آدم هستی که بگویی من دوست دارم یا ندارم، من می‌پسندم، من نمی‌پسندم، یا این زشت است، آن زیبا؟ تو خالی از خودت هستی، تو خودت نیستی، اصلاً تو نبایستی «من» به کار ببری، و چنان که می‌بینیم به کار نمی‌بریم.

من قبلاً فکر می‌کردم که این چهارشنبه که قرعه کشی می‌شود، برای چه این روز چهارشنبه را برای قرعه کشی انتخاب کرده‌اند، چون روز چهارشنبه در فرهنگ ما، در اساطیر ما، در تقویم ما، اصلاً چیزی نیست. اول هفته شنبه است و آخر هفته ما جمعه است، شب آخر هفته ما پنج شنبه است. نمی‌دانم آخر این چهارشنبه چیست؟ بعد که رفتم فرانسه، دیدم بله آنجا چهارشنبه قرعه کشی می‌کنند. من جرأت ندارم پنج شنبه قرعه کشی بکنم. مگر الکی است؟

می‌بینیم که ذائقه ما به انتخاب خودمان در شرق عوض نمی‌شود، رنگ لباس‌مان را خودمان انتخاب نمی‌کنیم، مد دکوراسیون خانه‌مان را خودمان انتخاب نمی‌کنیم». (۱۳۴۹، استخراج و تصفیه منابع فرنگی، م. آ. ۲۰، ۳۴-۳۰ از ۵۳) وی در همین راستا به ابزار هنر نیز اشاره می‌کند:

«هنر اکنون با سرمایه جنسیت (سکسوالیته) - جنسیت کثیف و فاحشه مانند - توده را به شور آورده و سرش را به بند ماتحتش آورده». (۱۳۵۰، چه باید کرد؟، م. آ. ۲۰، ۱۴۶ از ۱۷۳)

و یا: «بعد از جنگ بین‌الملل دوم ناگهان می‌بینیم که مایه اساسی هنر جهان و مخصوصاً همه فیلم‌ها فقط و فقط دو عنصر قرار می‌گیرد: ۱ - خشونت ۲ - جنسیت و این هر دو ارمغان جنگند». (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ۱۷ از ۱۵۱)

اما ریشه‌های عمیق‌تر این امور را او در جهان‌بینی و روان‌شناسی و اخلاق بورژوازی (اعم از مذهبی و غیرمذهبی‌اش) می‌داند:

«آنچه معنی دارد «لذت» است و آنچه ارزش دارد «پول»، و مابقی همه حرف مفت است و خیال باطل!

رمانتیسیم است و سانتی مانتالیسم است و ایده آلیسم و اتویسیسم و مالیخولیا!

این زبان حال یک بورژوا است، هر چند مذهبی هم باشد!

زندگی و کار و اندیشه و روحیه بورژوایی چنین اقتضایی دارد؛ این نوعی جهان بینی و روانشناسی است که انعکاس طبیعی از نوعی زندگی و اشتغال است؛ فکر و فرهنگی است روبنایی که زیربنایش نظام اقتصادی و پایگاه طبقاتی بورژوازی است. انسانی که زاده این پایگاه و پرورده این فرهنگ است طبعاً خصلتی ضد ارزشی، پست اندیش، دنیاگرا، خودپا، منکر هر اصلی جز آنچه محسوس است و موجود و بی عقیده به هر ارزشی جز آنچه به قدرت، ثروت یا لذتی انجامد و هر مسأله ای برایش بی معنی و با آن بیگانه است جز آنچه به کار مصرف یا پیشرفت وی آید و حتی زیبایی، جاذبه، لطافت، اندام و موسیقی ظریف و دلشین زن که در ادبیات و هنر قدیم آن همه شعر و هنر و شور و خلاقیت را برانگیخت، آنچه را در یک روح بورژوا برمی انگیزد، حتی غریزه جنسی اش نیست؛ تنها احساسی که به او الهام می کند این است که در کنار جنسی که به فروش گذاشته است، او را عربان نماید تا در جلب مشتری به وی کمک کند.

(۱۳۵۵، انسان آزاد - آزادی انسان، م. آ. ۲۴، ۶۹-۶۸ از ۱۵۱)

او در جای دیگر توضیح می دهد که زن در «تاریخ و تمدن ها و مذاهب پیشرفته» دارای مقامی متعالی و از جنس عشق و احساس و هنر بود،^۱ اما در نظام سرمایه داری «سکس به جای عشق» نشست، و سرمایه داری از سکس زن برای دو هدف به عنوان ابزار استفاده کرد: ابزار سرگرمی برای نیندیشیدن به تضادهای اصلی جامعه و دیگری برای تشویق انسان ها به مصرف. شریعتی در این جا تعبیر «فرویدیسم بازاری» را به کار می برد (که می تواند در برابر فرویدیسم آکادمیک قرار گیرد که وی در جای دیگری به خاطر کشف ناخود آگاه از آن تجلیل کرده بود).

در منظر سرمایه داری زن موجودی «یک بعدی» است که «فقط سکسوالیته دارد». در این جا و از زاویه برخورد ابزاری سرمایه داری با زن و «جانیشینی سکس به جای عشق»، او معتقد است «زن اسیر محبوب قرون وسطا به صورت اسیر آزاد قرون جدید درآمد». وی در همین فقره به تفاوت آستانه تحریک جنسی پسران در جوامع مختلف و کار راحت تر استعمار در شرق نیز اشاره می کند:

«زن در نظام مصرفی، جنسیت به جای عشق»

در جامعه ای که اصالت از آن «تولید و مصرف» و «مصرف و تولید» اقتصادی است و تعقل نیز جز اقتصاد چیزی نمی فهمد، زن نه به عنوان موجودی خیال انگیز، مخاطب احساسات پاک، معشوق عشق های بسیار بزرگ، پیوند تقدس، مادر، همدم، کانون الهام، آینه صادقی در برابر خویشتن راستین مرد، بلکه به عنوان کالایی اقتصادی است که به میزان جاذبه جنسی اش، خرید و فروش می شود.

سرمایه داری زن را چنان ساخت که به دو کار بیايد: یکی این که جامعه هنگام فراغت - فاصله دو کار - به

۱ - این تنها یک بعد از موقعیت زن در جهان و تاریخ گذشته است. در اینجا شریعتی برخوردی تک بعدی با این تاریخ دارد. وگرنه همان گونه که خود وی بارها یاد کرده در گذشته فرهنگ و تاریخ مردسالار حاکم بوده و «زن» از سوی نخبگان بشری نیز «نادیده» گرفته می شد و این مقامات و موقعیت ها، هر چند وجود داشته اند، اما مواردی عمدتاً استثنایی در برخی اساطیر و مذاهب و بعضی گوشه های فرهنگ بشری اند. ضمن آنکه طبق یک نظریه این تجلیل ها هم بیشتر معطوف به «مادر» است تا «زن».

سرنوشت اجتماعی، به استثمار شدنش، به آینده خشک و پوچ و بی‌هدفی که بورژوازی برایش ساخته است نیندیشد و نپرسد چرا کار می‌کنم؟ چرا زندگی می‌کنیم؟ از طرف که و برای چه این همه رنج می‌بریم؟

زن به عنوان ابزار سرگرمی و به عنوان تنها موجودی که جنسیت و سکسوالیته دارد، به کار گرفته شد، تا نگذارد کارمند و کارگر و روشنفکر در لحظات فراغت، به اندیشه‌های ضد طبقاتی و سرمایه‌داری پردازند و به کار گرفته شد که تمامی خلا و حفره‌های زندگی اجتماعی را پر کند. و هنر به شدت دست به کار شد تا بر اساس سفارش سرمایه‌داری و بورژوازی، سرمایه هنر را - که همیشه زیبایی و روح و احساس و عشق بود - به سکس تبدیل کند و فرویدیسیم بازاری و سکس‌پرستی بسیار پست مبتدل را به عنوان فلسفه علمی و زیر بنای انسان روشن آگاه روز و رآلیسم و واقعیت‌گرایی در آورد و آن همه خیالات و شعرها و احساسات ایده‌آلیستی را پوچ و سکسوالیته را مایه هنر جدید معرفی کند.

این است که می‌بینیم یکباره نقاشی، شعر، سینما، تئاتر، داستان، ناول، نمایشنامه... بر محور سکسوالیته به گردش در می‌آیند.

دیگر این که سرمایه‌داری برای تشویق انسان‌ها به مصرف بیشتر و برای این که خلق را به خود بیشتر نیازمند کند و مقدار مصرف و تولید را بالا ببرد، زن را فقط به عنوان موجودی که سکسوالیته دارد - و جز این هیچ، یعنی موجودی یک بعدی - به کار گرفت. در آگهی‌ها و تبلیغاتش نشاندهنده، تا ارزشها و حساسیت‌های تازه‌ای بیافریند و نظرها را به مصارف تازه جلب کند و احساسات مصنوعی‌ای که لازم دارد در مردم بوجود آورد. زن را برای کشتن احساس‌هایی که منافعش را به خطر می‌اندازد و برای کشتن احساسات بزرگ و معنویت‌هایی که سرمایه‌داری را خرد می‌کند به کار گماشت.

سکسوالیته به جای عشق نشست و زن، این اسیر محبوب قرون وسطی، به صورت یک اسیر آزاد قرون جدید درآمد. چنین بود که زن در تاریخ و تمدن‌ها و مذاهب پیشرفته - که اگر یگانگی مطلق و صرفی با هنر نداشت، اما از نظر الهام و احساس و خصوصیات روحی، دارای مقامی بسیار بزرگ و متعالی و از جنس عشق و احساس و هنر بود - به شکل ابزاری درآمد برای استخدام در هدف‌های اقتصادی و اجتماعی و تغییر تیپ جامعه‌ها و نابود کردن ارزش‌های متعالی و اخلاقی و تبدیل کردن یک جامعه سنتی یا معنوی و اخلاقی یا مذهبی - به جامعه مصرفی و پوچ و برای تبدیل هنر - که تجلی الهی روح بشری بود - به ابزاری که با سکسوالیته در کار دگرگون کردن نوع انسان است.

و اما در شرق؟

و اکنون به سراغ شرق - به سراغ ما - آمده است و در اینجا کارش بسیار آسان است، بسیار آسان‌تر از جامعه قرون وسطی که در غرب - مخصوصاً در سوئد، نروژ و حتی فرانسه و آلمان - احساسات جنسی پسران دیر بیدار می‌شود، آنچنان که در ۱۷، ۱۸ سالگی، پسر هیچ‌گونه کششی به جنس مخالف ندارد و دختر در اوج احساس جنسی و غریزه

مردطلبی است. این است که مرد حالت گریز می‌یابد و زن حالت تهاجم و همین در مرد نفرت و زدگی جنسی پدید می‌آورد که تا آخر عمر گریبانگیرش می‌ماند و حتی در خانواده اثر می‌گذارد.^۱

به همین جهت، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی اروپای شمالی طرح‌های فراوانی دادند تا احساس جنسی مرد جوان اروپایی را با تحریکات مصنوعی و طبیعی جنسی به وسیله زن بیدار کنند». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱۳، ۱۲۳-۱۲۰ از ۲۸۱)

شریعتی در زمانه‌ای می‌زیست که رژیم پهلوی در حالی که استبداد سیاسی و فضای شدیداً بسته‌ای برای فعالان سیاسی، روشنفکران و حوزه فرهنگی وجود داشت و حبس و زندان و شکنجه کلمات نام‌آشنایی برای طرفداران آزادی بود، به تبلیغ آزادی‌های جنسی می‌پرداخت. در این بستر تاریخی و اجتماعی شریعتی با صراحت به «تفکیک» آزادی‌های انسانی و حقوق اجتماعی از «آزادی‌های جنسی»، از منظر خویش می‌پردازد. از نظر او این نوع آزادی‌های تبلیغی «فریبی از فریب‌های بی‌شمار استعمار جدید و نظام سرمایه‌داری» است تا «استثمار مردم غرب و استعمار ملت‌های شرق» در «محیطی امن و امان صورت گیرد». وی در همین راستا به این امر نیز صراحتاً اشاره دارد که «در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین می‌بینیم که چگونه عوامل داخلی استبداد هم به شدت و جدیت و اصرار جنون‌آمیزی، حقوق و آزادی‌های جنسی اعطایی سرمایه‌داری غرب را تشدید و تقویت می‌کنند» و از فرویدیسیم، مذهب و معبدیش می‌سازند که نخستین قربانی‌ای که در آستانه آن ذبح شد، زن بود:

«آزادی‌های انسانی و حقوق اجتماعی می‌گویم نه آزادی و حقوق جنسی که می‌بینیم به این سرعت رواج می‌یابد و در ازای مواد خامی چون نفت و الماس و کائوچو و کنف و مس و قهوه و اورانیوم دنیای دوم (دنیای سوم سابق) که به ارزانی به اروپا وارد می‌شود، آزادی و اخلاق و تکنیک و هنر و فرهنگ و ادبیات ویژه جنسی به این دنیای گرسنه غارت‌شده رایگان و سخاوت‌مندانه پیاپی صادر می‌گردد و همه وسایل ارتباطی و تبلیغاتی و امکانات اجتماعی و فنی و هنری و آموزشی یک "مملکت عقب انداخته شده" در خدمت ترویج و توجیه و توسعه آن قرار می‌گیرد. اینها غیر از آزادی‌ها و حقوق انسانی است. آزادی‌های جنسی، فریبی است از نوع فریب‌های بیشمار "استعمار جدید" که نظام پلید سرمایه‌داری غربی در جهان امروز، شرق و غرب، خودی و بیگانه، بدان دامن می‌زند تا "استثمار مردم غرب" و "استعمار ملت‌های شرق" در محیط امن و امانی صورت گیرد و ادامه یابد و به خصوص نسل جوان که هم یک عنصر عصبانی و گستاخ و بی‌تحمل است و هم قید مذهب‌های تخدیری و بند سنت‌های موروثی را بر دست و پای اندیشه و احساسش ندارد و هر لحظه ممکن است برآشوبد و دست به کاری زند که مصلحت نیست، سرش در منجلا ب "عشق‌های ارزان قیمت فرنگی" و در "هوای آزادی‌های ساخت سرمایه‌داری" چنان غرق و منگ شود که خبر نشود که در دنیا چه خبر است و چنان خود را اشباع کند که فقر و اسارت خویش را حس نکند و این است که در آسیا و آفریقا و آمریکای

۱ - این بخش از تحلیل شریعتی نشان می‌دهد که نباید مسئله اتکاء به سکس را تنها به بورژوازی نسبت داد، آن چنان که گاه در ادبیات خود شریعتی نیز وجود دارد. ضمن آن که این هم واقعیتی است که سکس خود امروز به صنعت و تجارتي بسیار پرسود در میان رشته‌های مختلف فعالیت‌های اقتصادی سرمایه‌داری تبدیل شده است.

لاتین می‌بینیم که چگونه عوامل داخلی استبداد هم به شدت و جدیت و اصرار جنون‌آمیزی، حقوق و آزادی‌های جنسی اعطایی سرمایه‌داری غرب را تشدید و تقویت می‌کنند و زمینه را برای رواج روز افزون آن فراهم می‌آورند.

و این است که می‌توان با اندکی هوشیاری و شناخت، در پس چهره جذاب این جهش طوفانی جنسیت، اهریمن دنیای جدید را باز شناخت و نیز بت بزرگ و سه چهره مذهب تثلیث این عصر را: "استثمار و استعمار و استبداد" که از فروید پیغمبر کذابی ساختند و از فرویدیسم مذهبی علمی و انسانی و از جنسیت یک وجدان اخلاقی و یک دستگاه حقوقی و بالاخره از شهوت، معبد نیایش و پرستش و عبادت و عبودیتی نیرومند بنا کردند که نخستین قربانی‌ای که در آستانه آن ذبح شد، زن بود». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱ آ. ۱۰۶-۱۰۴ از ۲۸۱)

به هر حال آنچه در برخورد شریعتی با وضعیت زنان در جامعه مدرن مشاهده شد، برخورد و تبیین متکثر و در مجموع دو لایه بود که از یک سو به زن آزاد و مبارزات فرهنگی و اجتماعی او با قرون وسطای ضدزن و دستاوردها و ثمرات آن در حوزه‌های مختلف فکری و فلسفی، اخلاقی و وجودی، علمی، اقتصادی، سیاسی، هنری و... توجه می‌کند. و در لایه‌ای دیگر به آسیب‌شناسی این وضعیت در دنیای جدید از الف - منظر اخلاقی و وجودی اگزیستانسیالیستی و جمع‌گرایی سوسیالیستی (دورکهمی، مارکسی) و معنوی و مذهبی و پیامدهای آن هم چون ضعف پیوندهای خانوادگی، تنهایی، خودکشی و... و ب - انتقاد از سرمایه‌داری در برخورد ابزاری با زن برای توسعه مصرف، سرگرمی برای غفلت و تک‌ساحتی دیدن زن و پیامدهای آن و «سکس به جای عشق»^۱ می‌پردازد.

اما در همه این لایه‌ها، او سعی می‌کند برخوردی واقع‌گرایانه و تاریخی کند. اطلاعات تاریخی او در این مورد عمق بیشتری به مباحث‌اش می‌دهد و گاه انصاف علمی و چندگانه‌نگری را به ارمغان می‌آورد تا آنجا که حتی پرهیز ندارد از نکات و ممیزات مثبت دوران فئودالی - کلیسایی نیز یاد کند.

بر اساس همین نگاه تاریخی است که او به موضوع سختی و دشواری ازدواج - طلاق در مسیحیت و پیامدهای مهم آن، در جهان معاصر، که در جامعه شرقی و از جمله ایران نادیده گرفته می‌شود؛ توجه می‌کند.

یک نکته جالب در راستای همین برخورد تاریخی، ریزبینی و دقتی است که او درباره کارکرد ازدواج در تاریخ دارد و آن را با مخاطب خود نیز در میان می‌گذارد. از این منظر تحلیل وضعیت زن، ازدواج و خانواده در تاریخ می‌تواند ریشه‌یابی و عمق بیشتری بیابد:

«اصولاً در گذشته، «ازدواج» نیز به مفهوم امروز تلقی نمی‌شده است و کمتر به چشم عشق یا هوس در آن می‌نگریسته‌اند و آن را بیشتر به عنوان نوعی «مراسم اجتماعی» برای ایجاد پیوندی و یا پیمانی جدید به حساب می‌آورده‌اند و عوامل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حتی اخلاقی در آن قوی‌تر از عامل عشق و حتی هوس بوده

۱ - محسن مخملباف نیز در فیلم «سکس و فلسفه» به همین امر یعنی «سکس به جای عشق» توجه می‌کند.

است. در یونان باستان، با اینکه به مرحله پیشرفته‌ای از مدنیت رسیده بوده است، در عین حال ازدواج را وسیله‌ای برای تولید نسل تلقی می‌کرده‌اند و همسر را «مادر بچه‌ها». هوس همواره در بیرون از خانه، سرگرم کار خویش بوده است. در این عصر، اصولاً زن را تنها ابزار تولید می‌شمرده‌اند «... و زن از بهر کدبانویی خانه خواهند نه از بهر تمتع»^۱ و شوهران غالباً با «مغیجگان» سر و سر داشته‌اند.

این مسأله را نه تنها در داستان‌های مذهبی (لوط) و یا ادبی (اشعار غزلی خودمان) می‌خوانیم بلکه، در زندگی شخصی مانند سقراط نیز می‌بینیم که رابطه آنچنانی وی با الکیادس که از شخصیت‌های بزرگ نظامی و ملی یونان و از شاگردان برجسته سقراط بوده است، در جامعه چنان عادی تلقی می‌شده است که آن را آشکارا اعتراف می‌کرده‌اند، و حتی الکیادس از سردی حکیم گله می‌کند، سقراط به صراحت استدلال می‌کند که: وقت تو دیگر گذشته است.^۲

در ادبیات فارسی، «شیخ مصلح الدنیا و الدین سعدی» را می‌بینیم که معلم اخلاق است و مرد عرفان و مذهب و منبر و نویسنده کتاب اخلاق و در عین حال، در همین کتاب اخلاقی و تربیتی‌اش از سر و سری که خود یا قاضی همدان ... با نعلبند یا قصاب پسری داشته سخن می‌گوید و یا شخصیت علمی و مذهبی و ادبی مشهوری چون او وارد مسجد جامع کاشغر که می‌شود با یکی از «طلاب» «سر نخ می‌دهد» و به ماچ و بوسه مشغول می‌شود و یا چون «شاهد» سابقش را می‌بیند «که آن حلق داودی متغیر گشته و جمال یوسفی به پایان آمده و بر سبب زرخدانش چون به گردی نشسته و رونق بازار حسنش شکسته و متوقع که در کنارش گیرد کناره می‌گیرد»^۳ و او را از ادامه «سر و سر» خویش ناامید می‌سازد.

در قابوسنامه که کتاب اخلاق است و آن هم نصایح پدری به فرزندش، علناً فرزند را راهنمایی می‌کند و اندرز می‌دهد که: «از میان زنان و غلامان میل خویش به یک جنس مدار تا از هر دو گونه بهره ور باشی و از دو گانه یکی دشمن تو نباشد»^۴.

از این نمونه‌ها که در تاریخ و ادب همه ملل فراوان می‌توان یافت، کیفیت تلقی‌یی که در گذشته از ازدواج داشته‌اند برای ما که آن را شگفت آور و باورنکردنی می‌یابیم روشن می‌گردد». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۱۲۶-۱۲۴ از ۱۶۹)

اما بالاخره زن و خانواده در جامعه و جهان مدرن را، علیرغم همه آسیب‌شناسی‌هایی که می‌توان به «مدرنیته محقق» داشت و علیرغم همه تلاش‌های سرمایه‌داری و نیرنگ‌ها و نقشه‌های استعمار؛ چگونه می‌توان ارزیابی کرد. به ویژه آنکه از نظر شریعتی «زن اروپایی را که ما در ایران می‌شناسیم زن موجود در اروپا نیست. زن اروپایی موجود در ایران است!» وی می‌گوید «چهره‌ای که ما به نام زن اروپایی می‌شناسیم، ساخت ایران است. مونتاژ ملی است!» وی آنگاه از چهره‌های متعددی از زنان اروپایی در حوزه‌های مختلف علمی، آزمایشگاهی و تحقیق میدانی، آکادمیک و فلسفی،

۱ - قابوس نامه ص ۷۸.

۲ - مهمانی، افلاطون ترجمه دکتر کاویانی.

۳ - گلستان ص ۱۲۱.

۴ - قابوس نامه ص ۶۷.

سیاسی و مبارز و... نام می‌برد (که این فقره طولانی را در بحث از بررسی زنان متجدد در ایران نقل خواهیم کرد) و نتیجه می‌گیرد زنانی که بر اساس «اطلاعات بانوان» در ایران به عنوان زن اروپایی معرفی می‌شوند خود «گوشت‌های قربانی دستگاه‌های تولیدند و عروسک‌های کوکی سرمایه‌داری و کنیزان تمدن جدید برای سربندی خواجه‌های جدید» که «استعمار جدید» برای «استعمار» خویش از آنان بهره برداری ایزاری می‌کند. زیرا استعمار هرگز دوست ندارد که دختران ما اروپایی فکر و کار کنند، اندیشمند و آزاد و تولیدکننده باشند». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، صفحات ۹۰ تا ۹۷ از ۲۸۱)

بر این اساس به نظر می‌رسد این عبارات و عبارت زیر را که شریعتی در بحث «فاطمه فاطمه است» خویش مطرح کرده بتوان جمع‌بندی و برآیندی از همه آراء متنوع و متکثر و چندلایه او و معدل و وجه غالب وضعیت زن و خانواده در جامعه مدرن، ضمن توجه و اذعان به آسیب‌ها و ضعف‌های آن دانست. زن در اروپا در خانواده‌ای «دوهمسری»، با مرد دو شریک متشابه‌اند که هر دو در بیرون و درون خانه^۱ کار می‌کنند و دختر مثل پسر آزاد است و در تحصیل، تفریح، ورزش، اندیشه، تخصص، استقلال اجتماعی و اقتصادی و... و انتخاب «شریک زندگی» می‌تواند هم چون جنس مذکر باشد. اگر این ارزیابی شریعتی خوش‌بینانه هم تلقی شود، شاید حداقل بتوان گفت این «فرصت» برابر برای زنان در جوامع مدرن نسبت به جوامع دیگر بسیار بیشتر و بالاتر فراهم است:

«... زن اروپایی، زنی که همسر یک خانواده دو همسری است (Monogame) که در آن زن و مرد دو شریک و برابر و متشابه هم‌اند و هر دو در بیرون کار می‌کنند و در درون خانه‌داری؛ وقتی دختر بود، درست مثل پسر، آزاد بود و از همه چیز برخوردار و در جامعه رشد کرد و در برخوردها تجربه اندوخت و همه چیز را دید و همه تیپ را شناخت و فسادها و صلاح‌ها، راه‌ها و بی‌راهه‌ها، بدی‌ها و خوبی‌ها، خیانت‌ها و خدمت‌ها و بالاخره همه رنگ‌ها و طرح‌ها و معماهای زندگی و اجتماع را و همه چیز محیط خویش را دید و حس کرد و همچون پسرها درس خواند و تفریح کرد و تحصیل و ورزش و پرورش و آشنایی با کتاب و قلم و هنر و اندیشه و درس زندگی و تخصص کار و رسیدن به استقلال اجتماعی و درآمد مستقل اقتصادی و سپس انتخاب رفیقی به عنوان شوی و «شریک زندگی»». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۳۷-۱۳۶ از ۲۸۱)

۱ - البته بسیاری از آمار و ارقام نشان می‌دهند این قسمت از نظر شریعتی تا حد زیادی خوش‌بینانه است!

۹- تحلیل انتقادی وضعیت زنان در موقعیت شبه مدرن ایران (گونه‌شناسی زن متجدد)

در این فصل در امتداد مباحثی که نظرگاه‌های شریعتی در رابطه با تبیین وضعیت زنان در جهان و جامعه مدرن و وضعیت زنان در سنت به شدت مردسالار را بررسی می‌کرد، به دنبال آنیم که بینیم شریعتی چه تحلیلی در باره وضعیت زنان متجدد و موقعیت شبه مدرن در ایران دارد. این تحلیل را در سه بخش خواهیم آورد:

الف - تفکیک تمدن و تجدد - «اجبار» دولت مستبد و «واکنش» به ارتجاع فرهنگی

همانند مبحثی که شریعتی در رابطه با وضعیت زن در جامعه مدرن، از منظر روندهای تاریخی داشت، در اینجا نیز وی در وهله اول نگاهی تاریخی و (حتی خطی) به موضوع دارد. اگر در غرب، درون‌مایه ضدزن افکار کلیسایی، عکس‌العمل‌هایی را برمی‌انگیزد و به افکاری معطوف به آزادی از جمله آزادی زنان منجر می‌شد؛ در اینجا نیز او به واکنش و عکس‌العمل در برابر ارتجاع فرهنگی و سنتی و «محرومیت و تحقیر و زنجیر»ش برای زنان اشاره دارد. وی به دو قالب آدم‌ریزی متقدم و متجدد اشاره می‌کند که گویی آدم‌ها و کنش‌گران اجتماعی تسلیم جبر ساختاری‌اش هستند و به اجبار و بدون اراده و انتخاب در درون این قالب‌ها قرار می‌گیرند. وی در این جا به «ناله و نفرین» و یا «کشیده و لگد»ی که می‌خواهد جلوی بسط وضعیت شبه‌مدرن را بگیرد، و نیز برخورد انفعالی با این وضعیت اشاره می‌کند و آن‌ها را ناکام می‌داند:

«دو قالب آدم‌ریزی؛ در جامعه ما دو واقعیت، دو «چه باید کرد؟» وجود دارد: یکی تپیی است که متأسفانه سنت کهنه موجود را به نام مذهب و اخلاق علیرغم زمان می‌خواهد تحمیل کند و نمی‌تواند و با این که می‌داند که نمی‌تواند باز هم در ماندن و نگه داشتن و تحمیل کردن آن بر نسل جوان امروز اصرار می‌ورزد. و یکی تپیی است که به عنوان روشنفکری، یا تجدد مآبی یا آزادی خواهی یا به عنوان اینکه اگر من دخالت کنم یا امر و نهی و کنترل کنم، به امل بودن، قدیمی بودن، شرقی بودن و عقب مانده بودن و مذهبی و مومن بودن متهم می‌شوم. در برابر تغییر جامعه، تغییر تپ دختر و پسرش نقش مترقی «نعش» را بازی می‌کند! [...]»

وجود این دو تپ - هم آن که می‌خواهد با گریه زاری و لعن و نفرین و کشیده و لگد، جلوی سیل را ببندد و هم این که در ساحل سیل، چون نعشی وارفته و «واده» افتاده است - هر دو یک نتیجه دارد: حرکت ویران‌کننده سیل، بی‌دخالت و هدایت این دو، پیش می‌تازد و دامن می‌گسترده و همه بنیادها و دیوارها و نهادها را بر سر هر دو خراب می‌کند و همه چیز را می‌ریزد و می‌برد و شهر را مردابی متعفن و مرگبار و تسلیم شده خویشتن می‌سازد. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۹۰-۸۸ از ۲۸۱)

وی در جای دیگری نتیجه نهایی تحمیل قالب‌های سنتی با زور و فشار را چنین توصیف و پیش‌بینی می‌کند: «عکس‌العمل»؛ عکس‌العمل در برابر «شوک آفتابه»، «شوک چادر». او باز با دقت و مهارت یک رمان‌نویس دقیق و درون‌کاو به توصیف و تحلیل این حالت و وضعیت می‌پردازد و عکس‌العمل جوانان، به ویژه دختران، را در برابر زور و جبر و تحمیل پدران و مادران سنتی به فرزندانشان همراه با توهین و تحقیر و «سلیطه‌بازی»های ویژه امر به معروف و نهی

از منکر» و «استراق سمع» و کتک و نظارت «نکیر و منکری» بر اعمال فرزندان در اجرای شریعت، توصیف می‌کند. او در این جا از تعبیر «منطقه وحشت و نظامی مذهب» و «اختناق و استبداد و خفقان» استفاده می‌برد تا غیرمستقیم همدلی موقعیتی و توصیفی (نه تجویزی) اش را با فرزندان تحت فشار نشان دهد!

وی هم چنین در اینجا با واژه «اوویلا» از جرم دختر بودن، زیبا بودن و شاد بودن، یاد می‌کند و باز سخن از «خط» و «درس و بحث» به میان می‌آورد:

«متجددان ما چگونه بینش مذهبی یافته‌اند؟ مکانیسم آن معلوم است. پدرش، یک آخوند یا حاجی متعصب بی‌سواد بازار بوده است و مادرش، یک بی‌بی رقیه چاقچوری وسواسی. از کوچکی برنامه این بوده است که صبح‌ها پیش از آفتاب، ننه‌اش می‌رفته بالای سر پسرش و با جیغ و داد و آه و ناله و گریه و نفرین و سلیطه‌بازی‌های ویژه امر به معروف و نهی از منکر، او را که غرق سکر خواب صبح است بیدار می‌کرده که پاشو نماز صبح‌ات را بخوان. او هم با یک دنیا اکراه و بیزاری و نق نق و بدبختی بر می‌خاسته و می‌رفته سر مستراح، تا می‌نشسته به تولیدمثل کردن، صدای یواش یواش پایی را می‌شنیده و سایه‌ای که نزدیک می‌شود و احساس می‌کرده است که بله، بابا است و برنامه هر روزش، گوشش را گذاشته به کنار در مستراح و استراق‌سمع می‌کند تا ببیند پسرش آفتابه به کار می‌برد و درست طهارت می‌گیرد، یا نه مثل سگ ارمنی سرپا می‌شاهد. بعد که پسرک با هزار ناراحتی روحی و اضطراب و احتیاط و هول و هراس، زورکی طهارت گرفت می‌آید سرحوض به وضو گرفتن و باز آن دو نکیر و منکر از پشت شیشه اتاق به دقت صحنه عملیات را زیر نظر دارند و بعد که ایستاد به نماز، هر حرفی را که از مخرج شرعی اش خارج می‌کند، دلش می‌لرزد که عاقبتش چه خواهد شد؟ و خاطره تلخ صدها بار کتکی که بابت همین «والا الضالین» خورده است، پشتش را به رعشه می‌افکند و وای به حالش اگر در ارکان نمازش اشتباه کند و آنگاه پس از خلاص شدن از گرفتاری‌های «تجوید و قرائت» باید از جدول لگاریتم شکیات، راه حل اصلی‌اش را استخراج کند و نماز را که سلام داد، باز غرغر و نق نق و نفرین که: به سرت بزند این نماز دم بریده بی‌سروته! نه دعایی، نه یک سوره تلاوت قرآنی، نه تعقیباتی... بعد که ریشش در آمد بدبختی‌اش دو تا می‌شود، هم تحتانی و هم فوقانی.

و اگر دختر باشد که اوویلا! توی خانه جلو برادرش خندیدن و اصلاً خوشحال بودن و چه می‌گوییم اصلاً زیبا بودن و حتی دختر بودنش جرم، ضد شرعی است. باید از ماهی نر توی آب حوض خانه‌شان رو بگیرد. درس و بحث که قابل تحمل نیست، حرفش را نباید انداخت تو دهن این عورتینه‌ها! خط هم برای دختر حرام است زیرا وسیله فساد و انحراف است، ممکن است برای یک پسری کاغذ بنویسد!! چه کند؟ باید جوراب نازک و کفش پاشنه بلند و کلاه گیس و آینه و ریمل و شانه و لوله ماتیک و... را توی یک ساک پنهان کند و با چادر سیاه و جوراب کلفت و کفش نجیب و روسری سنگین از خانه بیاید بیرون، از منطقه وحشت مذهب که دور شد، نفسی به راحت بکشد و با هزار بدبختی و خجالت و اشکال توی تاکسی یا خم کوچه یا سر مستراح، شعار و دثار دینی‌اش را درآورد و شعار و دثار آزادی‌اش را به تن کند و بشود یک زن متجدد و باز چند ساعت بعد همین مراسم به طور معکوس تکرار شود برای ورود به منطقه

نظامی مذهب! یکباره «حوصله‌اش سر می‌رود» می‌زند به سیم آخر! عقده‌گشایی! جبران بیست سال اختناق و استبداد و خفقان و... عکس‌العمل!

می‌بینیم که بینش ضد مذهب در اینجا یک «حالت روحی و عقده‌ای» است، عکس‌العملی است. از طریق مطالعه و آشنایی با فلسفه و علم و فرهنگ جدید و مکتب‌های اجتماعی و فکری قرون هجده و نوزده و تحت تأثیر نهضت‌های مترقی بورژوازی و گرایش رالیستی و منطق مادی و دیالکتیک و ماتریالیسم و اومانیزم، روشنفکر و بی‌اعتقاد به مذهب نشده است، فشار آفتابه و چادر او را روشنفکر و متجدد و آزاد ساخته است». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۳۶۰-۳۵۸ از ۵۰۸)

همان گونه که در فصول قبل نیز آمد نگاه شریعتی به جایگزینی وضعیت شبه‌مدرن نزدیک‌بینانه و خطی است. او گفته بود تیپ قبلی آخرین روزهای عمرش را می‌گذراند و تیپ متجددی که تازه شروع کرده، حرکت و غلبه و جایگزینی‌اش «قطعی است».

نکته دیگری که در ادبیات شریعتی، علاوه بر «واکنش به محرومیت و تحقیر و زنجیر» ارتجاع فرهنگی و سنتی، وجود دارد مسئله جبر و زور و قیچی آجان حکومت مستبد است. از اینجا او به تفکیک روند آزادی زن در جامعه اروپایی و غرب با روند پیدایش زن به ظاهر متجدد و شبه‌مدرن در اینجا می‌پردازد. و آزادی زن در آنجا را محصول رشد فرهنگی و اجتماعی می‌داند و در اینجا بر اثر قیچی آجان رضاشاهی:

«زن اروپایی پس از چندین نسل رشد اجتماعی و فرهنگی آزاد شده است. آزادی او ثمره فداکاری‌ها، مبارزات مداوم و عمیق فلسفی و فکری و اجتماعی و حقوقی بسیاری است. وی آزادی‌اش را به وسیله «آگاهی و فرهنگ» به دست آورده است و بی‌شک هیچ شباهتی با زنی که «قیچی آجان» آزاد زنش کرده است ندارد». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۳۵۷ از ۵۰۸)

و در جای دیگر نیز باز نشانه پیشرفت و ثمره آزادی زن در غرب را در شماره استاد و نویسنده موسیقی‌دان و شهدای مبارزه و ... می‌داند و در اینجا رشد مصرف لوازم آرایش:

«زن روز در آنجا ثمره آزادی و نشانه پیشرفت خود را که بر می‌شمارد، از شماره شهدایی، که در نهضت مقاومت علیه اشغال پاریس به وسیله نازی‌ها، داده است، یاد می‌کند و شماره استاد و نویسنده و مترجم و موسیقی‌دان و رهبر ارکستر و مکتشف و مخترع و مبارز اجتماعی و سیاسی و خدمتگزار مردم و مسائلی از این گونه، یعنی کوشش در شرکت هرچه بیشتر در افتخاراتی که غالباً در انحصار مردان بوده است، و زن روز اینجا تنها آمار واقعی که به عنوان نمایش دقیق میزان پیشرفت و تحول و آزادی خود می‌دهد و حماسی‌ترین رجزی که در نهضت‌های بخش خویش می‌خواند و از پیروزی‌هایی که در این آزادی و پیشرفت کسب کرده سخن می‌گوید این است که: ^۱ از سال ۱۳۳۶ تا

۱. از آنچه «به او داده‌اند» سخن نمی‌گویم. آنچه می‌گیرند ملاک ارزش است و نه آنچه می‌دهند. خواهید پرسید مگر حقی را که به فردی یا جمعی می‌دهند خود نشانه آن نیست که شایستگی داشتن آن را کسب کرده است؟ این چه سؤالی است؟ می‌بینید که نیست. عقلاً آری اما عملاً نه. حقیقت گاهی با واقعیت منطبق نیست. «رأی داشتن» و «رأی دادن» همیشه با هم ملازم نیستند، چه بسا که رأی دارند و نمی‌توانند داد و برعکس چه بسا که رأی می‌توانند داد و ندارند!

۱۳۴۶ در مدت ده سال شماره مؤسسات زیبایی و آرایش و فروش لوازم توالت و مژه و ناخن مصنوعی... در تهران پانصد برابر شده است!» چشم سرمایه‌گذاران مارگارت استور و کریستیان دیور و مزون دوخم روشن!» (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۷-۳۶ از ۵۰۸)

و باز در جای دیگر به آزادی اندیشه، انتخاب، دوست داشتن، ابراز عقیده و احساس و... در مورد زن آزاد غربی و در مقابل آن تغییر لباس و آرایش زن متجدد در آرزوی پاسبان و مأمور پمپ بنزین شدنش در اینجا اشاره می‌کند: «در آنجا آزادی زن، یعنی رها شدن او از قید و بندهای منحنی فکری و روحی و حقوقی و اجتماعی. یعنی آزادی انتخاب. آزادی اندیشیدن. آزادی زندگی کردن. آزادی دوست داشتن. آزادی از همه رنگ‌ها و سنت‌هایی که یادگار دوران بردگی و ذلت و نقص عقل و شکستگی پای زن بود. و آزادی زن در اینجا، یعنی رها شدن او از لباس و آرایش سنتی و بنده شدن او در بازار فروش کالاهای مصرفی استعمارگر و اصولاً ربطی به شعور و فرهنگ و روح و قدرت درک و بینش و جهان‌بینی و انقلاب فکری و تغییر شایستگی او ندارد.

نشانه آن آزادی این است که زن همچون مرد نه تنها می‌تواند تصمیم بگیرد، انتخاب کند، عقیده و احساسش را ابراز کند، بلکه همچون مرد تصمیم می‌گیرد، انتخاب می‌کند و عقیده و احساسی در سطح مرد دارد (نه از نوع مرد، آنچه متجددان ما می‌پندارند) و در کار و رفتار و تفکرش این را نشان می‌دهد. اما نشانه این آزادی این است که از نظر شخصی، زن بتواند مثل زنان سن دنی و پیگال و مولن روژ لباس بپوشد و از نظر اجتماعی، مأمور پمپ بنزین شود یا لباس پاسبانی بپوشد.» (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۱-۳۶۰ از ۵۰۸)

شریعتی در همین چارچوب به بحث مهمی می‌پردازد و تحت عنوان «زن اروپایی ساخت ایران!» توضیح می‌دهد که (بر اثر تبلیغات استعمار خارجی و استبداد داخلی) آنچه به عنوان تیپ زن اروپایی براساس «اطلاعات بانوان» در ایران شناسانده می‌شود، زن اصیل اروپایی نیست. آنها تنها گوشت‌های قربانی دستگاه‌های تولیدند. عروسک کوچکی‌های سرمایه‌داری و کنیزان تمدن جدید برای سربندی خواجه‌های جدید که استعمار جدید در جهت استعمار از آنها بهره‌برداری ابزاری می‌کند. وی در اینجا به نمونه‌هایی از زنان در حوزه‌های گوناگون علمی و تحقیقی و فلسفی و سیاسی و... می‌پردازد^۱ و آنها را در برابر زنان متجدد و شبه‌مدرن ایرانی قرار می‌دهد. او در اینجا ضمن فاصله‌گذاری روشن بین زن فرنگی (واقعی) و عروسک فرنگی (مشابه سازی غیرواقعی‌اش در ایران)؛ تصریح می‌کند که استعمار دوست ندارد دختران ما اروپایی فکر و کار و تولید کنند. و به تیپ «دختر بار» با دو نقشی می‌پردازد که قبلاً نیز در رابطه با جامعه غربی از آن یاد کرده بود: انگیزه‌زدایی با آزادی جنسی و ترویج مصرف. و باز از دو تیپ «زن سفره» به نام مذهب و «زن بار» به نام تمدن یاد می‌کند!

«زن اروپایی را که ما در ایران می‌شناسیم زن موجود در اروپا نیست. «زن اروپایی موجود در ایران است!» نه در

خواهید پرسید: آخر، اگر رأی ندارند پس چه چیز را می‌دهند؟ به قول مرحوم نیما یوشیج: «آخر، همه حرف‌ها ندارند جواب!»
۱. دامنه و تنوع نمونه‌ها و الگوهایی که شریعتی در اینجا و در جاهای مختلف دیگر از زن اروپایی مثال می‌زند به خوبی نشان می‌دهد که نقد برخی منتقدان بر وی از این منظر که او تنها به تحصیلات و تحقیقات زنان در اروپا که «خطر فساد» کمتری دارند، توجه کرده؛ از بار علمی و انصاف و اخلاق پژوهشی فاصله دارد.

کوچه‌ها و خیابان‌ها؛ در تلویزیون و رادیو و مجلات زنانه «مارگو» و ارگان بدکاره‌های «روشنفکر»، «این هفته» و زبان و قلم متجددها و فرنگی مآب‌های ایران؛ چهره‌ای که ما به نام زن اروپایی می‌شناسیم ساخت ایران است، مونتاژ ملی است. البته این نوع زن‌ها که پشت مجله «زن روز» می‌بینیم در اروپا هم هستند اما در جاهای مخصوصی و به عنوان «زن شب»! این غیر از «زن اروپایی» است. چنان که «زن ایرانی» غیر از برخی از زنان مخصوص در ایران است که جنبه بین‌المللی دارند.^۱

فقط بعضی از زن‌های اروپایی هستند که ماحق شناختن‌شان را داریم و باید همیشه همان‌ها را بشناسیم، آنهایی را که فیلم‌ها و مجله‌ها و تلویزیون‌های جنسی و رمان‌های جنسی نویسندگان جنسی ما نشان می‌دهند و به عنوان تیپ کلی «زن اروپایی» به ما می‌شناسانند. حق نداریم آن دختر اروپایی را بشناسیم که از ۱۶ سالگی به صحرای نوبی، به آفریقا، به صحرای الجزایر و استرالیا می‌رود و تمام عمرش را در آن محیط‌های وحشت و خطر و بیماری و مرگ و قبایل وحشی می‌گذراند و شب و روز، در جوانی و کمال و پیری دربارهٔ امواجی که از شاخک‌های مورچه فرستاده می‌شود و شاخک‌های دیگر آن امواج را می‌گیرند، کار می‌کند و چون عمر را به پایان می‌برد، دخترش کار و فکر او را دنبال می‌کند و این نسل دوم زن اروپایی، در سن پنجاه سالگی، به فرانسه باز می‌گردد و در دانشگاه می‌گوید: «من سخن گفتن مورچه را کشف کرده‌ام و بعضی از علائم مکالمهٔ او را یافته‌ام».

حق نداریم مادام «گواشن» را بشناسیم که تمام عمر را صرف کرد تا ریشهٔ افکار و مسائل فلسفی حکمت بوعلی و ابن رشد و ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری را در فلسفهٔ یونان و آثار ارسطو و دیگران پیدا کرد و با هم مقایسه نمود و آنچه را حکمای ما از آنها گرفته‌اند نشان داد و آنچه را بد فهمیده‌اند و بد ترجمه کرده‌اند در طی هزار سال تمدن اسلامی تصحیح نمود.

حق نداریم مادام دولاویدیای ایتالیایی را بشناسیم که یک کارش تصحیح و تکمیل کتاب نفسانیات ابوعلی سینا است از روی نسخهٔ متن رسالهٔ نفس ارسطو در زبان یونانی قدیم... حق نداریم مادام کوری را بشناسیم که کاشف کوانتوم و رادیو اکتیویته است.

یا رزاس دولاشاپل را که بیش از همهٔ علمای اسلام و حتی همه شیعیان و کباده‌کشان فعلی ولایت علی و مدعیان

۱ - درالیانس فرانسه در پاریس درس زبان می‌خواندم. هم‌کلاسی داشتم از اسپانیا، جوانکی خوش تیپ، خوش خنده و «مجلسی». جان می‌داد برای محافل مخلوط ادبی بزرگان. هنوز اول ورود هر دومان بود و به زحمت حرف می‌زدیم؛ گفت: از کجایی؟ گفتم. گفت: چه سعادت. تهران. خوش به حال مردهای ایران، در اروپا ما باید با یک دختر، اول سر حرف را وا کنیم، اگر جواب داد، حرف‌های جالبی برایش بزنیم و سرگرم کننده و باهوش باشیم؛ بعد با هم آشنا شویم، بعد به تئاتری دعوتش کنیم، شب دیگر به شام، بعد گردش، حرف از سیاست، ادبیات، شعر و نویسنده و هنر و مکتب‌های هنری و گاهی سیاسی؛ بعد اگر حرف‌ها مان هم را گرفت با هم رفیق می‌شویم، بعد دعوت به خانه، کم‌کم صمیمیت، بعد دورهٔ خصوصیت و احتمالاً در آخر خواب. از صد تایش یکی تا آخر می‌رسد و بقیه هر کدام در یکی از این مراحل از چنگ‌مان می‌پرند. اما ایران شما نه، این حرف‌ها را ندارد. یک «چشمک»! گفتم شاید کلمهٔ «ایرانی» را با «ایتالی» یا جای دیگر عوضی گرفته، توضیح داد که نه، او عضو یک تروپ هنری بوده، از گروه‌های سیار رقص و موزیک اسپانیایی، با آن لباس‌های سرخ قشنگ و به ایران آمده و در تهران به محافل هنر دوست اشرافی و خیلی متجدد راه یافته و زن ایرانی را تجربه کرده است!

و من - در حالی که این نام [=زن]، مجسمهٔ رب‌النوع‌های مادری، خواهری، همسری، عشق، کار، هنر، صبوری و وفاداری و پاکی و رنج و نیز چهره‌هایی «زینب وار» را برایم تداعی کرده بود - ناگهان یادم آمد که: «ها، بله»!

معارف علوی، او، یک دختر زیبای آزاد و مرفه سوئدی نژاد، با دوری از جو فرهنگی اسلامی و زمینه تربیتی و اعتقادی شیعی، از آغاز جوانی زندگی‌اش را وقت شناخت آن روحی کرد که در اندام اسلام مجهول ماند و پی بردن به مردی که در زیر کینه‌های دشمن و حيله‌های منافق و مدح ثناهای شاعرانه و بی‌معنای دوست، پنهان شده است؛ درست‌ترین خطوط سیمای علی، لطیف‌ترین موج‌های روح و ابعاد احساس و بلندترین پرش‌های اندیشه او را یافت و رنج‌ها و تنهایی‌ها، شکست‌ها، هراس‌ها و نیازهای او را برای نخستین بار احساس کرد و نه تنها علی، احد و بدر و حنین که علی محراب و شب و چاه‌های پیرامون مدینه را نیز پیدا کرد و نهج البلاغه او را که مسلمانان عرب تنها منتخبات ادبی آن را به تصحیح محمد عبده، مفتی اعظم اهل تسنن دارند و اهل تشیع علی تنها سخنان جواد فاضل منسوب به علی را و یا ترجمه فیض را که به علی منسوب است اما باید به کمک متن عربی خواند - و این دختر کافر جهنمی بود که هم، آنچه علی به قلم آورده است پراکنده در این کتاب و آن دفتر و یا بیشتر نسخه‌های خطی پنهان اینجا و آنجا، همه را گرد آورد و خواند و ترجمه و تفسیر کرد و زیباترین و عمیق‌ترین نوشته‌هایی را که درباره کسی از یک قلم جاری شده است، درباره علی نوشت و اکنون چهل و دو سال است که لحظه‌ای، سر از اندیشه و تأمل و کار و تحقیق و شناخت او بر نگرفته است.

ما حق نداریم دوشیزه میشن را [بشناسیم] که در اشغال پاریس به وسیله نازی‌ها، از سنگر نهضت مقاومت فرانسه، ضربه‌هایی چنان کاری بر ارتش هیتلری زد که دو بار، غایبانه، به مرگ محکوم شد و با این که خود یهودی است انسان بودن و آزادی را در اوجی می‌فهمد که اکنون، در صف فدائیان فلسطینی، علیه صهیونیسم می‌جنگد!

ما حق نداریم که هزاران دختر پاریسی را [بشناسیم] که دوشادوش مجاهدان الجزایری، بی‌نام و نشان و بی‌انتظار پاداشی دنیوی یا ثوابی اخروی، در سازمان‌های مخفی، سنگرهای کوهستانی و قلب پایگاه‌های جنگلی، از سینه آتش‌ریز صحرای الجزایر تا زیرزمین‌ها و پناهگاه‌های شهر شهوت و شراب پاریس، علیه استعمار فرانسه و قداره بندانی چون ژنرال دوگل و سوستل و سالان و آرگو، جنگیدند و شکنجه‌های هولناک را و شهادت‌های شکوهمند را در راه آزادی ملتی بیگانه استقبال کردند.

ما حق نداریم که آنجلا، دختر آمریکایی یا دختر ایرلندی را که دو ملت اسیر - چه می‌گویم؟ همه مردم آزاده جهان و تمام بشریت مجروح و محکوم و تبعیض و ستم و استثمار چشم به آنان دوخته‌اند، بشناسیم و بدانیم که زن فرنگی نه آن چنان که آقایان محترم مسعودی‌ها و فرامرزی‌ها به نام زن روز اروپا به "اطلاعات بانوان" ما می‌رسانند، یک عروسک بازیچه دون ژوان‌ها و برده پول و تجمل و جواهر، و کنیز مدرنی که تا وقتی به کار است و برای مرد مطرح است که قابل توجه و تمتع هوسبازان و شهوت‌رانا باشد و بعد از آن دوران، ماشینی است که اسقاط شده است، بلکه تا آن جا پیش رفته که تجسم ایده آل یک ملت و مظهر نجات و غرور و افتخار یک نژاد شده است. ما فقط حق داریم مادام «توثیگی» را بشناسیم، به نام آخرین مظهر ایده آل زن متمدن غرب، ملکه جهان در سال ۷۱ را و در کنارش به عنوان برجسته‌ترین زنان نماینده زن اروپا، ژاکلین اوناسیس را - که با پول همه چیزش را معامله می‌کند - و «بب» را و ملکه موناکو را و زنان هفت تیرکش کنار جیمز باند را. یعنی همین‌ها را که گوشت‌های قربانی دستگاه‌های تولید

اروپایی‌اند، همین اسباب بازی‌ها و عروسک‌کوکی‌های سرمایه‌داری و کنیزان تمدن جدید برای سربندی خواجه‌های جدید را. فقط این‌ها را - که تمامی ارزش اجتماعی و فضایل انسانی‌شان در لباس‌هاشان است و در اسافل اعضاهاشان - ما ایرانی‌ها حق داریم به عنوان زن متمدن اروپایی بشناسیم. یک بار ندیدم که از دانشگاه کمبریج یا سوربن یا هاروارد عکس بردارند و بگویند که دختران دانشجو چگونه می‌آیند و چگونه می‌روند. چگونه در کتابخانه‌ها بر روی نسخه‌های قرن‌های ۱۴ و ۱۵ اروپا و الواحی که از ۲۵۰۰ تا ۳۰۰۰ سال پیش در چین پیدا شده یا روی نسخه‌ای از قرآن، نسخه‌هایی از کتب خطی لاتین و یونانی و میخی و سانسکریت، از صبح تا شب خم می‌شوند بی آنکه تکانی بخورند و چشم به این سو و آنسو بدوانند و تا کتابدار کتاب را نمی‌گیرد و عذرشان را نمی‌خواهد سرشان از روی کتاب برداشته نمی‌شود و یک دختر جوان آمریکایی، آلمانی، فرانسوی - که استعمار نو ما آنها را تیپ دختران تلفنی و یا فواحش مجانی معرفی می‌کنند که با یک چشمک خیابانی و یک قهوه کافه‌ای صید می‌شوند تا به دختران متمدن ما بفهمانند که زن روز یعنی همین و دختر روشنفکر و شایسته! یعنی همین جور و جز این تعصب است و امل بازی و نشانه عقب‌ماندگی و فرهنگ قرون وسطایی... - در کلاسها و کتابخانه‌ها و موزه‌ها و گروه‌های تحقیق و آزمایشگاه‌ها کار و رفتاری چون استادان و محققان و مستشرقان سالخورده‌ای دارند که تنها به علم عشق می‌ورزند و جز در کار خویش، همه شور و شوق‌ها و هوی و هوس‌ها را در زندگی کشته‌اند.

اما استعمار نو که زمینه‌ساز استعمار نو است - آنچنان که استعمار کهنه به سود استعمار کهنه می‌کوشید تا زن را در جهل سنتی و انحطاط اجتماعی نگاه دارد - از اینان سخن نمی‌گویند. زیرا استعمار هرگز دوست ندارد که دختران ما، اروپایی فکر و کار کنند، اندیشمند و آزاد و تولیدکننده باشند.

او می‌کوشد از دختران ما تیبی بسازد که به «دختر بار» موسوم است تا بتوانند برای او، دو نقش استعماری بزرگ را بر جامعه‌های سنتی غیر اروپایی بازی کنند.

یکی اینکه جهت افکار و احساسات و خواست‌ها و تلاش‌های نسل جوان را از اعالی اعضا - گوش و چشم و سرو سینه - به اسافل اعضا بگردانند و آزادی جنسی را به گونه‌ای طرح کنند که هم همه پیوندها فرهنگی - یعنی شیرازه وجودی و قوام ملی یا مذهبی و اصالت و شخصیت تاریخی ما - را از هم بگسلد و هم همه آزادی‌های انسانی - یعنی خواست‌ها و هیجان‌های اصلی نسل جوان جامعه‌های آسیایی، آفریقایی و از جمله اسلامی را در خود مستحیل سازد. نقش دوم این که هم خود به صورت حریص‌ترین عوامل مصرف شوند و هم قوی‌ترین عوامل ترویج مصرف در جامعه‌های ما.

و برای این کار باید دختران دنیای سوم تمدن را تجدد بفهمند و "زن روز" را با "زن بار" اشتباه کنند.

آری زنان ما نباید این زنان را بشناسند زیرا حق ندارند خانم می‌شوند یا دولاویدیاها را زن روز یا زن متمدن اروپایی تلقی کنند و تقلید. آنها فقط دو انتخاب بیشتر ندارند: یا قربانی استعمار کهنه ماندن یا قربانی استعمار نو شدن.

مذهب؟ زن سفره!

تمدن؟ زن بار! تمام. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. ۲۱ آ، ۹۷-۹۰ از ۲۸۱)

در همین راستا او از دو گانه «تمدن - تجدد» بهره می‌گیرد که مبحثی کلیدی در آراء و آثار اوست که در اینجا در بحث زنان نیز کاربرد پیدا کرده است. تمدن از نظر او نوعی رشد کیفی فکری و فرهنگی و ساختاری اجتماعی است. اما تجدد با نوعی مدرنیزاسیون سریع و تشبه ظاهری به غربی‌ها و تنها با باز کردن راه واردات و تقلید در مظاهر غربی به دست می‌آید، بدون زیرساخت قبلی و اساسی فرهنگی و اجتماعی:

«وجود این «آسیمیله‌های مصرفی» فاجعه است اما بیشتر مضحک تا دردناک. این‌ها فقط مصرف‌کننده‌اند، شبه‌انسان‌هایی‌اند که قدرت تشخیص و تصمیم و انتخاب و تحلیل مسائل را ندارند. زادهٔ زمان و ساختهٔ ناخودآگاه اوضاع و احوال‌اند، این‌ها مقلدند، دیروز مقلد آیت الله و امروز مقلد هنرپیشه! یک «رسالهٔ عملیه» مسیر زندگیشان را و یک «مجله ماگویی» تیپ روانی و اجتماعی و انسانی‌شان را معین می‌کند. این‌ها سینه‌زن‌اند، دیروز برای تدین که نمی‌شناختند و امروز برای تمدنی که نمی‌دانند یعنی چه؟ به هر حال اگر جامعه را یک شخصیت آگاه، یک انسان مافوق بگیریم این‌ها اعضاء جسمانی اویند، لش اجتماع، جهان‌بینی و صحنهٔ درگیری‌های اجتماعی و فکری‌شان جنگ بر سر چادر و مینی ژوپ، مدل اتومبیل، نوع دکوراسیون و مبلمان خانه، استیل ساختمان، مد لباس، آرایش و ادا و اطوارهای مهوع تقلیدی و تجدد و نوجویی در کیفیت خوردن و تفریح کردن و سرگرمی‌های رایج و آداب و رسوم سطحی و ابلهانه است. یک نوع جنگ میان امل و قرتی، آنچنان که می‌بینیم و می‌خوانیم! متد تبدیل تیپ قدیم به جدید برق‌آسا و ظاهری انجام می‌شود، در سطح مصرف و آرایش و شکل زندگی روزمره! یک زن را به هدایت مجلهٔ زن روز می‌برند به مؤسسهٔ کریستیان دیور و چند ساعت بعد می‌آورند بیرون! یک زن سراپا امروزی اروپایی است! به هر مدل و استیلی که سفارش بدهند: ایتالیایی، فرانسوی، مخلوط...»

این مدرنیزاسیون سریع و ترقی شگفت تنها دو شرط بیشتر نمی‌خواهد. یکی نداشتن شعور و شخصیت و دوم داشتن پول و امکانات!

یک مملکت را نیز به همین شیوه و همین سرعت می‌توان متجدد کرد یعنی از حالت کلاسیک به حالت مدرن درآورد. مدرنیسم یک کالای صادراتی است که کشوری را که ده سال پیش کجاوه و شتر و درشکه و شهرهای سبک قرون وسطایی و خانه‌های قدیمی و... داشته است کافی است دروازه‌ها را باز بگذاریم و ده سال بعد ببینیم، آسمان‌خراش‌ها و کاخ‌های مجلل و ساختمانها و رستوران‌ها و کافه‌ها و مغازه‌های لوکس و آدم‌های دولوکس و... شهر شده است گاراژ بین‌المللی و نمایشگاه جهانی اتومبیل‌های رنگارنگ آخرین مدل و رادیوها و تلویزیون‌ها و پلاژها و مؤسسات مدرن آرایش و کلپ‌های هنری! و دانسینگ‌های در سطح جهانی! و در «تمام خاورمیانه بی‌نظیر»!

این «تجدد» است، یعنی آنچه به نام «تمدن» به خورد ما آدم‌های سادهٔ مظلوم داده‌اند که عقلمان را فقط به چشمان آورده‌اند. در حالی که تمدن درجهٔ متعالی‌یی از رشد فرهنگی و معنوی اجتماع و تربیت و تلطیف و تعالی روح و بینش

فردی انسانی است». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش، م. آ. ۴، ۱۴۳-۱۴۱ از ۵۰۸)

شریعتی، بارها از «همدستی استعمار و ارتجاع» در حوزه زنان و نیز از نقش «قیچی آجان» و «شوک آفتابه و شوک حجاب» سخن می گوید. در امتداد همین مسئله ادبیات او حاوی برخورد موازی و همکاری استعمار و استبداد در تعریف دو «نقش» عمده برای زنان است: مصرف و سکس، و این دو برای تضمین فروش و رونق بازار استعمار و سرمایه‌داری (و به تعبیر او «به نام آزادی زن اما در واقع برای مصرف و تداعی‌های مصرف») و تأمین ثبات و امنیت این نظم سلطه‌گرانه استعماری و استبدادی. بدین وصف می‌توان از همدستی و همکاری، خواسته و ناخواسته، مثلث «ارتجاع، استعمار، استبداد» در سوق دادن زنان از وضعیت «محرومیت و تحقیر و زنجیر» سنتی به وضعیت دوگانه و «شتر مرغی» یاد کرد که او با تعبیر «نه زن شرقی، نه زن غربی»، «نه احساس دیروز، نه شعور امروز»^۱، «نه زن خانه، نه زن کار»^۲، «نه مسئولیت فرزند، نه مسئولیت مردم» از آن نام می‌برد:

«همدستی ارتجاع و استعمار»

می‌بینی که چگونه دست‌پیدای این «سنت‌گرای امل» و دست‌مرموز و پنهان (و در عین حال، معلوم و آشکار) آن «ترقی‌خواه متجدد»، در هم فشرده شده‌اند و هم را یاری می‌دهند تا همه چیز را در دنیای ما نابود کنند تا ما را به شکل مصرف‌کننده رام و برده آرام در آورند و تا از دختران ما «مانکن‌های گچی پشت ویتترین» بسازند که نه زن شرقی‌اند و نه غربی. عروسک‌فرنگی‌های توخالی و بزک‌کرده و گریم‌شده‌ای که نه احساس زن دیروز ما را دارند و نه شعور زن امروز. آنها را؛ اسباب بازی‌های کوکی‌ای که نه حویند و نه آدم! نه همسرند و نه معشوق، نه زن خانه‌اند و نه زن کار، نه در برابر فرزند احساس مسئولیت می‌کنند و نه در برابر مردم. نه، نه، نه، نه!

شتر مرغ‌هایی‌اند که نه بار می‌برند - که مرغ‌اند - و نه می‌پزند - که شترند!

این‌ها، نوع من در آورده‌ای از زن‌اند، مونتاژ صنایع داخلی، با مارک قلبی، ساخت اروپا، کالاهای فرنگی مآبی که مخصوص مصرف در بازارهای شرقی و اسلامی، سفارش داده‌اند و طرح و قالب ریزی شده‌اند. مواد خامش را استحمار کهنه می‌دهد و استحمار نو، در کوره‌های آدم‌سوزی و خم‌های رنگرزی و دستگاه‌های مغز شویی و فرهنگ زدایی و تخلیه معنوی و با اسیدها و اکسیرهای کیمیاگری خناسی و بالاخره در تکنولوژی ملت‌تراشی و نسل‌سازی و قالب‌های خودکار آدم‌ریزی خویش - که استعمار نو پدید آورده است - آنها را به صورت «کنیزکان روز»، برای شبهای جنسیت و «مانکن‌های لوکس» برای ویتترین‌های مصرف می‌سازند و به نمایش می‌گذارند.

سنت‌گرای امل متقدم و سرمایه‌دار متجدد، با هم عملاً همکاری می‌کنند تا چنین تبیپ تازه‌ای به وجود بیاید. یکی

۱. دوگانه «احساس دیروز، شعور امروز» در کنار بحث‌هایی همچون «تولید بچه در خانه و تولید اشک در جامعه» بیانگر ترمینولوژی خاص شریعتی در مورد مفهوم «شعور» است بنابراین وقتی او دعا می‌کند که خدا یا به زنان ما شعور (و به مردان ما شرف) بده منظورش نه عقل و درک بلکه آگاهی و شناخت فرهنگی و اجتماعی و... است که زن سنتی فاقد آن است.

۲. همان گونه که می‌بینیم شریعتی بارها به «زن کار» (چه در زندگی صنعتی شهری و چه در زندگی دهقانی و زندگی روستایی که از تعبیر «زن روستایی صدهنر» بهره می‌گیرد) و چه در مورد زن اروپایی اشاره و توجه کرده و از تولیدکننده و مولد بودن نام برده، این‌ها نشان می‌دهد که او در اهداف و چشم‌اندازهایش برای زنان فقط به فرهنگ یا سیاست اکتفا و بسنده نمی‌کند.

به نام اخلاق و مذهب و دیگری به نام آزادی و پیشرفت. "امل‌های سنت پرست"، زن را با تازیانه تعصب و ارتجاع می‌زنند و می‌رانند و بی‌آب و نان می‌گذارند و خشن و بی‌رحمانه با او رفتار می‌کنند تا زن، دیوانه‌وار و چشم و گوش بسته از دست این عرقچین به سر و ریش پهن متعصب و خشن، خود را در دامن نوازشگر آن کلاه سیلندری ریش بزی اندازد که آغوش به رویش گشوده و با احترام او کلاه از سرش برداشته و به ادب سر خم کرده و لبخندی مهربان و دلنشین نثارش می‌کند و رفتاری بسیار جنتلمانه دارد». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۹۹-۹۷ از ۲۸۱)

او در جای دیگر نیز ارتجاع و استعمار را در کنار هم قرار می‌دهد و اشاره به بستری دارد که ارتجاع مذهبی و بار سنگین آوار خفقان و فشار سنتی برای عطش آزادی، حال به هر شکلی که باشد، برای دعوت سرمایه‌دار استعمارگر به نام آزادی زن اما در واقع برای «مصرف» و تداعی‌های مصرف، فراهم می‌کند:

«مذهب هم در این نظام فکری، زنانه و مردانه شده است: مساله‌گویی و نوحه و روضه و سفره، مذهب زنان؛ حوزه و منبر و مدرسه و کتابخانه و درس و بحث و سخنرانی، مذهب مردان!

و ه که چه زمینه آماده‌ای برای استعمار که فریاد بکشد:

- آزاد شو.

- از چی؟

- دیگر از چی ندارد. داری خفه می‌شوی، هیچ چیز نداری، محرومی، آزاد شو! از همه چیز آزاد شو.

آن که در زیر سنگین‌ترین بارها خفته است و دارد خفه می‌شود، فقط به نفس، آزاد شدن و برخاستن از زیر این آوار

خفقان و فشار می‌اندیشد، نه به چگونه آزاد شدن، چگونه برخاستن!

زن آزاد می‌شود اما نه با کتاب و دانش و ایجاد فرهنگ و روشن‌بینی و بالا رفتن سطح شعور و سطح احساس و

سطح جهان‌بینی، بلکه با قیچی!

قیچی شدن چادر!

زن یکباره روشنفکر می‌شود!

عقده‌های زن مسلمان - و شرقی - بزرگترین دستاویزهای روان‌شناسان و جامعه‌شناسان شد در خدمت استعمار و

اقتصاد جهانی، تا از زن چنین تعریفی بدست دهند:

«زن، حیوانی که خرید می‌کند!» تعریف جامع و مانعی که ارسطو از انسان می‌کند - انسان، حیوان ناطق است - در

زن تبدیل می‌شود به «انسان، حیوانی که خرید می‌کند».

و جز این نه دیگر کاری می‌داند و نه احساسی دارد و نه اساساً نقشی و معنایی و ایده‌آلی و... ارزشی.

یکی از همین مجلات مخصوص زن شرقی، نوشته بود که در تهران از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۵، مصرف لوازم آرایش

۵۰۰ برابر شده است و موسسات زیبایی ۵۰۰ برابر.

۵۰۰ برابر رقم بسیار سنگینی است. معجزه است! در طول تاریخ بشر سابقه ندارد.

مصرف کالای اقتصادی ۸ در صد، ۹ در صد، ۱۰ در صد، ۲۰ درصد بالا می‌روند، نه ۵۰۰۰۰ در صد!! این مصرفی

است سمبلیک. یعنی اگر ده سال پیش، مصرف پودر و ماتیک و ناخن و مژه دروغی در تهران صد هزار تومان بوده است امروز پنجاه میلیون تومان شده و اگر ده میلیون تومان، امسال پنج میلیارد تومان!

البته در سال ۴۵، اگر همین نسبت تصاعدی را تا امسال حساب کنیم... من که عقم قد نمی‌دهد.

در جامعه، هر مصرفی، مصرف‌هایی را تداعی می‌کند، مثلاً همین که قبایم عوض شد و کت و شلوار جایش را گرفت، گیوه‌ام نیز فرق می‌کند و کفش می‌شود و یقه‌ام آرو و کلاه نم‌دی‌ام، شاپو و در خانه‌ام قالی، مبل‌مان می‌شود و کرسی، بخاری و ساختمان قدیمی، ساختمان جدید.

پس وقتی اروپایی مصرف تازه‌ای وارد جامعه‌ای می‌کند، راه را برای مصارف دیگر نیز می‌گشاید. و وقتی مصرف تغییر می‌کند، علامت این است که آدم مصرف‌کننده نیز تغییر یافته است زیرا که میان مصرف اقتصادی و مصرف‌کننده رابطه‌ای بسیار اساسی وجود دارد.

برای عوض کردن مصرف باید عقیده، تیپ، سلیقه و سنت تاریخ و جامعه را نابود کرد؛ این است که سرمایه‌داری برای دستمالی، قیصریه را آتش می‌زند.

زن در کشورهای اسلامی نیز نه تنها باید تبدیل به مصرف‌کننده کالاهایی بشود که از اروپا و آمریکا می‌آید، بلکه به عنوان عاملی که در خانواده، بر روابط اجتماعی، بر نسل امروز و فردا، بر شکل جامعه، بر اخلاق، بر ارزش‌ها و ادبیات و هنر و عقیده و همه چیز تاثیر انقلابی عمیق می‌گذارد، باید به کار گرفته شود.

اقتضای زمان، فرهنگ، امکانات اجتماعی، اقتصاد جدید، دگرگونی در روابط اجتماعی، تفکر تازه و همه و همه، در جامعه اسلامی، خود به خود تیپ‌ها و سنت‌ها را دگرگون می‌کند و زن ناگزیر، روح و قالب و سنت‌های ظاهری و باطنی‌اش را تغییر می‌دهد که شرایط گذشته برای زن امروز ناممکن و غیر کافی است!

اکنون که باید تغییر پیدا کند و متفکرین و آگاهان جامعه، ناشی و بی‌خبرند پس چه بهتر که من - سرمایه‌دار - دست به کار شوم و قالب‌هایم را آماده کنم تا همین که زن از قالب‌های سنتی‌اش درآمد، قالب‌های خود بر سرش زدم و به شکلی‌اش در آورم که می‌خواهم». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۴۶-۱۴۳ از ۲۸۱)

باز او در جای دیگری از «مدرنیسم خاصی که به نام آزادی زن مطرح می‌شود» یاد می‌کند و «مقاومت و معارضة متعصبانه و کور»ی که در برابر آن انجام می‌گیرد. اما او در اینجا گروه دیگری را نیز می‌افزاید و آن «تحصیل کرده‌های شبه‌فرنگی شبه‌روشنفکر» است. یکی غیرمستقیم جاده‌صاف کن می‌شود و دیگری به طور مستقیم جاده باز کن مسیر سرمایه‌داری استعماری:

«متاسفانه بحران آنچنان که در غرب آغاز شده و آنچنان که قدرت‌های نیرومند حاکم بر قرن بیستم تقویتش می‌کنند، در سراسر جامعه‌های بشری و در همهٔ محدوده‌ها و حتی حصارهای بسته مذهبی و سنتی شیوع پیدا کرده است و کمتر جامعه‌های سنتی، فرهنگی، تاریخی و یا حتی مذهبی هستند که بتوانند در برابر این سیل مهاجم فراگیرنده و تغییر دهنده درست ایستادگی کنند.

غالباً مقابله و مقاومت در برابر این مدرنیسم خاصی که به نام آزادی زن مطرح شده، به شکل تکیه کردن به

سنت‌های کهنه و یا به شکل مقاومت و معارضه متعصبانه و کور انجام شده و این است که نتوانسته‌اند در برابر این تغییرات و در برابر این حمله مقاومت کنند و از هجوم و پیشروی آن بکاهند.

گروه دوم که اکثریت دارند و بیشتر تحصیل کرده‌های جدید، شبه‌فرنگی‌ها، به قولی شبه‌روشنفکران هستند، در این جامعه‌های عقب مانده این بحران را با شدت استقبال کردند و خودشان یکی از قوی‌ترین عوامل توسعه و تقویت این دگرگونی شدید و ویرانگر بودند. بنابراین خود به خود در جامعه‌های سنتی و مذهبی و از آن جمله در جامعه‌های اسلامی برخورد در برابر هجوم مدرن‌مآبانه آزادی زن - به آن معنایی که غرب اعلام کرده بود - از هر دو جناح، تقویت‌کننده، پذیرنده، و تایید کننده بود، هم جناح شبه‌روشنفکر و مدرن جامعه‌های اسلامی و یا غیر اسلامی در شرق که آن را به عنوان سمبل تمدن جدید و به عنوان پیشرفت و روشنگری و روشنایی پذیرفتند و هم جناح‌های سنتی و کهنه که با مقاومت ناشیانه و مقابل کوبی‌های غیرعلمی و غیرمنطقی و به صورت غیرمستقیم زمینه را در داخل این جامعه‌ها برای تقویت آن فکر و پذیرش هر چه بیشتر این بحران آماده کردند». (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م.آ. ۲۱، ۵-۴ از ۵۱)

او در راستای همین تحلیل به وضعیت غرب‌زده (ناشی از همدستی استعمار و استبداد) توجه دارد و تبدیل وضعیت سنتی زن به وضعیت «مصرف - سکس» شبه‌مدرن تا «زن غرب‌زده» در از خانه بیرون آمدن و «اجتماعی شدن»، تنها به «خرید» پردازد و با «حسادت در مصرف به رقابت در تولید آنها پاسخ گفته باشد»:

«یک زن ایرانی را که غرب‌زده‌اش می‌کند چه تغییری در او و چه تأثیری در جامعه او به جا می‌گذارند! انگشت‌هایش را حنای سرخ می‌بست و حال لاک صدفی می‌زند. «شلیته» خودش را از پایش درآورده‌اند تا «مینی ژوپ» خودشان را پایش کنند. اجتماعی‌اش کرده‌اند یعنی از خانه او را به کوچه و بازارش فرستاده‌اند، که از صبح تا شب «خرید» کند و شب تا صبح از خریدنی‌های تازه حرف بزنند و با «حسادت در مصرف» به «رقابت در تولید» آن‌ها پاسخ گفته باشد». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش، م.آ. ۴، ۷۹ و ۸۰ از ۵۰۸)

در جای دیگر او با تعبیری مشابه به همین نقش‌ها می‌پردازد، با تعبیری چون «توسعه مصرف و تحریک شهوت» و «هم تفنن، هم تولید» و «ابزار دست دوم کار اقتصادی» که اشاره مهمی به ورود زنان به صورت درجه دو به بازار سرمایه‌داری در غرب است:

«... به مثابه «عروسک جنسی» و «ابزار دست دوم کار اقتصادی»، یعنی: هم «تفنن» و هم «تولید» و در یک کلمه، - به هر دو معنی - یک «موجود بازاری»، «حیوان خودنمای رنگ شده‌ای که خرید می‌کند»، ملعبه سرگرم‌کننده‌ای که شخصیت انسانی‌اش به اسافل اعضایش منتقل شده و نقش اجتماعی‌اش به توسعه مصرف و تحریک شهوت منحصر گشته است، «سودمند» اما، «بی‌ارزش»، «رها»، اما از «حریم حرمت» و «حرم عفت» و «خلوت قداست» و «سراپرده» رازهای دل و نیازهای روح، «موجودی که امروز این حق را به دست آورده است که هم - تا هر جا که بخواهد - بدنش را عرضه کند و هم - تا هر اندازه که بتواند - «درآمد» به چنگ آورد، اما خیال، ایده‌آل، تب و تاب‌های دل، چشمه الهام، عطش روح، خویشاوندی وجودی، درد تنهایی، ناله دوری و بی‌قراری پیوند، معنی هستن و بهانه بودن، جوهر

زندگی، آن همه شور و شراره‌ای که نبوغ‌ها را می‌شکفت و جان‌ها را بر می‌آشفت و در زندگی و ادب و فرهنگ و اندیشه و احساس آدمی آن همه ذوق و زیبایی و هنر و خلاقیت و جوشش و خروش و بی‌باکی و انقلاب و حیات و حرکت‌های خارق‌العاده می‌آفرید و این زمین زشت و طبیعت سرد و روزمرگی پوچ را لبریز زیبایی و گرمی و روح می‌ساخت و... بالاخره، دو آتش اهورایی «شعر» و «عشق» را، از دست داده است!» (۱۳۵۵، ما و اقبال، م. آ ۵، ۱۵۱ از ۲۰۷)

شریعتی وقتی به نقش استعمار توجه می‌کند علاوه بر تحلیل‌هایی که در رابطه با برخورد نظام سرمایه‌داری با زنان دارد به موضوع ضرورت «تخلیه فرهنگی» کشورهای تحت سلطه از تاریخ، فرهنگ، سنن، مذهب و... خویش یاد می‌کند تا آنها اتکا و اعتماد به نفس خود را از دست داده و رام و آرام تسلیم حرف‌ها و الگوهای شوند که استعمار برایشان مطرح می‌کند. این امر را باید در کنار برخورد ابزاری سرمایه‌داری با زن که به زعم او جهت توسعه مصرف و انگیزه‌زدایی اجتماعی از طریق سکس و آزادی‌های جنسی است، قرار داد.

شریعتی در این میان جنگ به تعبیر او میان «املیسم و فکلیسم» که این دو ربطی به «تدین و تمدن» ندارند را جنگی بی‌حاصل و «به نفع هیچ کس» می‌داند و برنده نهایی‌اش کسانی که می‌خواهند مس و تاس‌مان را غارت کنند:

«در شرق این مشکل نیست. جوان شرقی پیش از آن که به سن بلوغ برسد، به بلوغ جنسی می‌رسد و همین بلوغ زودرس جنسی است که جامعه‌شناسان و روان‌شناسان شرقی را با مشکلات فراوانی رو به رو می‌کند. اما، کو صاحب این نسل که به مشکلاتش بیندیشد، که جنگ بین دو گروه است و به خاطر چیزهای دیگر؛ بحث بر سر طرز آرایش و لباس و رفتارهای خاص و عادات و سلیقه‌هاست. مسائل انسانی برای هیچ کدام از طرفین کهنه و نو مطرح نیست. جنگ میان "املیسم" و "فکلیسم" است که هر کدام پیروز شوند به نفع هیچ کس نیست. یکی به دروغ خود را متمدن می‌نامد و یکی به دروغ متدین. و هیچ کدام نه به تمدن ارتباط دارند نه به تدین. یکی تیپ ایده‌آلش را فاطمه و زینب می‌گوید و یکی زن اروپایی، و هر دو، تهمت به هر دو است. که یا دروغ می‌گویند و یا با ایده‌آل‌هاشان بیگانه‌اند.

اروپایی می‌خواهد جامعه شرق را تغییر بدهد که هم مس و هم تاس‌مان را غارت کند و هم بر اندیشه و احساس‌مان سوار شود. هم لقمه را از دهانمان بگیرد و هم شعور و شناخت و اصالت اراده و ارزش‌های انسانی‌مان را نابود کند که بی‌نابود کردن این‌ها آن لقمه را نمی‌تواند بگیرد، مس و تاس را نمی‌تواند ببرد.

پس باید قبلاً از خود تخلیه شویم و همه ارزش‌های انسانی را فراموش کنیم و همه سنت‌هایی را که ما را بر پاهای خودمان نگاه می‌داشت، از دست بدهیم، در خود بشکنیم و خالی از ذهنیت با روحی عاجز و فلج و بی‌محتوی، به صورت ظرف‌هایی خالی در بیائیم، درست مانند ظرف‌های خاکروبه که از هر چه کثافت و بی‌مصرف است، پر و خالی‌اش می‌کنند.

با مغز و روح شرقی دارند چنین می‌کنند؛ که وقتی درونی خالی داشت و بی‌ایمان، به هر چیز و بی‌هیچ شناختی، نتوانست به چیزی تکیه کند و صاحب افتخاری نبود و حماسه‌ای نمی‌شناخت و گذشته‌اش را ننگین و بی‌ارزش می‌دانست و مذهبش را پوچ و خرافی و معنویت‌اش را کهنگی و ارتجاع و زندگی‌اش را زشت و منفور و خودش را و

نژادش را و معنویت‌اش را یا نشناخت یا بد شناخت، به چه صورتی در می‌آید؟ به صورت مشکلی خالی و تشنه و نیازمند فرمان استعمار. که هر چه می‌خواهد به درونش بریزد و به هر ترتیب که اراده کند به غارتش پردازد.

چنین است که برای غارت شرق، دارند همه را از خویش تهی می‌کنند و برای مسلمان و بودایی و هندو و ایرانی و ترک و عرب و سیاه و سفید شعاری ثابت می‌سازند تا همه به یک شکل در بیایند و فقط یک بعد داشته باشند: مصرف کننده کالاهای اقتصادی و فکری بی‌آن که از خود اندیشه‌ای داشته باشند.

زن در این هجوم چه نقشی داشت؟

زن در کشورهای اسلامی عامل نیرومندی بود که می‌توانست سنت‌ها، نظام قدیم روابط اجتماعی و اخلاقی، ارزش‌های معنوی و از همه مهم‌تر مصرف را تغییر دهد (هم چنان که در حفظ آنها عامل نیرومندی بود)، چرا که با روح حساسی که دارد به خصوص در شرق بیشتر و زودتر، پذیرای جلوه‌های نو شبه تمدن جدید، یعنی مصرف جدید می‌شود. مخصوصاً وقتی در برابر تشعشع دائمی و خیره‌کننده زیبایی‌ها قرار گیرد و در مقابل هیچ چیز دیگری نیابد جز زشتی). (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۲۶-۱۲۳ از ۲۸۱)

شریعتی در بحث‌های خود از انواع استحمار قدیم و جدید، از «آزادی جنسی» به عنوان یکی از انواع استحمار جدید یاد می‌کند و کارکرد آن را مشغول کردن نسل جوانی که دغدغه آزادی اجتماعی دارد:

«آزادی جنسی؛ «آزادی جنسی» دو تا «به ازاء» دارد. یکی، [این است که] غرب در برابر مواد خام شرق که غارت می‌کند، باید «کادو» بدهد - «به ازاء»، یعنی یک چیزی را هم باید بدهد! - آزادی جنسی وارد می‌کند! یعنی «بابت این همه مواد خامی که برای ما از مشرق شما می‌آید ما باید به شما چیزی هدیه کنیم! بله اجازه می‌دهیم که خودتان با خودتان از لحاظ جنسی آزاد باشید "واقعا" که خیلی لطف کرده به شرق! و وسایل تبلیغاتی، وسایل ارتباط جمعی در تمام شرق، و در یک زمان مشابه و همه جا با هم، مدام روی این شعار تکیه می‌کنند».

چرا؟ برای اینکه آن نسلی که دغدغه آزادی - آزادی اجتماعی - دارد، نسل بین هجده تا بیست و چهار و بیست و پنج ساله است و این، در تمام دنیا مطرح است؛ بزرگترین نیرویی که می‌تواند این نسل را اغفال کند، چیست؟ «آزادی جنسی»! چرا که در این نسل هم دغدغه آزادی اجتماعی و هم بحران جنسی زیاد است؛ بنابراین چه بهتر که «آزادی جنسی» را بدهیم، تا آن نیاز به «آزادی اجتماعی» در او از بین برود! همین؛ چگونه؟ به این ترتیب که در پنج شش سالی که «بحران جنسی» به او فشار آورده، از آزادی جنسی استفاده می‌کند به هوای اینکه بعد می‌رسد به آزادی اجتماعی؛ بعد هم که دیگر حالش را ندارد و زیر بار قسط و قرض و نق نق و... به قدری غرق می‌شود که به کلی «هوش» از سرش می‌پرد! بله، فقط همین شش هفت سال اگر بگذرد دیگر رفع اشکال می‌شود!». (۱۳۵۱، خودآگاهی و استحمار، م. آ ۲۰، ۷۴ از ۸۰)

یکی از مثال‌های جزئی او در رابطه با مسئله تخلیه و از خودبیگانگی فرهنگی، توجه روشنفکر ایرانی به اولین پرستاری در جهان است:

«وقتی که یک ده کوچک دور افتاده نزدیک سبزوار، در قرن ۷ و ۸ بیمارستان و نرسینگ رسمی داشته باشد، مسلم

است که در ری، طوس، بلخ، بخارا و بغداد بیمارستان‌ها به چه صورت بوده است. آن وقت ایرانی روشنفکر است که می‌بینیم اینجا با تنبور و بوق کرنا، فلان زن آمریکایی را در جنگ بین‌الملل اول به آسمان می‌رساند و او چشمش را می‌گیرد که پرستاری را اول بار در دنیا ایجاد کرده است. خوب به تو چه؟! (۱۳۵۱)، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۳۲ از ۵۱)

در همین راستاست که از نظر شریعتی جنگ وسیعی که به نام «آزادی جنسی» در آفریقا و آسیا و جوامع اسلامی راه افتاده، «جنگ زرگری» است برای جلوگیری از مبارزه با صاحبان قدرت در جهان. وی در همین رابطه به نقد برخی عوضی گرفتن تضادها و مشکلات (هم چون خط فارسی، خط ریش، لباس مینی‌ژوپ و ماکسی و...) که برخی نویسندگان را نیز به خود مشغول می‌کند، می‌پردازد:

«اکنون هم نویسندگان و روشنفکرانی هستند که در همین جامعه می‌خواهند به همه دخترها و پسرها و به همه مادرها و پدرها بفهمانند که عامل بدبختی جامعه اسلامی قید زن و مرد و گرفتاری جنسی است و اگر این آزادی به دست آید و قیود جنسی برداشته شود جامعه شرقی از همه بدبختی‌ها نجات پیدا می‌کند. می‌بینید که فاجعه چقدر است؟ و چگونه همه افکار را متوجه اینگونه مسائل می‌کنند؟ پدرها و مادرها مقاومت می‌کنند، دختر و پسرها مبارزه می‌کنند و در جامعه یک جنگ جنسی به وجود می‌آید.

نسل پدر و مادر، این را بزرگترین عامل بدبختی می‌دانند و نسل پسر و دختر بزرگترین عامل نجات و ترقی و تمدن و استقلال و آزادی. و لابد هر وقت که قیدی برداشته می‌شود ضربه‌ای به پیکر استعمار می‌خورد؟!

جنگ آزادی جنسی که می‌بینیم ناگهان در آفریقا و آسیا و بخصوص جامعه‌های اسلامی عکس می‌شود، به خاطر این است که این جنگ زرگری جانشین جنگی بشود که باید بشود و برای جلوگیری از یک مبارزه‌ای است که برای صاحبان قدرت در جهان خطرناک است و آزادی جنسی که می‌دهند در ازای آزادی‌هایی است که نسل جوان می‌خواهد، زیرا با سرگرم کردن او اصولاً دغدغه آزادی‌های دیگر را از عمق فطرت و ذات و وجدان و خاطره‌اش می‌برند. آزادی «ته» به جای آزادی «سر»!

دیدیم که این آزادی‌ها به دست آمد و باز هم هیچ فرقی نکرد؛ تنها فرقی این بود که از سال ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۵ یعنی ظرف مدت ۱۰ سال، در همین تهران مصرف لوازم آرایش پانصد برابر شد! این هم موفقیت‌ها و غنیمت‌هایی که در این جنگ بزرگ به دست آورده‌ایم!

چرا؟ برای اینکه دختری که وارد مدرسه می‌شود کتاب می‌خواند و آگاه می‌گردد و شخصیت حقوقی پیدا می‌کند، مسلماً در ذهنش آگاهی‌های اجتماعی و انسانی نیش می‌زند و وضع جهانی و مسئولیت‌های انسانی قرن خودش را درک می‌کند و افکار روشنفکرانه و هدفها و ایده‌آلهای انسانی در ذهنش می‌شکند و بنابراین، باید پیشگیری کرد و همه دردها و ایده‌آلهای انسانی‌اش را محدود به زمینه تحتانی یعنی مسائل جنسی نمود و این شعار را به دستش داد تا برای آن مبارزه کند و مقاله بنویسد و استدلال و سخنرانی کند و بعد در برابرش گروه دیگری که آنها هم مثل اینها تمام

بدبختی‌های جهان را از مینی ژوپ و این قبیل مسائل می‌دانند صف‌بندی کنند و در مبارزه بین این دو گروه، وقت جامعه‌ای، ده سال، بیست سال، به هدر برود.^۱

یک عده روشنفکر، از سالهای ۲۰ و ۲۳ اوج مبارزه و کشمکش را بر اساس این شعار قرار دادند که: ای مردم آسیا، ای مردم مسلمان، ای مردم ایران، شما که احساس بدبختی و عقب ماندگی و انحطاط و رنج و گرسنگی و بیماری می‌کنید و دنبال راه حل می‌گردید، اول باید عامل بدبختی خود را بشناسید. خوب، چه عاملی است؟ خط فارسی! مگر خط فارسی چه تقصیری داشته؟ معلوم است، آقا مثلاً کلمه «اضطراب» را به بیست طریق می‌توان نوشت و همین باعث اتلاف وقت می‌گردد.^۲

آیا وقت ما واقعاً آن قدر دقیق تنظیم شده و هر لحظه آن برای کار خاصی در نظر گرفته شده که این اندازه اتلاف آن موجب فاجعه گردیده است؟

نمی‌گویم خط فارسی بی‌عیب است، مسلماً عیب دارد اما اگر آن را عامل انحطاط و عقب ماندگی جامعه بدانیم درست مثل این است که دست اندازهای خیابانهای یک شهر را عامل بی‌سوادی مردم آن شهر بگیریم.

نمی‌گویم که دست اندازهای خیابانها را باید تحمل کرد، بلکه می‌گویم که این ربطی به موضوع ندارد که روشنفکرها تمام کوششان را صرف آن کنند. به فرض که خط را هم عوض می‌کردیم تازه به ترکیه می‌رسیدیم. آیا ترکیه به خاطر تغییر خط خیلی از ما پیشرفته‌تر است؟ و ما از او خیلی عقب مانده‌تریم؟ و علت آن خط است؟ و اگر مشکل خط علت انحطاط باشد باید چین و ژاپن منحط‌ترین کشورهای جهان باشند! (۱۳۵۰)، از کجا آغاز کنیم؟، م. آ. ۲۰، ۳۳-۳۰ از ۶۶)

در امتداد همین خودباختگی فرهنگی و شبه‌جویی‌هاست که او اروپایی را از آمریکایی و شرقی را از آنها «تجمل‌گرا» تر توصیف می‌کند:

«[مادموازل میشن، خبرنگار اومانیته]، گفت تجربه دیگری که برایم جالب بود اینکه از امریکا وقتی به اروپا آمدم، زنان اروپایی را از امریکایی‌ها خوش‌پوش‌تر و مدپرست‌تر دیدم و از اروپا به تهران که وارد شدم، زنان تهرانی را از

۱- برای او اصلاً تمام مسائل آسیا، آفریقا، اسلام، جامعه، مردم، غرب، شرق و بشریت مطرح نیست. تمام درد او از مینی ژوپ است و فکر می‌کند بزرگترین و تنها فاجعه همین است که او بتواند ۵-۶ وجب تحمیل کند و پارچه‌ای اضافه کند، که در این صورت مساله زن در جامعه حل می‌شود، مسئله خانواده‌ها، جامعه و همه دردها به کلی شفا می‌یابد. خوب، فردا «ماکسی» آمد، دوبرابر آنچه که ایده آل او بود! اما باز هم فرقی نکرد، عوضی گرفتن این است.

۲- یکی از دشمنی‌های عوضی این است که تمام فرهنگمان که از بین رفته و تمام بدبختی‌ها و بیچارگی‌ها، از زبانمان است! خوب، زبانمان چه تقصیر کرده؟ برای اینکه تمام بدبختی‌ها مال همین کلمات عربی است که در زبان ماست! خوب، چه کنیم؟ آنها را دور بریزیم تا همه بدبختی‌ها شفا پیدا کند! حالا همه باید صد سال جارو کشی کنیم تا زبانمان تمیز و تصفیه شود؛ آخرش می‌بینیم که نمی‌توانیم با هم حرف بزنیم! وقتان هم گذشته، در حالی که باید هزار کار دیگر می‌کردیم. تازه می‌فهمیم که بله! این سربندی بوده برای اینکه از مسائل دیگر غافل بمانیم. همین زبان با همین محتویات فرهنگی و با همین کلمات می‌تواند به جامعه، غنای فرهنگی و معنویت و قدرت فرهنگی بخشد. غیر از زبان بدوی‌ها، کدام زبان در دنیا از کلمات خارجی تمیز است؟ فقط در زبان بدوی، کلمه خارجی [وجود] ندارد. به قول یکی از رفقا: اگر نقطه و یا دایره و یا مستقیم را «گردکی بی همه چیز» یا «کس ندان سیخکی» بگویم، دیگر قضیه درست می‌شود و ما نجات پیدا می‌کنیم؟! اینان از اینجها آغاز کردند: از کلمات عربی، خط، ریش، قیدهای جنسی و از لباس.

اروپایی‌ها در مد لباس و آرایش افراطی‌تر یافتیم و از تهران به شیراز و آبادان که رفتیم اقلیت متجدد زنان شهرستانی را از تهرانی‌ها پیشرفته‌تر دیدیم! گفتم اگر می‌توانستی به مسافرت ادامه دهی و به مزینان ما می‌رفتی یک دختر خانم محمدآبادی را نشانت می‌دادم که پدرش جل‌دوز بود و خودش به تهران رفته بود و چند سالی در خانه یکی از اشراف مشهور شمال شهر تهران کلفتی کرده بود و برای خبرگیری به ده برگشته بود و می‌خواستی باشی و بینی که چه پیف پیفی راه انداخته، از وضع زندگی زنان دهاتی که اه اه! شما هنوز می‌رید تو صحرا و با دست علف جمع می‌کنید دست‌هاتان را می‌زنید به تپله گاو؟ این لباس‌های کرباسی و کلفت چیه که تنتان می‌کنید؟ بدنتان را خونی نمی‌کند؟ زن حاجی خان و آغا بی‌بی را دیدم که خودشان را آدم حساب می‌کنند و با آن چادر نخودی و آن نظامی که پاشان کرده‌اند، حالم به هم خورد! امروز دیگه در تهرون هیچ زنی تنیکه پاش نداره. اگر کسی تنیکه پاش کنه، می‌فهمن دهاتیه، محلّ خر هم بهش نمی‌زارن، میگن شخصیت نداره، از پشت کوه آمده! امروز دیگه تو تهرون مرد و زن و این حرف‌های شما دهاتی‌ها حل شده! مثلاً من تو کوچه راه می‌روم چشمم می‌افتد به یک مرد غریبه، ازش خوشم می‌آد. می‌رم راست و صاف بهش می‌گم آقا! این چشم‌ها را با چی رنگ کرده‌اید؟ شما یک تیپ خیلی جالبی هستید. یا یک مرد یک مرتبه تو کوچه میاد جلوت میگه خانم جون، آیا کسی به شما گفته که اندام شما تو این شهر تکه؟ من دلم پی دلته، تو کجا منزلته؟ مگر تو رادیو همیشه نمی‌شنوید؟ بد نیست، بعد خانم هم خیلی از آن مرد تشکر می‌کند. این حرف‌ها مال دهاتی‌هاست. مگر مجله زن روز نمی‌خوانید؟ اونجا نوشته که امروز زن‌هایی که کمی رو به چاقی می‌روند یک فاسق بگیرند تا اندامشان ظریف بشه. این چیزها حل شده، مگر شعر اون خانم را نخوانده‌اید که رسماً تو روزنامه نوشته: «زن خلق گشته‌ام هوس مرد می‌کنم»؟ شما که تو این قلعه از دنیای امروز خبری ندارید. برید همه‌تان درس بخوانید، خواندن و نوشتن یاد بگیرید تا مجله بورد، مجله زن روز، مجله اطلاعات بانوان، مجله سینما، مجله روشنفکر،

سیاه سپید و کتاب‌های دیگه بهتون درس زندگی بده». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟ م. آ. ۴، ۳۶۶-۳۶۴ از ۵۰۸)

اما شریعتی جدا از توجه به ارتجاع و استعمار، به استبداد نیز توجه دارد. همان‌گونه که قبلاً نیز آمد او در این رابطه ضمن تفکیک «آزادی‌های انسانی و حقوق اجتماعی» از «آزادی‌های جنسی»، آن را «فریبی از فریب‌های بی‌شمار استعمار جدید» می‌دانست تا «استثمار مردم غرب و استعمار ملت‌های شرق در محیطی امن صورت گیرد». او در همین جا پای «عوامل داخلی استبداد» را نیز پیش کشید. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۶-۱۰۴ از ۲۸۱)

ما می‌توانیم رد پای برخورد به زعم شریعتی ابزاری استبداد داخلی ایران با مسئله زنان و طرح شعار آزادی زنان و آزادی انتخابات را از دوران جوانی شریعتی پیگیری کنیم. او در دوران جوانی‌اش نیز در مقالات سیاسی که در نشریات خارج از کشور می‌نویسد، به این امر می‌پردازد و تعبیر «بازی رفراندوم و آزادی زنان» در کشورش که «نام انتخابات برای دستگامی که از مردم می‌هراسد، خطرناک است»، و «مجاهدان آزادی» در بندگان و «دانشگاه سنگر جاویدان دانش و آزادی» در هم شکسته شده، را به کار می‌برد:

«بالاخره پس از دو سال دستگاه شاه محیط را برای بردن نام «انتخابات» مساعد دید. بی‌شک برای همه‌ی مردم روشن بود که تا هنگامی که مجاهدان آزادی در سرزمین ما به بند کشیده نشده‌اند، تا هنگامی که سربازان وفادار جبهه ملی

ایران از کمترین امکانات سیاسی برخوردارند و تا وقتی که دانشگاه سنگر جاویدان دانش و آزادی به دست پاسداران نکبت و ستم در هم نشکسته است، بردن نام «انتخابات» برای دستگاهی که از مردم می‌هراسد، خطرناک است.

از این رو بازی رفراندوم و دفاع از زنان و نجات دهقانان و غیره علم شد و بلافاصله دهقانانی که پس از ۲۸ مرداد همواره به جای بیل با چاقو در شهرها میان دانشگاه و بازار در تظاهرات و میتینگ‌ها و در جلوی صندوق‌های انتخاباتی به «کشاورزی!» مشغول‌اند، به دانشگاه ریختند. قزاق‌ها به بازار، سنگر دیگر جبهه‌ی ملی، یورش بردند. حمله‌ی وحشیانه‌ی قزاقان به سپاه مصمم آزادی آغاز شد و گروه گروه مجاهدان جبهه‌ی ملی به زندان‌هایی که هشت سال است با آن خو گرفته‌اند و خانه‌ی دومشان شده است، روانه شدند. (۱۳۴۱، مقالاتی از ایران آزاد، م. آ. ۳۶، ۶۳-۶۲ از ۱۲۳)

هم چنین در همین نوع مقالات «حق رأی زنان» که نظام شاه مطرح می‌کرد، از نظر او نوعی «جنگ زرگری» و «شعبده‌بازی مسخره‌آمیز» در پی «قتل و ضرب و شکنجه‌های پس از ۲۸ مرداد»، تلقی می‌شود:

«در کشوری که نه از مجلس نشانی است و نه از قانون، در مملکتی که «فرمایشات ملوکانه» را جانشین قانون اساسی می‌کنند و از هنگامی که مبارزان جبهه‌ی ملی ایران را به زندان‌ها می‌کشند و شعار انتخابات آزاد را جرم می‌شناسند و اصولاً در کشوری که برای کسی حقی قابل نیستند، برای حق رأی زنان در انتخاباتی که هیچ کس حق رأی ندارد، جنگ به راه می‌اندازند.

تاریخچه‌ی جنگ‌های زرگری با آغاز جنگ بزرگ ملت ایران به پیشوایی سردار دلیر نهضت ملی ما دکتر مصدق پایان یافته است و بی‌شک ملتی که با قتل و ضرب و شکنجه‌های پس از ۲۸ مرداد از راه خویش بازنگشت، با شعبده‌بازی‌های مسخره‌آمیز امروز فریفته نخواهد شد و سنگر مستحکم و دیرین خویش جبهه‌ی ملی ایران را برای ادامه‌ی جهاد مقدس خویش با استعمار و عمال وی رها نخواهد کرد. (۱۳۴۱، مقالاتی از ایران آزاد، م. آ. ۳۶، ۷۲-۷۰ از ۱۲۳)

او هم چنین به طعن به بساط «چهارشنبه بازار» انتخابات و نیش به «زنان از بند رسته به ریاست اشرف پهلوی» می‌پردازد، در حالی که «دکتر مصدق» در بند است و «دانشجویان» اسیر در سلول‌های قزل قلعه و قصر:

هر وقت انتخاباتی در کار است به «سازمان دادن تشکیلات» مشغول می‌شوند. همین که تمام شد، سازمان و تشکیلات هم تمام می‌شود. درست چهارشنبه بازار است. چهارشنبه دستگاه‌ها را پهن می‌کنند و می‌چینند، کاسبی که تمام شد، همه جمع می‌شود و می‌رود تا چهارشنبه‌ی دیگر.

اما آنچه خیلی قابل توجه است، این است که گویا «زنان از بند رسته به ریاست اشرف پهلوی» و «دزدان از بند رسته» به رهبری ابتهاج و ضرغام و رشیدیان و آن دو حزب دو قلو در انتخابات با هم همدست خواهند شد و این پیشنهاد را برای اولین بار حزب مردم عنوان کرده است و بی‌شک این عده در «هنر همدست شدن»، تجربه‌ی کافی دارند.

دکتر مصدق و هم‌پیمانان دلیر او را که قهرمانان نبرد پرشکوه ملت‌های محروم علیه استعمارند به بند کشیده‌اند. دانشجویان دانشگاه در سلول‌های قزل قلعه و قصر و سیاه‌چال‌های شهرستان‌ها اسیرند. آزاده مردان و مجاهدان شجاع و فداکار جبهه‌ی ملت بسته‌اند و رشیدیان‌ها، ضرغام‌ها و ابتهاج‌ها و اقبال‌ها و امینی‌ها رها شده‌اند؛ تا یک جنگ زرگری

عجب دارم از این قوم که سنگ‌ها را بسته و سنگ‌ها را رهانیده‌اند». (۱۳۴۱، مقالاتی از ایران آزاد، م. آ ۳۶، ۶۶-۶۵ از

(۱۲۳

او بعدها در سنین بالاتر نیز همین رویکرد را با عبارت «جنگ زرگری آزادی زن» در تحلیلی مشابه ارائه می‌دهد:
«آزادی زن» به عنوان چه؟ جنگ زرگری! گشودن یک جبهه فرعی بین زن و مرد! برای چه؟ برای اینکه از جبهه

اصلی بین شرق و غرب غافل بشود». (۱۳۵۱، خودآگاهی و استحمار، م. آ ۲۰، ۷۵ از ۸۰)

پ - نقد اجتماعی و وجودی؛ مشابه بودن رفتار و شخصیت دو تیپ متقدم و متجدد

نکته مهم دیگری که در بخش انتقادی ادبیات شریعتی در تحلیل وضعیت شبه مدرن زن متجدد در ایران وجود دارد، برخورد او از منظر رهایی^۱ و از زاویه شخصیتی، اخلاقی و وجودی با این تیپ زنان و مشابهت عجیبی است که به نظر او بین اینها و زنان سنتی (که هر دو تحت سلطه فرهنگ ارتجاعی مردسالار قدیم و جدید زندگی می‌کنند و آن را درونی کرده‌اند)، وجود دارد. چرا که از نظر وی رشد آگاهی فرهنگی و مبارزه اجتماعی نبوده که به پیدایی و پدیداری این تیپ زنان منجر شده است. بلکه جبر زمانه و قیچی آجان راه‌گشای آنان بوده است. از نظر او اینها «ظاهرشان شبیه گارسون‌های مؤنث فرنگی و دختران استخدام شده باشگاه‌ها و دانشنگ‌های اروپایی است و باطن‌شان ملامباجی‌های کنجکاو حسود فضول غیبت‌کن و عقده‌دار» قدیم است. او در اینجا نیز باز دو گانه‌هایی هم چون نه خانه‌دار، نه اجتماعی؛ نه شرقی؛ نه غربی؛ نه همسر خوب، نه معشوق خوب؛ نه عقل، نه دل و... را به میان می‌آورد:

«... زنان‌شان عروسک‌های خنک و بی‌شعور و بی‌احساس و لوس و بی‌وزن و سبک‌مغز و خنک‌دل و جهان‌بینی‌شان تا

بالای زانو و ایده‌آل‌شان محصور در اسافل اعضاء! ظاهرشان شبیه گارسون‌های مؤنث فرنگی، دختران استخدام‌شده

باشگاه‌ها و دانشنگ‌های اروپایی و باطن‌شان ملامباجی‌های کنجکاو تهمت‌زن بددل حسود پست‌اندیش غیبت‌کن فضول

عقده‌داری که کارشان توی مغازه‌ها پرسه زدن برای خرید است و توی خانه‌ها نشستن و از این و آن حرف زدن و بافتن

و ساختن و بد گفتن و به کار در و همسایه کار داشتن؛ بیچاره زن اروپایی چه ننگی که اینها خودشان را مقلد او میدانند!

و در احساسات از او بالاتر! نه شرقی‌اند نه غربی، نه زن‌اند نه مرد، نه متجدداند نه متقدم، نه تحصیلکرده نه بیسواد، نه

خانه‌دار نه اجتماعی، نه همسر خوب‌اند نه معشوق خوب، نه عقل دارند و نه دل، هیچ! پوچ! شصت هفتاد کیلو گوشت و

دمبه پودرنشده رنگ‌شده صداداری هستند که فقط بدرد «دید زدن» جوانک‌هایی می‌خورند که زیرابرو ورمیدارند و

ساعت ۴/۵ عصر یک فولکس یا پیکان یکساعته کرایه می‌کنند تا از جلو مدرسه‌های دخترانه رد شوند و شب هم یک

قطعه شعر بنام معشوقشان برای ستون ادبیات «زن روز» از روی دیوان شهریار یا کتابهای جواد فاضل و مستعان و

۱. مسئله «رهایی» دغدغه تمام عمر و نقطه اتصال مجموعه آرای شریعتی است. بنا به تحقیق و پایان‌نامه (کارشناسی ارشد) آقای علی عبدی تحت عنوان «شریعتی، سوژه، رهایی»؛ آرای شریعتی در سه جایگاه روشنفکر مسلمان ایرانی، درباره ایران و معضلات‌اش، یک روشنفکر دارای نظر درباره مشکلات جهان اسلام (و جهان سوم) و نظریات وی در سطح عمومی و جهانی درباره بشر امروز قابل طبقه‌بندی و بحث و بررسی است. اما آنچه آرای وی در سه حوزه و سه لایه فوق‌را - هم چون نخ تسبیح - به هم پیوند می‌زند مسئله و دغدغه «رهایی» است.

«نامه‌های عاشقانه» تهیه نمایند!» (۴۸-۱۳۴۶، گفتگوهای تنهایی، م. آ. ۳۳، ۵۰۴ از ۹۴۸)

در جای دیگری او ضمن طرح نگاه نزدیک‌بینانه و شتاب‌زده‌اش در مورد اینکه پارتی‌های شبه‌مذهبی قدیم در حال جمع شدن‌اند، به طنز و طعنه از جایگزینی «انجمن‌های زنان» جدید (که به صورت نمایشی و فرمایشی توسط دولت‌های وقت تشکیل می‌شد) به جای «حمام‌های زنانه» قدیم یاد می‌کند:

«اکنون حمام‌های زنانه برای این طبقه مرفه بسته شده است و مدرنیسم حمام خانه، آنان را از آن تالارهای اجتماعات چهل ستون - چهل پنجره که هفته‌ای یک روز تمام را در آن مشغول بودند، محروم ساخته است و به جای آنها، انجمن‌های زنان در نام‌های مختلف باز شده و خانم‌های پوچ محترمه را از درون خانه‌ها به این حمام‌های سرد بی‌آب و بی‌بخار زنانه می‌خواند.

پارتی‌های شبه‌مذهبی یا مذهبی قدیم هم دیگر دارد جمع می‌شود؛ سفره‌های نذری و روضه‌های فصلی و مجالس عقیده و قربانی و زایمان و آش پخت پا و فعالیت‌های عروس‌یابی و صید داماد و غیره و غیره - که وی در زیر پوششی از مذهب یا سنت و رسم، تنهایی و بیکارگی خود را کتمان می‌کرد و به او احساس یک نوع مثبت بودن و فعالیت و مسئولیت و بیا و برو و کشمکش و قیل و قال و حساسیت و طرح نقشه و هدف‌های دروغین می‌بخشید و به او مجال نمایش زیبایی و مد و توالی و جواهر و مفاخر خانوادگی‌اش را می‌داد - کم‌کم از رنگ و رونق می‌افتد؛ خانم‌های جوان‌تر دیگر به زور و رودربایستی در آن مجالس شرکت می‌کنند و در این جمع‌ها قیافه‌نچسب و خنک و غریبه‌ای به خود می‌گیرند و پیداست که در جستجوی فرارند». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۴۰-۱۳۹ از ۲۸۱)

او همین نقد (به نهادسازی‌های نمایشی و فرمایشی دولتی برای زنان) را با ادبیات نیش‌دارتری در جای دیگری می‌آورد و معتقد است بحث از تمدن نیست، بلکه «جنگ تجدد و تقدم در مصرف» است:

«مسئله «تمدن» در کار نیست، جنگ، جنگ تجدد و تقدم در «مصرف» است و گرنه جهان‌بینی و بینش و احساس و اندیشه و روح و رسالت و هدف همان است که بوده و اگر هم تکانی خورده، ترک خورده و درهم ریخته و به ابتذال مهوعی افتاده است، حمام زنانه، شده است «سازمان زنان» و سفره حضرت عباس، شده است «گاردن پارتی و شب‌نشینی برای کمک به بینوایان!» و هیئت‌های سینه‌زنی و مجالس شله‌خوری، شده‌اند «احزاب سیاسی و سندیکاهای کارگری» و چاقو‌کشی، شده است، نقد ادبی». (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ. ۴، ۵۹ از ۵۰۸)

جای دیگر در تحلیلی با لحنی آرام‌تر و ملایم‌تر می‌بینیم که باز او به تعارض و پارادوکسی که به زعم او برخی از زنان متجدد دارند، اشاره می‌کند. آنها هم تحصیلات جدید دارند و هم به شدت به «مهریه» که از نظر شریعتی (و در تحلیل آرمان‌گرایانه او) «کاملاً یادگار دوره بردگی زن و خرید و فروش» اوست، اهمیت می‌دهند. شریعتی اهمیت این مسئله را بیشتر همبسته و در پیوند با اشرافیت می‌بیند نه در پیوند با تحصیلات:

«از لحاظ روابط اجتماعی و همچنین تیپ اجتماعی به سرعت غرب‌زده می‌شویم و از طرفی از لحاظ سنت‌های قومی و بومی به شکلی جاهلی در می‌آییم یعنی هم زن ما می‌خواهد کاملاً خودش را به صورت یک زن اروپایی در بیاورد و هم از طرفی مهریه به عنوان بهای خرید و فروش او که کاملاً یادگار دوره بردگی زن و دوره خرید و فروش زن است، دارد به آن شکل درمی‌آید. اما من اینجا [در رابطه با] مساله‌ای که آقای دکتر [توسلی] از نظر رابطه مهریه با درجه

تحصیلات بیان کردند، می‌خواستیم سوالی بکنیم: شاید این سوال به نوعی تیره تحصیل کرده‌ها باشد و شاید قبول این خیلی مشکل باشد که چگونه رشد علمی و تحصیلی در زن و مرد با رشد یک سنت جاهلی هماهنگ می‌شود، در صورتی که کاملاً باید این منحنی‌ها بر عکس همدیگر حرکت کند، یعنی هر چه تحصیلات بالاتر می‌رود، سنت مهریه برایش اهانت‌آمیز باشد. این طبیعی است، اما الان می‌بینیم کاملاً بر عکس حرکت می‌کند. ایشان یک تحقیق و مطالعه عینی در مسأله مهریه، در تهران که در آن از همه نقاط دیگر کشور مسأله تحصیل و تمدن و مدرنیسم یا جاهلیت مدرن قوی‌تر است، کردند و بعد به این نتیجه رسیدند که یک رابطه مستقیم - نه معکوس - بین درجه تحصیل و همچنین افزوده شدن مهریه وجود دارد.

آیا این علت افزوده شدن مهریه، افزوده شدن سطح تحصیلات و درجه تحصیلی است یا برعکس؟ [...] این که تحصیلات عالی یک مقدار مخارج سنگینی را در بر می‌دارد که هر کس نمی‌تواند پردازد، مسأله درجات تحصیلی را با درجات طبقات اقتصادی همبسته کرده؛ به شکلی که الان، درست برعکس علمای بزرگ حوزه علمیه که فارغ‌التحصیل حوزه هستند و از طبقات پایین و از طبقات محروم اقتصادی برآمده‌اند، تحصیلات بزرگ و درجات عالی تحصیلات عالی، یعنی فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های ایران و همچنین فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های اروپا، دانشجویانی که از خارج از کشور درجات دکتری یا مهندسی یا امثال اینها گرفته‌اند (اکثریت اساتید دانشگاه، دکترها و مهندسين فارغ‌التحصیل ایران یا خارج)، وابسته به طبقات بالا هستند؛ یعنی نود درصدشان فرزند بورژواهای شهری، سرمایه‌داران شهری و پنج تا شش درصدشان فرزندان مالکین بزرگ روستاها هستند و بسیار کم‌اند افرادی که از طبقات پایین روستایی توانسته باشند بر بخورند و بتوانند به خارج از کشور بروند یا بتوانند تحصیلات عالی و درجه دکتری داشته باشند. از این جهت است که این بالا بودن مهریه زن و همبستگی‌اش با بالا بودن درجه تحصیل، به خاطر رابطه درجه تخصصی و مهریه نیست، به خاطر رابطه درجه تحصیلی با درجه طبقاتی اشرافی اقتصادی است.» (۱۳۵۱، سمینار زن، م. آ. ۲۱ ص ۲-۱ و ۵-۴ از ۲۳)

و بالاخره باید از نقد طنزواره او از «مدل نوین زن هفده دی‌ای» شریعتی در بستر و فضای دهه ۵۰ یاد کرد که در اینجا نیز به نقد اخلاقی و وجودی این تیپ می‌پردازد. نکته مهم این که شریعتی در این جا به «گرفتاری عجیب» خود در قضاوت میان این دو صف که آنها را به طعنه «متجانس متخاصم» می‌خواند، اشاره می‌کند و در نهایت نمی‌تواند یکی را نسبت به دیگری بدتر یا بهتر بداند!

«مدل نوین زن بودن، «هفده دی‌ای‌ها! آزاد زنان! این تنها صفتی است که آنها موصوفات راستین آنند، آزاد از... عفت کلام اجازه نمی‌دهد. این چادرهای سیاه را، نه فرهنگ و تمدن جدید و نه رشد فکری و نه شخصیت یافتن واقعی و نه آشنایی با روح و بینش و مدنیت اروپا، بلکه آجان و قیچی از سر اینان برداشت، بر اندام اینان درید و آن‌گاه نتیجه این شد که همان شاباجی خانم شد که بود، منتها به جای حنابستن، گلمو می‌زند و به جای خانه نشستن و غیبت کردن، شب نشینی می‌کند و پاسور می‌زند. از خانه به خیابان منتقل شده است. همو است که فقط تنبانش را درآورده است و بس، یک ملاباجی اگر ناگهان تنبانش را در آورد و یا به‌زور درآورند چه تغییراتی در نگاه و احساس و تفکر و شخصیتش رخ خواهد داد؟»

اما مسئله به همین سادگی‌ها هم نیست. زن روز آمار داده است که از ۱۹۵۶ تا ۶۶ (ده سال) مؤسسات آرایش و مصرف لوازم آرایش در تهران پانصد برابر شده است و این تنها منحنی تصاعدی مصرف در دنیا و در تاریخ اقتصاد است و نیز تنها علت غایی همه این تجدد بازیها و مبارزه با خرافات و آزاد شدن نیمی از اندام اجتماع که تاکنون فلج بود، زندانی بود و از این حرفها ...

اما اینها باز یک فضیلت را دارند، یعنی یک امتیاز بر رقبای اُمَلشان، همان کلاغ سیاههای خانگی. یعنی همان صورت دیگر از همین ماده، آنها با آن حرکات متهویشان آبروی بیچاره اروپا را می‌برند، تمدن را بدنام می‌کنند و اینها با این سکنات متعفنشان آبروی بیچاره اسلام را، تدین را به ننگ می‌زنند و در این بازی آلوده و دروغین و زشت این دو بازیچه‌های کهنه و تازه، اسلام و اروپا هر دو بی‌تقصیر و مظلوم و بدنام شده‌اند.

چه گرفتاری عجیبی در قضاوت میان این دو صف متجانس متخاصم پیدا کرده‌ام. هر وقت آن ملامباجی گشتیز خانم‌ها را می‌بینم می‌گویم باز هم آنها و هر وقت آن جیگی جیگی ننه‌خانم‌ها را می‌بینم می‌گویم باز هم اینها!.

(۱۳۵۰، وصیت، م. آ، ۱۵-۱۴ از ۲۴)

آنچه در پایان این قسمت باید به آن اشاره کرد این که وقتی شریعتی به تحلیل وضعیت زن مدرن در اروپا، در ادامه و عکس‌العمل به وضعیت ضدزن قرون وسطا و کلیسا می‌پردازد، به «آزادی زنان» در آنجا که متکی بر «آگاهی و فرهنگ و مبارزه و فداکاری» است، هم می‌پردازد و آنها را از زنی که سرمایه‌داری و استعمار دو نقش ایزاری «توسعه مصرف و تحریک شهوت» را برای آنان قائل است، جدا و تفکیک می‌کند. شریعتی این دسته از زنان را به خوبی «می‌بیند» و همان‌ها را نمونه و نماد زن اصیل و آزاد اروپایی معرفی می‌کند.

اما وقتی به وضعیت زنان در ایران می‌پردازد و به طور مشابه به برخورد عکس‌العملی به فرهنگ و سنت زشت و ضد زن توجه می‌کند، عکس‌العمل‌اش را عمدتاً در زنان متجدد شبه مدرن می‌بیند که نه با آگاهی و فرهنگ، بلکه با عکس‌العمل به ارتجاع و جبر حکومت و قیچی آجان، آزاد شده‌اند. ولی واقعیت‌های تاریخی نشان‌گر آن است که درست است که تحلیل و ارزیابی شریعتی در مورد بخش عمده‌ای از زنان متجدد شبه مدرن عکس‌العملی و بویژه تظاهرهای ساختگی و فرمایشی دولتی در این حوزه صحیح است، اما بوده‌اند زنان و حتی جمعیت‌های زنانه‌ای که عکس‌العمل ارتجاع سنتی مذهبی بوده‌اند. آنها با تکیه بر آگاهی و فرهنگ، هویت و حرکتی مستقل و ملی داشته‌اند. به نظر می‌رسد شریعتی از این دسته از زنان که می‌توان رد پای آنها را از جنبش تنباکو، مشروطیت، نهضت ملی شدن نفت تا زمان شریعتی پیگیری کرد، اطلاع چندانی ندارد.^۱ پروین اعتصامی، صدیقه دولت‌آبادی، مهرانگیز منوچهریان، و... (و در سطوح پایین‌تر و جوان‌تر؛ شیرین عبادی، مهرانگیز کار و...) و بسیاری از انجمن‌های زنانه ادبی، خیریه‌ای، اجتماعی و... در ذیل تحلیل‌هایی که شریعتی توصیف می‌کند نمی‌گنجند. شاید کوچک و کم‌دامنه بودن حرکت و نفوذ آنها و یا احیاناً در کنار (اما نه وابسته و هم‌ماهیت) با قدرت مسلط بودن‌شان، ایشان را از نگاه شریعتی پنهان داشته است.

۱- در یکی از پیوست‌های این تحقیق فشرده‌ای از فعالیت زنان در انقلاب مشروطه و خلاصه‌ای از زندگی‌نامه پروین اعتصامی، صدیقه دولت‌آبادی و مهرانگیز منوچهریان را به نقل از جزوه (اینترنتی) «چهره نهان مانده مهربانان گوناگون میهن» (پژوهش و نگارش علی محمد جهانگیری) می‌آوریم.

۱۰- زن‌شناسی دینی شریعتی

شریعتی یک نویسنده، متفکر و مصلح اجتماع و یک اصلاح‌گر دینی است. اصلاح‌گری دینی او از قضا به وجه پررنگ‌تر و اصلی‌تری و گاه حتی به اشتباه به وجه انحصاری شناخت و تحلیل مخاطبان و محققان از وی تبدیل شده است.

بر این اساس در حوزه زنان نیز برای شناخت آراء وی حتما باید وجه دین‌شناختی وی را نیز مورد توجه قرار داد. در این حوزه می‌توان آرای او را در سه بخش زن‌شناسی، احکام و الگوسازی بررسی کرد:

الف - زن‌شناسی توحیدی (حوا - هاجر)

در رویکرد اسلام‌شناختی شریعتی «توحید» زیربنا و ستون خیمه‌ای است که همه دیگر اصول و نظرات اسلام بر آن بنا شده است. او توحید را از آسمان و خدا یکی است و نه بیش، به زمین می‌آورد و معتقد است توحید در اصل چنین نبوده و معنا و کارکردی وسیع‌تر داشته است. از نظر وی توحید در مورد خداوند به معنای توحید و یگانگی میان انسان‌ها، نژادها، طبقات و ... گوناگون است.

در همین راستا او در هر سه دوره زندگی اش یکی از ابعاد اسلام و یکی از جلوه‌های توحید را برابری و هم‌سرشتی زن و مرد می‌داند و به عبارتی «توحید» را نه تنها نژادی و طبقاتی و...، بلکه جنسیتی نیز تلقی می‌کند. او در سال ۱۳۳۵ در سن ۲۳ سالگی می‌نویسد:

«در دین اسلام همه‌ی مردم با هم برادر و برابرند، خداوند در قرآن می‌فرماید ای مردم جهان ما همه شما را از زن و مردی آفریده‌ایم و هیچ کدام‌تان برتری ندارید. تنها کسی که از همه‌تان در نزد خدا بهتر و بالاتر است که پرهیزگارتر و دانشمندتر باشد.» (۱۳۳۵، اخلاق شریعتی، م. آ. ۳۶، ۱۳ از ۶۴)

و در سال ۱۳۴۵ ذیل عنوان «برابری عمومی» به طرح این مسئله می‌پردازد که «اسلام فکر «برابری عمومی» را که به صورت یک مسئله سیاسی و اجتماعی مطرح است بر پایه‌های علمی و فلسفی می‌نشانند تا اولاً آن را یک اصل مسلم طبیعی معرفی کند و ثانياً «برابری انسان‌ها» را از «برابری حقوقی» تا درجه «برابری حقیقی» یعنی منشأیی عینی، علمی، طبیعی و آفرینشی بالا برد». و در ادامه می‌افزاید: «الف - فلسفه خلقت انسان: انسان‌ها همه از یک پدر و مادر مشترک آمده‌اند و همگی اعضای یک خانواده‌اند. بنابراین همه افراد، اقوام، ملل، نژادهای رنگارنگ، طبقات و گروه‌ها همه از نظر شرافت خانوادگی و اصل و نسب مشترک‌اند». و در ادامه می‌آورد: «ب - زن و مرد با یکدیگر هم‌ریشه و هم‌جنس‌اند: یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء. ج - تساوی حقوقی نتیجه طبیعی تساوی خلقی و طبیعی انسان‌هاست.» (۱۳۴۵، اسلام چیست؟، م. آ. ۳۰، ۱۴-۱۲ از ۱۴۱)

وی در اواخر همین متن یک بار دیگر همین اصل را با استنتاج از فلسفه خلقت در قرآن تکرار می‌کند:

«برابری انسانی زن و مرد؛ چه، هر دو را از عنصر و خمیره واحدی سرشته‌اند.» (۱۳۴۵، اسلام چیست؟، م. آ. ۳۰، ص

۱۳۳ از ۱۴۱)

وی در جای دیگری نیز باز همین موضع را می‌آورد و آن را متفاوت از همه فلسفه‌های قدیم می‌داند: «برابری سرشت زن و مرد؛ یعنی برخلاف همه فلسفه‌های قدیم و طرز تفکر قدیم، زن و مرد از یک سرشت و یک خمیره و در یک موقع و به دست یک نفر خلق شده‌اند. بنابراین از هر جهت با هم هم‌سرشت و هم خمیره و از یک نژاد هستند، برابر و خواهر و برادرند یعنی از یک پدر و مادر یا از یک محل سرچشمه گرفته‌اند.» (۱۳۴۷، انسان و اسلام، م. آ. ۲۴، ص ۱۰ از ۲۱)

و باز در جای دیگری در تفسیر اسطوره‌های مذهبی عبری و عربی در مورد خلقت حوا، «دنده» را به معنای سرشت می‌گیرد و به تحقیر زن توسط «تقریباً همه دانشمندان و حکما» اشاره می‌کند و می‌گوید: «مسأله دیگر، آفریدن زن از دنده مرد است، آنطور که از عربی به فارسی ترجمه شده است. این کلمه دنده غلط ترجمه شده است و در خود زبان عربی و عبری، این کلمه به معنای سرشت است. «حوا را، یعنی زن را، از سرشت مرد آفریدیم». چون این کلمه معنی دنده هم می‌دهد، روایتی پیدا شده که «زن را از دنده چپ مرد آفریدیم و از این جهت زن‌ها یک دنده کم دارند!»

مرد بزرگی مانند نیچه می‌گوید: زن از یک موجود و مرد از موجود دیگری آفریده شده و بعد این‌ها به هم شبیه شده و در طول تاریخ با هم آمیزش کرده‌اند. یعنی که این دو اصولاً از دو نژاد تلقی شده‌اند، و تقریباً همه دانشمندان و حکما هم اگر آن‌ها را از یک نژاد دانسته‌اند همیشه خواسته‌اند که سرشت زن را تحقیر کنند و سرشت مرد را فضیلت دهند، اما در قرآن می‌گوید که حوا را از سرشت مرد (آدم) آفریدیم، یعنی که زن و مرد از یک خمیره‌اند و از یک سرشت.» (۱۳۴۷، انسان و اسلام، م. آ. ۲۴، ص ۱۲-۱۱ از ۲۱)

شریعتی این بحث را در داستان آدم و در بحث از «حوا» نیز تکرار می‌کند. ما این موضوع را در فصل‌های قبل در بخش «انسان‌شناسی زنان» (تفاوت یا تشابه با مردان) آوردیم و نیازی به تکرار آن نیست.

اما علاوه بر «حوا»، شخصیت زن دیگری که شریعتی بارها در بحث‌اش از زنان به شدت به آن توجه می‌کند «هاجر» است. ادبیات او در این باره بسیار رمانتیک و برانگیزاننده است. وی در این جا، همان گونه که در بحث از مسیحیت با قرائت خاص خود خدا، پدر آسمانی را به شوق مریم، دختر زیبای اورشلیم به زمین آورد تا با حلول روح‌القدس در جان مریم، «عیسی روح‌الله» متولد شود و بدین ترتیب «خدا - مریم» را در کنار هم قرار داد، در اینجا نیز «خدا - هاجر» را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و خدا، خدای توحید که بر عرش کبریایی‌اش تنها نشسته است «خود به خانه هاجر آمده» و خانه خود را در خانه هاجر - «زنی که در نظام‌های بشری از هر فخری عاری بوده است» - بنا می‌کند. و حال در زیر سقف این خانه، دو تا، یکی: خدا و دیگری: هاجر:

«شگفتا! کعبه در قسمت غربی ضمیمه‌ای دارد که شکل آن را تغییر داده است، بدان جهت داده است.

این چیست؟

دیواره کوتاهی، هلالی شکل رو به کعبه.

نامش؟

حجر اسماعیل!

حجر! یعنی چه؟

یعنی: دامن!

و راستی به شکل یک دامن است، دامن پیراهن، پیراهن یک زن!

آری،

یک زن حبشی،

یک کنیز!

کنیزی سیاه پوست،

کنیز یک زن!

کنیزی آن چنان بی فخر که زنی او را برای همبستری شویش، انتخاب کرده است،

یعنی که ارزش آن را که هووی او تلقی شود، نخواهد یافت.

و شویش، تنها برای آن که از او فرزندی بگیرد، با وی همبستر شده است.

زنی که در نظام‌های بشری از هر فخری عاری بوده است.

و اکنون، خدا، رمز دامان پیرهن او را، به رمز وجود خویش پیوسته است، این دامان پیرهن هاجر است!

دامانی که اسماعیل را پرورده است،

این جا خانه هاجر است،

هاجر، در همین جا، نزدیک پایه سوم کعبه، دفن است.

شگفتا، هیچکس را، حتی پیامبران را، نباید در مسجد دفن کرد.

و این جا، خانه خدا، دیوار به دیوار خانه یک کنیز؟

و خانه خدا، مدفن یک مادر؟

و چه می گویم؟

بی جهتی خدا، تنها در دامن او، جهت گرفته است!

کعبه، به سوی او، دامن کشیده است!

میان این هلالی با خانه، امروز کمی فاصله است.

می توان در چرخیدن بر گرد خانه از این فاصله گذشت،

اما بی دامن هاجر چرخیدن بر گرد کعبه (رمز توحید!) طواف نیست، طواف قبول نیست!

حج نیست!

فرمان است، فرمان خدا،

تمامی بشریت، همیشه روزگار، همه کسانی که به توحید ایمان دارند، همه کسانی که دعوت خداوند را لبیک می‌گویند، باید در طواف عشق بر گرد خدا، بر گرد کعبه، دامن پیراهن او را نیز طواف کنند!

که خانه او، مدفن او، دامن او نیز مطاف است،

جزیی پیوسته از کعبه است،

که کعبه، این بی‌جهتی مطلق، تنها در جهت این دامن، جهت گرفته است، در جهت دامن پیراهن یک کنیز آفریقایی، یک مادر خوب، دامن کعبه، مطاف ابدی بشریت!

خدای توحید بر عرش جلال کبریایی خویش، تنها نشسته است، همه کائنات را به ماسوای خویش رانده است، در ماورای هر چه هست، تنها است و در ملکوت خدایی اش، یگانه است.

اما... انگار که از میان همه آفریده‌های خویش، در این لایتنای آفرینش، یکی را برگزیده است، شریف‌ترین آفریده اش، انسان را.

و از آن میان، زن را،

و از آن میان: زن سیاه‌پوست را،

و از آن میان: زن سیاه‌پوست کنیز را،

و از آن میان: کنیز سیاه یک زن را!

ذلیل‌ترین آفریده اش!

و او را در کنار خویش نشانده است،

و او را در کنار خویش جا داده است، و یا

خدا خود به خانه او آمده است،

همسایه او شده است،

همخانه او شده است،

و اکنون،

در زیر سقف این خانه، دو تا!

یکی: خدا،

و دیگری: هاجر!

در ملت توحید، سرباز گمنام را این چنین انتخاب کرده‌اند!

تمامی حج، به خاطر هاجر پیوسته است،

و هجرت، بزرگ‌ترین عمل، بزرگ‌ترین حکم از نام هاجر مشتق است،

و مهاجر، بزرگ‌ترین انسان خدایی، انسان هاجروار است.

الْمُهَاجِرُ، مَنْ صَارَ كَهَاجِرٍ!!

مهاجر، انسانی است هاجروار!

پس: هجرت؟

کاری هاجروار! و در اسلام، رفتن از وحشیگری به تمدن! و این سیر یعنی آمدن از کفر به اسلام چه، تَعَرَّبَ بَعْدَ الهِجْرَةِ در زبان بشر، یعنی توحش بعد از تمدن و در زبان اسلام، یعنی بازگشتن به کفر پس از ایمان! پس کفر یعنی توحش و دین یعنی تمدن!

و هجر یک لغت حبشی - زبان هاجر - به معنی شهر، مدینه، و هاجر، یک برده سیاه حبشی، زنی آفریقایی، مظهر انسان وحشی، در این جا ریشه مدنیت! انسان هاجروار، یعنی انسان متمدن! و حرکتی هاجروار، یعنی حرکت انسان به

سوی مدنیت!

و اکنون، در حرکت انسان بر گرد خدا نیز باز هم: هاجر! و مطاف تو،

ای مهاجر که آهنگ خدا کرده‌ای، کعبه خدا است و دامن هاجر!

چه می بینم؟

در فهمیدن ما نمی گنجد! (۱۳۵۰، حج، م. آ. ۶، ص ۳۲-۲۹ از ۶۸)

و در جای دیگر باز با همین زبان و با همین رویکرد زن را «آینه زیبایی» و «آشنایی» روح و الهام بخش «عشق» می خواند و باز به هاجر و خدا اشاره می کند و اینکه «هر دو با هم قبله نمازند و مطاف حج»:

«[زن] به عنوان آینه «زیبایی» و آشنایی «روح» و الهام بخش «عشق»، و - به تعبیر اسلام - «گل باغ زندگی»، «ودیعہ پاک آسمانی»، «خویشاوند فطرت»، «جان جامه»ی حیات، «آرامشگه روح»، «کشتگاه بقا»، «انیسی که، در شکوه از وحشت و رنج تنهایی، آدم، به لابه، از خدا خواسته است»^۱ و این نخستین نیایش او است، یعنی نخستین نیاز او و نیاز حیاتی و لازمه وجودی او، و بالاخره، آیت قدسی ای که دامن بی حرمت ترینش - در نظام بشری - به رمز وجود خداوند پیوسته است و هر دو با هم، قبله نمازند و مطاف حج تمامی خداپرستان در همه عصرها و همه نسلها! (۱۳۵۵، ما و اقبال، م. آ. ۵، ص ۱۵۰ از ۲۰۷)

او در موارد متعدد دیگری به هاجر می پردازد. مثلاً در جایی پس از اشاره به اینکه در اسلام، نه میلاد، نه مرگ و نه حتی بعثت پیامبر، مبدأ تاریخ قرار نگرفته، بلکه هجرت مبدأ یک تاریخ بزرگ قرار می گیرد، به هم ریشگی هجرت و هاجر می پردازد و از او چنین یاد می کند: «هاجر زن آواره و بزرگ ابراهیم که از کنیزی به قلهی بلند تاریخ بشری هجرت کرد.» (۱۳۴۸، بحث کلی راجع به تمدن و فرهنگ، م. آ. ۱۱، ۱۸-۱۷ از ۵۰)

و درباره حج نیز «هفت بار سعی» را «ادای هاجر در آوردن» می داند و حج را «نمایش هاجری» می خواند (۱۳۵۰، پرسش و پاسخ، درس اول اسلام شناسی، م. آ. ۱۶، ۱۷ از ۱۰۶)

۱- جالب این است که، حوا، ابتدا به ساکن، نه به خواست خدا، که به خواهش آدم و در پاسخ دعا و ابراز نیازمندی وی خلق می شود، ثانیاً، خمیره خلقت او نه ماده‌ای بی نام و نشان، تصادفی، و به هر حال، از عنصری دیگر، که از خمیره خود آدم گرفته می شود، و یعنی که - به تعبیر قرآن - هر دو از یک «خود»ند (من نفس واحده)، و - به تعبیر رمزی روایات - دقیقاً از «پهلوی چپ» که جایگاه دل است. [پاورقی از شریعتی است.]

و یا در جای دیگر باز با اشاره به همین مسئله می‌گوید: «بینش اجتماعی تاریخ را نگاه کنید» و ادامه می‌دهد «این چه جور سرباز گمنام انتخاب کردن این فرهنگ است؟!» و می‌افزاید: «حج عبارت است از: هر سال، و هر نسل، میعاد خدا، ابراهیم و مردم، هر سال، و هر نسل، میعاد خدا، ابراهیم و مردم، کجا؟ کنار خانه یک کنیز، یک زن، هاجر.» (۱۳۴۹، میعاد با ابراهیم، م. آ ۲۹، ۱۵۶ از ۱۵۶)

و در جای دیگر باز با پرداختن به همین موضع و با یاد کردن از ماسینیون از این تعبیر استفاده می‌کند که «و می‌بینیم که تمام فلسفه حج دور کاکل این زن می‌چرخد.» (۱۳۵۰، سخنرانی سفر حج ۱۳۵۰، م. آ ۲۹، ۴۰ از ۲۳۸)

و در جای دیگر نیز با اشاره به اینکه «خدای ابراهیم سرباز گمنام‌اش را از میان این امت بزرگ، یک زن انتخاب می‌کند»، می‌افزاید: «آری در این مکتب این چنین انتخاب می‌کنند. در این مذهب این چنین زن را آزاد می‌سازند. این تجلیل از مقام زن است.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ص ۱۶۱ از ۲۸۱)

ب - احکام زنان (سیالیت بر اساس متد «فرم - محتوا» یا «حفظ فرم و تغییر محتوا»؟)

در حوزه احکام شرعی و دینی زنان اولین نکته‌ای که به نظر می‌رسد این است که خود شریعتی در این باره کار مستقلی نکرده است و در حدی با موضوعات آشنا و درگیر است که در مباحث فکری و فرهنگی دیگر، مثلاً در نقد به اسلام در آن هنگام مطرح بوده است. مسائلی که در آن زمان در این حوزه مطرح بود بحث‌هایی بود هم چون «حجاب» (چرا که از دوران رضا شاه بحث اجباری بودن رفع حجاب مطرح شده بود)، مسئله تعدد زوجات (که هم در فضای ایران و هم در فضای فکری اروپا و جهان همیشه به عنوان نقطه ضعف و نقد اسلام مطرح بوده است)، ازدواج موقت (که در سطحی محدودتر و کم‌دامنه‌تر، گهگاه مطرح و از جمله موارد مورد اختلاف شیعه و سنی نیز بوده است)، مسئله تعدد همسران پیامبر به ویژه ازدواج با زینب دختر عمه پیامبر (که شریعتی بیشتر در اروپا و فضای نقد کلیسایی به اسلام با آن آشنا شده بود) و مسائلی از این دست.

یکی از مسائل دیگری که در آن هنگام در ادبیات مدافعه‌گرانه به عنوان مستندی از اعتنای اسلام به حقوق زنان، علاوه بر تبیین هم‌سرستی آنان با مردان، مطرح می‌شد مسئله استقلال اقتصادی زنان و حق مالکیت و تجارت و... آنها در اسلام و به رسمیت نشناختن این حق در غرب بود که البته این امر خود واقعیتی است.

شریعتی نیز در همین حد کلی با این موضوعات آشنا بود و به اصطلاح در درون همین چالش‌گری‌ها و مدافعه‌گری‌ها به گوشش خورده بود و وی نیز آن را در مواردی تکرار می‌کرد. از جمله: «هم اکنون در قوانین فرانسه، زن پس از جدا شدن از شوهر، کوچکترین حقی نسبت به فرزندان ندارد، در صورتی که در اسلام - اسلام اول و خالص نه اسلام فعلی مخلوط - از نظر شخصیت و حقوق، زن به قدری مستقل است که حتی برای شیر دادن فرزندش می‌تواند از شوهر مطالبه مزد کند و می‌تواند بی‌دخال شوهر تجارت کند، کار کند و در کاری تولیدی، مستقلاً و مستقیماً دست و یا دستمایه‌اش را به کار بیندازد و به عبارت جامع‌تر استقلال اقتصادی دارد.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۰۴ از ۲۸۱).

بدین ترتیب در آن هنگام هر چند در فضاهاى دیگری (مانند برخی زنانى که خواهان اصلاح قوانین در همان چارچوب حکومت وقت - محمدرضا شاه - بودند) مسائلى چون حق طلاق، مسئله حضانت فرزندان و مسائل مشخص تری از این نوع که نه صرفاً در نقد اسلام، بلکه در رابطه با حل مشکلات روزمره زندگى زنان و رفع تبعیض از آنان مطرح شده بود، اما این موضوعات با وسعت و شدت خاصى در فضای فرهنگى روشنفکرى و بویژه فضای فرهنگى مذهبى چندان مطرح نبود و بالطبع شریعتى نیز درگیرى چندانى با آنها نداشت.

شریعتى هر چند در جوانى و در مقالات سیاسى اش شدیداً از حقوق زنان و حقوق اجتماعى و سیاسى برابر با مردان دفاع کرده بود (۱۳۴۱، مقالاتى از ایران آزاد، م. آ. ۳۶، ۱۰۲ از ۱۴۳)؛ اما جدا از این مواضع کلی و شعارى و جهت گیرى مثبت، کار فکرى خاصى در این باره نکرده بود. در سمینار زن در حسینیه ارشاد در سال ۱۳۵۱ نیز او به صراحت مى گوید: «اگر جناب آقای بلاغى اجازه بدهند، برای این که دوستان دانشجو بتوانند آن چه را که به عنوان نتیجه گیرى از بیانات جناب آقای بلاغى و دوستان دیگر، فهرست گیرى و تدوین کردم (تنها کارى که به عادت معلمى خودم کردم. چون خودم در اینجا نظرى و تخصصى ندارم و حرف تازه‌اى که به دوستان بگویم ندارم)، یادداشت کنند.» (۱۳۵۱، سمینار زن، م. آ. ۲۱، ۷ از ۲۳)

در همین رابطه قابل توجه است که روح حاکم بر این جلسات از جمله سمینار زن در حسینیه ارشاد کاملاً تدافعى و توجیه گرانه و در پاسخ به موضوعات مورد پرسشى است که وی مى گوید «یک مقدار زیادش اینجا جواب گفته شد». هم چنین او دوبار در همین سمینار و شرح و بسط این «جواب»ها اظهار مى کند که «احتیاج به یک فرصت بیشتر و آمادگى ذهنى بیشتری دارد» و یا فکر مى کند که «به دوره بعدى موکولش بکنیم». اینها ممکن است ناشى از عدم آمادگى خود او به خاطر عدم کار فکرى در این حوزه‌ها (احکام زنان) و نیز گریز روح مهاجم و عاصى او از فضاها و موقعیت‌هاى انفعالى و توجیه گرانه‌اى باشد که خود وی نیز در درون‌اش چندان پیوند و وحدتى با آن توجیهات ندارد! در مجموع نظرات و مواضع او در این حوزه از کلی‌گویی و ابهام خاصى برخوردار است. او قبلاً نیز در مورد مسئله‌اى که خود «مسئله حساس و پیچیده زن در جامعه از دیدگاه اسلام» مى نامد چنین گفته بود:

«آنچه من در مسأله حساس و پیچیده زن در جامعه، از دیدگاه اسلام، مى توانم گفت و آن قضاوتى است که از بررسى دقیق و جامع حقوق اجتماعى و حیثیت اخلاقى و انسانى زن در این مکتب استنباط مى توان کرد، این است که اسلام، در عین حال که با «تبعیضات» موجود میان زن و مرد به شدت مبارزه کرده است، از «مساوات» میان این دو نیز جانبدارى نمى کند و به عبارت دیگر نه طرفدار تبعیض است و نه معتقد به تساوى بلکه مى کوشد تا در جامعه، هر یک را در «جایگاه طبیعى» خویش بنشانند. تبعیض را جنایت مى داند و تساوى را نادرست. با آن، انسانیت مخالف است و با این طبیعت. طبیعت زن را نه پست تر از مرد مى داند و نه همانند مرد. طبیعت این دو را در زندگى و اجتماع «مکمل» یکدیگر سرشته است و ازین رو است که اسلام، برخلاف تمدن غربى، طرفدار اعطای «حقوق طبیعى» به این دو است نه «حقوق مساوى و مشابه» و این بزرگ‌ترین سخنى است که در این باره مى توان گفت و عمق و ارزش آن بر خوانندگان

آگاهی که شهامت آن را دارند که «بی اجازه اروپا» فکر کنند و باچشمان خویش ببینند، پوشیده نیست. (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ص ۹۱-۹۲ از ۱۶۹)

او در رابطه با این فقره از نظراتش بعداً هیچ توضیحی نمی‌دهد و یا آن را دیگر تکرار نمی‌کند. هر چند در انسان‌شناسی او واضح است که وی ضمن اعتقاد به همسرستی زن با مرد اما به تفاوت آنها قائل است، ولی او از ابتدای حرکت فکری‌اش در جوانی، در مشهد و بعدها در تهران، بارها به «تساوی» حقوقی زن و مرد اشاره کرده است. بنابراین در اینجا معلوم نیست که منظور او از نه تبعیض و نه تساوی چیست؟ زیرا او در همین مشهد از اینکه اسلام برابری عمومی، از جمله برابری زن و مرد را «منشأیی عینی و طبیعی و آفرینشی» داده یاد کرده است و یا بارها از اینکه تجربه مستقیم معلمی‌اش حکایت از عقل و هوش برابر زنان با مردان است و حتی آنها فضیلت لطافت زنانه هم دارند سخن گفته است.

در گفتمان سنتی مفهوم تفاوت در حقوق طبیعی روشن است: زن عقل کمتر و احساس بیشتری دارد. و اگر هم حق تحصیل و خروج از خانه و... را داشته باشد، اما حق قضاوت، شهادت حقوقی برابر با مرد، ریاست خانواده، ریاست جامعه و... را ندارد. اما در گفتمان شریعتی که عقل و هوش زن مساوی مرد است تحصیل و کسب علم نیز واجب و فریضه‌ای است بر هر زن و مرد، و خانواده شراکتی است و فاطمه خود امام است و زینب رهبر اجتماعی و سیاسی و... منظور او از این جمله و نظری که او تنها یک بار در سال ۱۳۴۵ گفته در ابهام می‌ماند.

به هر حال آنچه تفاوت آشکار طبیعی زن و مرد است مسئله توانایی طبیعی زن در زادن و زایش است. آیا شریعتی حقوق متناسب خاصی را در این باره مد نظر داشته است؟ آنچنان که امروزه در حقوق خاص زنان، حتی از سوی بسیاری از فمینیست‌ها نیز به عنوان سیاست‌های حمایتی زنان مطرح می‌شود و یا منظور دیگری داشته است. به هر حال به دلیل عدم تداوم و تکرار این نظر در دیگر آرا و دیگر مراحل زندگی وی، به نظر می‌رسد او با تأمل و دقت و تأکید خاصی این نظر را ابراز نکرده باشد. فاصله و تفاوت این یک موضع او با دیدگاه سنتی روشن است اما ابهام آن و عدم تکرار و دیگر آراء شریعتی اجازه نمی‌دهد وارد مقایسه و نسبت‌سنجی بین این موضع با ادبیات مشابهی که در «فمینیسم اجتماعی» برآمده از دیدگاه تفاوت وجود دارد، شویم.^۱

۱- یکی از مباحث فمینیسم اجتماعی بحث قانون‌گذاری بر اساس «نیاز» است نه بر اساس «تساوی»: «نیازهای خاص و متفاوت زنان باعث می‌شد فمینیست‌های اجتماعی به این نتیجه برسند که سرشت زنان و مادری آن‌ها به نحوی اقتضا می‌کند که مردان از آنان حمایت کنند و نباید زنان وارد رقابت برای به دست آوردن کارهای مردانه شوند. الینور رتبون و ماد رویدن بر آن بودند که به یک «فمینیسم جدید» نیاز است که مبتنی بر نیازهای زنان باشد و نه فرض تساوی. بنا بر نظر رتبون فمینیست‌ها نباید خود را بر اساس «معیارهای مردانه» بسنجند. از نظر برخی از فمینیست‌های تفاوت اساساً مسئله زنان برابری نبود و لزومی به تغییر در نقش‌های جنسی به شکلی که جامعه آن را تعریف می‌کرد نمی‌دیدند. البته به نظر آن‌ها در مواردی که «امکان حصول برابری بدون به خطر افکندن جایگاه زنان در جامعه وجود داشت» نیل به آن باید مد نظر قرار می‌گرفت».

«فمینیسم تفاوت» یک بنیان دیگر نیز داشت. اگر فرض بر این باشد که زنان باید بتوانند به جایگاهی برابر با مردان در حیات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دست یابند، باید از منابع لازم برای نیل به چنین جایگاهی برخوردار شوند. به عبارت دیگر، در شرایطی که زنان و مردان در موقعیت‌های نابرابری از نظر دسترسی به منابع قرار دارند، تأکید بر برابری می‌تواند مفهومی کاملاً محافظه‌کارانه یابد و نابرابری‌ها را تشدید کند. الیزابت گلندوئر ایوانز اصلاح‌طلب بوستونی بر آن بود که «برابری میان قوی و ضعیف در شرایطی که آن‌ها در مبارزاتی سخت بر مبنایی رقابت‌آمیز عمل می‌کنند... غالباً به این معنا خواهد بود که افرادی که از نظر فیزیکی و راهبردی ضعیف‌ترند سرشان به سنگ بخورد».

البته شریعتی در جای دیگری نیز به مسئله تفاوت تلقی از خانواده در غرب و اسلام می‌پردازد. اما درک و دریافتی که از آن ارائه می‌دهد، مرتبط با تلقی فرد یا جمع‌گرایانه در چارچوب یک نظریه اجتماعی است و هیچ ارتباطی بین این بحث و حقوق زن (یا مرد) برقرار نمی‌کند. البته این نگاه «ما» و «جمع» گرایانه سوسیالیستی او با نگاه فرد‌گرایانه لیبرالی

بر اساس این استدلال، لازمه نیل به برابری این است که گروهی که به منابع دسترسی کمتری دارند نخست از منابع لازم بهره‌مند شوند و بعد به برابری دست یابند. در نتیجه حمایت‌های خاص از گروه‌های فرودست - در این جا زنان - به این معنا است که آنان بتوانند از منابع بیشتری برخوردار شوند. چنین برداشتی را می‌توان در آرای فلورانس کلی نیز دید. او سی سال مبارزات خود را در راه کاهش ساعات کار زنان و بهبود شرایط کاری آنها صرف کرده بود و بر آن بود که زنان از این طریق قدرت بیشتری یابند.

این برداشت از «فمینیسم تفاوت» لزوماً بر مبنای برداشتی از «سرشت» متفاوت زنان و مردان نبود بلکه به معنای تلقی از نابرابری به عنوان یک پدیده اجتماعی و ناشی از نابرابری در منابع بود و راه آن را نیز باید در توازن در دسترسی به منابع جست و جود کرد که لازمه این توازن - حداقل در کوتاه‌مدت - دادن امتیازات خاص به گروه ضعیف‌تر - از نظر اجتماعی - است. پس حمایت و امتیازات جنبه ابزاری دارند تا بتوان از طریق آنها به برابری رسید. این برداشت گاه به جدا کردن مبارزات زنان از فعالیت‌های مردان - ولو در حوزه‌های مشابه - منجر می‌شد. انگاره تشکیل یک حزب مستقل زنان که از کاندیداهای زن حمایت کند یا تشکیلاتی که صرفاً معطوف به زنان باشد نیز تا حدی حاکی از این نوع اقتضاگرایی بود. اما در کل، به نظر می‌رسد که فمینیست‌های تفاوت بیشتر به همکاری با مردان در حوزه‌های مختلف توجه داشتند و این را نیز بر اساس مقتضیات در پیش می‌گرفتند. شاید بتوان گفت یکی از عوامل اصلی در تفکیک میان فمینیسم برابری و فمینیسم تفاوت یا به تعبیری، فمینیسم اجتماعی و فمینیسم رادیکال (یا در واقع لیبرال) برداشت آنها از مسئله مادری بود. در مقابل، فمینیسم تفاوت و نیز جریان اصلی در افکار عمومی جامعه زن را بیش از هر چیز بر اساس نقش مادری او تعریف می‌کردند. یکی از رهبران لیگ زنان رأی‌دهنده در مقاله‌ای در مجله وودمن سیتیزن نوشت:

انبوه زنان اعتقاد دارند که مهم‌ترین کار ویژه زن در جهان مادری است، رفاه و سعادت فرزند باید مهم‌ترین ملاحظات باشد و زنان به دلیل وظایف مادری‌شان باید در مقابل فشارهای نامناسب و نا به جا مورد حمایت قرار گیرند.

توجه به این تفاوت میان زنان و مردان به این منجر می‌شد که حتی آن دسته از فمینیست‌های تفاوت که به نوعی به دنبال برابری بودند از این نظر با فمینیست‌های برابری اختلاف داشته باشند که «تفاوت» بنیادی به این معنا است که لازمه نیل به برابری در «یکسانی» حقوق جست و جو نشود، بلکه از طریق حقوق متفاوت و متناسب نیل به برابری امکان‌پذیر گردد. به عبارت دیگر، در شرایط تفاوت، برابری را باید در نتیجه دنبال کرد و نه در برخوردها یا حتی شاید فقط فرصت‌ها.

زنانی چون کلی، اسمیت و اندرسون بر این باور بودند که قانون‌گذاری متفاوت برای زنان از این نظر لازم است که زنان به لحاظ بیولوژیک (توانایی‌های جسمی و قدرت بازآوری) و به لحاظ اجتماعی (مادری) با مردان تفاوت دارند و در نتیجه آسیب‌پذیرتر هستند و باید مورد حمایت خاص قرار گیرند. فلورانس کلی اعلام کرد:

تا زمانی که مردان نمی‌توانند مادر باشند، تا آن زمان قانون‌گذاری مناسب برای آنها نمی‌تواند [لزوماً] برای زنان شاغل مزدبگیر مناسب باشد؛ و فریاد برابری، برابری در شرایطی که طبیعت نابرابری را خلق کرده است، همان قدر احمقانه و مهلک است که فریاد صلح، صلح برآوردن در جایی که هیچ خبری از صلح نیست.

در مقابل، تصویر هواداران فمینیسم برابری از زن و جایگاه حقوقی و اجتماعی او بر این مبنا بود که زن موجودی قوی است و تفاوت میان زنان و مردان در قانون و بازار کار یک برساخته اجتماعی - تاریخی است که لزوماً هم اجتناب‌ناپذیر نیست. آنها معتقد بودند که تقسیم کار مبتنی بر جنس هم در خانواده و هم در بازار کار می‌تواند و باید تغییر کند. جدال میان فمینیسم برابری و فمینیسم تفاوت به جدالی بر سر تعیین «فمینیست‌های راستین» تبدیل شد. هر دو گروه به تعبیر کات می‌خواستند «از ارزش نقش اقتصادی زنان دفاع کنند، مانع از استثمار زنان شوند و درهای فرصت‌های اقتصادی را به روی زنان بگشایند». زنان طرفدار «حمایت»، زنان حزب ملی زنان و طرفداران اصلاحیه حقوق برابر را «ماورا»ی فمینیسم یا فمینیست‌های «افراطی» می‌نامیدند. برخی نیز منجر از این افراط‌گری عقیده داشتند «حتی استفاده از واژه فمینیست به معنای دعوت از افراط‌گرایان به آن است که وثوق و اعتبار خود ما را به چالش کشند». مری اندرسون بر آن بود که فمینیست‌های برابری «فمینیست‌هایی نظری» هستند که «در باره چیزها و شرایطی صحبت می‌کنند که کاملاً خارج از حوزه تجارب و شناخت آنها است». او در مقابل این گروه، خود را یک «فمینیست خوب» و «اهل عمل» می‌دانست. برخی از فمینیست‌های تفاوت خود را فمینیست معتدل و میانه‌رو می‌دانستند. اما به تدریج از اواخر دهه ۱۹۲۰ زنان فعال برای ارتقای موقعیت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زنان که خارج از چارچوب حزب ملی زنان بودند دیگر نکوشیدند خود را فمینیست بخوانند. در نتیجه «فمینیسم» از یک سو فقط به «فمینیسم برابری» محدود شد و از سوی دیگر، بار ارزشی منفی‌ای پیدا شد که آن را به آموزه‌ای «فرقه‌گرایانه و غیرعملی» پیوند می‌داد.

این شکاف فکری و گفتاری صرفاً مسئله‌ای ایدئولوژیک نبود بلکه تا حد زیادی نتیجه تفاوت‌های عینی در موقعیت زنان محسوب می‌شد. (حمیرا مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۵-۱۶۱).

متفاوت است و پیامدهای اخلاقی و رفتاری متفاوتی را نیز برای زن و مرد (هر دو و نه تنها زن) به ارمغان می‌آورد و ربطی با حقوق آنها پیدا نمی‌کند:

«اختلافی که بین اسلام به عنوان اصالت خانواده - که مطرح کردند- و غرب به عنوان اصالت انسان برای زن مطرح است، این است که [غرب] در شکل ازدواج فعلی و در شکل تشکیل خانواده به عنوان میناژ^۱ - نه فامی- زن و مرد را به عنوان دو موجود مستقل تمام در خانواده کنار هم می‌نشانند، اما [اسلام] در مفهوم اصالت خانواده، زن و مرد را به عنوان دو نیمه تمام که در خانواده، یک موجود تمام را می‌سازند و مکمل یکدیگرند، تلقی می‌کند. این دو نوع رابطه زن و مرد را در خانواده اسلامی و نوع رابطه زن و مرد را در خانواده غربی کاملاً مشخص می‌کنند: دو فرد تمام در کنار هم و دو نیمه تمام در یک پیکر که اسمش خانواده است. [اسلام] به مرد می‌گوید «تو لباس زنی» و به زن می‌گوید «تو لباس مردی». این خود تلقی رابطه بین زن و مرد را در تلقی اصالت خانواده کاملاً روشن می‌کند: دو تا شریک خانواده نیستیم. اصلاً یکی هستیم و نام آن یکی خانواده است.» (۱۳۵۱، سمینار زن، م. آ ۲۱، ص ۱۳ از ۲۳)

نکته دومی که در این حوزه مشاهده می‌شود نظرات به ظاهر متفاوت و متعارضی است که گاه در همین موارد در آرای شریعتی وجود دارد. دقت در تک تک این تفاوت‌ها یک امر را آشکار می‌کند: او در دوران اول فکری‌اش در مشهد مواضع تندتری دارد و در تهران سعی در تعدیل این نظرات داشته است. ولی در هر دو مرحله او موضعی «مدافعه‌گرایانه» در دفاع از دین (اسلام) در برابر انتقاداتی که از آن می‌شود، داشته است. اما در مشهد ضمن دفاع از آنچه «حقیقت» اسلام می‌نامد، از «فرم»ها و قالب‌ها و شکل‌های تاریخی که اسلام در آغاز حرکتش انتخاب کرده و امروزه محتوا و جهتی دگرگون و برعکس یافته، دفاع نمی‌کند و گاه حتی با الفاظ و مواضع تندی به نقد این شکل‌ها می‌پردازد. اما در تهران او لحنی آرام دارد و سعی در نوعی توجیه کردن برخی از این شکل‌ها و قالب‌ها با درونمایه‌ای متفاوت از درونمایه‌های رایج و مرسوم و غالب سنتی دارد.

در زیر به برخی از این موارد توجه می‌کنیم:

یکی از مهم‌ترین مواردی که شریعتی بدان پرداخته و این امر به تبع مطرح بودن آن در فضای فرهنگی (ایران و اروپا و...) بوده است، مسئله تعدد زوجات است. او در مشهد (۱۳۴۵) ضمن تحلیلی مدافعه‌گرایانه اما با تعبیر «جنایت ضدانسانی» و نیز چنین عبارتی از آن یاد می‌کند: «بی‌شک وجدان عصر ما از چنین اهانت زشتی نسبت به زن جریحه‌دار می‌گردد.» (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ ۳۰، ص ۸۹ از ۱۶۹) و یا در اشاره به مسئله شرط «عدالت» در اسلام برای تعدد زوجات می‌گوید «و بلافاصله اعتراف می‌نماید که هرگز نمی‌توانید عدالت بورزید، پس به یک تن اکتفا کنید» و حتی با لحن نیشداری به کسانی که می‌خواهند به تفسیر این آیه «با چنین بیان هنرمندانه و شگفت‌انگیزی» پردازند، توجه می‌کند که «و هوس تعدد زوجات در دل نداشته باشند!».

۱- Menage، یعنی همسری.

او در مورد «چادر» نیز لحن مشابهی در این دوره دارد: «چادر امروز بندی بر دست و پای زن تلقی می‌شود. روح قرن ما آن را برای زن زشت و حقارت‌آمیز می‌بیند» (همان، ص ۹۰) و یا مهریه را چیزی می‌داند که «امروز آن را به حق مطرود می‌دانند» (همان) او در دوره تهران هیچ گاه این لحن را ندارد.^۱

اما در هر حال او در آنجا نیز بیان می‌کند «مصلحان و اندیشمندان بزرگ تاریخ غالباً زن را ندیده و یا به خواری در او نگریسته‌اند». اما محمد جدا به سرنوشت زنان پرداخته است.

به تعبیر شریعتی «پیامبر حیثیت انسانی و حقوق اجتماعی» زن را به وی باز داده است. او از «اعطای حق مالکیت فردی و استقلال اقتصادی زن» یاد می‌کند و بعد از آوردن تعابیری کلی هم چون «تساوی حقوقی و مذهبی زن با مرد»، از تعبیر مهمی بهره می‌گیرد و آن این است که پیامبر با این عوامل «زن را در جامعه مقتدر و در برابر مرد که همواره می‌خواسته است بر زن تسلطی مستبدانه داشته باشد، مستقل ساخته است» (همان، ص ۹۱). بدین ترتیب «مستقل و مقتدر» کردن زنان را دستاورد حرکت پیامبر برای آنان می‌داند. به هر حال نظرات او در مشهد در این باره چنین است:

«مسأله زن، از جهات گوناگونی که می‌توان بررسی کرد، چنان تابع محیط و زمان است که گاه بسیاری از انسانی‌ترین اصول و رسوم آن در محیط و زمانی دیگر به صورت یک جنایت ضد انسانی تغییر شکل می‌دهد.

تعدد زوجات از اینگونه است. بی‌شک وجدان عصر ما از چنین اهانت زشتی نسبت به زن جریحه دار می‌گردد اما در گذشته و بخصوص در جامعه‌های ابتدایی، این اصل به بسیاری از زنان محروم و بی‌سرپرست که خود و احیاناً فرزندان یتیم‌شان برای همیشه از زندگی گرم و امن و سالم خانوادگی محروم می‌شده‌اند، امکان آن را می‌داده است که آینده خویش را که فقر و پریشانی و فساد تهدید می‌کرد، در پناه مردی - که در آن روزگار تنها پناهگاه زن و کودک بوده است - نجات دهد و خانواده‌ای که با مرگ سرخ - که در گذشته غالباً سراغ مردان را می‌گرفت - سرپرستش را از دست می‌داد و متلاشی می‌شد، سامانی تازه گیرد.

چادر نیز چنین است. امروز بندی بر دست و پای زن تلقی می‌شود و روح قرن ما آن را برای زن زشت و حقارت‌آمیز می‌بیند اما در گذشته، نشانه تشخیص گروهی و حیثیت خاص اجتماعی و حریم عزت و حرمت زن تلقی می‌شد و هنوز هم در جامعه‌های روستایی این چنین تلقی می‌شود و نیز در خانواده‌های متشخص شهری که هنوز به سنت‌ها وفادار مانده‌اند.

مسأله حقوق زن را در اسلام محققان، در سال‌های اخیر بررسی کرده‌اند و من آنچه را دیگران گفته‌اند در اینجا تکرار نمی‌کنم. آنچه مسلم است این است که از میان مصلحان و اندیشمندان بزرگ تاریخ که غالباً یا زن را ندیده‌اند و یا به خواری در او نگریسته‌اند، محمد تنها کسی است که جداً به سرنوشت زن پرداخته و حیثیت انسانی و حقوق اجتماعی وی را به وی باز داده است. اعطای حق مالکیت فردی، استقلال اقتصادی زن و در عین حال متعهد ساختن مرد به تأمین زندگی وی، به گونه‌ای که حتی برای شیر دادن کودک می‌تواند حق خویش را از همسرش مطالبه کند، و نیز

۱- به جز در مورد «مهریه» که هم چنان از آن به عنوان «سنت جاهلی اهانت‌آمیز یاد می‌کند. (۱۳۵۱، سمینار زن، م. آ. ۲۱، ۲ از ۲۳)

تعهد پرداخت مهریه - که اگرچه امروز آن را، بحق مطرود می‌دانند - نماینده شخصیت زن و نیز پشتوانه اقتصادی احتمالات شوم آینده وی بوده است و نیز تساوی حقوقی و مذهبی او با مرد، از عواملی است که زن را در جامعه مقتدر و در برابر مرد، که همواره می‌خواسته است بر زن تسلطی مستبدانه داشته باشد، مستقل ساخته است. (۱۳۴۵)، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ص ۹۱-۸۹ از ۱۶۹)

او در جای دیگر نیز مدافعه‌گراانه توضیح می‌دهد که اسلام «تحدید زوجات» را آورده نه «تعدد زوجات» را. تحلیل کلیدی که در این بخش از آرای او وجود دارد این است که او در اشاره به تعدد زوجات به مسئله یتیمان و بستر زمانی خاص آن دوران می‌پردازد و این امر را به چنین شرایطی نسبت می‌دهد. «در جوامع منحط که دولت و تأسیسات اجتماعی پیشرفته‌ای وجود ندارد، زنان بی‌سرپرست و کودکان بی‌پدر سرنوشتی شوم و رقت‌بار دارند». و در ادامه توجیه ضرورت تاریخی، اما استثنایی تعدد زوجات، به مسئله جنگ جهانی دوم و کاسته شدن از تعداد مردان و نیز تجربه جبهه آزادیبخش الجزایر و باز شرایط خاص آن می‌پردازد و در پایان باز از تعبیر کلیدی «در گذشته و به خصوص در جامعه ابتدایی» بهره می‌گیرد و با لحن نیشداری به مومنانی که این اصل را «راهی برای شهوت‌رانی خود می‌پندارند» حمله می‌کند:

«اسلام «تعدد زوجات» را وضع نکرده است. پیش از اسلام هیچ حدی در این باره وجود نداشته و آنچه را اسلام آورده است «تحدید زوجات» است؛ نه که «تا چهار زن بگیرید» بلکه «بیش از چهار زن نگیرید». و این دو یکی نیست. مطالعه دقیق آیاتی که از «تعدد زوجات» سخن می‌گوید هم فلسفه آن را و هم شرایط آن را روشن می‌سازد. قرآن ابتدا مردم را ملزم به اجرای عدالت میان زنان می‌کند و بلافاصله اعتراف می‌نماید که «هرگز نمی‌توانید عدالت ورزید، پس به یک تن اکتفا کنید». این چنین بیان هنرمندانه و شگفت‌انگیزی هر که را سخن شناس باشد و با روح قرآن آشنا و با پیچ و خم تفسیرها و فوت و فن‌های معنی‌شکن کلامی بیگانه و هوس «تعدد زوجات» هم در دل نداشته باشد به سادگی معترف می‌کند که شرایط چندان دشوار است و تنگنای جواز چندان سخت که جز در مواردی فردی یا اجتماعی که الزامی روحی یا اخلاقی در کار است نمی‌توان از آن گذر کرد.

موارد فردی را از متن قرآن می‌توان احساس کرد. این حکم در ضمن آیاتی آمده است که از سرنوشت یتیمان سخن می‌گوید^۱ و پیدا است که در جوامع منحط که دولتی و تأسیسات اجتماعی پیشرفته‌ای وجود ندارد زنان بی‌سرپرست و کودکان بی‌پدر سرنوشتی شوم و رقت‌بار دارند.

اما موارد اجتماعی‌اش را خوشبختانه نسل حاضر به چشم دیده است، آن هم در قرن مدنیّت و در جامعه‌های پیشرفته و عصر استقلال حقوقی و اقتصادی و روانی فرد و بالاخص شخصیت یافتن زن و تساوی وی با مرد.

پس از جنگ جهانی دوم، بحران شدیدی که بر اثر نابودی میلیون‌ها مرد در اروپا و بخصوص آلمان و اتریش و لهستان پدید آمد و موج فساد و انحطاط و بیماری‌های روانی و پریشانی بسیاری که زنان بی‌شوهر و اطفال بی‌پدر را

۱. «اموال یتیمان را بدهید و پلید را به جای پاک مدهید و اموال ایشان را با اموال خودتان مخورید که گناهی بزرگ است و اگر ترسیدید که درباره یتیمان عدالت نورزید پس آنچه می‌خواهید دو و سه و یا چهار زن بگیرید و اگر می‌ترسید که عدالت نورزید پس یکی ...»

رنج می‌داد همه مسائل بسیار جدی‌یی بود که در روح و اخلاق جامعه اروپایی آثار عمیق و انحرافی شدیدی بجا گذاشت. موج تظاهرات و اعتراضات زنان به مذهب کاتولیک که تعدد زوجات و بخصوص ازدواج مجدد را ممنوع می‌داند هم به مؤمنین که اصل تعدد زوجات را راه بازی برای شهوترانی خود می‌پندارند و هم به روشنفکران که آن را مطلقاً ضد انسانی می‌شمارند، نشان می‌داد که معنی و مورد این حکم چیست؟ کجا است؟

در سال ۱۹۵۸ «جبهه آزادیبخش ملی الجزایر» (Front de F.L.N. la Liberation Nationale) به همهٔ اعضاء خود توصیه کرد که «مجاهدان به خانواده‌های برادران شهیدشان بیندیشند ... و با زنانی که همسرانشان را در این مبارزه از دست داده‌اند ازدواج کنند، تا شهادت مایه پریشانی اطفال و بدبختی زنان نگردد و خانوادهٔ یک «شهید» به دامن فقر و فساد نیفتد».

آنچه می‌خواهم بگویم این است که مسألهٔ «تعدد زوجات» را در گذشته و بخصوص در جامعه‌ای ابتدایی نباید بدان معنی که امروز از آن احساس می‌شود گرفت و آن را با چشم این عصر دید.» (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ ۳۰، ص ۱۴۲-۱۴۰ از ۱۶۹)

او در سال ۱۳۵۱ در سمینار زن به تفکیک «شکل» و «روح» قانون می‌پردازد و باز می‌گوید قوانین اسلامی الان غالباً به شکلی عملی می‌شود که زشت است و غیرقابل دفاع و به روشنفکران «حق» می‌دهد که «این شکل عمل را زشت و نفرت‌بار بشمارد». اما معتقد است محققان باید «شکل» قانونی را از «روح» آن تفکیک کنند. او شکل تعدد زوجات در جامعه خود را «یک هوس رانی بی‌بندوبار فردی» می‌بیند که به طنز و طعنه فلسفه تعدد زوجات مسلمین را وجود «مواد اولیه» آن می‌نامد! اما باز تعبیر کلیدی در ادبیات مدافعه‌گراانه او «در جامعه آن زمان» است. وی باز به مثال تکراری جنگ جهانی دوم و کمبود مردان می‌پردازد و یا باز مثال الجزایر را می‌زند و باز تعبیر کلیدی «در یک مرحله خاص جامعه» را به کار می‌برد:

«جبههٔ آزادی‌بخش الجزایر در دوره‌ای - از سال ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۱- که با فرانسه در جنگ ضداستعماری می‌جنگید کتابی در دو جلد به اسم *L'Algerie par les textes* (یعنی الجزایر از روی اسناد)، شامل مجموعهٔ اعلامیه را جمع کرد و به صورت دو جلد کتاب منتشر کرد. به نظر من طرح یکی از آن اعلامیه‌ها، اینجا، جالب است، [زیرا] نشان می‌دهد که ضرورت اجتماعی "تعدد زوجات"، گاه در بعضی از مراحل تاریخی و اجتماعی خاص به چه شکل مطرح می‌شود. متأسفانه آن گرفتاری که ما داریم این است که الان مسائل اسلامی و قوانین اسلامی در جامعهٔ اسلامی، غالباً به شکلی عملی می‌شود که زشت است و غیر قابل دفاع است و در ذهن روشنفکر متهم است و روشنفکر هم حق دارد که این شکل عمل را زشت و نفرت‌بار بشمارد و متهم بداند. اما چون محقق نیست و نمی‌شود هم از همه توقع داشت که تحقیق بکنند تا شکلی که الان عمل می‌شود را از روح قانونی که اول به نام قانون اسلامی وضع شده، تفکیک کنند و روح قانون اسلامی را تحلیل کنند، خود به خود چنین وضعی پیش آمده که این مسائل، مسائلی است که در نسل جوان

۱. *L'Algerie par le textet*, II و نیز «المجاهد» ارگان F.L.N شماره ۱۴ دسامبر ۱۹۶۲ (خمیستی نخستین وزیر خارجه جوان الجزایر که ترور شد بر اساس همین توصیه ازدواج کرده بود).

متهم است، [در حالی که] در خود اسلام به شکل بسیار علمی و بسیار مترقی مطرح است. یکی از همین مسائل تعدد زوجات است. این شکلی که الان در جامعه ما مطرح است، یک هوسچرانی بی‌بند و بار فردی است که فقط و فقط برای زن گرفتن می‌باشد. ما از یکی از این‌ها که چند تا [زن] داشت، فلسفه‌اش را می‌پرسیدیم؛ می‌گفت: وقتی که مواد اولیه وجود داشته باشد، تا هر چه که آدم بخواهد زن بگیرد، دیگر می‌تواند- مواد اولیه! این، فلسفه تعدد زوجات مسلمین است! اما در تعدد زوجات اسلامی که کاملاً ضد آن چیزی است که الان عمل می‌شود و ما سابقه ذهنی با آن داریم، مسأله ضرورت اجتماعی است - همان طور که اینجا بیان شد- نه مسأله یک هوسرانی جنسی. به خصوص در متن آیاتی که مسأله تعدد زوجات مطرح است (به نظر من سوره نساء است) در آنجا، کاملاً نشان می‌دهد که در مسأله طرح سرنوشت یتیم‌ها، مسأله تعدد زوجات مطرح شده. یعنی در موقعی که قرآن از مسأله یتیم‌ها- که یک مسأله بسیار مهمی است- یعنی اطفال بی‌سرپرست و بی‌حامی، به خصوص در جامعه آن زمان که کاملاً آینده شومی هم از لحاظ تربیتی و هم از لحاظ اجتماعی داشتند و وضع شومی از لحاظ گرسنگی و از لحاظ لباس و حمایت و خانواده و سر و سامان داشته‌اند، سخن می‌گویند، مسأله تعدد زوجات را مطرح می‌کند و این خودش مسأله را خیلی مهم می‌کند.

مسأله آلمان بعد از جنگ بین‌الملل دوم کاملاً اینجا مطرح شد و شما هم بیش و کم آشنا هستید و شعار زنان آلمان را تا چند سال پیش که به عنوان یک نهضت یا یک سندیکا برای لغو محدودیت ازدواج مبارزه می‌کردند، شنیدید و همانطور که می‌دانید در جنگ بین‌الملل هشت میلیون کشتار شده و اکثریت نزدیک به اتفاق این هشت میلیون، از مردها بودند و مسلماً آثاری که از نظر رابطه زن و مرد و ازدواج به جا می‌گذارد، کاملاً مشهود است و راه حلش هم، چنان که خود آنها تشخیص دادند، جز امکان ازدواج مجدد و متعدد در چنان مرحله خاصی نیست. اما برای نمونه، آنچه که در مسأله جبهه آزادیبخش الجزایر مطرح است، در یک مرحله خاص جامعه‌ای است که یک جهاد پیگیر ضداستعماری یا ضداستبدادی را در پیش دارد. در آنجا مسأله تلفات مجاهدین مطرح است و یکی از بدبختی‌های شهدا این است که مردی که بیش از هر کس شایستگی حیات دارد و به خاطر یک آرمان مقدس انسانی زندگی‌اش را به ملتی می‌بخشد و به عقیده‌ای فدا می‌کند، فرزند و همسر این مرد باید بی‌سرپرست و بی‌حمایت بماند. این یک ستم بسیار بزرگ و بزرگ‌ترین ستم است. در اینجا است که مرکزیت رهبری جبهه، بدون این که مسأله تعدد زوجات یا مسأله ازدواج متعدد در اسلام برایش مطرح باشد، به عنوان حل یک ضرورت و همچنین پاسخ گفتن به یک مسأله بسیار حساس و لطیف انسانی با اعلامیه‌ای به همه مجاهدین جبهه دستور و فرمان می‌دهد که شما به خاطر تلفاتی که جوان‌ها و مردها و به خصوص مجاهدینی که زن و بچه داشتند، در این شش-هفت سال جنگیدن با فرانسه داده‌اند، ازدواج کنید. در ازدواجشان، آنهایی که برای اولین بار ازدواج می‌کنند، بکشند تا از همسران شهیدان زن بگیرند و کوشش کنند تا در موقع زن گرفتن، که بیشتر از همسران شهدا گرفته می‌شود، همسرانی از شهدا را بگیرند که فرزندان بیشتری به عهده‌شان مانده و از آنها به جا مانده و حتی در آخر فرمان می‌دهد که مجاهدین می‌توانند ولو همسر و فرزند دارند، برای تکفل یتیم‌ها، که یتیم شهدا هستند، با همسران باقی مانده از شهدا ازدواج مجدد بکنند. یعنی با داشتن همسر ازدواج دیگری

بکنند. و این نشان می‌دهد که مساله تعدد زوجات در آن محدوده، یک نوع امکان تعدد زوجات است برای حل مسائل خاصی که در شکل خاصی از جامعه یا از زمان مطرح می‌شود». (۱۳۵۱، سمینار زن، م. آ ۲۱، ص ۱۹-۱۵ از ۲۳)

اما یک تفاوت او در تهران با مشهد اشاره به «تعبیر خاص» خودش است که «ابهام ایجاد کرده» و اشاره به «بدمعنی شدن» آیه در رابطه با عدم توان مردان برای اجرای عدالت بین زنان‌شان (که اینجا به عدالت در محبت قلبی تفسیر می‌شود). البته او باز از تعبیر شرایط و اوضاع استثنایی بهره می‌گیرد اما در ادامه به طور کلی و مبهمی می‌افزاید «از نظر فردی و یا اجتماعی»:

«در ص ۵۲۹، تعدد زوجات، به تفصیل نظرم را گفته‌ام و حتی از اعلامیه جبهه آزادی بخش الجزایر و بحران زن در آلمان پس از جنگ و غیره شاهد آورده‌ام که تعدد زوجات (البته با فلسفه‌ای خاص و با شرایطی و در اوضاعی استثنایی از نظر فردی و یا اجتماعی، جایز است و حتی در صفحه ۶۰، آن را یکی از خصوصیات واقع‌گرایی اسلام شمرده‌ام، ولی در پاورقی ۳۵ (ص ۱۲۰) تعبیر خاص من باز علی‌رغم تصریح‌هایی که به تفصیل کرده‌ام، ابهام ایجاد کرده؛ ثانیاً، آیه بد معنی شده است؛ معنی آن این است که: «هرگز نمی‌توانید (از لحاظ محبت قلبی) میان زنان برابری برقرار کنید پس از آنها (که مورد علاقه شما نیستند) بکلی و یکسره اعراض نکنید که مانند معلقه (زنی که نه شوهر دارد و نه بی‌شوهر است) رهایشان کنید». (۱۳۵۰، میزگرد، م. آ ۲۲، ص ۱۶۴-۱۶۳ از ۱۸۰)

تفاوت شرایط مشهد و تهران برای علی‌شریعتی در گسترش نفوذ سخنان و پیام‌های او و عکس‌العمل جامعه سنتی و متولیان سنت در برابر اوست. البته نوک تیز حمله آنها به شریعتی مسئله «ولایت (ائمه) و مسئله وصایت یا شورا است که شریعتی از آن با اصطلاح «چماقی به نام ولایت» یاد می‌کند (۱۳۵۱، نامه به ابراهیم میلانی، م. آ ۳۴، ص ۱ از ۲۶). آنها شریعتی را متهم به سنی و وهابی بودن می‌کنند. شریعتی در اینجا به جمع‌بندی تازه‌ای هم در گفتمان اسلام‌شناسی‌اش و هم پروژه روشنفکری‌اش می‌رسد و آن جابجایی از اسلام به سمت تشیع و از بحث مذهب علیه مذهب به بحث تشیع علوی - صفوی است. اما یک اثر ماندگار این مرحله دقت و ملاحظه‌کاری بیشتر شریعتی هم در مواضع و هم در تعبیرش و بیمناکی او در این رابطه است. او در این دوره متوجه می‌شود که وارد موضوعات حساسیت‌برانگیزی از نظر جامعه سنتی شده است و می‌تواند به کفر متهم شود و تنها «یک جوان مسلمان با اعتقاد می‌خواهد که برود با یک خنجر حساب‌اش را برسد!» (۱۳۵۰، میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات، م. آ ۲۲، ص ۱۰۴ از ۱۸۰). در همین رابطه است که می‌گوید «و ما نیز احساس خطری بیشتر کرده‌ایم و این موجب شده است که آگاهانه‌تر و محتاط‌تر گام برداریم». (همان، ۱۵۲ از ۱۸۰)

به هر حال او در حوزه زنان، هم چنان در توضیح نظریات‌اش به تفکیک فرم از محتوا می‌پردازد. مثلاً در مورد چادر نیز همین توضیح را می‌دهد، اما دیگر لحن تندى ندارد:

«مگر حجاب چیست؟ چادر؟! اتفاقاً یکی از چیزهایی که آقای مطهری مطرح کرده‌اند - و چه خوب - مساله چادر به عنوان یک شکل و مساله حجاب به عنوان یک اصل اسلامی است. چادر در یک شکل خاص، به عنوان یک سنت اجتماعی در یک قوم خاص است. از این دو یکی بر حسب اختلاف در آب و هوا، در نظام اجتماعی و در مرحله

فرهنگی از این مملکت به آن مملکت و از این زمان به آن زمان، تغییر فرم پیدا می‌کند، اما اصل حجاب اسلامی به عنوان یک قانون فقهی، اصلی است که هر انسان آگاه و روشنی‌برایش منطقی و قابل پذیرش است. اما امروز این سنت و این اصل اسلامی چنان مخلوط شده‌اند که در ذهن همه به صورت دو کلمه مترادف در آمده‌اند و آنوقت روشنفکر به عنوان حمله به چادر، به حجاب حمله می‌کند و متقابلاً متعصبین مذهبی به عنوان دفاع از حجاب، متاسفانه از چادر فقط دفاع می‌کنند و هر شکل دیگری را نفی می‌کنند و به شدت منکر می‌شوند». (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۴۵ از ۵۱)

و در مورد «ازدواج موقت» نیز در حالی که باز خودش کار تحقیقی و تحلیلی خاصی در مورد آن نکرده است به طرح دکتر سامی می‌پردازد و با رویکرد «حفظ فرم» اما تغییر «محتوا»، با لحن هیجانی و اغراق‌آمیزی از آن به عنوان طرحی برای حل مشکل جوانان یاد می‌کند، البته قیدی که او آورده است قابل توجه و دقت است: «جوانانی که از لحاظ اعتقادی «هنوز» به مبانی مذهبی متعهدند». او در همین جا تأکید می‌کند طرح دکتر سامی برای حل یک مشکل «عملی» است، اما یک طرح است و «از همه کسانی که راه‌حل‌های بهتری را فکر کرده‌اند» دعوت می‌کند که کمک کنند تا شاید به یک طرحی نهایی‌تر برای حل مشکل که با لحن طنزآلود خود آن را مشکل «همین امشب آمرزاحسن‌ها» می‌نامد!، برسند:

«مساله‌ای که به عهده من واگذار شده، مساله ازدواج موقت است. مساله ازدواج موقت، شاید نمونه‌ای بسیار بارز و برجسته‌ای از آن شکل قوانین و سنت‌هایی باشد که الان به آن عمل می‌شود و روشنفکر نسبت به آن قضاوت دارد و یا آنچه که حقیقت و روح این قانون و این سنت است، تضاد دارد. یعنی آن شکل فعلی‌اش و قضاوتی که روشنفکر نسبت به شکل فعلی ازدواج موقت دارد، بسیار زشت و نفرت‌آور است؛ اما به نظر من آن تحلیل علمی و جامعه‌شناسی و به خصوص روان‌شناسی مساله ازدواج موقت، نه تنها بزرگ‌ترین، بلکه تنها و تنها راه حل مساله بحران جنسی نسل جوان در جهان امروز است و مترقی‌ترین سنتی است که وضع شده. من فکر می‌کنم که طرح چنین مساله‌ای، به خصوص که یک مساله بسیار متهم است و از اول باید از آن دفاع کرد و آن سابقه ذهنی بسیار زشت و سوء را شست و بعد جایش به عنوان مترقی‌ترین مساله، در حل مشکل امروز نسل جوان دنیا، جانشین کرد و فلسفه‌اش را گفت و تحلیل درست علمی کرد، احتیاج به یک فرصت بیشتر و آمادگی ذهنی بیشتری دارد.

موضوعاتی که ما اینجا مطرح کردیم، موضوعاتی است که یک مقدار زیادش اینجا جواب گفته شد که بعضی‌هایش مهم است. مثل حجاب، مثل طلاق که مسائل بسیار اساسی است و از نظر علمی و از نظر مذهبی و از نظر اجتماعی مورد اطلاع همه است و باید مطرح بشود. [چون] مسئولیت این میزگرد، حل مسائلی است که الان بیشتر در ذهن‌ها و در جامعه به صورت یک مشکل علمی یا مشکل اجتماعی و عملی مطرح است، احتیاج به یک دوره دیگر ادامه این جلسه دارد که من فکر می‌کنم این مساله را، چون بسیار عمیق و اساسی است به دوره بعدی موکولش بکنیم.

اما مساله‌ای که می‌خواستم عرض کنم این است که، چون من معلم نسل جوان هستم و اکثریت حضاری که اینجا تشریف می‌آورند و الان هم تشریف دارند از جوان‌ها هستند، مشکل آنها مشکل تعدد زوجات نیست، [زیرا] هنوز به

مرحله طلاق هم نرسیده‌اند! نامه‌هایی که پشت سر هم به من می‌رسد، داستانی را که حتماً شنیده‌اید تداعی می‌کند: جوان خیلی تند و تیزی بود که (تجرد) به او فشار آورده بود و به خواستگاری یک کسی رفته بود. بعد پدر دختر گفته بود، «خیلی خوب، فکری می‌کنیم، خبر می‌دهیم». باز بعد از ظهر آمده بود که خوب چه شد؟ گفت: آقا شما که صبح خواستگاری آمدید آخر فرصتی بدهید تا مطالعه‌ای در اطراف داماد بکنیم و راجع به عروس با اقوام مشورت کنیم. ساعت هشت شب باز [جوان] آمد و گفت: آقا جان چشم! خیلی خوب، اما به درد امشب «آمیرزا حسن» نمی‌خورد!! ولی خوشبختانه الان آقای دکتر سامی، طرحی دارند که به درد همین امشب آمیرزا حسن‌ها می‌خورد. توقع این نسل و به خصوص این گروه، این است که باید مسائل عقلی، مسائل علمی و مسائل اسلامی که اینجا مطرح می‌شود، در آخر حتماً به یک نتیجه عملی برسد و یک مشکل عملی اجتماعی را حل کند و اگر در مسائل ذهنی علمی باقی بماند، فکر می‌کنیم که ما رسالت خودمان را انجام نداده‌ایم. البته به این معنا نیست که این طرح که بر اساس موازین اسلامی و در عین حال ملاک‌های عقلی و علمی و همچنین عملی تهیه شده - همان طور که آقای دکتر سامی گفتند - به عنوان تنها راه حل فیکس و قاطع طرح شود، بلکه به عنوان یک طرح، طرح می‌شود. و به هر حال از همه ذهن‌ها، همه کسانی که پیشنهاد دارند و همه کسانی که راه حل‌های بهتری را فکر کرده‌اند و در این اندیشیده‌اند، دعوت می‌شود که کمک کنند تا شاید به یک طرح نهایی‌تر، برای مشکل اساسی‌ای که وجود دارد برسیم؛ به خصوص، همان طور که یک مرتبه گفتم، برای تیب فکری جوان‌هایی که از لحاظ اعتقادی بر اساس مبانی اخلاقی و مبانی مذهبی هنوز، متعهدند.» (۱۳۵۱، سمینار زن، م. آ ۲۱، ص ۲۲-۲۰ از ۲۳)

اما آنچه در مورد نظر شریعتی درباره برخی احکام دینی از جمله در مورد زنان که شریعتی تنها به معدودی از آنها توجه کرده باید پرداخت، این است که این امر را باید در چارچوب روش‌شناسی و متدلوژی کلی او در برخورد با احکام دینی قرار داد. این موضوع (روش‌شناسی و رویکرد او در برخورد با احکام دینی) مسئله‌ای مهم است که باید به طور مستقل مورد بحث قرار گیرد. اما آنچه از مجموعه آرای او به دست می‌آید به طور خیلی فشرده و اجمالی این است که وی معتقد است در حوزه عقاید و ارزش‌ها نظرات دین «ثابت» و شناخت از آنها متغیر است. در حوزه احکام اما، احکام عبادی ثابت ولی احکام اجتماعی دین، از آنجا که با مسائل متغیر و سیال اجتماعی - تاریخی و یا به عبارتی زمانی - مکانی مرتبط‌اند، متغیر می‌باشند. او این دیدگاه را در جاهای مختلف و متعددی مطرح کرده است. شاید بتوان آخرین باری که او به این امر پرداخته است را در سال ۱۳۵۵ در پاسخ به پرسش‌گری دانست که سؤال بسیار دقیقی را درباره ثابت و متغیر در دین می‌پرسد:

«س - آیا کلیه دستوراتی که محمد در زمان رسالتش صادر کرد، بیشتر بستگی به مردم و نوع مردم داشت یا آنقدر جامع بود که بتواند شامل چندین نسل شود؟ مثلاً اگر آن زمان درباره حجاب فلان چیز را گفت، آیا بایستی تا ابدیت همان را گفت یا اگر محمد در آن زمان گفت که باید نماز به فلان شکل خوانده شود، آیا باید همواره به همان شکل و

به زبان عربی خواند در حالی که ما فارسی را بهتر می‌فهمیم؟ و یا اگر دولت تشکیلاتی گذاشت و مالیات گرفت، آیا هنوز باید زکات و خمس داد یا دیگر بس است و همین مالیات به حساب خمس و زکات گذاشته می‌شود؟

ج- شما اکنون روی مسأله‌ای تکیه می‌کنید که ثابت بودن مذهب است یا متحول و متغیر بودن آن؛ برای این که می‌بینیم جامعه و نیاز جامعه تغییر پیدا می‌کند، اما اگر مذهب ثابت باشد، از جامعه عقب می‌افتد؛ یعنی ما احتیاجاتی پیدا می‌کنیم و مذهب جوابگوی ما نیست؛ همچنین مذهب جواب‌هایی دارد که ما اکنون دیگر نیازش نداریم؛ دستوراتی داده که آن موقع لازم بوده ولی الان لازم نیست؛ این را می‌خواهیم بگوئیم: پس مذهب عنصر ثابتی است یا عنصر متغیر؟ باید ببینیم که به چه چیز می‌گوئیم مذهب؟ مذهب سه بعد دارد: بعد اول، جهان بینی ما است، [یعنی] دنیا را، انسان را و انسان در این دنیا را چگونه می‌بینیم و چگونه معنا می‌کنیم و چگونه زندگی را بر اساس آن تنظیم می‌کنیم، برای چه زنده هستیم و برای چه هدفی کار می‌کنیم. این طور نیست؟ چنان که یک ماتریالیست یک جهان‌بینی دارد، ما هم یک جهان‌بینی داریم و اگزیستانسیالیست یک جهان‌بینی دیگر دارد. این، عنصر ثابت مذهب است که هرگز تغییر پیدا نمی‌کند، اما تکامل پیدا می‌کند؛ چنانچه طبیعت هیچ وقت تغییر پیدا نمی‌کند، اما شناخت ما از طبیعت به نام علوم طبیعی در حال تکامل است. درست روشن است؟ این طبیعت ثابت است؛ طبیعت که تغییر پیدا نمی‌کند؛ مگر قوانین طبیعت از زمان ارسطو تا به حال فرق کرده است؟ اما چه چیز فرق کرده؟ علم فیزیک، یعنی علم، نسبت به طبیعت تکامل پیدا کرده. پس جهان، توحید، طبیعت و انسان در جهان‌بینی اسلامی ثابت است، اما ما که مسلمان هستیم، با تکامل فلسفه، علم، تمدن و فرهنگمان، شناختمان از توحید، از جهان و انسان‌شناسی اسلام تکامل پیدا می‌کند و باید هم بکند و برای همین است که من باید توحید و قرآن را از فیلسوفی که در قرون دوم و سوم زندگی می‌کرده، بیشتر بفهمم؛ برای اینکه آن موقع کجا و انسان امروز کجا؟! وقتی که [قرآن] می‌گوید «خلق الانسان من علق»، یک عالم قرن سوم کمتر می‌فهمد تا من که علوم امروز را می‌شناسم - طبیعی است. اما جهان‌بینی اسلامی، توحید اسلامی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی قابل تغییر نیست؛ برای اینکه ماتریالیست هم قابل تغییر نیست. یک آدم مادی نمی‌گوید که ما در قرن نوزدهم مادی بودیم، اما چون در قرن بیستم اوضاع و احوال تغییر کرده ما الهی و روحانی شده‌ایم! - بینش او ثابت است.

دوم ارزش‌های اخلاقی است. ارزش‌های اخلاقی که در اسلام بر روی آنها تکیه می‌شود، ثابت هستند: قهرمانی، کرامت، شهامت، بی‌باکی، تحقیر منافع شخصی، ترجیح منافع دیگران بر منافع خویش، مبارزه برای آرمان‌های انسانی و تسلیم نشدن در برابر تحمیل دیگری، ارزش‌های انسانی هستند. اینها کی کهنه می‌شوند؟ مگر این که خود آدم کهنه شود و از صورت آدم بودن ساقط گردد. آیا به میزانی که انسان تکامل پیدا می‌کند، این ارزش‌ها تکامل پیدا می‌کنند یا اصلاً محو می‌شوند؟ تکامل پیدا می‌کنند. پس ارزش‌های ثابت اخلاقی در اسلام نه تنها از بین نمی‌روند [بلکه] در تکامل انسان به تکامل می‌رسند و رشد پیدا می‌کنند. [...] این را می‌خواهم بگویم که بنابراین، ارزش‌های انسانی تغییرپذیر نیست. می‌ماند احکام عملی مذهب - اینجا مهم است. هر حکمی را که بگیرد، دو بعد دارد: اولاً احکام تقسیم می‌شوند به عبادات، که در مسیر خودسازی انسانی، تکامل ارزش‌های وجودی و رابطه عاشقانه و آگاهانه با خداوند، به عنوان

شعور هستی، هستند. این، قابل تغییر نیست. یک سیستم روزه، نماز و حج چه سیستمی است؟ از نوع سیستم مالیاتی یا از نوع سیستم ورزش انسانی برای خودسازی و دگرگونی انقلابی است؟ بنابراین مجموعه احکامی که در رابطه با خداوند و در رابطه با خودسازی تکاملی من است، نه تنها نباید تغییر کند، بلکه به میزانی که تکامل پیدا می‌کنیم، رشد پیدا می‌کند.» (۱۳۵۵، حجاب، م. آ ۲۱، ص ۳۰ تا ۳۵ از ۳۶)

متأسفانه در این جا یکی از حضار سخنان شریعتی را قطع می‌کند و بحث او درباره احکام غیرعبادی فرصت طرح نمی‌یابد. اما او در جاهای دیگری موضع‌اش را در باره این موضوع توضیح داده است و احکام غیرعبادی را متغیر و سیال و تنها مقید به «جهت‌گیری» دین دانسته است:

«ایدئولوژی و نظام (یا سیستم) - عقاید و احکام

احکام باید بر اساس ایدئولوژی بنا گردد، چه، ایدئولوژی روح و فلسفه و هدف وضع احکام است.

ایدئولوژی ثابت است چه، عبارت است از شناخت جهان و انسان و ایده‌آل‌ها. اجتهاد و تکامل در آن وجود دارد (تقفه در دین) اما در مسیر تغییر یا تصحیح یک تکمیل ذهنیت نه عینیت که قابل تغییر نیست، اما احکام یا سیستم بر دو گونه است، آن بخش که مربوط به رابطه انسان و جهان است لایتغیر است (نماز، روزه، حج...) اما آن بخش که به تنظیم روابط اجتماعی - اقتصادی و رفتار و سنن گروهی است، از آن رو که به شکل زندگی اجتماعی و اقتصادی مربوط است و زندگی و اجتماع خود متغیر است، باید تغییر کند. این تغییر بر اساس تغییر واقعیت‌ها که موضوع آند صورت می‌گیرد اما مقید به جهت‌گیری و تعهد در قبال ایدئولوژی.» (۱۳۵۵، جهت‌گیری طبقاتی در اسلام، دفتر دوم، م. آ ۱۰، ص ۴۸ از ۷۲)

وی در جای دیگری نیز ضمن نقد مارکسیسم، به یک نقد کلی می‌رسد و آن بیماری زندانی شدن در دوره تاریخی است که یک متن مقدس شکل می‌گیرد. وی می‌گوید:

«این بیماری‌ای است که مزاج‌های مذهبی مستعد ابتلای بدان‌اند و وابستگی متعصبانه اعتقادی، آنان را در مرز فکری و زمانی متونی که قدسی می‌شمارند متوقف می‌سازد.» (۱۳۵۵، انسان آزاد - آزادی انسان، م. آ ۲۴، ۱۰۵ از ۱۵۱)

هم‌چنین شریعتی «مسائل انسانی و اخلاقی اجتماعی» را زمینه‌مند می‌داند که در زمان یا زمینه‌ای دیگر می‌تواند «تا سر حد تناقض» تغییر شکل یابد:

«بسیاری از مسائل انسانی و اخلاقی اجتماعی نیز چنین است. [مانند تغییر معنای واژگان در طول تاریخ] در هر دوره‌ای معنی و روح و کار و صفت ویژه‌ای دارند که در زمان یا زمینه‌ای دیگر دگرگون می‌شوند و حتی تا سر حد تناقض تغییر شکل می‌یابند و تعدد زوجات یکی از این مسائل است.» (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ ۳۰، ص ۱۲۴ از ۱۶۹)

شریعتی در بحث‌های مشخص‌اش در حوزه زنان نیز، همان گونه که در قبل دیدیم، چندین بار به «نسبی و اعتباری بودن روابط اجتماعی» و حتی «سنت‌های اخلاق اجتماعی» اشاره کرده است:

«این را بارها گفته‌ام که: "مسائلی را که مربوط به گذشته، و جو و محیطی دیگر است، با بینش امروز نباید دید. بلکه

باید کوشش کنیم تا هر چه را در همان محیط و جو، و با بینش زمانش، ببینیم و تحلیل کنیم."»

در "اسلام‌شناسی"، گفتم که: اگر با بینش امروزی به تعدد زوجات، و ازدواج‌های متعدد پیغمبر، نگاه کنیم، و در نظام اقتصادی و اجتماعی کنونی، و در تمدن امروز - که اصالت از آن جامعه است و تساوی اقتصادی و اجتماعی و حقوق زن و مرد مطرح است و فرد به استقلال اقتصادی می‌رسد - مطرح کنیم؛ تحقیر زن می‌نماید، و انحراف اخلاقی و انسانی محسوب می‌شود.

اما همین پدیده - تعدد زوجات - در یک نظام اجتماعی و در یک مرحله تاریخی دیگر، معنای دیگر دارد، و درست تجلی‌گرایش اخلاقی و احساس انسانی در فرد است. و همین عاملی که امروز بصورت تحقیر زن مطرح است، در گذشته بعنوان بزرگترین حمایت از زن تجلی داشته است. (ر.ک، اسلام‌شناسی، مبحث زن در چشم و دل پیغمبر)

یک پدیده واحد، در زمان‌ها و مکان‌ها و مرحله‌های مختلف تاریخی معانی گوناگونی می‌گیرد. مثلاً "ریش‌تراشی" در چهل و پنجاه سال پیش - و امروز هم در بین مومنین - گناه محسوب می‌شد، و امروز ریش گذاشتن، غیر عادی و انحرافی است. و هم‌اکنون، آن که در آمریکای شمالی - مثلاً - ریش می‌گذارد، مخالفتش را با جنگ ویتنام، سرمایه‌داری و زندگی بورژوازی و تمدن جدید سرمایه‌داری اعلام می‌کند و معنی‌اش این است که گرایش معنوی و انسانی دارد - بگذریم از انحرافی بودن یا نبودنش - در حالی که همین ریش گذاشتن، در محیطی دیگر، معنایی دیگر دارد.

می‌دانید که روابط اجتماعی و سنت‌های "اخلاق اجتماعی" - نه "ارزش‌های جاوید اخلاقی" - نیز، نسبی و اعتباری است و برای فهمیدنشان باید ملاک ارزش‌یابی، و نظام اجتماعی‌بی را فهمید - که پدیده‌ها در آن نظام پدید آمده‌اند - و براساس آن مساله را تحلیل کرد. براساس بینش امروز، فهم مساله دیروز ممکن نیست. (۱۳۵۱، درس ۷ اسلام‌شناسی، م.آ. ۱۶، ص ۱۰-۸ از ۴۰)

وی وقتی مدافعه‌گرانه درباره موضوع زنان پیامبر نیز سخن می‌گوید باز «زمان» مند و «محیط» مند بودن واقعیاتی هم چون «تلقی از زن» و مسئله ازدواج^۱ سخن می‌گوید:

«زن در چشم و دل محمد

در این باره بسیار گفته‌اند و بسیار ناگفته مانده است. آنچه گفته‌اند یا سخن دشمن است و از سر دشمنی، گزافه و دروغ و تهمت و مسخ واقعیت‌های تاریخی، و یا سخن دوست است و بیشتر تلاشی (و غالباً ناموفق) برای تأویل و توجیه مسائل، به گونه‌ای که در قالب «پسند زمان» و مردم زمانه بگنجد و این هر دو، محقق را که جز در پی واقعیت نیست و جز حقیقت تعصبی ندارد، از جستجوی نیاز نمی‌کند.

مسأله زن، چه از نظر احساس و چه از نظر اجتماع، همچنان در قرن ما مطرح است و چون «علم» هنوز نتوانسته است آن را حل کند، خواه ناخواه، در مرحله «عقیده» مانده است و بنابراین، همچون همه مسائلی که هنوز علم پاسخی

۱. متد و نگرش «تاریخی» در شریعتی‌چندان قوی و مورد تأکید اوست که وی حتی به ریشه‌های مذهبی تاریخ روسپی‌گری نیز توجه کرده و گفته است: «روسپی‌گری در آغاز، یک سنت رایج مذهبی! در اینگونه معابد بوده است که زنان را تشویق می‌کردند تا از زندگی پست مادی و خودخواهی و دنیاطلبی ازدواج و خانه و خانواده دست بشویند و خود را نذر خدایان کنند و در معابد، موقوفه عام بر بندگان خدا و زائران خدا و زائران و عابدان و متولیان معابد!» (۱۳۵۱، اسلام‌شناسی، درس ۸، م.آ. ۱۶، ص ۴۷ از ۹۶)

قاطع بدان نداده است، ناچار «فلسفه»، «دین»، «سنن»، «پسند» و یا «نیاز» آن را تفسیر و توجیه می‌کند، از این رو، در هر «مکتبی» یا «زمانی» و یا «جامعه‌ای» به گونه‌ای از آن سخن می‌گویند و طبیعی است که نویسندگانی که این مسأله را در زندگی پیغمبر بررسی می‌کنند از «قید پیشداوری» که زاده همین پنج عامل فلسفه (به معنی کلی طرز تفکر و مکتب اعتقادی)، دین، سنن، پسند (ذوق و احساس و گرایش‌ها و حساسیت‌های روحی و اجتماعی) و نیاز (فردی یا اجتماعی) است، خود را نتوانسته‌اند آزاد سازند.

از این رو است که از نظر مرد، تلقی زن در اجتماع، در «زندگی» و نیز در «احساس» از «زمان» و «محیط» به شدت رنگ می‌گیرد و پیدا است که تحقیق علمی در چنین مسأله‌ای که در هر دوره‌ای و جامعه‌ای شکلی خاص دارد، چنان دشوار است که اگر محقق بی‌شخص خود را از رنگ عقاید و رسوم و پسندهای زمان و محیط خویش نزداید و از آفت «قضایات‌های قبلی» (پیشداوری‌ها) بری نگردد- و به گفته استاد بزرگم پرفسور ژاک برک: «مسأله‌ای را که در دوره و محیطی دیگر است با نگاه زمان و محیط خویش بنگرد و بسنجد»- از دیدن واقعیت، آنچنان که بوده است عاجز می‌ماند و هر چه بگوید بیهوده است». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ ۳۰، ص ۸۹-۸۸ از ۱۶۹)

و بالاخره او، همان طور که قبلاً نیز گفتیم به تفکیک مذهب و سنت می‌پردازد و متذکر می‌شود اگر «شکل‌های قومی و تاریخی» را با اسلام جاوید اشتباه بگیریم، آن گاه قافله زمان هر دو را سر راهش می‌روید و می‌برد: «مذهب و سنت را وقتی یکی کردیم و اسلام بی‌زوال را نگهبان اشکال زوال‌پذیر زندگی و جامعه ساختیم و آن را با عقاید موروثی قومی و پدیده‌های فرهنگی و تاریخی اشتباه کردیم، آنگاه زمان که حرکت می‌کند و در سر راهش سنت‌ها، عادت‌ها و اشکال زندگی و روابط اجتماعی و پدیده‌های قومی و تاریخی و نشانه‌های فرهنگی قدیم را می‌روید و می‌برد، مذهب را و اسلام را هم با آن‌ها اشتباه می‌کند و همه را به یک چوب می‌راند و اکنون مگر این دو اشتباه بزرگ را از هر دو طرف احساس نمی‌کنیم؟ به چشم نمی‌بینیم؟» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ص ۵۴-۵۵ از ۲۸۱)

دقت در ادبیات شریعتی نشان می‌دهد که وی در مشهد برخوردی تماماً تاریخی دارد و با صراحت بیشتری سخن می‌گوید. از این منظر تعدد زوجات به صراحت مربوط به «گذشته»، «جامعه قبایلی و بدوی یا پدرسالاری» است که با مرحله مدنیت و «تک‌همسری» فاصله دارد. در اینجا به طور روشنی بین دوره بدوی و پدرسالاری با تعدد زوجات و دوره مدنیت با تک‌همسری مترادف‌سازی می‌شود. بر این اساس بدیهی است که این فرم و قالب احکامی امروزه کاملاً منتفی و منسوخ است. اما ادبیات شریعتی در مرحله بعدی (در زندان) این صراحت را ندارد و برخورد تماماً تاریخی نمی‌کند. او در سال ۱۳۴۵ می‌گوید: «تعدد زوجات را در «گذشته» و آن هم در یک «جامعه قبایلی و بدوی» یا «پدرسالاری» که هنوز تا مرحله بورژوازی و مدنیت پیچیده اجتماع شهری و خانواده «تک‌همسری» فاصله بسیار دارد، اگر با دید «حال» و آن هم به گونه‌ای که در جامعه متمدن اروپای امروز می‌گذرد، بررسی کنیم، بی‌شک آن را مطرود خواهیم دانست و شایسته محکومیت و سرزنش؛ اما چنین روشی به همان اندازه که به کار تبلیغات و هیاهو و

هوچی گری می آید، برای علم و تحقیق زیان آور است و چشم محقق را از دیدن واقعیت نابینا می سازد». (۱۳۴۵)، شناخت محمد، م. ۳۰ آ. ۱۲۴، از ۱۶۹)

آنچه در پایان در رابطه با نحوه برخورد شریعتی با برخی احکام مربوط به زنان می باید عنوان کرد این است که وقتی وی با این احکام در چارچوب متدلوژی «فرم - محتوا» برخورد می کند، برخوردی «تاریخی» دارد و معنای این «فرم»ها را در بستر تاریخی و فضای زمانی - مکانی آن دوران توضیح می دهد و به درستی درونمایه مثبت و رهایی بخش آنها که کاملاً به نفع زنان بوده و جهت گیری ارتقاءبخش داشته را توصیف و تحلیل می کند. اما وقتی از روش «حفظ فرم - تغییر محتوا» بهره می گیرد و یا وقتی می خواهد برخی کاربردهای امروزی آنها را (مثلاً با استناد به زیادی جمعیت زنان در مواقع جنگ) به صورت یک امر استثنایی و گاه موقت شرح دهد، جدا از قانع کننده بودن یا نبودن این توضیحات، دچار تکلف می شود. به علاوه آنکه، نکته مهم و اساسی در این باره این است که این احکام در متون دینی و فقهی به هیچ وجه با قیدوبندها و تبصره های محدودکننده ای که شریعتی بر آن زده است، مطرح نشده اند (مثلاً تعدد زوجات مقید به شرایط خاص اجتماعی و تاریخی نیست). بدین ترتیب شریعتی نمی تواند برخورد تاریخی اش را ناتمام بگذارد و از تداوم برخی از آن فرم ها و قالب ها در شرایط کنونی یاد کند. هر چند به نظر می رسد موضع وی در این نمونه ها بیشتر حالت مدافعه گرانه دارد و نه کاربردی. اما وی (و یا ادامه دهندگان آراء اش) باید به پایان تاریخی برخی فرم ها و قالب ها، به علت جهت گیری منفی امروزی و تاریخی آنها و مغایرت درونمایه های شان با درونمایه جهت گیری محتوایی و جوهری دینی در حوزه زنان، صراحت داشته و با طرح استثناء، تداعی قاعده نکنند (قاعده ای که در متون سنتی، بدون هیچ قید و تبصره ای نه به عنوان استثناء یا موقت، بلکه به عنوان فرم ها و قالب هایی کلی و ابدی مطرح شده اند).

پ - الگوسازی از شخصیت های مذهبی

بخش مهم دیگری از آراء و مباحث زن شناسی دینی شریعتی که در پیوند نزدیکی با پروژه اصلاح دینی شریعتی برای جامعه ایران قرار دارد، الگوسازی از شخصیت های مذهبی پرریشه و نفوذ در جامعه سنتی ما، هم چون حضرت فاطمه و حضرت زینب است. او در این قسمت نیز نقدهای تند و بی پروایی به متولیان سنت دارد که هیچ کار مهمی برای معرفی این شخصیت ها به مردم نکرده و آنها را در همان حالت احساسی و عاطفی بی شناخت و شعور فرهنگی نگه داشته اند:

«این ها که فاطمه را - زنی که به تصریح شخص پیغمبر: یکی از چهار زن ممتاز تاریخ بشر است، که پیشوای همه زنان عالم است، زنی که شخص پیغمبر، دستش را به حرمت، می بوسد، زنی که همسر و همدل علی بزرگ است، دختر پیغمبر بزرگ خدا است، که حسین را پرورده است و زینب را... زن نالان و گریانی نشان می دهند که فقط آه می کشد و نفرین می کند، و ناله از درد پهلویش و شکایت از قطعه زمینی که دولت از او گرفته است!

اینان که زینب را، زنی که وقتی حسین به سوی مرگ هجرت می کند و انقلاب شگفت خویش را تصمیم می گیرد، شویش را طلاق می گوید! تا برای اسارت در راه جهاد، آزاد باشد، او که هر شهیدی از خاندانش بر خاک می افتاد، همچون بازی پریشان، از خیمه بیرون می پرید و شیون کنان بر سرش می نشست و به درد می نالید و بر او مرثیه می گفت،

هنگامی که دو فرزند خویش - که آنان را نیز به قربانگاه آورده بود- به خاک افتادند، باز همه چشم‌ها به خیمه زینب دوخته شد، اما خیمه این بار ساکت ماند. حتی صدای پای اشکی بر گونه‌ای برنخاست! زینب را - که در زنجیر اسارت، و در بازگشت از قتلگاه همه خاندانش، فریادهای علی‌وارش بر سر شهرهای دژخیمان و کاخ‌های جلادان، هنوز در گوش تاریخ طنین افکن است و زمین را در زیر پای ستمکاران می‌لرزاند- زنی نوحه‌گر می‌شناسانند بر مرگ برادر، و دگر هیچ!». (۱۳۴۹، نیایش، م. آ. ۸، ص ۱۳-۱۲ از ۳۰)

وی در جای دیگری با لحن گلایه‌مند و نیش‌داری با اشاره به ژاندارک می‌گوید:

«ژاندارک» یک زن جنون‌دار و مالیخولیائی^۱ فرانسه بوده (تمام شخصیت ژاندارک این است!)، که یک نفر - که به قول «یارو»: عمامه‌اش سبز و لباسش سبز و ریشش سبز و دندان‌های سبز بوده! - به خوابش می‌آید و به او می‌گوید: برو قیام کن، و انگلیسی‌ها را از بین ببر، و پادشاه فرانسه را بیاور و روی تختش بنشان! بعد بلند می‌شود و قیام می‌کند! در خود فارسی، بیش از صد مقاله دربارهٔ «ژاندارک» است، و بیش از هفت کتاب به بهترین قلم‌ها نوشته شده و بیش از سه نمایشنامهٔ زیبا در فارسی هست؛ و دربارهٔ فاطمه یک خط نیست!» (۱۳۵۶، سخنرانی سفر حج، م. آ. ۲۹، ص ۱۱۵-۱۱۴ از ۱۲۸)

او در فقره دیگری پس از طرح حکایت ابراهیم و هاجر و انتخاب او به عنوان سرباز گمنام خدا، به فاطمه می‌پردازد. وی معتقد است رفتار خاص پیامبر با فاطمه در «چنان محیطی ضربه‌ای انقلابی بر روابط غیرانسانی محیط بوده» که هم مردها و هم زن‌ها را برای رهایی از سلطه‌گری و سلطه‌پذیری تحت آموزش قرار می‌دهد:

«و اکنون باز خدای ابراهیم فاطمه را انتخاب کرده است.

باز فاطمه، دختر، به عنوان وارث مفاخر خاندان خویش و صاحب ارزش‌های نیاکان خویش و ادامهٔ شجره تبار و اعتبار پدر، جانشین پسر می‌شود.

در جامعه‌ای که ننگ دختر بودن را تنها زنده به گور کردنش پاک می‌کرد و بهترین دامادی که هر پدری آرزو می‌کرد نامش قبر بود. و محمد می‌دانست که دست تقدیر با او چه کرده است.

و فاطمه نیز می‌دانست که کیست.

این است که تاریخ از رفتار محمد با دختر کوچکش فاطمه در شگفت است و از نوع سخن گفتنش با او و ستایش‌های غیر عادی‌اش از او.

خانهٔ فاطمه و خانهٔ محمد کنار هم است. فاطمه تنها کسی است که با همسرش علی در مسجد پیامبر، با او هم خانه‌اند، این دو خانه را یک خلوت دو متری از هم جدا و دو پنجره رو به روی هم، خانهٔ محمد و فاطمه را به هم باز می‌کند. هر صبح پدر دریچه می‌گشاید و به دختر کوچکش سلام می‌دهد.

هر گاه به سفر می‌رود، در خانهٔ فاطمه را می‌زند و از او خداحافظی می‌کند، فاطمه آخرین کسی است که از او وداع

۱. علیرغم این تعبیر، در فصول قبل آوردیم که شریعتی ژاندارک را در جای دیگر «شیرزن فرانسه که جامه سپید پوشید و در میان شعله‌های سرکش آتش، سعادت را به خاطر عظمت سوزاند» (۱۳۳۴، ابوذر غفاری، م. آ. ۳، ۵ از ۱۹۴)، توصیف کرده بود.

می کند و هر گاه از سفر باز می گردد فاطمه اولین کسی است که به سراغش می رود، در خانه فاطمه را می زند و حال او را می پرسد.

در برخی متون تاریخی تصریح دارد که: «پیغمبر چهره و دو دست فاطمه را بوسه می داد».

این گونه رفتار بیشتر از تحیب و نوازش دختری از جانب پدر مهربانش معنی دارد. پدری دست دخترش را می بوسد، آنهم دختر کوچکش را.

چنین رفتاری در چنان محیطی یک ضربه انقلابی بر خانواده‌ها و روابط غیر انسانی محیط بوده است.^۱ پیغمبر اسلام دست فاطمه را می بوسد. چنین رفتاری چشم‌های کم سوی بزرگان و سیاستمداران و توده مردم مسلمان پیرامون پیغمبر را به عظمت شگفت فاطمه می گشاید و بالاخره چنین رفتاری از جانب پیغمبر به همه انسان‌ها و انسان‌های همیشه می آموزد که از عادات و اوهام تاریخی و سنتی نجات یابند، به مرد می آموزد که از تخت جبروت و جباریت خشن و فرعونیش در برابر زن فرود آید و به زن اشاره می کند که از پستی و حقارت قدیم و جدیدش که تنها ملعبه زندگی باشد، به قله بلند شکوه و حشمت انسانی فراز آید!

این است که پیغمبر نه تنها به نشانه محبت پدری، بلکه همچون یک وظیفه، یک ماموریت خطیر، از فاطمه تجلیل می کند. و این چنین نیز از او سخن می گوید:

بهترین زنان جهان چهار تن اند: مریم - آسیه، خدیجه و فاطمه (ع).» (۱۳۵۰)، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۱۶۴-۱۶۲ از

(۲۸۱)

شریعتی در موارد دیگری نیز به رفتار خاص و خلاف عرف زمانه و محیط اشاره می کند که عمر سخت گیر در حوزه زنان (همانند پولس در دنیای مسیحیت) را به خشم می آورد:

«با زنان چنان نرم و خوشرو و متواضع و رفیق بود که عمر از گستاخی دخترش نسبت به وی بخشم آمد.» (۱۳۴۸)،

از هجرت تا وفات، م. آ ۲۸، ص ۳۹ از ۱۶۹)

و در مجموع ارزیابی شریعتی در یک نگاه تاریخی به زمانه پیامبر و آموزه‌ها و رفتارهای وی در حوزه زنان چنین است که «انقلاب ریشه‌داری در حقوق اجتماعی زن» در این هنگام به وجود آمده است:

«سخنی که از زبان عمر نقل شده است انقلاب ریشه داری را که در حقوق اجتماعی زن و بخصوص روابط زن و

مرد در زمان پیغمبر پدید آمده بوده است، به روشنی نشان می دهد. وی می گوید: «به خدا سوگند که ما در جاهلیت زنان را در هیچ امری به حساب نمی آوردیم تا خدا آیاتی نازل ساخت و برای آنها نصیبی مقرر داشت. وقتی من در کاری

۱. این نوع رفتار نه تنها در زمان پیامبر (قرن ۷ میلادی) بلکه دوازده قرن بعد از او نیز رفتاری «فوق العاده» و اثرگذار و ماندگار تلقی می شود. بسی رینر باکس (۱۹۲۵-۱۸۲۹) از نسل اول فعالان حقوق زنان در انگلستان از دوستان صمیمی باربارا لی اسمیت (بعدها به نام خانم بادیشان) (۹۱-۱۸۲۷) یکی دیگر از نسل اول فعالان حقوق زن (معروف به بانوان لانگهام پلیس که لایحه حق رأی زنان را تهیه و توسط جان استوارت میل در سال ۱۸۶۵ به مجلس ارائه دادند) است. بسی اولین باری که پدر باربارا را دید در حال زانو زدن و بستن بند کفش دخترش بود. سوزان آلیس واتکینز در کتاب فمینیسم (قدم اول) از قول بسی این عمل پدر باربارا را چنین تصویر و ترسیم کرده است: «رفتاری چنان فوق العاده از یک پدر خانواده سنت‌گرا که در طول زندگی‌ام در ذهنم مانده بود». (آلیس / جلالی، ۱۳۸۸، ص ۶۰)

مشورت می‌کردم، زنم گفت: چنین و چنان کن؛ گفتم: کار من به تو چه ربطی دارد؟ گفت عجباً که تو نمی‌خواهی کسی در کارت دخالت کند و دختر تو، با رسول خدا مناقشه می‌کند و کار را به جایی می‌رساند که تمام روز را در قهر و خشم به سر می‌برد. من ردایم را برگرفتم و از خانه بیرون آمدم و پیش حفصه رفتم و گفتم: دخترک من، تو با رسول خدا مناقشه می‌کنی تا به حدی که تمام روز را در حال قهر به سر می‌بری؟ حفصه گفت: آری، با او مناقشه می‌کنم. گفتم: از عقاب خدا و غضب رسول برحذر باش! دخترک من، تو به این زن [عایشه] که به زیبایی خود و محبت پیغمبر نسبت به خود می‌نازد نگاه مکن...». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ص ۹۵ از ۱۶۹)

۱۱- اهداف و خواسته‌ها - راه کارها و راه حل‌ها

خواسته‌ها و راه کارهای شریعتی در حوزه زنان، به طور طبیعی، به شدت متأثر از شرایط زمانی دوره او یعنی وضعیت زنان به طور خاص و وضعیت اجتماعی - فرهنگی به طور عام در آن هنگام است. وجه غالب فرهنگی سنتی در آن دوران در فصل گونه‌شناسی زنان سنتی تصویر شد (تولید بچه در خانه و تولید اشک در جامعه و فلسفه وجودی بین مطبخ و بستر). از نظر فرهنگ غالب رسمی (دولتی) نیز زن می‌بایست زیبا و فریبا باشد (جمله معروف هویدا). روشنفکران نیز غالباً زن را نمی‌دیدند. در میان فعالان سیاسی و تحول‌خواه نیز زنان، علیرغم حضور نسبی اما محدودشان در عرصه مبارزات، هنوز نتوانسته بودند جای پای استواری بیابند. در اساسنامه اولیه حزب توده عضوگیری زنان ممنوع بود. در کنگره اول نیز تغییری در آن داده نشد. اما در عمل زنانی، عمدتاً از طریق آوانسیان^۱، جذب حزب می‌شدند، که در حوزه‌های تعلیماتی جدا از مردان قرار می‌گرفتند.^۲ در احزاب ملی نیز حضور زنان رگه‌ای کم‌رنگ بود؛ هر چند معدودی دانشجوی و یا برخی از اقوام فعالان ملی وارد فعالیت شده بودند. اما همین حد نیز در کنگره جبهه ملی با مخالفت‌هایی جدی روبرو شد. برخی اعضا (اعم از بعضی فعالان سیاسی و برخی روحانیون ملی در کنگره با حضور آنان مخالفت کردند. اما برخی دیگر مثل آیت‌الله طالقانی از حضور آنان دفاع نمودند). البته در دهه پنجاه جنبش چریکی عضوگیری‌هایی از میان زنان (عمدتاً از دانشجویان سیاسی شده دانشگاه‌ها و برخی اقوام و نزدیکان فعالان سیاسی) انجام داده بود، اما زنان فعال در جنبش چریکی فاقد آگاهی و رویکرد جنسیتی بودند (و عمدتاً نیز در رده‌های پایین و میانی قرار داشتند). از اشرف دهقانی می‌توان به عنوان نماد این طیف فاقد رویکرد جنسیتی نام برد.

در عرصه جامعه نیز هر چند از مشروطه به بعد به تدریج تحصیل (و سپس تحصیلات عالی) برای دختران امکان پذیر بود، اما از درون خانواده‌های عمدتاً سنتی جامعه ایران (که در آن هم چنان شهرنشینی در برابر روستانشینی و زندگی عشایری در اقلیت قرار داشت) مقاومت‌های جدی برای تحصیلات (و مخصوصاً تحصیلات عالی) برای دختران وجود داشت و عمدتاً حداکثر تا پایان مقطع ابتدایی (کلاس ششم ابتدایی آن روز) برای تحصیل دختران تحمل می‌شد و از آن پس خیاطی و گلدوزی و... و «آیین همسرداری» (کتاب معروفی که در آن زمان در فضاهای مذهبی جامعه منتشر شده بود) برای دختران در نظر گرفته می‌شد و پس از آن هم ازدواج و شوهرداری و بچه‌داری و مراقبت از سالمندان خانواده (مادر شوهر و پدر شوهر) فراراه آنها بود.

هر چند در آن هنگام در امتداد فضای کشف حجاب رضاشاه و امکان تحصیل و حتی فعالیت اجتماعی - سیاسی که برای زنان فراهم بود و شاه دوم حق رأی زنان را نیز مطرح کرده بود، اما به طور توده‌ای استقبال چندانی از این فضا نشده بود. و الگوی «اشرف پهلوی» برای آزادی زنان، هم به خاطر گارد بسته سنت برای اصلاح وضعیت زنان و هم به علت وابستگی او به قدرتی که از نظر توده‌های مردم ظالم بود و مشروعیتی نداشت و هم به علت برخی فسادهای

۱. این موارد مستند است به مصاحبه حضوری نگارنده با آقای انور خامه‌ای (از فعالان چپ عضو ۵۳ نفر و سپس حزب توده) و آقای حسین شاه‌حسینی (از مبارزان پراسابقه جبهه ملی ایران).

۲. البته حزب توده به تدریج در حوزه زنان آراء و رفتارهای بازتر و بهتری در پیش گرفت (و مثلاً خواهان حق رأی زنان گردید).

شخصی او؛ نمی‌توانست عمق و نفوذ اجتماعی بیابد. البته در این میان بودند معدود زنانی که خارج از این الگو فعالیت می‌کردند و پیگیر برخی حقوق و مطالبات زنان بودند، اما آنها نیز رگه‌ای بسیار نازک بودند که شاید به خاطر پایگاه و تکیه‌گاه طبقاتی بالا، فاصله فرهنگی با اقشار وسیع سنتی زنان جامعه (و ناآگاهی و بی‌سوادی غالب خود این طیف) و زیست اجتماعی - سیاسی در کنار قدرت و حکومت غالب، نتوانستند نه با زنان (عمدتاً دانشجویی) روشنفکر مخالف حکومت و نه توده‌های عادی وسیع زنان ارتباطی برقرار کنند و تأثیری مستقیم بگذارند.^۱

۱. فضایی که ترسیم شد نه تنها در آغاز (و نیمه) دهه ۵۰، یعنی زمان حیات دکتر شریعتی را نشان می‌داد، بلکه این وضع پس از مرگ او و تا سالیان دراز پس از انقلاب نیز وجود داشت. پس از انقلاب نیز عموماً (نه به طور مطلق) مسئله زنان و حقوق آنها یا دیده نمی‌شد و یا فرع بر دیگر شکاف‌ها و تضادهای اجتماعی (مثل تضاد خلق - امپریالیسم یا کار - سرمایه) تلقی می‌گردید. به طور مثال وقتی به تدریج مسئله اجباری شدن نحوه پوشش و حجاب (از ابتدای انقلاب تا یک سال و نیم بعد که نحوه پوشش حجاب در ایران اجباری شد) مطرح شد، و اعتراضاتی را در برخی لایه‌های اجتماعی زنان برانگیخت، بسیاری از روشنفکران (حتی زن) و احزاب سیاسی به اصطلاح ترقی‌خواه خواهان پایان دادن به این اعتراضات شدند. مثلاً خانم هما ناطق ضمن دفاع از آزادی پوشش و عدم اجباری کردن آن، در مصاحبه‌ای گفت «مسئله ما زنان در این برهه از مبارزه و در این مرحله از جنبش یک مسئله انحرافی است» (کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۱۹، ص ۲). و یا اکثریت نیروهای چپ غیرمذهبی موضوع حجاب را مسئله زنان مرفه می‌دانستند و آن را یک مسئله انحرافی ارزیابی می‌کردند و اولویت را به مبارزات ضدامپریالیستی می‌دادند که می‌بایست تداوم پیدا می‌کرد.

سازمان چریکهای فدایی خلق ایران مهمترین نیروی چپ غیر مذهبی در بیانیه‌ای که در آن هنگام به خاطر حجاب داده بود، چنین گفته بودند: «... زنان زحمتکش نه خواستار بی‌بندوباری به نام آزادی و برابری بلکه خواهان برابری واقعی زن و مرد هستند... نمایندگان وابسته به سرمایه‌های بزرگ و انحصارات امپریالیستی می‌کوشند تا با مخالفت با مسئله حجاب خود را طرفدار آزادی (بخوان بی بند و باری زنان) قلمداد کنند. دفاع آنان از آزادی زنان دفاع از فحشا و دفاع از اعتیاد و برپایی عشرتکده و تجلی فرهنگ سرمایه‌داری است».

اتحادیه کمونیست‌های ایران هم، در اولین موضع‌گیری خود، در رابطه با روز جهانی زن در ایران که روزنامه آیندگان آن را چاپ کرد از زنان ایران می‌خواهد به تظاهرات علیه بی‌حجابی پایان دهند زیرا که حجاب مسئله زن کارگر نیست. و سازمان مجاهدین نیز ضمن بیانیه‌ای گفت: خواهران گرامی همه می‌دانیم که آزادی به بهای خون هزاران خواهر و برادر و فرزندان شهید این میهن کسب گردیده است. و نیز می‌دانیم که اگر آزادی به تمامی حاصل نشود مخدوش و قابل بازگشت است... بنابراین دنبال‌گیری مسائلی که در شرایط کنونی از مسایل اصلی جامعه و جنبش ما نمی‌باشد به هر نحوی که باشد موجب "انحراف" از مسیر و به "بیراهه" رفتن نیروها و انرژی‌ها شده و فرصت‌ها و زمینه‌هایی برای "توطئه" و تحریکات ضدانقلاب فراهم خواهد نمود و از جمله است درگیری‌هایی که این روزها در مورد حجاب ایجاد شده. حجاب به عنوان یک نهاد انقلابی اسلام فی‌الواقع چیزی نیست جز کوشش اجتماعی به خاطر رعایت و حفظ سلامت اخلاقی جامعه که خود بدون شک از ضروریات رشد همه جانبه معنوی و مادی اجتماع است و ما مطمئنیم که خواهران و برادران انقلابی همان گونه که تاکنون در عمل نشان داده‌اند این ضرورت را به بهترین وجه رعایت نموده و خواهند نمود. لذا هر موضع‌گیری خصمانه برای تحمیل جبری هر شکلی از حجاب بر زنان این میهن آن هم در جامعه‌ای که تازه می‌خواهد نظم فاسد و منحط آریامهری را که در آن هیچ مرزی بین آزادی و بی‌بند و باری وجود نداشت، پشت سر بگذارد، نامعقول و نامقبول است چرا که بار گران فرهنگ امپریالیستی را هرگز نمی‌توان به یک باره و جدا از جریان دراز مدت تدریجی از دوش تمام این میهن چه زن و چه مرد فرو نهاد... خواهران گرامی انقلاب ما طبیعتاً همچنان که از روز نخست مکرراً مورد تأیید بوده است نمی‌تواند جز مبشر آزادی و رهایی تمام اقشار و طبقات و نیروهای مردمی صرف نظر از هر اختلاف و تمایز جنسی، نژادی، طبقاتی و عقیدتی باشد. بنابراین ما هیچگونه تردید و انکاری را در آزادی کامل حقوقی، سیاسی و اجتماعی زنان نمی‌پذیریم. لذا مجدداً تأیید می‌کنیم که بایستی با اصلی و فرعی کردن موضوع مبارزه، تمام نیروها را علیه امپریالیسم و پایگاه‌های امپریالیستی بسیج نموده و خشم مقدس انقلاب را صرفاً نثار آنها کرد». (کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۲۳، ص ۳)

کیهان روزنامه‌ای که در آن روشنفکران چپ غیرمذهبی تا مرداد ۱۳۵۸، شورای سردبیری و نویسندگان را به عهده داشتند، در صفحه اول خود و در یادداشت روز با عنوان «تظاهرات زنان کافست»، مقاله‌ای به چاپ رساند که فرازهایی از آن چنین بود: «... دشمن می‌خواهد از اسلام کابوسی سراپا ارتجاعی بسازد و ایران مذهبی و غیرمذهبی به وجود بیاورد و آنها را در مقابل هم قرار دهد و بعد جنگ داخلی را جامعه عمل بپوشاند. این "چشم اسفندیار" که اگر امپریالیسم تیرش به آن اصابت کند، آینده‌ای تیره پیش روی مردم ایران قرار می‌گیرد... باید صادقانه و با صدای بلند گفت اگر تظاهرات زنان تا دیروز درست بود از امروز و در شرایط کنونی غلط است و ادامه بی‌منطقش خیانت، بله خیانت، است... صف زن و مرد از این انقلاب جدا نبوده و نباید باشد با این صف واحد باید به جنگ دشمن واحد رفت». (کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۲۳، ص ۱)

این فقرات به خوبی فضای روشنفکری آن دوران در رابطه با مسائل زنان را نشان می‌دهد.

* مطالب این پاورقی از جزوه اینترنتی زنان در ایران (۵۷ تا ۶۰) پژوهش و نگارش علی محمد جهانگیری نقل شده است.

اهداف و خواسته‌ها:

زن سوم: آگاه، مسئول، مولد - حق و نقش و شخصیت مساوی مرد

بر اساس آنچه آمد، خواسته‌های شریعتی در مورد زنان را باید در زمینه و بستر و مرحله تاریخی خودش مورد توجه قرار داد.

شریعتی اهداف و خواسته‌هایی «آرمانی» دارد. البته خواسته‌های «آرمانی» وی، اموری فراجنسی هستند. وی در آرمان‌های خویش، همانند استراتژی خود، زنان را نیز دیده است. اما آرمان‌های او رنگ و بوی جنسیتی خاصی ندارند. بدین ترتیب می‌توان آرمان‌های فردی - اجتماعی‌ای هم چون «عرفان، برابری، آزادی»؛ هماهنگی و همبستگی و پرواز با دو بال «عقل و عشق»؛ ایده‌آل فردی و وجودی «آگاهی، آزادی، آفرینندگی و ایده‌آل‌طلبی»؛ زیستن بر پایه و مدار عشق (و نه «برای خود»، بلکه «برای ما و برای دیگری») و دیگر آرمان‌های انسانی - اجتماعی او را اهداف و آرمان‌های ایده‌آلی او برای زنان نیز دانست. اما باید جدا از این اهداف آرمانی کاوش کرد که شریعتی چه «خواسته‌ها و مطالبات مشخص و عینی را برای زنان دوره خویش در نظر دارد و دنبال می‌کند (و به دنبال آن دید که برای نیل به این خواسته‌ها، چه راه‌کارها و راه‌حلی دارد).

به نظر می‌رسد اهداف و خواسته‌های دورانی شریعتی در مورد زنان را می‌توان از درون آنچه تاکنون در تحلیل‌های انتقادی او بر گونه متقدم سنتی و گونه متجدد شبه مدرن و نیز تحلیل‌های اثباتی که در مورد زن اصیل آزاد اروپایی (متکی به فرهنگ و اندیشه و مبارزه و تلاش اجتماعی) و نیز زن مذهبی و اصیل (فاطمه‌وار و زینب‌وار) مطرح شد، به دست آورد.

خود شریعتی این امر را به عنوان «زن سوم» و «زن روشنفکر» صورت‌بندی می‌کند. زن سوم و روشنفکر او فاقد ویژگی‌های زنان سنتی متقدم و شبه مدرن متجدد (زنان تحت سلطه مردسالاری قدیم و جدید) و واجد ویژگی‌های زن اصیل آزاد اروپایی (نه زن اروپایی ساخت ایران؛ به تعبیر او) و زن اصیل مذهبی (آن گونه که در صدر اسلام بود و محمد می‌پرورید) می‌باشد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد سیمای این زن در لابه‌لای چهار فصل مرتبط با این چهار وجه (سنتی / مذهبی) (متجدد / متمدن) ترسیم شده باشد و می‌توان با عصاره‌گیری و فشرده‌سازی و ترکیب آنها، به الگوی زن شریعتی (برای دوران خویش که می‌توان آن را الگو یا انگاره «ارشادی» - متأثر و الهام گرفته از حسینیه ارشاد نامید)، رسید و این کاری است که خود شریعتی نیز تحت عنوان زن سوم و روشنفکر انجام داده است.

البته شریعتی در دوران جوانی‌اش، همان گونه که در قبل نیز آمد، خواسته‌اش در مورد زنان را به صورت یک شعار سیاسی - تبلیغی پروپاگاندايي «حقوق اجتماعی و سیاسی برابر با مردان» (۱۳۴۱، مقالاتی از ایران آزاد، م. ۳۶، ۱۰۲ از ۱۲۳)، اعلام کرد. اما بعداً وقتی پس از اتمام تحصیلات از اروپا به ایران آمد و حرکت فکری‌اش را آغاز کرد و با متن و بطن جامعه ایران و اعماق و اقشار سنتی جامعه بیشتر مواجه شد، احتمالاً دید وضعیتی که اکثر قریب به اتفاق زنان جامعه‌اش در آن به سر می‌برند فاصله بسیاری با «حقوق اجتماعی و سیاسی برابر با مردان» دارد. بنابراین متوجه شد جدا از شعارهای آسمانی و آرمانی سیاسی، اگر بخواهد روی زمین و برای زنان «واقعاً» موجود و گوشت و خون‌دار عینی،

کاری بکند باید از حقوق اولیه و بدیهی‌ای شروع کند که خیلی ابتدایی‌تر از آن شعار و حقوق آرمانی است. بر این اساس او به وضعیت واقعی زن ایرانی (متقدم و متجدد) نزدیک شد و سعی کرد الگوی سومی را در برابر آنها مطرح کند.

زن سوم و زن روشنفکر شریعتی زن متقدم سنتی نیست. بنابراین طبق مستنداتی که در فصل‌های قبل به ویژه در فصل گونه‌شناسی زن متقدم آوردیم، این زن؟

نباید چون زن است و به جرم زن بودن و فریب شیطان بودن، در خانه بماند تا تولید بچه کند و «مادر بچه‌ها» باشد؛ نباید وظیفه‌اش در جامعه «تولید اشک» باشد؛ فلسفه وجودی‌اش در «فاصله مطبخ و بستر» نیست؛ پدر و شوهر صاحب قدیم و جدیدش نیستند؛ شوهر ارباب و خداوند دوم‌اش نیست؛ کنیز شوهر، کلفت و دایه و خدمتکار و پرستار نیست؛ ابزار جنسی و زندانی محترم حرم نیست؛ به مثابه «تختخواب» نیست (و مرد به مثابه سرپناه)؛ به جرم دختر بودن جنس قاچاقی نیست که باید مخفی نگاه داشته شود و گنده شود و چون کلاغی سیاه قارقارهای زشت و نفرت‌بار کند و بدون آنکه هوایی بخورد تحویل مشتری داده شود؛ نباید در قیدوبندهای پیچیده و سخت در مورد لباس و آرایش و... و شبکه تار عنکبوتی پیچیده‌ای که به نام عفت اعمال می‌شود، تحت سیطره مجموعه‌ای «نه»، «نرو»، نشنو، نخوان، نبین و... قرار گیرد؛ نباید دین و مراسم مذهبی زنانه - مردانه شود و «سخن» برای مردان و «سرزنش» برای زنان باشد و وظیفه آنان تولید اشک در انتهای مراسم؛ زنان نباید در مجالس مذهبی تحقیر شوند و در کنج و پستو و پرده و حجاب دوبله و سوبله قرار گیرند و محروم از دیدن، حرف و بحث و سؤال؛ نباید چند تارمویی که به غفلت یا عدم مهارت هوایی خورده‌اند، شهر آشوبی کند؛ نباید مذهب باعث محرومیت، تحقیر و زنجیر، اختناق، فشار و خفقان برای فرزندان باشد و نباید فضای وحشت و حکومت نظامی مذهبی ساخت؛ به اسم دین و مذهب نمی‌توان حجاب و عبادت و... را به فرزندان تحمیل کرد و چون نکیر و منکر به نظارت پرداخت و یا به سلیطه‌بازی‌های ویژه امر به معروف و نهی از منکر دست زد؛ حفظ تقوا و عفت با دیوار و زنجیر فحش و کتک نیست؛ نباید زیر خیمه مجلل حجاب و چادر سیاه اشرافیت قدیم، نداشتن سواد و شعور و شغل و کار و مسئولیت اجتماعی و جاذبه‌های فکری، اجتماعی، هنری و حتی جاذبه‌های جسمی و جنسی و... و خلاصه هیچ و پوچی خود را با تجمل و غیبت و حسودی و تهمت و رقابت و تکبر و... جبران کرد؛ زن نباید کار یدی و تولیدی خارج از خانه را بد بداند؛ نباید در خانه‌نشینی حتی خانه‌دار هم نباشد؛ نباید زندگی بی‌معنا و پوچی داشته باشد و نه زن کارخانه و مزرعه، زن عشق‌ورز هم چون قمریان صحرا و عاشق و پرستار فرزندان، تولیدکننده محصول و لباس و تولیدات دستی و هنری و... باشد؛ زن باید حق تحصیل و سواد داشته باشد، به دانشگاه و کتابخانه و سمینار و... برود؛ کار اقتصادی (اداری، تولیدی، کشاورزی، صنعتی و...) داشته باشد؛ اهل کتاب و قلم و علم و اندیشه باشد؛ و... و...

بر این فهرست می‌توان از زبان شریعتی باز افزود. اما در یک جمله می‌توان گفت از نظر شریعتی زن به جرم زن بودن

نباید خانه‌نشین شود، بلکه باید حق تحصیل، اندیشه و آگاهی و اشتغال داشته باشد و کار بیرون از خانه را بد نداند.

هم چنین زن سوم و روشنفکر شریعتی زن متجدد شبه‌مدرن نیست؛ بنابراین طبق مستندات که در فصل‌های قبل آوردیم، این زن؛

نباید عروسک‌فرنگی (به جای زن فرنگی) باشد؛ نباید ابزار مصرف باشد و با حسادت در مصرف به رقابت در تولید سرمایه‌داری پاسخ دهد؛ نباید ابزار و عروسک و شکار مفت جنسی باشد و کارش توسعه مصرف و تحریک شهوت و کارگزار تفنن و تولید برای استعمار خارجی و یا استبداد داخلی باشد؛ نباید سکس به جای عشق بنشیند؛ نباید ابزار دست دوم کار اقتصادی باشد؛ نباید فریب قالب کردن آزادی جنسی به جای آزادی اجتماعی و انسانی را بخورد؛ نباید قربانی معبد سکس و ابزار آزادی جنسی باشد؛ نباید وسیله برخورد ابزاری با زن برای تبلیغ و فروش کالاها باشد و یا خود به کالا تبدیل شود؛ نباید ابزار تحریک جنسی و وصل کردن سر به ته در نسل جوان برای پیشگیری از پیگیری و مبارزه آنان با سلطه قدرت و سرمایه شود؛ نباید عامل ده‌ها و صدها برابر شدن بازار لوازم آرایشی باشد؛ نباید تجملی‌تر از زنان آمریکایی و اروپایی شود؛ نباید کپیه زنان سنتی مقلد هنرپیشه‌ها و سینه‌زن الگوهای قالبی شود؛ نباید ظاهری شبیه گارسون‌ها و کارگران دانسینگ‌ها و باطنی چون ملاباجی‌های حسود و وراج و فضول و غیبت‌کن و... داشته باشد؛ نباید علیرغم ظاهری جدید و اروپایی و علیرغم تحصیلات، دغدغه‌اش با شور و شر تعریف از جهازش و نرخ بردگی مهریه و بکارت‌اش باشد؛ نباید زندگی بی‌معنی و پوچ‌اش را در زیر آرایش و پوشش جدید و تکرار حمام زنانه‌های قدیم در جلسات جدید اما با همان روحیه و نقش و کارکرد، ادامه دهد؛ زن حیوانی که خرید می‌کند نیست؛ و نباید تمام شخصیت انسانی و معنای وجودی‌اش در اسافل اعضایش خلاصه شود؛ فرقی بین مستراح شرقی و فرنگی و بستنی اکبری و لیسک خروس‌نشان نیست؛ باید بداند آزادی زن نه با قیچی آجان و نه با تقلید ظاهری بلکه با فرهنگ و تفکر و مبارزه و حرکت اجتماعی به دست می‌آید؛ زن اصیل اروپایی زن بار و هنرپیشه‌های برخی فیلم‌ها نیست؛ باید معنای وجودی، آگاهی هدف و مسئولیت اجتماعی داشته باشد؛ نه همان ملاباجی‌های قدیم که به جای حنا، لاک می‌زند؛ نباید نه زن شرقی باشد و نه غربی، نه احساس و نه شعور، نه عقل و نه دل، نه همسر خوب و نه معشوق خوب، نه زن خانه و نه زن کار و تنها مانکنی لوکس باشد؛ نباید صرفاً عکس‌العمل فشارها و زشتی‌های سنت و «شوک حجاب و آفتابه» باشد؛ نباید با عقل سرد که با عاطفه و عشق بیگانه است و با فردیت خودخواهانه‌ای که دیگری را نمی‌بیند و منفعت‌طلبی که به ارزشی جز سود نمی‌اندیشد، به تضعیف جمع مشترک خانواده پردازد و خود نیز به تنهایی رسد؛ نباید ابزاری جنسی برای هنر در خدمت سرمایه و قدرت باشد؛ نباید تنها رها شدن از قیدهای سنتی را ببیند و به معنای زندگی و مسئولیت خود در آزادی نیندیشد؛ لذت و پول تنها هدف زندگی نیست؛ و... و...

به این فهرست نیز می‌توان از زبان شریعتی، باز افزود. اما در یک جمله می‌توان زن سوم یا زن روشنفکر همان گونه که تحت سلطه مردسالاری قدیم نیست، تحت سلطه مردسالاری جدید نیز نیست. این زن سوژه مصرف و ابژه جنسی و ابزار دست دوم اقتصادی نیست و می‌باید علاوه بر عقل به عاطفه و علاوه بر «خود» به «دیگری» هم بیندیشد و «تجدد» و تغییرات ظاهری در خود و زندگی‌اش را با نیز با «تمدن» و تغییر عمیق در اندیشه و شخصیت و سبک زندگی و همه عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و ... زندگی اجتماعی فرق بگذارد.

زن سوم و روشنفکر شریعتی، بنا به مستندات که در فصل‌های قبل درباره زن آزاد و اصیل اروپایی و نیز زن اصیل صدر تاریخ مذهبی آمده؛ زنی است که:

نه در قالب تحمیلی موروثی قرار می‌گیرد و نه به زور آجان و دولت و تغییر ظاهر و پوشش «تغییر» می‌کند؛ تغییر و متمدن شدن او بر اثر چندین نسل رشد فرهنگی و اجتماعی و ثمره مبارزات فکری و اجتماعی و تلاش و فداکاری‌های اوست؛ او قبل از ازدواج و در دوران کودکی تا جوانی مثل پسرها آزادانه درس خوانده و به تحصیل، ورزش، تفریح، کسب تخصص و... پرداخته، به درآمد مستقل اقتصادی رسیده و به انتخاب شوی و شریک زندگی رسیده است؛ او زن علم و تحقیق و کار میدانی سخت و کار مطالعاتی کتابخانه‌ای پیگیر، زن کار اداری و تولیدی و استقلال اقتصادی، زن هنرمند و رهبر ارکستر، زن مبارز و فداکار برای آرمان‌های انسانی و اجتماعی است؛ او زن یک خانواده مشارکتی است که هر دو هم کار بیرون دارند و هم در کارهای خانه سهیم‌اند؛ او در عین هوشیاری و تیزبینی عقل، لطافت و رقت احساس زنانه را حفظ می‌کند؛ او دارای استقلال عقیده و احساس در سطح مرد، نه الزاما از نوع مرد است و آن را آزادانه هم ابراز می‌کند؛ او دارای حقوق اجتماعی برابر با مردان و نیز حق آزادی شکل است؛ و...

او سرشت مشترک انسانی، معنا و مسئولیتی همچون مردان دارد؛ آینه زیبایی، آشنای روح، الهام‌بخش عشق، مطاف حج تمام خداپرستان است؛ سرباز گمنام خداست که خدا را از عرش به خانه‌اش آورده و هر دو در یک خانه قرار گرفته‌اند؛ او هم چون فاطمه هم دختر، هم همسر، هم مادر و هم یک فرد آگاه و مسئول اجتماعی است؛ او هم چون زینب مستقل، شجاع و صبور است؛ او باید بین حقیقت مذهب و شکل و قالب‌های تاریخی و قومی و بومی تفکیک کند. یکی ثابت (عقاید، اخلاقیات و عبادات) و دیگری (احکام اجتماعی وابسته به شرایط متحول)، متغیر است؛ «محمد» به او استقلال و اقتدار شخصیتی داده و انقلاب ریشه‌داری در حقوق اجتماعی و به ویژه روابط زن و مرد ایجاد کرده است و از تساوی حقوقی و مذهبی برخوردار است؛ و...

بر این فهرست نیز می‌توان، از زبان شریعتی باز افزود. اما در یک جمله می‌توان گفت زن سرشت انسانی برابر با مرد دارد و معنا و مسئولیت زندگی‌شان مشابه است. زن باید دارای استقلال فردی و اقتدار شخصیتی باشد و در همه حوزه‌ها حضور یابد و از حقوق مساوی برخوردار باشد. بر این اساس می‌توان از مدل‌های متکثر و متنوع زن سوم یاد کرد.

اما جدا از خلاصه‌سازی و عصاره‌گیری که از اهداف و خواسته‌های شریعتی برای زن دوران خویش، از فصول قبلی این نوشتار انجام دادیم و می‌توان آن را در سه خصیصه آگاه، مسئول و مولد خلاصه کرد، می‌توانیم به فقرات دیگری نیز پردازیم که او خود با زبان خاص خویش به زن سوم و روشنفکر پرداخته و نظرات‌اش در این مورد را در لابه‌لای آنها بیان کرده است. مثلاً در جایی وی به «نقش، حق و شخصیت» مساوی زن با مرد اشاره می‌کند. بر این اساس می‌توان با بهره‌گیری از تعبیر خود وی گفت هدف و خواسته نه مقطعی و دوره‌ای، بلکه هدف آرمانی شریعتی همین کسب «نقش، حق و شخصیت» برابر زن با مرد است:

«معلم می گفت: اسلام، بنیاد خانواده را بر پایه دو انسان مکمل یکدیگر، در رابطه و پیوند بر اساس ایمان و مسؤولیت و عشق بنیاد کرده است. زن در آن نقشی و حقی و شخصیتی هم عرض با مرد دارد و هر دو در عین حال که در برابر هم و در محدوده خانواده خویش مسؤولند، در مسیر ایمان و رسالت زمان و در برابر خلق خویش مسؤولیتی برابر دارند.» (۱۳۵۵، با شما دو تن شهید شاهد، م. آ ۱، ۱۵ از ۱۹)

جالب توجه و تأمل است که شریعتی وقتی درباره برنامه‌های آینده حسینیہ ارشاد «چه باید کرد» می‌نویسد، در یکی از بندهای آن عیناً همین تعابیر را به کار می‌برد، و این خود نشان دهنده آن است که این سه گانه را، سه گانه‌ساز معروف ما، آگاهانه و با تأمل ساخته است:

«... ۴- حقوق، شخصیت و نقش زن...» (۱۳۵۰، چه باید کرد؟، م. آ ۲۰، ۱۵۲ از ۱۷۳)

در قبل نیز آوردیم که شریعتی می‌گفت: «استعمار هرگز دوست ندارد که دختران ما اروپایی فکر و کار کنند، اندیشمند و آزاد و تولیدکننده باشند.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ص ۹۶ از ۲۸۱) تعابیر او در اینجا به خوبی بیانگر هدف‌ها و خواسته‌های متنوع و متکثر و مدلهایی است که او برای دختران جامعه خویش آرزو می‌کند: فکر و اندیشه؛ آزادی؛ کار و تولید کنندگی.

هر چند اکثر خواسته‌های شریعتی در مورد زنان جامعه خویش، اهداف و حقوق اولیه و بدیهی (هم چون خروج از خانه و تحصیل و آگاهی و اشتغال) برای تغییر نقش کلیشه‌ای زنان در خانواده و جامعه را مد نظر قرار داده است و تأکید او بر الگوهای گذشته و حال (هاجر و فاطمه و زینب و یا حسن و محبوبه و الگوهای علمی، ادبی، سیاسی، هنری و... در جهان جدید) نیز باز عمدتاً معطوف به همین حقوق اولیه و بدیهی است؛ ولی گاه ذهن تیزپرواز وی به اهداف بلندتری اشاره دارد. به طور مثال در پرداختن به زینب از او «به عنوان مظهری از رهبری اجتماعی و انسانی و مترقی زن» یاد می‌کند (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ ۲۱، ص ۲۵ از ۵۱).

و یا وقتی از فاطمه در نقش‌های گوناگون فردی، خانوادگی و اجتماعی اش یاد می‌کند، برخلاف فرهنگ مردسالار حاکم و به طور شگفت‌انگیزی از تعبیر «امام» برای او استفاده می‌کند. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ص ۲۷۸ از ۲۸۱)

هم چنین گاه توقع و انتظار شریعتی از استقلال وجودی و شخصیتی و «رأی» زن (و مرد) آن چنان است که وی وقتی در بحث‌های خاصی که در رابطه با دموکراسی رأی‌ها - رأس‌ها دارد (و خود نیازمند بحث مستقلی است)، یکی

۱. شریعتی سخنران و نویسنده‌ای بود که سعی در ساختن مفاهیم، عناوین و تیترهای آهنگین و جذاب و ماندگار داشت. (مانند انتظار مذهب اعتراض) در همین رابطه وی از دو گانه و سه گانه‌سازی‌های زیادی بهره می‌گرفت (مانند شرک و توحید - قاسطین، مارقین، ناکثین - زر، زور، تزویر - مالک و ملک و ملا و...).

از مصداق‌های شکل‌گیری سوژه و تحقق اندیویدوآلیسم و شخصیت منفرد مستقل را در رابطه زن و مرد و عاشق و معشوق^۱ می‌بیند:

«دموکراسی یعنی رأی و بنابراین مقدس‌ترین حکومت، حکومت آراء است، و رأی تجلی عقیده و سلیقه موجود است. در جامعه دو مقوله است که در استدلال دیده نمی‌شود، اما در واقعیت جامعه دیده می‌شود. وقتی استدلال می‌کنیم فقط رأی‌ها ارزش دارند، اما عملاً در جامعه یک "رأی" است و یک "رأس"، بسیاری از رأسها هستند که رأی ندارند.»

مثلاً یک قبیله که از ۳۰۰۰ نفر تشکیل شده است، آیا سه هزار رأی دارد؟ نه، فقط یک رأی هست و آن رأی رئیس قبیله است، یعنی رئیس قبیله به هر کس رأی بدهد بقیه هم رأی می‌دهند. در کدام جامعه به شماره "رأس"ها رأی وجود دارد؟ چنین جامعه‌ای در طول تاریخ وجود نداشته، مخصوصاً در جامعه‌های سنتی که "من" ضعیف و "ما" قوی است. همه افراد سلولهای یک اندام اجتماعی هستند و مظهر این "ما"، آقای خان است.

۱. شریعتی با عشق جسمانی میانه‌چندانی ندارد و آن را توطئه طبیعت می‌داند نه خود آدمی، هر چند می‌گوید توطئه بدی هم نیست اما عشق او بیشتر آرامی، آسمانی و افلاطونی در تلاقی دو روح بزرگ است. از نظر او عشق معجزه و خود یک آفرینش است که در هم داستانی دو آشنای هنرمند «ساخته» می‌شود:

«من به عشق ایمان ندارم و می‌دانید که چرا و چه می‌گویم. عشقی که یک زن و مرد جوان را چون جاذبه‌ای به سوی هم می‌کشد و چنان نیرومند است که همه پیوندهای دیرین فرد را با همه چیز و همه کس ناگهان می‌برد تا یک پیوند بماند و همچون باغبانی است که همه شاخه‌ها را قطع می‌کند و تنها یکی را می‌گذارد تا همه عصا حیات و رویش ریشه را به او بخشد و نیز همه احساس‌ها را می‌میراند و تعطیل می‌کند و یا در سایه می‌گذارد تا تنها همین احساس جان گیرد و سراپای وجود را فرا گیرد یا تمام اندام‌های روح را فلج کند و همه مایه‌ها و ماده‌هایی را که تمامی بودن آدمی اند در خود بملکد، عشق نیست، عشقه است، انسان آن را انتخاب نکرده است، اوست که آدمی را انتخاب می‌کند و او مأمور طبیعت است و اقتضای سن و مزاج و نشانه آنکه طبیعت می‌خواهد توطئه‌ی را که برای دو تن چیده است آغاز کند و طبیعت این چنین آغاز می‌کند و نمی‌گویم این توطئه بدی است؛ هرگز، کار طبیعت است و خواست خدا؛ همچون دم زدن، آشامیدن و خوردن، کار کردن و خوابیدن و بالاخره زادن و رویدن و جوان شدن و به کمال رسیدن و پیر گشتن و خلاصه قطعه‌ای از زندگی که ما «سوژه» آنیم و صفتی و حالتی از روح و تن ما که هیچ‌کاره آنیم!»

و بنابراین «عشق چیزی است مثل سرخک که هر جوانی باید یکبار آن را در زندگی بگیرد!» پس این عشق که آن‌همه از آن سخن می‌گویند بیشتر به‌شناسنامه‌ی ما مربوط است تا خود ما، پس این را عشق نگوئیم، جوشش خون بگوئیم و انقلاب غریزه و عارضه طبیعت و دیگر همین! پس عشق وجود ندارد.

آری، عشق وجود ندارد؛ این را باور کنید که آنها که نخواستند باور کنند به کفر تباهی افتاده‌اند. عشق وجود ندارد، موجودی به نام عشق نیست که آدمی در مسیر زندگیش آن را پیدا کند، به دست آورد. عشق را باید ایجاد کرد، با هم داستانی و هم‌دستی دو دست‌ماهر و هنرمند و آشنا «ساخت». عشق وجود ندارد، عشق می‌تواند وجود پیدا کند. عشقی که به ازدواج منجر می‌شود، جوششی است که در آستانه در فرو می‌نشیند؛ ازدواجی که به عشق منجر می‌شود! این عشق راستین جاودانه است، عشق است. کار «خود» آدمی است. کدام ازدواج؟ دو دست خویشاوندی که به هم گره می‌خورند و به پیوند و پیمان آشنایی، با هم دست‌اندرکار آفرینش معجزه شگفتی می‌شوند که «عشق» نام دارد. عشق عارضه‌ای که ناگهان با اندک اندک بر دو جنس آماده ازدواج مستولی می‌شود نیست، عشق یک درس ظریف و پیچیده و لغزان و عمیق و آن جهانی است که در تلاش جدی و بازی لطیف میان دو روح هم‌آشنا و هوشیار و مؤمن به هم و مؤمن به عشق آموخته می‌شود، فرا گرفته می‌شود و آنگاه آفریده می‌شود [...] آری، دوستان من، عشق وجود ندارد، عشق را باید ساخت. عشق موجودی نیست که آن را بیابند؛ عشق یک هنر است، باید آن را آموخت و آن را آفرید. آهنگی است که با نوازش سرانگشتان دو دست خویشاوند، بابدش نواخت. عشق عارضه‌ای نیست که بر دو بیگانه افتد و آن دو را به سوی هم کشاند، غزلی است که دو شاعر آشنا، هر یک مصرعی از آن را می‌سراید.» (۱۳۵۰، نامه به همفکر، م. آ. ۳۴، ۳۱-۲۹ و ۳۳-۳۲ از ۳۶)

ریشه‌های میانه‌نداشتن شریعتی با عشق زمینی به خوبی روشن نیست. شاید مجاز بودن آن در فرهنگ مسلط رسمی و دولتی زمانه‌اش که حامی و مبلغ شبه مدرنیسمی جنسیت محور بود، ریشه این امر باشد. ولی به نظر نگارنده این امر ریشه در نگاه عرفان خراسانی وی دارد که شریعتی از آنجا برخاسته است. فراموش نکنیم که وی در دوران جوانی‌اش جملات زیبا و کلمات قصار عرفا را برای خود گردآوری می‌کرد.

مگر در غرب، سرمایه‌داری که نویسنده و هنر و فیلم و تئاتر و کلیسا و گوینده و مطبوعات دارد رای درست نمی‌کند؟ حتی جامعه‌شناسان معتقدند که چند قرن باید بگذرد تا اندیویدوآلیسم کاملاً در یک جامعه صد در صد متمول و مدرن تحقق پیدا کند، بطوری که حتی زن و شوهر یا عاشق و معشوق یا دو دوست، دو رای باشند. در چنین جامعه‌ای است که دموکراسی واقعی تحقق پیدا می‌کند، دموکراسی رأی‌ها نه دموکراسی رأس‌ها.

بنابراین دموکراسی وقتی در جامعه تحقق پیدا می‌کند که جامعه تبدیل به جامعه اندیویدوآلیستی مطلق شود (به معنی دورکیمی کلمه، در مقابل سوسیالیسم دورکیمی).» (۱۳۴۸، گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر، م. آ. ۱۲، ۱۵-۱۴ از ۲۵)

اما در مجموع خواسته شریعتی در آن هنگام نه تنها خروج زنان از خانه برای تحصیل و آگاهی و اشتغال، بلکه اصلاح درون خانه هم هست. او در الگوی زن اصیل اروپایی از خانواده دو همسری که هر دو در بیرون و درون خانه کار می‌کنند، یاد کرد. در ادبیات دینی‌اش نیز همین آموزه را دارد. او در توضیح زندگی و ویژگی‌های علی در «قرن ما در جستجوی علی» به ۱۵ ویژگی علی اشاره می‌کند که یکی از آنها «تکیه بر عدالت» است. او در توضیح این امر و در کنار زهد انقلابی و عبادت، به تقسیم کار درون خانواده بین علی و فاطمه اشاره می‌کند:

«کسی که شب و روزش را در جنگ و جهاد و مبارزه، در کشمکش، در اندیشیدن، در نوشتن، در صحنه و در مسئولیت روزمره اجتماعی است، یک پدر و یک همسر در حد انسانی است که گویی برای خانواده ساخته شده است. با فاطمه کارهای خانه خود را تقسیم کرده‌اند؛ نه این که "کار بیرون مال من است، کار درون مال تو است"؛ نه! در کار داخل خانه تقسیم‌بندی دقیق شده است، و در تمام مدت، در خانه، علی کار خودش را می‌کند و فاطمه کار خودش را؛ و برای یک مرد در خانه، کافی است که بگویم علی بهر حال همسر فاطمه است.» (۱۳۵۱، قرن ما در جستجوی علی، م. آ. ۲۶، ۴۶ از ۶۳)

بدین ترتیب می‌توان به طور خلاصه گفت زن سوم یا زن روشنفکر شریعتی با سه خصیصه آگاه، مسئول و مولد دارای حق، نقش و شخصیتی مساوی مرد است.

اما ببینیم شریعتی برای تغییر وضع پر از رنج و محنت و محرومیت زنان جامعه‌اش به سمت اهداف و خواسته‌هایی که داشته، چه راه‌کارها و راه‌حل‌هایی داشته است.

راه‌کارها و راه‌حل‌ها

همان گونه که در قبل آمد، هر استراتژی و راه‌کار و راه‌حلی قبل از هر چیز، مبتنی بر «تحلیل شرایط» و «تعیین خواسته‌ها» است. تا اینجا ما ارزیابی شریعتی از وضع غالب سنتی جامعه در آن روز که به نظر او «قطعاً» به سمت وضعیت تازه متولد شده شبه‌مدرن می‌رفت، را آوردیم. در سطور قبلی این فصل نیز خواسته‌های شریعتی را مطرح کردیم که مهم‌ترین آنها این بود که نباید زن خانه‌نشین شود و باید به تحصیل، آگاهی و اشتغال پردازد. این زن نباید سوژه مصرف

و ابژه جنسی شود. وی باید استقلال فردی و اقتدار شخصیتی داشته باشد و در همه حوزه‌ها و عرصه‌ها حضور یابد و از «نقش، حق و شخصیت» برابر با مرد برخوردار و آگاه، مسئول و مولد باشد. خانواده نیز باید به صورت مشارکتی و مبتنی بر عشق و مسئولیت مشترک بنا شود. خلاصه این که او می‌خواست به تغییر شخصیت و نقش اجتماعی کلیشه‌ای و جاافتاده زمان (قدیم و جدید که هر دو تحت سلطه فرهنگی و مناسبات مردسالاری بودند) دست بزند.

حال بینیم راه کار او برای زنان جامعه‌اش چیست. یک نکته مقدماتی قابل ذکر در این باره این است که راه کار خاص شریعتی درباره زنان باید در مرحله اول در درون و چارچوب راه کار عام او برای کل جامعه‌اش در نظر گرفته شود. در اینجا مجال و نیازی به بحث مفصل در این باره نیست.^۱ ولی شریعتی در مجموع در ضمن اعتقاد به روش ترکیبی کار فکری، کار مبارزاتی (و حزبی و تشکیلاتی) و بر اساس نگاه دیالکتیکی عینی - ذهنی به رخدادهای اجتماعی؛ اما، در مقطع تاریخی که خود به سر می‌برد و بر اساس آنچه آن را «دیالکتیک منجمد» (انجماد رابطه سیال و متقابل عین - ذهن) در جامعه ایران در دوره خویش می‌نامید، به اولویت کار فکری و فرهنگی (و آنچه خود نوزایی و رنسانس فکری و اصلاح دینی و پروتستانتیسم اسلامی معرفی می‌کرد) و به تعبیری مشی آگاهی‌بخش - آزادی‌بخش معتقد بود. عامل و فاعل این استراتژی نیز «روشنفکر» بود.

بر این اساس می‌توان گفت راه حل و مشی عملی او برای رهایی زنان نیز در چارچوب همین مشی و با اتکاء به روشنفکر (در اینجا زن سوم یا زن روشنفکر) قرار دارد. اما وی به طور جزئی‌تر و مشخص‌تری نیز در این باره سخن گفته است که در زیر بدان‌ها توجه می‌کنیم.

اولین نکته‌ای که در این رویکرد مشاهده می‌شود اصلاً توجه دادن به این امر است که روشنفکران باید زنان را ببینند و آنها را نیز مخاطب خود قرار دهند:

«ما شش مخاطب مجهول داریم که با آنها تماس نداریم، و یا دیگران با آنها حرف می‌زنند یا اصلاً کسی با آنها حرف نمی‌زند.»

با شش مخاطب رابطه نداریم: اول، «افکار عمومی جهان» است. دوم، «برادران مسلمان غیرشیعی ما در دنیای اسلامی» است که از ما اطلاع ندارند، و همیشه دشمن است که بین ما و آنها نشسته و ما را به آنها و آنها را به ما معرفی می‌کند. و در داخل، «توده روستایی»، «زنان» و «توده شهری» یا «عوام شهری» ماست که می‌بینیم چگونه مذهبش را می‌گیرد و می‌فهمد و چگونه به سادگی قضاوت می‌کند و چگونه به سادگی علیه خودش تحریک می‌شود. و آخرین مخاطب، بچه‌ها هستند که با اینکه توی خانه ما و پاره تن و وارث ما هستند، اما نمی‌توانیم هیچ‌گونه رابطه ذهنی با آنها برقرار کنیم و نمی‌توانیم با آنها حرف بزنیم.» (۱۳۵۱، درس ۲۶ اسلام‌شناسی، م. آ. ۱۸، ص ۲-۱ از ۴۱)

نکته بعدی که شریعتی روشنفکران را هم به طور عام برای کل جامعه و هم به طور خاص در مورد زنان، در یک «تحلیل شرایط» دقیق، توجه می‌دهد این است که کلاسیسیسم در جامعه ایران زنده و متحرک است و بدون در نظر

۱. در این باره می‌توان به کتاب «اصلاح انقلابی» (شریعتی شناسی ج ۲) که استراتژی شریعتی را مورد بحث قرار داده است مراجعه کرد. (رضا علیجانی، ۱۳۸۱، نشر یادآوران).

گرفتن آن هیچ کار اساسی نمی‌توان کرد. سینه روشنفکر مملو از حال و آینده است و با نفرت به گذشته می‌نگرد و توده مردم ستایشگر گذشته است:

«نادیده گرفتن این حقیقت که گذشته (کلاسیسیسم) به صورت جاندار و متحرک نه تنها در میان جامعه‌هایی از قبیل ایران وجود دارد بلکه تار و پود آن را تشکیل می‌دهد، یک نوع کتمان خطرناکی است که امروز آثار شوم آن را احساس می‌کنیم. کاسترو به حق به گذشته نمی‌اندیشد و تیغ انقلاب را تنها از حال و آینده می‌سازد. ولی نهرو و گاندی، ناصر و جبهه‌ی آزادی ملی الجزایر نمی‌توانند گذشته‌ی زنده و نیرومند را فراموش کنند. هیتلر می‌گفت: «گذشته شوم است و پوچ. ما خود دست به کار ساختن تاریخ می‌شویم. تاریخ آلمان از نازیسم آغاز می‌شود.» این حقیقتی که در آلمان به شدت استقبال شد در ایران یک شعر است، زیبا ولی پرت. نقص رفورم‌هایی از قبیل رفورم رضاشاه، آتاتورک، و پطر کبیر که با آن همه قدرت در ایران و ترکیه و روسیه آغاز شد در همین بود که نه تنها این واقعیت را نادیده گرفتند بلکه با آن قزاق مآبانه به دشمنی برخاستند.

آتاتورک خیال می‌کرد اگر ملت ترک به جای جمعه، یکشنبه را تعطیل کند، یا خط لاتین بنویسد، ترکیه سوئیس می‌شود. رضاشاه یقین داشت اگر شهربانی و ژاندارمری موفق شود چادرها را در خیابان‌ها بر سر زن‌ها پاره کنند، زن ایرانی مقام شایسته‌ی خود را در جامعه به دست خواهد آورد و پطر کبیر پس از بازگشت از هلند، دریافت که عامل مهم انحطاط روسیه همین ریش‌های دراز است و از این رو به شدت به قطع این ریشه‌های فساد پرداخت!

این اختلاف اکنون در جامعه‌ی ما وجود دارد. تحصیلکرده، گذشته را نمی‌شناسد یا به دیده‌ی نفرت بدان می‌نگرد و سینه‌اش مملو از حال و آینده است. برعکس، توده‌ی مردم ستایشگر گذشته‌اند و به آن به چشم یک مذهب یا تقدس می‌نگرند و حال و آینده را از خود نمی‌دانند.

در ایران باید بگوییم «گذشته بی‌آینده جمود و سکون است و آینده بی‌گذشته پوک و بیگانه.» (۱۳۴۳، مقالاتی از نامه پارسی، م. آ. ۳۶، ۸-۷ از ۲۸)

شریعتی هم چنین تحلیل جامعه‌شناختی بومی و عمیقی در رابطه با شرایط اجتماعی روز جامعه خویش می‌کند و می‌خواهد روشنفکر را با اعماق زیست جامعه سنتی‌اش آگاه کند. او به اشک‌ریزی مردمان سنتی‌اش در روضه‌خوانی‌ها می‌پردازد و «اشک را شهادت عشق» می‌نامد، عشقی اما بدون آگاهی و عقل و بر این اساس به روشنفکر راه نشان می‌دهد که اگر موتور این «عشق» با چراغ آگاهی و اندیشه ناشی از بازخوانی و بازسازی دین و تفکیک آن از سنت‌های قومی و تاریخی، روشن شود چه نیروی عظیمی برای «تغییری» که او به دنبال آن است، خواهد ساخت و البته موتور بی‌چراغ و عشق کور را «خطرناک و فاجعه» می‌نامد!

«عقل و عشق؛ هر مذهبی یا انقلابی، از دو عنصر ترکیب می‌یابد: عقل و عشق. یکی روشنایی است و دیگری حرکت، یکی شعور و شناخت می‌بخشد و به مردم بینایی و آگاهی می‌دهد و دیگری نیرو و جوشش و جنبش می‌آفریند. به گفته الکسیس کارل: "عقل چراغ یک اتومبیل است که راه می‌نماید، عشق موتوری است که آن را به حرکت در می‌آورد." هر یک بی‌دیگری هیچ است و به ویژه موتوری بی‌چراغ، عشق کور، خطرناک، فاجعه و مرگ!

در یک جامعه، در یک نهضت فکری یا مکتب انقلابی دانشمندان، گروه روشنفکران آگاه و مسئول کارشان نشان دادن راه است و شناساندن مکتب یا مذهب و آگاهی بخشیدن به مردم؛ و مردم مسئولیت‌شان روح دادن و نیرو و حرکت بخشیدن است. یک نهضت، اندام زنده‌ای است که با مغز دانشمندانش می‌اندیشد و با قلب مردمش عشق می‌ورزد. [...] و اما، امروز نیز توده مردم ما همچنان عشق می‌ورزند، همچنان دوست می‌دارند، همچنان به این خانه وفا دارند و هنوز پس از گذشت قرن‌ها و دگرگونی‌ها و زاد و مرگ ایمان‌ها و عشق‌ها و اندیشه‌های بسیار، از در این خانه، به قصری، معبدی و قبله‌ای دیگر نرفته‌اند. می‌بینیم که همچنان سر بر دیوار خانه فاطمه نهاده‌اند و به درد می‌نالند. این اشکها هر کدام کلمه‌ای است که توده‌های صمیمی و وفادار ما با آن، عشق دیرینه خویش را به ساکنان این "خانه"، بیان می‌کنند. این زبان توده است و چه زبانی صادق‌تر و زلال‌تر و بی‌ریاتر از زبانی که کلماتش نه لفظ است و نه خط؛ اشک است؛ و هر عبارتش ناله‌ای، ضجه دردی، فریاد عاشقانه شوقی؟

مگر چشم از زبان صادقانه‌تر سخن نمی‌گوید؟ مگر نه اشک زیباترین شعر و بی‌تاب‌ترین عشق و گدازان‌ترین ایمان و داغ‌ترین اشتیاق و تبارترین احساس و خالص‌ترین "گفتن" و لطیف‌ترین "دوست داشتن" است که همه در کوره یک دل به هم آمیخته و ذوب شده‌اند و قطره‌ای گرم شده‌اند، نامش اشک؟

می‌بینیم که توده ما هنوز حرف می‌زند و حرف خودش را خوب می‌زند تعجب نکنید که چگونه من دارم از "گریستن" دفاع می‌کنم که شنیده‌اید - و بارها - که از برنامه گریه و روضه انتقاد کرده‌ام.

آری، این دو سخن من با هم متضاد نیستند. "برنامه گریه کردن" به عنوان یک "کار" و یک "وظیفه" و یک "وسیله" برای رسیدن به "هدفی" و به عنوان یک "اصل" و یک حکم چیز دیگری است و گریستن یعنی تجلی طبیعی یک احساس، حالتی جبری و فطری از یک عشق، یک رنج، یک شوق یا اندوه، چیز دیگری.

حتی رژی دبره - انقلابی معروف فرانسوی که اکنون در آمریکای لاتین است و از هم‌زمان مردی چون چه‌گوارا، می‌گوید: "انسانی که هرگز نمی‌گرید و گریستن را نمی‌داند احساس انسانی را فاقد است.^۱ یک سنگ است، یک روح خشک وحشی. [...] گریه‌ای که تعهد و آگاهی و شناخت محبوب یا فهمیدن و حس کردن ایمان را به همراه نداشته باشد، کاری است که فقط به درد شستشوی چشم از گرد و غبار خیابان می‌آید.

فراموش نکنیم که:

نخستین کسی که بر سرگذشت حسین بزرگ گریست عمر سعد بود و نخستین کسی که بر این گونه گریه بر حسین ملامت کرد، شخص زینب بزرگ!

و بد نیست بدانید که نخستین مجلس عزاداری، در دربار یزید!

اما توده مردم ما "عاشقانه" می‌گیرند، زیرا برای بیان پیوند عمیق دل خویش با این خانه محبوبی که یک پانتئون

۱ - در مصاحبه‌ای که مجله L'Expresse وابسته به مندرس فرانس و حزب سوسیالیست‌های موتلفه PSU در شماره مارس گذشته با وی داشت و نیز در مجله فردوسی، در یکی از مقالاتی که راجع به ایام زندانش نوشته بود.

راستین^۱ است. یک المپ واقعی^۲ است و در آن، رب النوع‌های حقیقی ساکن‌اند، جز اشک، زبانی نمی‌شناسند، چه توده نه عالم است و نه فیلسوف؛ او را ایمان و احساس و فداکاری باید و دارد.

هیچ مذهبی، تاریخی و ملتی چنین خانواده‌ای ندارد. خانواده‌ای که در آن پدر، علی است و مادر، فاطمه و پسر، حسین و دختر، زینب. همگی در زیر یک سقف و در یک عصر و یک خانواده.

در عین حال، به هیچ خانواده‌ای، از جانب ملتی این همه عشق و اخلاص و ایمان و شعر و خون نثار نشده است.

ملت ما، بر گرد در و بام خانه فاطمه، یک فرهنگ پدید آورده است؛ از این خانه یک تاریخ پر از هیجان و حرکت و شهامت و فضیلت، بر بستر زمان جاری شده است؛ نهر زلال و حیات‌بخشی که بر همه نسل‌های ملت ما گذشته است و هم اکنون نیز در عمق روح و وجدان توده ما جریان دارد.

این تنها ملتی است که در زندگی نوع بشر بر روی خاک، در غم خاندان محبوب خویش و در عزای قهرمان آزادی و ایمان خویش، در طول تاریخ درازش، همواره غمگین و عزادار مانده است و پایمال کردن فضیلت و محکومیت حقیقت و فاجعه حکومت جنایت و زور را، علیرغم گذشت زمان و غلبه همیشگی این نظام بر تاریخش و سرنوشتش فراموش نکرده است. اما این عشق‌ها همه عقیم مانده‌اند، این اشک‌های همچون بارانی که بر شوره‌زارها بیارد، سبزه‌ای در این کویر نمی‌رویند و این همه فداکاری‌ها، سرمایه‌ها، آمادگی‌ها و تجمع‌ها و نیروهای انسانی و وقت‌ها و فرصت‌های عزیز نیرو بخش هدر می‌رود. [...] گاه "جیب" از "جبین"، قدرت ایمان و اخلاص را دقیق‌تر نشان می‌دهد.

این همه وقف‌ها و نذرها و خرج‌ها را حساب کنید. حتی همین امروز که مادیت نیرو گرفته و مذهب ضعیف شده و جاذبه اقتصاد دل‌ها را به خود کشیده و می‌بینیم که فقر در میان توده چنان پیش رفته است که مساله نان و آب خودشان و شیر بچه و داروی بیمارشان اساسی‌ترین مسئله زندگی‌شان شده است، باز هم در ایامی که به این خانواده منسوب است بیش از یک میلیون مجلس به نامشان برگزار می‌شود. زندگی صد و پنجاه هزار آیت‌الله و پیش‌نماز و واعظ و بیش از هفتصد هزار سید^۳ و روضه‌خوان و مداح و نوحه‌خوان و غیره را به خاطر احیای یادشان تامین می‌کنند؛ آن چه در بنای حسینیه‌ها و تکیه‌ها و تشکیل هیئت‌ها و دسته‌ها هزینه صرف می‌کنند، آنچه هنوز وقف روضه و اطعام می‌کنند و آن چه به نام خمس، سهم امام و صدقات و خیرات می‌پردازند از حساب و شمار بیرون است و اگر توجه کنیم که این کشور یک کشور عقب‌مانده اقتصادی است، در آمد سرانه ناچیز است و به خصوص اگر بیشتر دقت کنیم که با اختلاف طبقاتی زیادی که در جامعه اسلامی است و نیمی از سرمایه ملی در دست چند هزار نفر است و دو سوم هر چه هست در اختیار یک دهم کل جمعیت و این که برخلاف گذشته سرمایه‌ها از دست مالکان قدیم و تجار قدیمی بازار به دست سرمایه‌داران جدید و گروه متجدد صنعتی و بورژوازی مدرن کمپرادور و واسطه‌گان فروش کالاهای فرنگی و یا تولیدکنندگان مصرف‌های تازه افتاده و پول از انبارهای دهات و حجره‌های تجارت‌خانه و زیر سقف‌های قدیمی بازار و

۱ - پانتئون مجمع خدایان یونانی: Pantheon

۲ - المپ کوهی در یونان که خدایان، یعنی رب النوع‌های عظمت، قدرت، زیبایی، دانش، فداکاری و... همه در بالای آن خانه دارند.

۳ - البته مقصود کسانی‌اند که "سیدی" می‌کنند و گرنه آن‌ها که سیدند شغل دیگری دارند از این شماره بی‌شترند.

از دست صراف‌ها و اصناف حرفه‌های بومی و صنایع سنتی و مشاغل کلاسیک...، به بانک‌ها و بورس‌ها و کمپانی‌ها و نمایندگی‌ها و مقاطعه‌کاری‌ها و کارخانه‌ها... نقل مکان کرده است». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ص ۱۸ تا ۳۷ از ۲۸۱).

شریعتی در همین راستا باز در جای دیگری پس از اشاره به ضرورت پرسش «چگونه باید بود» برای «زن آگاه» (یا همان زن سوم و روشنفکر) به این امر می‌پردازد که برای «تولد جدید» این زن، نمی‌توان به فرهنگ جامعه (اسلام) بی‌نیاز و بی‌تفاوت بود. و سپس از چشمان یک جامعه‌شناس بومی و ناظر دقیق جامعه، خویش به هزارها مجلس دینی و روضه‌خوانی اشاره می‌کند که زن‌ها بدون هیچ آگاهی و شناختی در آن شرکت می‌کنند (و شاید به جز حمام عمومی - چون در آن هنگام خانه‌ها حمام خصوصی نداشتند - تنها مفری بود که زن می‌توانست از خانه خارج شود):

«در جامعه ما زن به سرعت عوض می‌شود؛ جبر زمان و دستگاه - هر دو - او را از "آنچه هست" دور می‌سازند و همه خصوصیات و ارزش‌های قدیمش را از او می‌گیرند تا از او موجودی بسازند که "می‌خواهند"؛ و "می‌سازند" و می‌بینیم که "ساخته‌اند!"

این است که حادثه‌ترین سؤالی که برای «زن آگاه» در این عصر مطرح است، این است که: «چگونه باید بود؟» زیرا، می‌داند بدان گونه که "هست" نمی‌ماند و نمی‌تواند بماند و نمی‌گذاردش بماند. و از سویی ماسک نوبی را که می‌خواهند بر چهره قدیمش بزنند، نمی‌خواهد بپذیرد می‌خواهد خود تصمیم بگیرد، "خویشتن جدید"ش را خود، انتخاب کند. چهره جدیدش را خود آگاهانه و مستقل و اصیل آرایش کند، ترسیم نماید. اما نمی‌داند "چگونه؟" نمی‌داند این چهره انسانی‌اش - که نه آن "قیافه موروثی" است و نه این "ماسک بزک کرده تحمیلی و تقلیدی" - چه طرحی دارد؟ شبیه کدام چهره است؟

و سوال دومی که از آن منشعب می‌شود، این است که:

ما مسلمانیم، زن جامعه ما - که می‌خواهد به سرحد استقلال و انتخاب خویش برسد - وابسته به یک تاریخ، فرهنگ، مذهب و جامعه‌ای است که روح و سرمایه‌اش را از اسلام گرفته است و زنی که در این جامعه می‌خواهد "خودش" باشد و "خودش" را بسازد و "یک بار دیگر متولد شود" و در این "تولد جدید" (رنسانس)، خود مامای خود باشد و نه ساخته "وراثت" و نه پرداخته تقلید، نمی‌تواند از اسلام بی‌نیاز و نسبت به آن بی‌تفاوت بماند و بنا براین، طبیعی است که این سوال به مغزش خطور کند:

مردم ما همواره از فاطمه دم می‌زنند، هر سال دهه‌ها برایش می‌گیرند، صدها هزار دوره و مجلس و منبر روضه و جشن و عزا به خاطرش برپا می‌کنند و مدح و ثناها و تعظیم و تجلیل‌ها و نقل کرامات و خوارق عادات و گریه‌های و ذکر مصیبت‌ها و لعن و نفرین‌ها بر کسی که وی را آزار کرده است... و با این همه چهره روشن او شناخته نیست و تنها چیزی که مردم ما از این شخصیت مقدس و بزرگ می‌دانند، این چند قلم تکرار مکررات نسل اندر نسل و قرن اندر قرن است که شب و روز، و در تمامی سال و سراسر عمر، واگو می‌شود که:

«جبرئیل در هیئت اصلی خود، بر پیغمبر ظاهر شد و گفت: خداوند به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید که از خدیجه

دوری کن و نزدش مرو.

پس از چهل روز، طعمی از بهشت می آورد و دستور هم بستری با خدیجه. خدیجه می گوید من، شب و روزم گریه بود و در خانه تنها به سر می بردم و در بر روی خود می بستم و به انتظار می نشستم.

تا شبی صدای کوبه در را شنیدم. در را گشودم و رسول خدای را دیدم که در آمد عادات او آنچنان بود که در رمضان، فریضه نماز می گذاشت و افطار می کرد و سپس به خوابگاه می آمد. آن شب را از راه یکر است بیامد و دست مرا بگرفت و به بستر برد و من نور فاطمه را در رحم خود یافتم. از آن پس، فاطمه در بطن من، با من سخن می گفت و من از تنهایی بیاسودم و با او به گفتگو مشغول بودم.

پس از تولد، دیگر از فاطمه خبری نیست تا ایام مرگ!

«پس از پیغمبر، ابوبکر مزرعه فدک را از او گرفت و عمر با جمعی به خانه اش حمله بردند و در را به پهلویش زدند و قمفوز، غلام وحشی عمر، او را کتک زد و او محسن، طفل شش ماهه ای را که در رحم داشت سقط کرد و از آن پس کارش این بود که دست کودکانش را می گرفت و بیرون شهر، در خرابه ای به نام "بیت الاحزان" می نشست و می گریست و غاصبان فدک را لعن می کرد و ساعت ها به نوحه و ناله می پرداخت و اینچنین تمام عمر کوتاهش را به گریه و نفرین گذارند تا وفات کرد و وصیت نمود که او را شبانه دفن کنند. تا ابوبکر و عمر، قبر او را نبش نکنند...».

و اما درباره آنچه که باید از فاطمه آموخت، هیچ، و در نقشی که شخصیت او در زندگی و سرنوشت پیروانش دارد، تنها و تنها شفاعت و آن هم در قیامت.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۸-۵ از ۲۸۱)

بدین ترتیب مشی آگاهی بخش او در حوزه زنان به «روشنگری» نظری و مبناسازی فکری و دینی برای زن سوم (زن روشنفکر) در جهت مقابله با فرهنگ مذکر و مردسالار و توجه دادن مردان به زنان و هر دو به حقوق اولیه و بدیهی زنان برای خروج از زندان خانه نشینی و برخورداری از سواد و تحصیل و سپس اندیشه و اشتغال و فعالیت در عرصه های مختلف اجتماعی پرداخت. شریعتی به خوبی می دانست زن جامعه او هنوز از حقوق بدیهی و اولیه اش محروم است و نیز به خوبی آگاه بود که چه موانع سفت و سخت فرهنگی و سنتی در برابر او قرار دارد. یکی از مهم ترین این موانع سختی خروج از خانه با توجیه «عفت اخلاقی» بود.

هم چنین بخش دیگری از روشنگری و مبناسازی نظری او، متوجه زنان برای دادن «انگیزه، اعتماد به نفس، استقلال و اقتدار شخصیتی» برای خروج از وابستگی و خود کم بینی و تحقیر سنگین تاریخ و رضایت خود به این وضع و درونی کردن آن بود. مجموع این ها را می توان آگاهی بخشی علیه ایدئولوژی خانه نشینی و انگیزه دهی برای خروج از این وضع و تغییر نقش کلیشه ای در جامعه و خانواده نام داد.

«نقد» اجتماعی - انسانی دو راه و دو قالبی که فراروی دختران و زنان و جامعه بود، بخش دیگری از مشی او را تشکیل می داد. او هر دو گزینه را تحمیلی و قالبی می دانست. و از منظر رهایی، هم به نقد وجودی و اخلاقی و هم به نقد نقش و کارکرد اجتماعی آن می پرداخت. جالب آن که وی هر دو نمونه را سرورته یک کرباس می دانست و با مشابه سازی های شخصیتی و کارکردی شان به طعن آنها در برابر الگوی سوم خود دست می زد.

او در همین جا با فاصله‌گذاری بین آزادی و رها شدن (نه به معنای رهایی بلکه به معنای بی‌قیدی و یله‌گی) دست به روشنگری وجودی مهمی می‌زند و سعی می‌کند مخاطب به ویژه زنان جوان را از سطح و ظاهر به عمق و ژرفا ببرد. همان گونه که این امر را به صورت کلان‌تر با دو مفهوم «تجدد» / «تمدن» صورت‌بندی می‌کرد:

«مسأله این است که «زن متجدد»، درست مثل «زن متقدم» است. هر دو پوچ و هر دو در برابر تیپ زن کمال یافته و با فضیلت، عقده‌دار حقارت و هر دو در دلهره بی‌نام و نشانی، و دیوانه وار و زشت و بیمارگونه، در تلاش خودنمایی‌های ناشیانه و عجولانه و هر دو، برای جبران کمبود ارزش‌های انسانی شخص و شخصیت خویش، به دنبال استخدام وسایل و استعمال مظاهر جلب‌کننده و جبران‌کننده و در جای خالی کرامت و ارزش و هنر و زیبایی و جاذبه انسانی و سرمایه اندیشه و روح، نشانیدن علائم و ظواهر و سمبل‌ها و نشانه‌ها و رمزها و ابزار و آلاتی و اطوار و حالاتی که به قاعده تداومی و بازتاب شرطی و تشابه و اعتبار و انتساب و تقارن و قیاس و به هر حال، به دلالت خارجی، بتواند در اذهان جانشین آن ارزش‌های ذاتی و فضیلت‌های انسانی‌ئی شود که زن اشرافیت قدیم و اشرافیت جدید از نداشتنش رنج می‌برد و به گونه بسیار ناشیانه و دستپاچگی‌های ابلهانه و مهوع و افراط کاری‌های زشت می‌کوشد تا کتمان کند.

«زن متجدد» کیست؟ اشتباه در همین جا است. چون تیپ او با تیپ (سنخیت) اشرافی اُمَل خیلی فاصله دارد و حتی متضاد است، غالباً چنین احساس می‌کنند که ذات یا کاراکتر این دو با هم متضاد است، و این اشتباه رایجی است. حتی روشنفکران و به خصوص هنرمندان ما (به خصوص در تئاتر و سینما و داستان نویسی که بیشتر بر این دو تکیه دارد) تیپ و کاراکتر را غالباً با هم عوضی می‌گیرند و حتی مترادف خیال می‌کنند! زن متجدد ما درست همان زن اُمَل پولدار سابق است که فقط تیپش عوض شده است. لباس و آرایش و مصرف و نوع سرگرمی و رفتار و آداب معاشرت و سلیقه‌اش فرق کرده است و گرنه سطح اندیشه و نوع بینش و عمق احساس و درجه خودآگاهی و رشد معنوی و مسئولیت اجتماعی و روشن‌بینی اعتقادی و وسعت جهان‌بینی و تکامل ارزش‌های اخلاقی او، در هر دو تیپ یکی است. گرچه از بسیاری قیده‌های متعصبانه قدیم رها شده است. ولی اشتباه دیگری نیز که رایج است، یکی انگاشتن «رهایی» و «آزادی» است. رهایی یک مسأله علمی است، جنبه منفی است، در حالی که آزادی یک مسأله وجودی است، رهایی یک «وضع» است و آزادی یک «خصلت»، یک درجه تکاملی انسانی که با رنج و کار و آگاهی و رشد کسب می‌شود. فرق است میان فردی که از زندان خلاص می‌شود - وی رها است، هر که می‌خواهد باشد، حتی یک بنده یا دزد، یا دشمن آزادی - اما، در همان حال، یک انسان تکامل‌یافته اصیل و خودآگاه که آزاد است ممکن است به اسارت افتد و زندانی گردد.

هر کس که از یک «قید» - هر چند قید غیر انسانی و منحط - رها می‌گردد، نباید سخاوتمندانه و سهل‌انگارانه، لقب بزرگ و خدائی «آزاد» را برایش حرام کرد و با ستایش او به نام آزادی، هم او را فریفت و هم به آزادی خیانت کرد.

باید دید که زن متجدد، وقتی قیده‌های منحط خویش را در تیپ سنتی و قدیم خود شکست و از آن‌ها رها شد، به کجا رفت؟ چه شد؟ چه جانشین آن کرد؟ و با از دست دادن آن سنت‌های بد، چه ارزش‌های خوبی را انتخاب نمود؟

ممکن است برسید: نفس گسستن بندی که بر دست‌ها بسته است مگر نه خود یک فضیلت است؟ بی‌تردید می‌گویم: هرگز! باید اول برسید: چه کسی این بند را از دست تو باز کرد؟ و چرا؟ اگر دست‌ها تو را گشودند تا در توطئه‌ای، به خون انسان بیگناهی فرو برند، تو ستایشگر رهایی دست‌های خویش خواهی بود؟

به یاد داریم که چومبه، لوموبا را از زندان خویش رهایی داد، تا بی‌مسئولیت، در حال رهایی و گریز مقدس از زندان کاتانگا، او را به تیر بزند، و زد!

می‌بینی که باید برسید: چه کسی رها می‌کند و چرا؟ از رها شدن‌ها سخن نگوییم، تنها به آزادی یافتن و بهتر بگوییم: «آزادی را شناختن و انتخاب کردن و آزاد شدن» بیندیشیم. همچو یک درجه تکاملی، یک مرحله متعالی از رشد انسانی، و زن متجدد، همان اُمَل مدرن شده است. اگر هم از من نپذیرید که «رهایی از قید» به طور مجرد و مطلق، قابل ستایش نیست، لااقل در این باره باید این واقعیت عینی را اعتراف کنید که زن متجدد، از قیده‌های منحنی سنتی رها شده است ولی در عین حال، یک سلسله ضعف‌های اخلاقی را کسب کرده است که در تیپ قبلی خویش - تیپ سنتی - از آن‌ها سالم بود. «قیده‌های منحنی» آری، ولی شکستن و رها شدن از این قیده‌ها برای یک «زن روشنفکر»، یک موفقیت و کمال محسوب می‌شود و قابل ستایش است، زیرا زن روشنفکر، در رهایی از این قیده‌ها، آزادی به دست آورده است. در حالی که زن متجدد در رهایی از این قیده‌ها، از انحطاط به فساد و انحراف افتاده است و این یک سقوط بیشتر است.

در گسستن از این قیده‌ها، زن روشنفکر به آزادی رسیده است و زن متجدد به بی‌قیدی! و فرق این دو، همان است که در اختلاف میان «آزادی» و «لابالی‌گری» می‌توان احساس کرد.

زن روشنفکر، در این رهایی، از «قید» به «مسئولیت» رسیده است و زن متجدد، یک لابیالی بی‌قید و بی‌مسئولیت است.

زن متجدد، همان مخدره پوچ پولدار سابق است که در گذشته خود را در حجایی دروغین به نام دین پنهان کرده بود و حال در یک بی‌حجایی بی‌راستین، به ادعای دروغین تمدن! زن روشنفکر، خود قیده‌های منحنی سنتی را نفی کرده و آزادی را در طریق تمدن، آگاهانه انتخاب نموده است. زن متجدد، اسیری ناآگاه و بازیچه است که قیده‌ها را بر دستش شکسته‌اند و تجدد را به دستش داده‌اند. لابیالی‌گری و رهایی نیز جبری است که عوامل خارج از اختیار او، بر او تحمیل کرده‌اند! زن متجدد، همان زن پوچ پولدار قدیمی است و با همان عقده‌ها و کمبودها و همان تظاهرها و توسل‌های دروغین برای عقده‌گشایی، تظاهر و تقلید. او با نشان دادن جواهرش و این با نشان دادن اسافل اعضایش می‌کوشد تا پوچی وجودی خویش را معنایی بخشند و به هر حال، مسأله‌ای داشته باشند که بتوان طرح کرد و جاذبه‌ای، که بتوانند با جلب توجه‌ها، احساس کنند که وجود دارند. حال، از این دو، کدام زشت‌تر است، خود انتخاب کنید!

این دو زن «هیچ و پوچ» - یکی سنتی و دیگری مدرن - هر دو در برابر زن روشنفکر احساس حقارت می‌کنند و چون ارزش‌های وجودی او را فاقدند، می‌کوشند تا از طریق نمودهای جنسی یا مالی و تجمل پرستی‌های مبالغه آمیز، بی‌نمودی‌های خویش را در برابر زن روشنفکر، جبران نمایند. تنها زن روشنفکر، که زن پیشرفته است و آگاهی و آزادی و مسئولیت و هدف و معنی وجودی دارد، به تجمل پرستی نیازمند نیست و آن دو تیپ دیگر جبراً به تجمل

پرستی کشیده می‌شوند، برای این که در این دو تیپ، مذهب یا تمدن، تنها دو پوشش ظاهری‌اند که نقشی توجیه کننده دارند، نه تعیین کننده، و نمی‌تواند جز این باشد؛ چه، هم مذهب و هم تمدن ذاتاً با پوچی و بی‌مسئولیتی و تجمل پرستی تضاد جبری دارند.» (۱۳۴۹، اقبال مصلح قرن اخیر، م. آ. ۵۶، ۵۶ تا ۶۳ از ۱۲۸)

وی روشنفکران و متولیان فرهنگ و سنت جامعه را مخاطب قرار می‌دهد و آنها را از «اغفال» جامعه برای حفظ آنچه دیگر ماندنی نیست (که وی آن را عوام‌فریبی می‌داند) و یا برعکس دفاع از مد روز و «مرد روز شدن» برای کسب موقعیت هشدار می‌دهد تا نه بی‌دردانه به تماشا بنشینند و نه بی‌شرمانه آلت دست شوند و نه بی‌شعورانه در پیله بسته خانواده خود فرو روند، خانواده‌ای که دیگر آن هم حصاری بسته نیست:

«تلقین کنندگان و تسکین و تسلیت‌دهندگان و آنها که توده مردم را به حفظ آنچه ماندنی نیست و سلامت این بیماری که رفتنی است، معتقد می‌کنند و خطرها را نمی‌گویند و نیز آنها که جامعه را به پذیرفتن آنچه قابل پذیرفتن نیست مومن می‌سازند، بیشتر جامعه را اغفال می‌کنند و در حالت رکود و سکون و ضعف و تسلیم نگه می‌دارند.

آنها که "جامعه جاری و متحرک" می‌طلبند و بهروزی انسان را می‌خواهند، نه اهل آند که با دفاع از آنچه قابل دفاع نیست، عوام‌فریبی کنند و وجهه عمومی بدست آورند و نه استعداد آن را دارند که با مدح و ثنای آنچه "مد روز" شده است "مرد روز" شوند و دستی به جایی بند کنند. واقعیت‌ها را - خوشایند یا بد آیند - آنچنان که در جامعه ما وجود دارند اعتراف می‌کنند و دردها را می‌شناسند و از تمامی نیروشان برای درمان کردن کمک می‌گیرند.

اینان کسانی‌اند که می‌دانند زمان حرکت دارد، آگاه می‌شوند که جامعه سنتی ما دارد پوست می‌اندازد. احساس می‌کنند که قدرت‌های بزرگ جهانی قصد ما را کرده‌اند تا عوضمان کنند.

اینها نه آنقدر بی‌دردند که بنشینند و تماشا کنند و نه آنقدر بی‌شرم که آلت دست هر دستی و دستگاهی شوند و نه آنقدر بی‌شعور که وقتی می‌بینند سیل به شهر کوفت، به پستوی خانه‌شان بخزند و در را به روی زن و بچه‌شان ببندند که از بلای سیل در امان مانند! و گلیم خود را از آب بکشند و آن هم به غلط و بیهوده. زیرا می‌دانند که امروز دیگر مثل گذشته، خانواده حصار بسته‌ای نیست؛ اگر دخترت را توی اتاق عقبی خانه‌ات هم زندانی کنی، تلویزیون ملی و غیر ملی دنبالش می‌کند و گیرش می‌آورد و تمام برنامه‌های نیمه شبان شکوفه نو و لاله زار نو را به خوردش می‌دهد.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۸۸-۸۶ از ۲۸۱)

یک نکته کلیدی از روشنگری‌ها و خط‌مشی‌گذاری‌های شریعتی در برابر تغییر شبه‌مدرن و متجددانه‌ای که با تکیه بر شعار آزادی جنسی، به جای آزادی واقعی و اصیل زنان توسط قدرت استبدادی حاکم آغاز شده، این است که به جامعه مردسالار سنتی که در برابر این فضا بیمناک شده، هشدار و انذار می‌دهد تنها راه حل، دادن حقوق انسانی زنان است و نه مقابله ستیزه‌جویانه با شبه‌مدرنیسم از موضع سنتی دگم و پوسیده و ضدزن:

«راه برای مبارزه با این بیماری [تبلیغات جنسی] و این خطر جهانی؛ تکیه کردن به تعصب‌های کهنه، به قیود و حصاربندی‌های سنتی به دور حقوق انسانی زن نیست، بلکه فقط یک راه دارد و آن اعطای حقوق انسانی و اسلامی زن به زن است. این تنها راه آن است. اگر حقوق انسانی و اسلامی زن را به زن دادید، او را بهترین عنصر ساخته‌اید تا بهترین

قدرت مقاومت علیه این هجوم، خودش باشد. و اگر ندانید و محرومش گذاشتید، بهترین کمک را به این دعوت شوم ابلیسی کرده‌اید و خود نیز از این طریق او را رانده‌اید. به طریقی که آن، او را می‌خواند.» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۲۱-۲۰ از ۵۱)

و این راه (=دادن حقوق انسانی زن) طلایی‌ترین نقطه تأکیدات شریعتی است. او هرگونه پیمودن مسیر مقابله و سرکوب را به شدت نقد فکری و دینی و نفی راهبردی و کارکردی می‌کند. او بارها و با استناد به تجربه پیامبر (در بحث شراب و حجاب و...) و تجربه خودش در حسینیه ارشاد به فضای مردسالار سنتی مرعوب و مأیوس و عصبانی از فضای شبه‌مدرن، آگاهی و توجه می‌دهد که تا ارزش بالاتری به دختر و زن ندهی (و نه ارزش‌های عقب‌تر و زشت‌تر و تحقیرآمیز سنتی)، نمی‌توان ارزشی را که شبه‌مدرنیسم داده است و یا تمایلی که به طور درونی در دخترت وجود دارد، دختری که دیگر پا از حصار خانه به مدرسه و جامعه گذاشته است، از او بگیری. همان طور که دیگر از فحش و لگد و نصیحت و ترساندن و... کاری ساخته نیست:

«اگر من به صورت سرزنش بر تو و بر او تحمیل کنم که باید لوکس و تجمل را دور بیندازی، حالت همان پدر و مادرهایی را پیدا می‌کنم که برای نماز خواندن بچه‌شان او را لگد می‌زدند و فحش می‌دادند، یا اینکه برای باحجاب شدن دخترشان به او توهین می‌کردند و دائماً او را از جهنم و کژدم... می‌ترساندند و چادر را تحمیل می‌کردند و نتیجه عکس می‌گرفتند، که این امر یک چیز علمی است. همچون گذشته نصیحت کردن، انتقاد کردن و به یکدیگر پریدن، یک کار غیرعلمی است. تجربه علمی خود ما در سال‌های اخیر چه چیز را نشان می‌دهد؟ چطور شد که بدون اینکه حتی یک بار راجع به حجاب اسلامی در مسائل ایدئولوژیک حرف زده باشم (حتی سفارش می‌کردند که راجع به مینی ژوپ و... سخنرانی کنید! گفتم این، رشته تخصصی من نیست، تخصص دیگری دارم!) وضع به صورتی در آمد که دختر ما پوشش اسلامی را، با یک ایمان و آگاهی و تعصب شدید برگزید؟ در انتخاب این، نه کسی به او توصیه یا بر او تحمیل کرد و نه تحت فشارش قرار دادند و نه در برابر آنهایی که مدرن‌اند احساس حقارت کرد، بلکه یک احساس برتری داشت، چرا؟ چون باید انگیزه‌های علمی یک پدیده را در نظر بگیریم، نه اینکه خود پدیده را بگوییم. کسی که خونس مسموم است، دستکاری کردن و ماساژ دادن زخم‌هایی که به پشتش می‌زند، چه فایده‌ای دارد؟ باید عامل را شناخت.

انسان موجودی است که برای وجود داشتنش احتیاج به دلیل دارد، (این اصل روانشناسی است، یک اصل علمی است و هر کس این اصل را انکار کند، جاهل است و اصولاً نمی‌تواند هیچ کار درستی انجام دهد). یک بچه کوچک (مثلاً پنج ساله) را نگاه کنید، او می‌بیند که ما بزرگها اینجا نشسته‌ایم و صحبت می‌کنیم و حرف‌های دیگر می‌زنیم و متوجه نیستیم. او برای اینکه وجودش را اثبات کند و ما متوجه او شویم، گریه می‌کند، گوش نمی‌دهیم؛ شیرین‌زبانی می‌کند؛ کسی گوش نمی‌دهد؛ حرف می‌زند، کسی گوش نمی‌دهد؛ بازی می‌کند، کسی توجه نمی‌کند؛ همه چیز را به هم می‌ریزد وسط اطاق شلوارش را در می‌آورد و خرابکاری می‌کند، چرا که می‌خواهد ابراز وجود کند و بگوید «من هم هستم». شما مستمع هستید و من هم گوینده‌ام و هر دو دلیلی برای وجود داشتن مان داریم، ولی او نه گوینده است و

نه مستمع، نه سؤال می کند و نه جواب می دهد، اصلاً هیچ چیزی نیست. او احتیاج به ابراز وجود دارد. ابراز وجود مساوی است با ایجاد وجود داشتن، انسان با ابراز وجود، وجود پیدا می کند، و اگر هیچ دلیلی نداشته باشد، ابدأ وجود ندارد.

وقتی که شما به مغازه‌ای می‌روید که ۵ یا ۱۰ جنس خوب دارد، کدام جنس را برای خودنمایی از جلو و بترین می‌آورد؟ طبیعی است که جنس ارزاتر را نمی‌آورد، بلکه گرانتر و زیباتر را نشان می‌دهد. آدمی هم که ۵-۶ صفت خوب دارد، همینطور است. مثلاً خط من خوب است، تار هم خوب می‌زنم، نویسنده هم هستم، فیزیکدان هم هستم. در این صورت من دیگر به هر بهانه‌ای مثلاً خطی نمی‌نویسم که به شما نشان دهم، بلکه اصولاً خجالت می‌کشم بگویم خطم خوب است. حتی کتمان می‌کنم (برای اینکه این را متعلق به بدوی‌ها می‌دانم!) بطوریکه کسی که ده سال است با من رفیق است، هنوز نمی‌داند خط من خوب است؛ من ابدأ نمی‌گویم زیرا جنس بهتری برای ابراز وجود دارم. اگر هر جا که می‌نشینیم، این آدم بخواهد به هر بهانه‌ای خطش را به ما نشان بدهد، نباید به او گفت: «بابا ما را خفه کردی! خطت خوب است، دیگر دائماً مطرحش می‌کنی؟» این طرز مقابله با او به هیچ وجه خوب نیست؛ تو او را از این انحراف شفا نداده‌ای، بلکه فقط او را جریحه‌دار کرده‌ای، بنابر این در جای دیگر و جلسه دیگر - که تو نیستی تا به او حمله کنی - دوباره خطش را نشان می‌دهد! باید چکار کنی؟ باید غیر از حسن خط، ارزش بالاتری در او به وجود بیاوری تا با نمود آن ابراز وجود کند و از نشان دادن حسن خطش بی‌نیاز شود، یعنی خودش طبیعتاً و از نظر علمی به آنجا برسد که حسن خطش را کتمان کند. وقتی که تو به یک نفر هیچ ارزش وجودی و هیچ چیز که نشان دهد که هست، ندهی، فقط باید بدنش را نشان دهد، چرا که بدن حداقل چیزی است که یک حیوان، یک موجود زنده و یک موجود بیولوژیک دارد. او غیر از این هیچ چیز دیگر ندارد، و از نظر علمی دلیل قطعی روانی وجود دارد که او بدنش را به تو، به خیابان به بیابان و به هر که هست، نشان دهد. بنابر این بدن‌نمایی در او یک گزینه طبیعی جبری علمی و قطعی و ناگزیر است. اگر هم بخواهی جلوی او را بگیری یک کار غیرعلمی، جاهلانه و ناشیانه کرده‌ای که در او بیشتر عکس‌العمل، ایجاد می‌کند. حالت طبیعی و فطری او این است. چرا در جامعه معمولی، چه شرق و چه غرب، بطور طبیعی (نه در گروه‌های خاص)، مردها کمتر از زنها به بدن‌نمایی نیاز دارند؟ زیرا نظام اجتماعی طوری بوده که مردها توانسته‌اند رشد انسانی یعنی ارزش‌های غیربدنی بیشتر کسب کنند و برای نمود خودشان نیاز به بدن نداشته باشند. اما نظام اجتماعی مردانه، نظامی بوده که در شرق و غرب زن را از رشد انسانی و ارزش‌های فکری و روحی و معنوی بازداشته، بطوریکه او خودبه‌خود بدن‌نمایی می‌کند. اگر هزار لحاف هم بر رویش بیندازی، باز در زیر مشغول می‌شود! آخر چیز دیگری ندارد! هرچه او را بیشتر تحت فشار بگذاری، هرچه او را بیشتر در پوشش قرار دهی، بیشتر عکس‌العمل ایجاد می‌کند و بعد کمبودش را به شکل انحرافی دیگر جبران می‌کند. همه آن نمودهایی را که خانم اوناسیس در مثلاً فلان هتل بین‌المللی نشان می‌دهد، او بر سر سفره حضرت نشان می‌دهد و جلویش را هم نمی‌توان گرفت، چرا که اصل علمی است. زمانی می‌توانیم جلویش را بگیریم که انگیزه را تحلیل روانی کنیم. وقتی که همین زن یک آرمان انسانی پیدا کرد و به غیر از بدنش چیز مقدس‌تر، باارزش‌تر و متعالی‌تر دیگری به صورت آرمان، آگاهی،

تعهد، مسئولیت، دانش و ارزش‌های معنوی و انسانی به او ضمیمه شد، اینها وجود داشتن او را اثبات می‌کند و دیگر نه تنها لازم نیست او را بپوشانی، به او زور بگویی و فحش بدهی و دائماً جهنم و بهشت و ملک عذاب و... به رخش بکشی، بلکه برای خود او به طور طبیعی (عکس‌العمل فطری و روانی‌اش این است) اندام- هر چه هم زیبا باشد- کسر شأن می‌شود، برای اینکه شأن مافوق بدن و زیبایی اندیشه پیدا کرده است. کسی که زیبایی اندیشه پیدا کند، زیبایی بدنش را نشان نمی‌دهد، کسی که شخصیت انسانی‌اش نمود و تالو دارد، برای او تبلور بدنی کسرشأن و شرم‌آور است، پس آن را نفی و کتمان می‌کند. چرا؟ برای اینکه بتواند بر روی آن ارزش وجودی متعالی تأکید بیشتری کند، یعنی خودنمایی انسانی بیشتر داشته باشد، و این مسیر طبیعی کار است.» (۱۳۵۵، م. آ ۱۰، جهت گیری طبقاتی در اسلام، ۹۱-۸۶ از ۹۴)

او در جای دیگری نتیجه برخوردهای سنتی همراه با تهمت و توهین و غل و زنجیر کردن را صفر و حتی زیر صفر بیان می‌کند:

«این حرکت یعنی تبدیل تیپ سنتی (تیپ مادر) به تیپ جدید قطعی است و در برابر این واقعیت (چه حقیقت باشد و چه باطل، یک واقعیت حتمی است)، کسانی که ناشیانه می‌ایستند و فقط نق می‌زنند و به فحش و تهمت و توهین و عصبانیت و کتک و فشار و تنبیه و محروم ساختن و در بند غل و زنجیر کردن و داد و قال راه انداختن و غش و ضعف رفتن دست می‌زنند تا آن را پیشگیری کنند، کار عبثی کرده‌اند، زحمت بیهوده‌ای کشیده‌اند و نتیجه‌اش نه تنها صفر که پایین‌تر از صفر است. چون این تغییر را تسریع می‌کند و جبهه مخالف را تقویت.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۵۱ از ۲۸۱)

اما معضل رشد شبه مدرنیسم آن چنان برای جامعه سنتی مهم است که شریعتی بارها به همین امر می‌پردازد و به مخاطب و فرهنگ مردسالار سنتی نهیب می‌زند که «حجاب و عبادت» را نمی‌توان صرفاً به عنوان اینکه «دین گفته» به پسر و دختر جوان تحمیل کرد، مگر او خود آگاهی انسانی بیابد. این امور را باید او خود انتخاب کند و نه اینکه به او تحمیل شود و او که بین دو کارا کتر زینب خودمان و دختر شایسته رسانه‌ها قرار گرفته را تنها با دادن تفکر جدید، ارزش بالاتر و نگاه مؤثر می‌توان به سمت زن سوم سوق داد. او به تجربه شخصی خودش که هیچگاه در حسینیه ارشاد راجع به حجاب و پوشش افراد سخن نگفته (و خود را «نه فقیه و نه بزاز!» معرفی می‌کند) نیز اشاره می‌نماید و یا از تجربه سالیان نزدیک آن دوره و وضع حجاب در دانشگاه‌ها و تبدیل لباس موروثی به لباس فکری یاد می‌کند و به نمونه‌های ایندیرا گاندی در هند نیز توجه می‌دهد:

«[تجربه اول شیوه حرکت تدریجی و فرهنگی پیامبر در رابطه با شراب و حجاب و... است] تجربه دوم را خودم به عنوان یک معلم گرفتم؛ یعنی در طول این سال‌هایی که معلم بودم، سخنرانی می‌کردم و چیز می‌نوشتم - از همین کارها- از همه چیز صحبت کردم، [ولی] ممکن نیست شما جمله‌ای در نوشته‌ای یا گفته‌ای در نواری از من پیدا کنید که نسل جوان را نصیحت کرده باشم که چطور لباس بپوشد! اصلاً ممکن نیست [گفته باشم]: «حجاب [بپوشید]، نماز بخوانید، روزه بگیرید، خمس و زکات بدهید». چرا؟ برای این که تجربه نشان داده است که این، سرنا را از سر گشادش

باد کردن است. در حسینیه ارشاد تجربه‌ای بود که خیلی‌ها باید با آن بیش و کم آشنایی و تماس داشته باشند: بعضی از خانم‌ها که به اینجا می‌آمدند که اسم بنویسند، گاهی دیگر به قدری مدرن و بی‌پروا بودند که وقتی برای اسم‌نویسی به دبیرخانه می‌رفتند، هنوز در اول کار، آنهایی که می‌خواستند اسم این‌ها را بنویسند، می‌ترسیدند، بعضی‌ها اصلاً نق می‌زدند، بعضی‌ها می‌ترسیدند. بعضی‌ها بهانه‌تراشی می‌کردند که جا نداریم. در بین مسئولین حسینیه از گروه‌های مذهبی خیلی متعصب هم بودند: از طرفی نمی‌دانستند چه کار کنند؛ بعد چادر و روسری آنجا می‌آوردند؛ بعد التماس به این و خواهش به آن و... این می‌گرفت و آن طرف می‌انداخت و آن...!

بعد از مدتی، بدون این که اصلاً کلمه‌ای از این حرفها بزنم - به هیچ وجه - خود من و همه آن حسینیه‌چی‌هایی که آنجا مسئول کار بودند، دختران را از روی شدت و دقتی که در پوشش اسلامی‌شان داشتند می‌شناختیم که از تیپ‌های بی‌حجابند!

حالا چرا [اینطور شد؟] زیرا پوشش دو معنی متضاد دارد، مثل ریش: اگر بخواهیم به طور مطلق بر روی ریش به عنوان سمبل دینی تکیه کنیم، همه هیپی‌های آمریکا متدینین درجه اولند! آخر کدام معنی‌اش را می‌گیریم؟ خود حجاب هم چنین چیزی است. باید معنی آن را برای او روشن و تفکیک بکنم؛ بعد بدون این که اصلاً به او بگویم چه کار کن یا چه کار نکن، خودش می‌داند چه کار بکند؛ یعنی مسأله انتخاب برایش مطرح است نه مسأله تحمیل من بر او، که من به او دیکته کنم و او خود به خود مقاومت کند! [قضیه] به این صورت است که این دختر خانم وقتی اول می‌آمد، مذهب نداشت، وابسته به هیچ ایدئولوژی نبود و یا به یک ایدئولوژی ضد مذهبی وابسته بود و به هر حال از لحاظ تیپ در درجه مدرن بود، یعنی خودش را با آخرین استیل‌های دختر شایسته ساخته بود و استانداردهایش را از روی آن، بر روی خودش پیاده کرده بود! خیلی خوب، بنده باید بیایم و به او بگویم که باید مثل عمه زینب خودمان لباس بپوشی، در حالی که الگوی او دختر شایسته است که در تلویزیون و روزنامه و رادیو و... و در هر مجلسی و هر جایی که می‌رود از ارزش‌های او صحبت می‌شود و در سطح جهانی، در هلند و پاریس و هتل شرایتون و... دائم عرضه‌اش می‌کنند بت او شده است؟! این چه حرفی است، آقا؟! اصلاً چرا من آبروی خودم را برم؟ آدم اصلاً نباید صدایش را در بیاورد! آخر ببینید این دعوت به چیست؟! چه کار می‌شود کرد که این را دگرگون کرد؟ وقتی می‌توانی این را دگرگون کنی که ریشه این رابطه و وابستگی شدید به این بت را در ذهنش بشکنی. امروز که دیگر کسی لات و عزیزی را نمی‌پرستد. بت‌های امروز همین‌ها هستند. چه طور باید بت شکنی کنیم؟ وقتی که ارزش‌هایی بالا تر از ارزش‌های دختر شایسته به عنوان ارزش‌های زن برایش مطرح کنیم و او به آن ارزش‌ها وابستگی پیدا کند و وقتی که به آن ارزش‌های بالاتر وابستگی پیدا کرد، تمام سمبل‌های آن ارزش‌ها را بر خودش تحمیل می‌کند و خودش انتخاب می‌کند و احساس حقارت نمی‌کند.

این تنها در اسلام نیست. در تمام تاریخ بشر، از سه هزار سال پیش که ما در هند، چین، سند، سمرقند و همه جا شعر داریم (بالاخص که تاریخ ادبیات دنیا را می‌دانیم)، دختر چینی یعنی بت زیبای رنگینی که تمام زنان عالم در برابرش تسلیم بودند، برای اینکه در گلسازی و نقاشی خود و درست کردن خود (خودسازی!!) [مهارت داشت]. حافظ ما

هفتصد سال پیش می گوید که:

بت چینی عدوی دین و دلهاست خداوندا دل و دین را نگه دار.

این حافظ آن زمان است که رابطه‌ای با خاور دور نداشته است. یک نفر در شیراز دارد چه چیز را ستایش می کند؟ زیبایی‌های یک زن چینی را! این نشان می دهد که زیبایی‌های چینی، زیبایی‌های زن چینی و آرایش چینی در تمام دنیا خودش را تحمیل کرده. ما در زبان چینی کتابهایی داریم که متعلق به ۴۸۰۰ سال پیش است و راجع به رژیم غذایی زن برای زیبایی اندام صحبت کرده است (کتاب مستقل است، نه این که در کتاب [دیگری] نوشته شده باشد)! چندین کتاب داریم که متعلق به بیش از ۴۰۰۰ سال پیش است و راجع به هنر فتانگی و کوکتری (coquetterie) و ناز و عشوّه نوشته شده! که هنوز فرانسوی‌ها در قرن بیستم نوشته‌اند؛ فلاسفه‌شان کتاب‌های بزرگی می نوشتند، راجع به این که اصولاً زن چگونه می تواند کوکت (coquette) بشود و طبق یک متد علمی - نه همین طور الکی! - قر و غمزه بکند؛ یعنی جنبه یک روش علمی و فلسفه یافته بود! اینقدر زنها در خودآرایی پیشرفت کرده بودند.

چه چیز باعث شد که همین زن لباس گونی بپوشد؟ لباس گونی می پوشد و جلوی دختر فرانسوی که در بیست سال عمرش اقلأ ۱۷ سال را جلوی آینه بوده احساس حقارت نمی کند، [بلکه] احساس برتری می کند. چه شده؟ او خود را یک انقلابی ایدئولوژیک می داند و او را یک عروسک کوچکی ریختی بورژوازی. خودش را خیلی از او بالاتر می داند! امروز باید دنبال این رفت که چه شده که این دختر چینی با سه هزار سال سابقه خودآرایی و خودرنگ کنی - که نیم من رنگ را برای خودش حرام می کرد - اکنون در برابر ما به صورت چنین قیافه‌ای در دنیای قرن بیستم ظاهر می شود و دختر اروپایی را تحقیر می کند؟

یکی از حضار - تکامل.

دکتر - آخر تکامل باید معنی خاصی داشته باشد! آخر چه چیز تکامل پیدا کرده؟ چینی عقب مانده که هنوز هست، فرهنگش که هنوز به اندازه فرهنگ فرانسوی نیست، تمدنش به اندازه او نیست و اقتصادش به اندازه او نیست، رشد کشورش به اندازه او نیست؛ او کجا و فرانسوی کجا! این ایدئولوژی است، ارزشهای ایدئولوژیک است؛ این کت و شلوار، این لباس و این گونی، که او تنش کرده دیگر لباس سنتی اش نیست، لباسی که پدر و مادر به او تحمیل کرده باشند نیست، لباسی که مال فقیر بودن و نداشتن باشد - که من مجبور بشوم نفی اش کنم، یعنی قرض و قوله کنم، عاریه کنم که لباس خوب بپوشم، برای این که دیگران نفهمند ما عقب مانده‌ایم - نیست. این لباس اصلاً لباس سنتی نیست، لباس طبقه من نیست، لباس فکرم است. این لباس نشان می دهد که من به چه طرز تفکری وابسته هستم و مجاهد چه طرز فکری هستم. لباس تو مال کجاست؟ لباس تو مال میزان پولی است که پدرت یا شوهرت یا خودت در می آوری! پس نشانه پولش است، [در حالیکه] لباس من نشانه فکرم است. بنا براین من یک پوشش ایدئولوژیک و فکری دارم و تو یک پوشش پولی داری. پس تمام ارزش‌های تو در پول خانواده است و تمام ارزشهای من در اعتقاد و طرز تفکرم است؛ خود به خود من بر تو فضیلت دارم. اصلاً احساس برتری می کند، احساس عقده حقارت نمی کند.

این نمونه آنجا بود؛ نمونه اینجا [چیست؟] شما متعلق به این جامعه هستید. ببینید ارزش‌ها چقدر تغییر کرده‌اند. پانزده

سال پیش یا همین هفت هشت سال پیش، در دانشگاه، دختر خانمی که حجاب داشت به چه معنا بود؟ به این معنا که یک تعصب خیلی شدید [دارد]؛ دیگر مسلم بود که امل است یا اصلاً خانواده‌اش از نظر اجتماعی و [از نظر] تمدن و فرهنگ و... عقب مانده است، یا این که از لحاظ اقتصادی آنقدر فقیرند که همین چادر ستارالعیوب است، لباسش درست نیست، مد نیست، آت و آشغال است، بالاخره یک جور هست! اصلاً توجه دیگری داشت؟ توجه سوم نداشت. خود به خود آن کسی که حجاب نداشت بر او احساس تفوق می‌کرد و او نیز در برابر این بی‌حجاب احساس عقدهٔ حقارت می‌کرد و بعد این بی‌حجاب ارزش‌هایش در مسیر هر چه لوکس‌تر، هر چه نوتر و هر چه همین الان به بازار اروپا می‌آید، پوشیدن، پیش می‌رفت؛ به طوری که مدتی که می‌گذشت، طوری خود را نشان می‌داد که معلوم می‌شد از کجا خریده است! اگر از خیابان اسماعیل بزاز خریده باشم یا این که از خیابان بالای تخت جمشید خریده باشم، فرق می‌کند؛ اصلاً تیمم، فرق می‌کند! برای این که ارزش‌ها از این قبیل بود. کسی که حجاب داشت، فاقد ارزش‌های نو بود؛ وابسته به ارزش‌های در حال رفتن و مردن و انحطاط و وابسته به فرهنگ عقب مانده بود.

این دوره گذشت. دوره‌ای آمد که اسلام نه به صورت یک سنت موروثی بلکه به صورت یک ایدئولوژی تازه و یک مسئولیت انسانی نو مطرح شد. بعد یک مرتبه انعکاشش در رفتار دخترها پیدا شد. الان همان دخترهایی را که در محیط روشنفکرانه تظاهر به لوکسی می‌کردند می‌بینیم [که دگرگون شده‌اند].

من الان مثل یک کشیش هم هستم: اعترافات و چیزهای خانوادگی و... (خوب، شاگردم بودند، رفیق بودند و...) در چند سال پیش اغلب صحبت این بود که پدر و مادرها وقتی مرا می‌دیدند، [می‌گفتند] که این دختر ما، این پسر ما خیلی شورش را در آورده؛ خیلی از این ور افتاده و آبروی ما، دین ما و حق در و همسایه [در خطر افتاده است]. دائماً به او نصیحت می‌کنیم که ملاحظه کند. ما - تیپ ماها - مصرف از آنوری داشتیم. یعنی می‌گفتیم «بابا کمی دست نگهدار؛ کمی با محیط تماس بگیر». واقعاً این را جدی می‌گویم (شما بهتر از من حس می‌کنید) که حالا همان‌ها - غالباً حتی همان آدم - آمده و از اینور ناراحت است که دختر جوان و پسر جوان من، در بازگشت به آن ارزش‌های مذهبی و در مبارزه با این سمبل‌های مدرن افراط کرده! این آدم عوض نشده؛ این کسی است که از این پوشش لذت می‌برد، همان است که از آن «شورت داغ» لذت می‌برد؛ اما چه چیزش عوض شده؟ ارزش عوض شده است: آن موقع پوشش وابسته به یک سنت املی بود و حالا پوشش سمبل یک ایدئولوژی نوی انسانی است و این هر دو به دین کار دارند. آن دینی را که به عنوان سنتی موروثی از گذشته بیخ ریشمان مانده، به زور هم نمی‌توان به نسل جوان تحمیل کرد. ایدئولوژی ما مذهبی است و ایدئولوژی او مذهبی نیست. ولی هر دو به چه معناست؟ هر دو به این معناست که تجربه نشان می‌دهد که به عنوان این که دین فلان چیز را می‌گوید، نمی‌شود حجاب را بر زن تحمیل کرد و عبادت را بر پسر تحمیل کرد، مگر این که یک آگاهی انسانی پیدا کند و اینها نمایندهٔ یک طرز تفکر باشد. آیا در عوام ما پوشش اسلامی به عنوان یک طرز تفکر خاص است؟ نه، طرز تفکر خاص نیست، [بلکه] به عنوان تیپ خاص است، که در آن مومن دارد، فاسق دارد، بد اندیش دارد، خوش اندیش دارد، دست راستی دارد، دست چپی دارد - همه جور آدمی دارد! - این، لباس سنتی‌اش است، [اما] لباس اعتقادی نیست. ما خیال می‌کنیم چادر دقیقاً به معنای یک لباس اعتقادی است. فقط در این

نسل نو که تازه به اسلام گرایش پیدا کرده و حجاب را انتخاب می‌کند، چادر، اسلامی است. البته حجاب غیر از چادر است؛ [چادر] فرم است؛ راجع به فرم بعداً صحبت می‌کنیم. اصل قضیه این است که این دختری که الان می‌خواهد پوشش را انتخاب کند، انگیزه‌اش چیست؟ او دو نوع انگیزه دارد: یک انگیزه این است که «مادرم همین طور بوده، عمه‌ام همین طور است، خاله‌ام همین طور است، محیط‌مان همین طور است». این یک لباس سنتی است؛ نشانه طبقه عقب مانده در حال مرگ است؛ رشد و تکاملش به طرف ریختن این حجاب است؛ جلویش را هم نمی‌شود گرفت؛ بخواهی ده سال دیگر هم ادامه‌اش بدهی، بعد از یازده سال تمام می‌شود؛ یعنی تکامل جامعه به چه طرفی می‌رود؟ [به طرف] ترک آن سمبل‌های سنتی املی.

یک حجاب [دیگر] با همان فرم نیز هست، اما نشانه این است که من یک طرز تفکر اعتقادی مذهبی خاص دارم. حجابی که آن امل داشت، به این معنا بود که «خوب، همه دارند ما هم داریم، لباسی که همه دارند و کفشی که همه دارند ما هم داریم!» نشانه هیچ ارزش انسانی نبود؛ اصلاً ارزش نداشت؛ یک عادت سنتی بود. به میزانی که درس می‌خواند، قدری شعورش بالا می‌رود و مسافرتی می‌رود، می‌بیند که زنان دیگر که [حجاب] ندارند، هیچ کارشان نشده؛ [در نتیجه] او که خیال می‌کرد اگر چادرش کمی آنطرف برود سوت می‌شود، آن را بر می‌دارد و دور می‌اندازد! کمی که نیمه‌روشنفکر می‌شود، آن حجاب از بین می‌رود؛ مگر این که اصلاً کاری بکنیم که هیچ کس هیچ نفهمد، تا بتوانیم این حجاب را نگه داریم! اما یک [حجاب] مال نسل آگاهی است که به پوشش اسلامی برمی‌گردد. این نسلی است که با این پوشش اسلامی می‌خواهد به استعمار غربی و به فرهنگ اروپایی بگوید «پنجاه سال کلک زدی، کار کردی، نقشه کشیدی که مرا فرنگی مآب کنی؛ من با این لباسم به تو می‌گویم نه و به تمام پنجاه سال کارت فاتحه می‌خوانم. مرا نمی‌توانی عوض کنی!» این حجاب با آن حجاب یکی است؟ ما صحبت چادر و چارقد که نمی‌کنیم؛ صحبت دو مظهر اجتماعی و انسانی می‌کنیم. این کسی که آگاهانه پوشش را انتخاب می‌کند مظهر چیست؟ [مظهر] یک فرهنگ خاص، یک مکتب خاص، یک حزب فکری خاص، یک جناح خاص و یک جبهه خاص است. این قیمت دارد، ارزش دارد، این آدم، همین طور که الان هم دیده می‌شود، در برابر آن دختری که اساساً به آن مساله نمی‌رسد یا ارزشی برای آن قائل نیست، نه تنها احساس حقارت نمی‌کند بلکه احساس برتری می‌کند.

یک نفر در یک جایی از من راجع به حجاب پرسید؛ من خیلی صریح گفتم (او می‌خواست من چیزی علیه حجاب و چادر و... بگویم و او بهانه به دست بیاورد و برود در بازار هياهو کند) و همان چیزی را که می‌خواست به او دادم. گفتم که: «حجاب همان است که تو می‌گویی؛ والله من نه فقیهم و نه بزازم؛ من جامعه‌شناسم». گفت: «از لحاظ جامعه‌شناسی؟» گفتم: «خوب، جامعه‌شناس به پارچه‌اش کاری ندارد، به آن آدمی که در آن پارچه است کار دارد!» گفت: «راجع به همان؟» (بالاخره می‌خواست چیزی از من بگیرد!). گفتم: این سئوالی است که باید از من بکنی؛ جوابش پیش بنده است - چون رشته کارم همین است - و آن این است که اگر مخروط جامعه ایران را [به شکل] مثلث از بالا تا پایین بکشی، قاعده این مخروط، که اکثریت توده جامعه ما هستند عوام و امل‌اند و حجاب دارند. این طور نیست؟ این‌ها چه کسانی هستند؟ حجاب این‌ها مال چیست؟ مال این است که عقب‌مانده هستند، تحصیلات ندارند، متمدن

نیستند، با دنیای جدید سر و کار ندارند، در عهد بوق زندگی می‌کنند و وارث دوره ناصرالدین شاه هستند!... * هم به خانه‌شان بیاید، درست نیست؛ اگر یک گذرنامه به دستش بدهی، تا می‌رود و برمی‌گردد، «کریستین دیور» می‌شود!

بالاتر از این قاعده مخروط اقلیتی هستند که تحصیلات جدید دارند، بیشتر تحصیلات عالی دارند، یک زبان نیم‌بندی می‌دانند، از دنیا کمی خبر دارند، عکس‌های خارجی دیده‌اند، خود خارجه رفته‌اند، خارجی را دیده‌اند و بالاخره می‌دانند قرن بیستم یعنی چه؛ می‌توانند در اداره‌ای، مدرسه‌ای، جایی کار [یک نفر] خارجی را بکنند؛ حقوقی دارند، زندگی دارند، کار اجتماعی می‌کنند؛ این‌ها بی‌حجابند (این‌ها بیشتر تحصیل کرده‌اند). سوم، در آن قله مخروط، قله این مثلث، این کله قند، افرادی هستند که دارند تکثیر می‌شوند و توسعه پیدا می‌کنند (اصلاً در مورد زن‌ها صحبت می‌کنم)؛ این‌ها عامی هستند؛ مال نسل جدیدند؛ در جلوترین صف‌های روشنفکری ما زندگی می‌کنند؛ تحصیل کرده‌اند یا دارند می‌کنند - تحصیلات عالی یا غیرعالی - و به هر حال، جزء تحصیل کرده‌ها هستند؛ این‌ها از مرحله متمدن شدن و بینش علمی بالاتر رفته‌اند: از این که دیپلم بگیرد، لیسانس بگیرد و خانم دکتر یا خانم مهندس بشود، بالاتر رفته. به چه مرحله‌ای رسیده؟ به مرحله ایمان، یک طرز تفکر، مسئولیت، جبهه مشخص، خیر و شر کردن و بد و خوب کردن زندگی. چه شده؟ یک انسان خودآگاه مسئول. این، بالاتر از دیپلم و لیسانس شدن است. [فلانی] دیپلمه می‌شود، لیسانس می‌شود، بعد هم کوپن نانش را در دستش می‌گیرد که «کجا به ما آش می‌دهند که برویم بگیریم؟! آدم تحصیل کرده یعنی این. اما آن کسی که به مرحله ایدئولوژی رسیده، راهش را، زندگی‌اش را، طرز فکرش را، بودن خودش را و حتی آرایشش را هم خودش انتخاب می‌کند؛ خودش را خودش می‌سازد؛ خودش را به دهان تلویزیون و زن روز و... نمی‌دهد که «هر جور که شما بفرمائید!» بسازندش، [که در این صورت] حتی رنگ لباسش را جرأت نمی‌کند خودش انتخاب کند. این باز برگشته و دارد به شدت برمی‌گردد. به طرف چه چیز؟ پوشش اسلامی.

خوب! من بابای این دختر نباید این قدر شعور داشته باشم که وقتی که می‌خواهم دخترم را به پوشش برگردانم، اول برایش تفکیک کنم که دارم از چه پوششی حرف می‌زنم؟ آیا دارم از آن پوشش که به صورت یک خرافه سنتی و موروثی است صحبت می‌کنم و می‌خواهم به خاطر تعصبات یا به خاطر مصالح طبقاتی یا اجتماعی‌ام و... او را باز در جل و پوست فرو کنم؟ یا نه، اصلاً مساله برگشتن به شعاری است که آن شعار در برابر امپریالیسم غرب، در برابر تمدن تحمیلی، در برابر فرهنگی که به زور به ما تحمیل می‌کنند، در برابر پنجاه، شصت سال توطئه دگرگون کردن و مسخ کردن و قلب و تزویر و شبیه‌سازی و فرنگی بازی که در کشورهای اسلامی راه انداخته‌اند می‌خواهد بگوید «نه، من به شخصیت خودم، به فرهنگ خودم، به ایدئولوژی خودم و به ارزش‌های وجودی خودم تکیه می‌کنم؟» این، عقده حقارت احساس نمی‌کند.

خانم گاندی، با آن ساری‌های سه هزار سال، چهار هزار سال پیش که می‌پوشد و با همه رهبران بزرگ دنیا ملاقات دارد و وارد سازمان ملل که می‌شود پانصد نماینده بلند می‌شوند و نیم ساعت برایش دست می‌زنند، هرگز احساس حقارت نمی‌کند. چرا احساس حقارت نمی‌کند؟ به خاطر این که آن لباس به معنای آن ساری سنتی موروثی که بی‌بی جانس می‌پوشید، نیست! با آن ساری می‌خواهد بگوید که من تمدن غرب، فرهنگ دختر شایسته، زن روز، بوردا و

پاری ماچ و... همه را خوانده‌ام. همه این‌هایی را که به ما تحمیل می‌کنید خوانده‌ام؛ من این لباس را می‌خواهم؛ با این لباس به فرانسه، آلمان غربی، نیویورک، دیوان لاهه و سازمان ملل که می‌آیم، می‌خواهم به تمام غرب بگویم: شما دو قرن آمدید، تلاش کردید، جان‌کندید که ما را مثل خودتان کنید! من به عنوان مظهر زن امروز هند، با لباس خودم آمده‌ام تا به شما بگویم که همه تلاش‌هایتان بیهوده بوده و من خودم هستم. [بنابراین] دو تا مساله است. دلیلش این است که همین دختر خانمی که پز می‌داد که با آخرین ارزش‌های مدرن زن روزی آرایش پیدا کرده، عقده‌حقارت پیدا می‌کند. در برابر چی؟ [در برابر] رفیقش که به آن پوشش ایدئولوژیک، فکری، آگاهانه و اعتقادی برگشته؛ چون حس می‌کند که این، در مرحله دیپلم و لیسانس و نیمه روشنفکر و ادای فرنگی در آوردن مانده و بازیچه‌ای است که دیگرانش ساخته‌اند و آن کسی است که خودش هم چیزش را انتخاب می‌کند.

بنابراین شما طرز فکر بچه‌ها را عوض کنید آن‌ها خودشان پوشش خود را انتخاب خواهند کرد؛ شما نمی‌خواهد مدلش را بدوزید و تنش کنید! او خودش انتخاب می‌کند. شما رابطه عاشقانه بین او و عالم وجود برقرار کنید، او خودش به نماز می‌ایستد. هی به زور بیدارش نکنید!» (۱۳۵۵، حجاب، م. آ ۲۱، ص ۲۷-۱۱ از ۳۶)

شریعتی در مسیر روشنگری و تلنگر و شوک زدن‌های پیاپی خود به فضای سنتی برای ترک برداشتن سد سدید سنت در برابر آزادی زنان برای بازشدن روزنه‌ای به سوی آنان، به خوبی و با دید عینی و دقیق یک جامعه‌شناس بومی می‌داند که مهم‌ترین مانع فرهنگ خانه‌نشینی زنان و تمرکز سلطه جنسیتی مرد سالارانه با پوشش مذهبی «عفت» و پوشش سنتی ملی «غیرت و ناموس» بر این امر است. بنابراین او نقطه اصلی تمرکز و حمله خود را همین نقطه قرار می‌دهد و بر حساس‌ترین و اثرگذارترین شخصیت در فضای سنتی جامعه، یعنی فاطمه که به یادش هزاران روضه‌خوانی صورت می‌گرفت و دهه فاطمیه برپا می‌شد، انگشت می‌گذارد:

«فاطمه یک خانه‌نشین ناآگاه نیست. او راه رفتن را در مبارزه آموخته است و سخن گفتن را در تبلیغ و کودکی را در مهد طوفان نهضت به سر آورده و جوانی را در کوره سیاست زمانه‌اش گداخته است. او یک زن مسلمان است: زنی که عفت اخلاقی او را از مسئولیت اجتماعی مبرا نمی‌کند.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۲۴۶ از ۲۸۱)

او فاطمه را مصداقی برای مشی و ایدئولوژی ضدخانه‌نشینی خود قرار می‌دهد. اما شریعتی به این مسئله فراتر از امری نظری می‌نگرد. او آکادمیسینی نیست که صرفاً به دنبال حقیقت باشد. به سان دایره‌ای تک مرکزی به مرکزیت حقیقت. بلکه او روشنفکری است هم چون بیضی دوطرفه مرکزی: حقیقت و تغییر. فاطمه برای او هم جنبه روشنگرانه فکری دارد و هم جنبه کارکردی و کاربردی. در این راستاست که او به بحث مهم ضرورت الگوها می‌پردازد. پاسخ «چگونه باید بود» با پاسخ «چه باید کرد» متفاوت است. الگوها پاسخی اخلاقی (و فضیلت محور) به چگونه باید بودن‌اند:

«در برابر این دگرگونی فکری که بر ما تحمیل شده است و می‌شود، چه کنیم؟ و کیست که می‌تواند رسالت را به عهده گیرد؟»

آن که می‌تواند کاری بکند و در نجات، نقشی داشته باشد، نه زن سنتی است که در قالب‌های کهنه و آرام و رام خفته است و نه زن عروسکی جدید که در قالب‌های دشمن، سیر و اشباع شده است. بلکه زنی است که سنت‌های

متحجر قدیم را - که به نام دین، اما در واقع سنت قومی و ارتجاعی است که بر روح و اندیشه و رفتار اجتماعی‌شان حکومت داده‌اند - می‌شکند و می‌تواند خصوصیات انسانی تازه را انتخاب کند، کسی است که تلقینات گذشتگان، به عنوان نصایح ارثی مرده، سیرش نمی‌کند و شعارهای وارداتی فریبنده، به شوق و شغفش در نمی‌آورد و در پشت ماسک‌های آزادی، چهره‌گریه و وحشتناک ضد معنویت و انسانیت و ضد استقلال معنوی و انسانی و ضد زن و حرمت انسانی زن را می‌بیند.

چنین کسانی‌اند که می‌دانند آنچه بر ما عرضه و تحمیل می‌شود از کجاست؟ و از چه دست‌هایی؟ و چه کالا‌هایی به بازار فرستاده‌اند؟ بی‌احساس، بی‌شعور، بی‌درد، بی‌تفاهم، بی‌مسئولیت و حتی بی‌احساس انسانی و درک و فهم بشری. عروسک‌های تر و تمیز شایسته! و معلوم است که شایسته چیستند و چه کار؟ و ملاک‌هاشان معلوم است که از کجاست که بر تیپ زن ما زده می‌شود و... چرا؟

برای این‌هاست که «چگونه باید شد» مطرح است که نه می‌خواهند چنان بمانند و نه می‌خواهند چنین بشوند و نمی‌توانند، بی‌اراده و انتخاب، تسلیم هر چه بود و هست بشوند.

الگو می‌خواهند. کی؟ فاطمه». (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۴۷-۱۴۶ از ۲۸۱)

اهمیت «الگو» به عنوان یک «جهت» نما برای شریعتی به مثابه یک روشنفکر تغییرگرا و عمل‌گرا خیلی مهم است. او در جای دیگری از نیاز به قهرمان در جوامع اسلامی از جمله برای زنان که حتی از آزادی که به آنها داده شده خوب استفاده نمی‌کنند، سخن می‌گوید:

«یکی از روانشناسان درباره جوانان که "چرا جوانان در همه کشورها و در کشورهای اسلامی پریشانند، و زنان که آزادی به دست آورده‌اند چرا از این آزادی خوب نتوانسته‌اند استفاده کنند؟ چرا این همه پریشانی، این همه تشتت و این همه رنج و انحراف وجود دارد و هیچکس از این آزادی آن چنان که باید نمی‌تواند استفاده کند؟ چرا نسل جوان این همه دردمند و پریشان و منحرف است؟"، می‌گوید به خاطر اینکه: هنوز قهرمان در فرهنگ جدید و تیپ جدید به وجود نیامده است، طبقات قدیم ما دارای قهرمانانی بوده‌اند که با توسل به آن‌ها لاقلاً اگر نمی‌توانستند مانند آن‌ها باشند، می‌دانستند که می‌بایست مانند آن‌ها باشند و این خود یک آرامش روحی و یک ایمان و یقین معنوی و یک "جهت" برایشان به وجود می‌آورد و راه و مسیر را در برابرشان مشخص می‌کرد. مثلاً برای زنان، در قدیم، زینب به عنوان قهرمانشان بود، و به عنوان قهرمان و انسان نمونه و متعالی در برابرشان جلوه داشت و وجود او به تیپ وی معنی و جهت می‌داد، اما در نسل جدید که این قهرمان را ما از نظرشان پوشانده‌ایم، در برابر، هیچکس نداریم بگذاریم، که بگوئیم حالا که متجدد شده‌اید، امروزی شده‌اید، به جای زینب، فلان خانم! هیچکس نیست که حتی رومان بشود که اسمش را ببریم و از خنده روده بر نشوند! نسل جوان در برابر قهرمانانی مانند پیغمبر، مانند علی، مانند برخی اصحاب - که نسل‌های قدیم ما به عنوان نمونه‌های چگونه زیستن، چگونه بودن، به عنوان لاقلاً مثال‌های متعالی از فضایل انسانی که باید چنین بود، باید چنین ارزش‌هایی را پرستید یا ستایش کرد، [داشتند] - نمونه‌های متعالی، مثال، و تیپ‌های ایده‌آل ندارد.» (۱۳۴۸، امت و امامت، م. آ. ۲۶، ص ۱۱۰-۱۰۹ از ۲۳۷)

از نظر شریعتی برای الگوسازی برای زن سوم یا زن روشنفکر که می‌خواهد از سنت‌های پدرسالاری گذشته و نمونه‌های تحمیلی جدید (نه موروثی سنت نه تحمیلی دولت) بگریزد؛ در فرهنگ مذهبی جامعه‌اش مواد تاریخی غنی‌ای وجود دارد:

«زن سوم زنی است که می‌خواهد انتخاب کند. زنی است که نه چهرهٔ موروثی را می‌پذیرد و نه چهرهٔ تحمیلی صادراتی پست‌ترین و پلیدترین دشمنان انسانیت را. هر دو را آگاه است و هر دو را هم می‌داند. آن که به نام سنت تحمیل می‌شد و در جریان آن به وراثت می‌رسید، مربوط به اسلام نیست؛ مربوط به سنت‌های دوره پدرسالاری است و حتی دوره بردگی و آن که امروز از غرب می‌آید، نه علم است، نه بشریت است، نه آزادی است، نه انسانیت است و نه مبتنی بر حرمت زن است، مبتنی بر حیل‌های پست قدرت‌های پست انحرافی و تخدیرکنندهٔ بورژوازی است. می‌خواهد در این میانه انتخاب کند؛ چه چیز را؟ آن کدام تصویر است؟ نه تصویر زن ارتجاعی سنتی و نه تصویر زن مدرن تحمیلی، بلکه تصویر زن مسلمان است. برای اینکه تصویر این چهرهٔ سوم را بفهمد، خوشبختانه هم مواد در دست ماست و هم تاریخ و هم بهتر از مواد و مجسم‌تر از تاریخ و معین‌تر و محسوس‌تر از مباحث علمی و فقهی، تصویر عینی شخصیت‌های نمونه‌ای که به نام امام، به نام اسوه، به نام سرمشق در تاریخ ما وجود دارند و بالاخص در فرهنگ شیعی، همه در یک خانواده، در یک اتاق ۳ در ۴ جمعند؛ خانواده‌ای که هر کدامشان سرمشق‌اند: حسن بودن در صلح، حسین بودن در جهاد و شهادت، زینب بودن در سنگین‌ترین رسالت اجتماعی عدالت و حق، فاطمه بودن در زن، و علی بودن در همه چیز!» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۳۶-۳۵ از ۵۱)

شریعتی با فاطمه می‌خواهد در جامعه خود همان کاری را بکند که پیامبر با رفتارش با فاطمه با جامعه مردسالار خود کرده بود و شوکی شدید و آموزشی عظیم (هم برای مردان که بر تخت فرعون سلطه جنسی نشسته‌اند و هم برای زنان که وضعیت حقارت‌بارشان را پذیرفته بودند)، به دنبال داشت:

«چنین رفتاری در چنان محیطی یک ضربهٔ انقلابی بر خانواده‌ها و روابط غیر انسانی محیط بوده است. پیغمبر اسلام دست فاطمه را می‌بوسد. چنین رفتاری چشم‌های کم‌سوی بزرگان و سیاستمداران و تودهٔ مردم مسلمان پیرامون پیغمبر را به عظمت شگفت فاطمه می‌گشاید و بالاخره چنین رفتاری از جانب پیغمبر به همهٔ انسان‌ها و انسان‌های همیشه می‌آموزد که از عادات و اوامع تاریخی و سنتی نجات یابند، به مرد می‌آموزد که از تخت جبروت و جباریت خشن و فرعون‌اش در برابر زن فرود آید و به زن اشاره می‌کند که از پستی و حقارت قدیم و جدیدش که تنها ملعبهٔ زندگی باشد، به قله بلند شکوه و حشمت انسانی فراز آید!» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ. ۲۱، ۱۶۳ از ۲۸۱)

شریعتی به جایگاه فاطمه در فرهنگ شیعه، همانند جایگاه مریم در فرهنگ مسیحیت آشناست. او خود سعی می‌کند چهره او را بازخوانی و بازسازی کند و با نگرش و نقش تاریخی و اجتماعی جدیدی وی را فراروی احساس‌های برافروخته اما بی‌شناخت و معرفت زنان جامعه سنتی‌اش قرار دهد. او در اینجا فاطمه را به سان «امام»ی به مخاطبان‌اش معرفی می‌کند:

«[فاطمه] پس از مرگش زندگی دیگری را در تاریخ آغاز کرد. در چهرهٔ همهٔ ستم‌دیدگان - که بعدها در تاریخ

اسلام بسیار شدند - هاله‌ای از فاطمه پیدا بود. غصب‌شدگان، پایمال‌شدگان و همه قربانیان زور و فریب، نام فاطمه را شعار خویش داشتند. یاد فاطمه، با عشق‌ها و عاطفه‌ها و ایمان‌های شگفت زنان و مردانی که در طول تاریخ اسلام برای آزادی و عدالت می‌جنگیدند، در توالی قرون پرورش می‌یافت و در زیر تازیانه‌های بی‌رحم خونین خلافت‌های جور و حکومت‌های بیداد و غصب، رشد می‌یافت و همه دل‌های مجروح را لبریز می‌ساخت.

این است که همه جا در تاریخ ملت‌های مسلمان و توده‌های محروم در امت اسلامی، فاطمه منبع الهام آزادی و حق خواهی و عدالت طلبی و مبارزه با ستم و قساوت و تبعیض بوده است.

از شخصیت فاطمه سخن گفتن بسیار دشوار است. فاطمه یک زن بود، آنچنان که اسلام می‌خواهد که زن باشد. تصویر سیمای او را پیامبر، خود رسم کرده بود و او را در کوره‌های سختی و فقر و مبارزه و آموزش‌های عمیق و شگفت انسانی خویش پرورده و ناب ساخته بود.

وی در همه ابعاد گوناگون «زن بودن» نمونه شده بود:

مظهر یک دختر در برابر پدرش.

مظهر یک همسر در برابر شوی‌اش.

مظهر یک مادر در برابر فرزندش.

مظهر یک زن مبارز و مسئول، در برابر زمانش و سرنوشت جامعه‌اش.

وی خود یک امام است، یعنی یک نمونه مثالی، یک تیپ ایده‌آل برای زن، یک اسوه، یک شاهد برای هر زنی که می‌خواهد شدن خویش را خود انتخاب کند. (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۲۷۸ از ۲۸۱)

الگوی دیگر شریعتی برای زن سوم یا زن روشنفکر (زن آگاه، مسئول و مولد یا زن دارای حق، نقش و شخصیت مساوی مرد) زینب است که باز در مراسم مذهبی و روضه و عاشورا در فرهنگ شیعی زنان جامعه‌اش نقش محوری دارد. او این چهره را نیز بازخوانی و بازسازی می‌کند و وی را صاحب رسالتی معرفی می‌کند، در هنگامه و هنگامی که قهرمانان رفته‌اند و مردان پیشگام اسلام نیز دم فرو بسته‌اند. او باز به مثابه یک جامعه‌شناس بومی و مصلح اجتماعی می‌خواهد چشم روشنفکران تحول‌خواه را به تنها فضای اجتماعی که به روی انبوه زنان سنتی جامعه باز است (روضه) بگشاید. وی با دقت یک رمان‌نویس درون‌نگر به گریه با تمام وجود این زنان برای زینب که آتش در استخوان‌شان می‌زند توجه می‌دهد و با عمق راهبردی یک مصلح اجتماعی توجه می‌دهد که اگر این زنان آگاه شوند، این اسوه بزرگ «بسیار خواهد ارزید» و «به شدت به کار خواهد آمد». او انگشت اتهام مقصران این ناآگاهی را به سوی متولیان سنت می‌گیرد:

«این است که ژاندارک - دختری احساساتی و خیالاتی که خواب‌نما شده بود تا برای بازگشت سلطنت قیام کند - قرن‌ها است مردم روشنفکر و بیدار و پیشرفته فرانسه الهام آزادی و فداکاری و احساس انقلابی و حماسی می‌بخشد و زینب - که رسالتی سنگین‌تر از رسالت حسین را بر دست‌های "علی‌وار" خویش گرفته است و آن ادامه نهضت کربلا علیه نظام جنایت و دروغ و وحشت و اختناق است آن هم در اوضاعی که قهرمانان انقلاب مرده‌اند و مردان پیشگام

اسلام دم فروبسته‌اند- در میان ملت ما "خواهر نوحه گری شده است که باید بر او نوحه خواند".

من فریاد خشمگین سرزنش آمیزی را می شنوم. فریاد بر سر گروه دانشمندی که مسئول عقاید مردم‌اند و مامور اسلام محمد و تشیع علی، فریادی که نمی دانم از حلقوم علی بر می آید یا از عمق وجدان ناخود آگاه مردم که:

به چه و چه‌ها مشغولید؟ از چه سخن می گوید؟ چرا سخن نمی گوید؟ در طول این سالهای دراز، کو یک کتابی برای مردم تا بدانند که در این قرآن چیست؟ به جای این همه مدح و ثنا و شعر و تصنیف و نوحه و سینه و تار و طنبور در عشق مولا، چرا زبان مرا در میان مردم بسته‌اید؟ یک فارسی زبان نمی تواند بداند که من چه گفته‌ام؟ همه آثار لامارتین عاشق پیشه فرانسوی را می تواند به فارسی بخواند، چه می گویم؟ همه ترانه‌های بلیتیس، زن بدکاره یونان قدیم را در زیباترین کلمات می خواند و سخنان علی را، یک خطبه علی را نمی تواند.

کو یک رساله کوچک و درست در شرح امامانی که شما از جنس و ذات و کرامات و معجزاتشان این همه دم می زنید و در ولادت و وفاتشان این همه جشن و عزا می گیرید؟ کو یک جزوه که به ملت شیعه و شیفته علی بگوید که علی که بود و فاطمه که بود و فرزندان چگونه می زیستند و چگونه می اندیشیدند؟ چه کردند و چه گفتند؟

توده مردم ما که همه عمر با عشق با ائمه شیعه زیسته و در مصیبت‌شان گریسته و ماه‌ها و سالها در خدمت به آنان و در تجلیل نام و احیای یادشان دویده و خرج کرده و اخلاص‌ها و گذشت‌ها نشان داده است، امامان خویش را - که هر کدام باید درسی به او بیاموزند و با زندگی و اندیشه و سخن و سکوت و آزادی و اسارت و شکنجه و شهادت‌شان به او، آگاهی و حیات و عزت و انسانیت ببخشند؛ آنها را از روی "شماره ردیف‌شان" تشخیص می دهد.

اگر این مرد، در عاشورا بر سر و تنش تیغ می کشد و به عشق حسین از شکنجه و درد خویش، لذت می برد، اما حسین را کج می شناسد و کربلا را بد می فهمد، مقصر کیست؟

اگر این زن با تمام وجودش می گیرد و نام فاطمه و یاد زینب آتش در استخوانش می زند و اگر بداند که "می‌ارزد" و "به کار می آید"، عاشقانه جانش را می بخشد، اما این دو را نمی شناسد و یک جمله از سخنان‌شان را نمی داند و یک خط از شرح حالشان نخوانده است و فاطمه را فقط کنار در خانه‌اش در لحظه‌ای که در به پهلویش می خورد به یاد می آورد و زینب را در ساعتی که از خیمه به سراغ شهیدی بیرون می برد و فقط از صبح عاشورا تا ظهر عاشورا از او خبردارد و از عصر عاشورا دیگر برای همیشه گم‌اش می کند و درست از روزی که کار زینب و رسالت بزرگش - که وراثت حسین است -، آغاز می شود. آگاهی او از زینب پایان می یابد، مقصر کیست؟

و اگر پسر تحصیل کرده و روشنفکر آن مرد، و دختر تحصیل کرده و روشنفکر این زن، قضاوتشان این باشد که "دین گریه و نوحه و عزا و مصیبت به چه کار می آید؟ این همه شور و عشق و ناله و زاری بر حسین و فاطمه و زینب، از کار یک ملت اسیر عقب مانده که به آگاهی و نفی ستم و شور آزادی محتاج است، چه گرهی می گشاید؟" مقصر کیست؟

و اگر روشنفکر آزادی خواهی که از انحطاط مردم خویش رنج می برد و برای بیداری و حرکت توده تلاش می کند و جامعه‌اش را می شناسد اما از تاریخ آگاهی ندارد و مذهب ما را نه در مدینه و در خانه فاطمه و شهادت گاه حسین و

کاروان زینب... که در اصفهان و تهران و مشهد و قم می‌بیند و در تکیه‌های فاطمیه و حسینیه و زینبیه، فریاد بزند که:
از زن منحط محروم بی‌سواد ما - که رهایی و اصالت انسانی و روشن‌بینی می‌خواهد- این "مذهب داغ و دردهای
قدیمی" و "لعن و نفرین‌های تاریخی" و "حب و بغض‌های منتفی شده به انتفاء موضوع" چه دردی دوا می‌کند جز این
که احساس‌ها را از "آنچه می‌گذرد"، به آنچه در قرن‌های دور و سرزمین‌های غریب و میان آدم‌های غریبه "گذشته
است"، منحرف می‌سازد و به خود مشغول می‌دارد و ستم را نشانسد و "غل جامعه" را بر گردن خود حس نکند و از
ستمی که وقتی در سرزمینی بر کسی رفته است به خروش آید و از غل جامعه‌ای که خلیفه‌ای روزگاری بر گردن
بیماری زده است، خشمگین شود و جوش بردارد و دست‌ها را بالا زند و دست به شمشیر برد و بر سر خود بزند و بزند و
بزند تا وقتی که از حال برود و وجدانش به حال بیاید و دلش آرام گیرد و گناهانش پاک گردد و بار همهٔ مسئولیت‌ها از
دوشش بیفتد و در ترازوی عدل الهی تقلب کند و در نامهٔ اعمال قیامتش دست ببرد [مقصر کیست؟] (۱۳۵۰، فاطمه
فاطمه است، م. آ ۲۱، ۳۲-۲۸ از ۲۸۱)

او در جای دیگری زینب را الگویی غیرفرقه‌ای (فراشیعه - سنی) و نیز فراایدئولوژیک (فرامذهبی - غیرمذهبی) و به
عنوان «مظهري از رهبري اجتماعي و انساني مترقي زن» معرفی می‌کند:

«کدام زنی است - در هر مرحله و تپیی و در هر نظامی و در هر نوع عقیدهٔ خاص فرقه‌ای و مذهبی یا اجتماعی - که
به ارزش‌های جاوید زن و به ارزش‌های متعالی زن به صورت ایده‌آل معتقد است و زینب را در کربلا، در دربار یزید،
در کاروان اسارت، در آن دورهٔ سخت بعد از شهادت همه کس ببیند و او را به عنوان مظهري از رهبري اجتماعي و
انساني و مترقي زن همیشه قبول نکند؟ و این است که می‌بینیم این‌ها هم زنده‌اند، این‌ها هم اسلام مجسم هستند، این‌ها
هم برای همیشه و برای هر نظامی و برای هر جامعه‌ای باید زنده باشند. زنده بودن یعنی اثر بخشیدن، یعنی راه حل نشان
دادن، یعنی جهت را نشان دادن، یعنی معالم الطريق بودن، برای راه بشریت در هر نژادی و در هر دوره‌ای و در هر
زمینی.

ولی متأسفانه سنت را با مذهب در آمیخته‌ایم. گروهی مجموعه سنت و مذهب را، که یکی از آن‌ها جاوید است و
دیگری متغیر، یکی برای همیشه است و دیگری برای یک نظام اجتماعی خاص بومی و قومی، یکی موروثی است و
دیگری وحی است و الهام، یکی تولید شده از روابط اجتماعی و اقتصادی است و دیگری منبعث از بعثت، با هم در
آمیخته‌اند و این محتوی را در قالب زندگی موروثی و بومی خود و پسند عامیانه و منحط جاهلی ریخته و از مجموعش
به نام دین دفاع می‌کنند. و آن روشنفکری که می‌بیند این همه محرومیت‌ها برای زن هست و این همه حقوق پایمال شده
برای زن هست، و از طرفی قطب مخالف بیش از هر چیز تکیه روی این حقوق و محرومیت‌ها می‌کند، آگاه و ناآگاه به
آن طرف که منافع طبقاتی و جنسی و اجتماعی او اشباع می‌شود، فرار می‌کند و نمی‌تواند این دو را از هم تفکیک کند.
و وقتی مذهبی‌های یک قوم و یک جامعه، آنان که با مذهب آشنایند و بدان معتقد، نتوانند مذهب را از سنت‌های بومی
و قومی تفکیک کنند، می‌توان از جوان‌های روشنفکر مدرن انتظار داشت که وقتی می‌خواهند با کهنگی مبارزه کنند،
مذهب را از نظام‌های اجتماعی کهنه‌شان تفکیک کنند؟ و اگر مجامع آگاه مذهبی در یک کشور اسلامی،

شخصیت‌های علمی، آشنایان به اسلام و حقایق اسلامی، این کار را نکنند چه کسی باید بکند؟ چه قدرتی؟ چه موسسه‌ای؟ چه جایی؟» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ. ۲۱، ص ۲۷-۲۵ از ۵۱)

الگوی دیگر و متأخری که شریعتی به مخاطبانش معرفی می‌کند «محبوبه» در داستان «شهید شاهد» (یا حسن و محبوبه) است. قهرمان این داستان که یک معلم است، الگوی سخنان خود را باز در میان دو الگویی که «آخوند و رمال» از یک سو و «قرتی‌ها» از سوی دیگر معرفی می‌کردند، قرار می‌دهد:

آخونده می‌گفت: نمی‌شه. رماله می‌گفت: ممکن نیست. زن مسلمون همینه که ما داریم، پیغمبر گفته: به زن سواد یاد ندهید، شعور نباید داشته باشه، فقط نخریسی یادش بدین و سوره نور. زن مسلمون همینه، همین که می‌بینید، همین ضعیفه‌ها، پاشکسته‌های پشت تاپو.

قرتی‌ها هم، قاه‌قاه می‌زدند زیر خنده: چی میگه؟ اینها خیال‌بافیه، اینها همه‌اش حرفه؛ زن مؤمن مذهبی همونه که رماله داره، همونه که دعانویس داره، همونه که اون سید ملا داره، همیشه همون بوده. زن امروزی شهری پیشرفته هم، همینه که دم گاراژها می‌بینی، چه جور مجلس‌آرایی می‌کنند! چه جور مشتری جلب می‌کنند! چه جور زیبایی‌های زن بودنشان را عرضه می‌کنند! چه جور خودشون را به تماشای چشمها می‌گذارند! افتخار زن هم، به همین زیبایی‌های تنشه و نشون می‌دن و باید هم نشون بدن. این حق زنه.

معلم می‌گفت: نه، این یک زندانی دوره بردگی است. این یک بازیچه حرمسراهای جدیدی است که درش را به روی همه‌الدنگها و الواطها باز گذاشتن. بین این دو تا، باید در جستجوی یک زن بودن دیگری بود. دخترهای ما می‌تونند اون باشند. می‌تونند یک نقشی داشته باشند که به جای شباهتهای مصنوعی پیدا کردن با مردها، خودشان یک شخصیت مستقلی - که هیچ مردی نمی‌تونه جانشینش بشه - بشن و پیدا کنند. (۱۳۵۵، با شما دو تن شهید شاهد، م. آ. ۱، ص ۷-۱۶ از ۱۹).

در این حکایت شریعتی به ویژگی زنانه جزئی و مشخصی در محبوبه اشاره نکرده است، بجز شباهت‌های مصنوعی پیدا نکردن با مردها و اینکه خودشان یک شخصیت مستقل بشوند و یا اشاره به عشق آنها، عروسی و زندگی ساده‌شان و اینکه او یک زن مسئول اجتماعی و در برابر سرنوشت مردم است.

اما همان گونه که در بحث از راهبرد و مشی کلان شریعتی نیز قابل مشاهده است. او به خوبی واقف است تکیه صرف به فرهنگ، فضا و الگوهای مذهبی می‌تواند خود تقویت سنت باشد؛ بنابراین او به طور عام به «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» (که نام یکی از کتاب‌های او نیز هست) معتقد است. اتکاء به دین با مشکل فرمالیسم دینی و نقش منفی و مخدر سویه‌های تاریخی دین مواجه است. بر این اساس است که بخش دیگری از راه‌حل روشنگرانه و مشی آگاهی‌بخش شریعتی تصفیه سنت و فاصله‌گذاری بین فرم و محتوا و امور تاریخی و قومی و عصری دین و امور فراتاریخی و جاودانه آن و شکستن تابوهای سنتی است. شریعتی این امر را، از جمله در حوزه زنان، یکی از بزرگترین رسالت‌های روشنفکر دوران خویش در راستای نوزایی فرهنگی از طریق اصلاح دینی می‌داند:

«روشنفکر آگاه یک سنت‌شناس، تاریخ‌شناس، اسلام‌شناس و زمان‌شناسی است که بزرگ‌ترین رسالت فرهنگی‌اش این است که اسلام را به عنوان یک محتوای همیشه زنده از درون قالب‌های سنتی کهنه که از اسلام نبوده، [بلکه] متعلق به زندگی بومی یک ملت و یک قوم بوده، خارج کند و دور سازد. این قالب‌های سنتی است که باید شکست و نابود کرد و قالب‌های جدید و نو و متناسب با زمان و نیاز زمان ساخت.» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ ۲۱، ص ۲۳ از ۵۱)

او در جای دیگری نیز باز تأکید می‌کند «اشکال» و قالب‌های حقیقت از خود «حقیقت» جداست و اگر این تفکیک صورت نگیرد خود حقیقت نیز زیر قافله زمان که شکل‌ها را کهنه می‌کند، از بین می‌رود:

«متغیر را ثابت نمی‌توان کرد. زیرا زن هم جبراً تغییر می‌کند و هم اختیاراً. زیرا زمان حرکت می‌کند و جامعه پوست می‌اندازد و سنت‌ها و عادت‌ها و شکل‌ها دگرگون می‌شوند. زیرا حقیقت زنده می‌ماند و اشکال حقیقت یا باطل می‌میرد و اگر اشکال را هم بخواهیم ناشیانه حفظ کنیم قافله شتابان زمان آن را زیر می‌گیرد و با محتوای آن که خود حقیقت - است پایمال می‌سازد.

این دعوت بی‌ثمری است که زمان و جامعه هرگز بدان گوش نخواهند داد و نمی‌توانند داد؛ اما وقتی این‌ها سنت‌های میرنده و عادات گذرنده و بی‌دوام را با مذهب توجیه می‌کنند، سنت‌های کهنه را نمی‌توانند به زور مذهب، نگه دارند اما مذهب را کهنه و میرنده نشان می‌دهند و همراه سنت از دست می‌دهند.» (۱۳۵۰، فاطمه فاطمه است، م. آ ۲۱، ۵۴ از ۲۸۱)

اگر او در برخورد با سنت به تصفیه و قالب‌شکنی می‌پردازد در الگوگیری از غرب نیز تأکید می‌کند که می‌توان ضمن انتخاب و اقتباس از غرب، شخصیت ملی و فرهنگ اخلاقی خویش را هم حفظ کرد. نمونه عملی او ژاپن است:

«تجربه ژاپن گر چه برای ایده‌آل «اقبال» مثال کامل نمی‌تواند باشد اما برای طرد استدلال متفکران شبه روشنفکری که استدلال می‌کنند که نمی‌توان شخصیت ملی و فرهنگ و اخلاق خویش را حفظ کرد و تنها به اقتباس صنعت و علم اروپایی پرداخت مثال زنده و عینی و نزدیکی است. ملتی که در ظرف یک ربع قرن در صنعت از مدرن‌ترین کشورهای صنعتی اروپا پیشی گرفته است و در فرنگی مآبی و تجددبازی تا هزار سال دیگر به گرد تهرانی‌ها و روشنفکرهای متجدد شهرستانی ما هم نخواهد رسید. زن ژاپنی را نگاه کنید در کنار لوکس‌ترین اتومبیل ساخت خودش و با مدرن‌ترین وسایل زندگی امروز جهان که خودش ساخته است ایستاده، اما با همان «خلق و خوی املی قدیمی زنانه» ژاپنی و همان لباس‌ها و آرایش‌های عهد بوقی!

اصلاً بلد نیست امروزی لباس بپوشد! و زن ایرانی یا سیاه پوست افریقایی را نگاه کنید که از تمام این دنیای مدرن و تمدن جدید فقط یک شماره مجله بوردا دارد و به قدری آزاد و مدرن می‌شود که دلش بر عقب ماندگی زن‌های سوئیس می‌سوزد! که هنوز آزادی انتخابات ندارند!» (۱۳۴۹، اقبال مصلح قرن اخیر، م. آ ۵، ۱۲۰-۱۱۹ از ۱۲۸)

نکته مهم دیگری که در راه‌کارها و راه‌حل‌های شریعتی در حوزه زنان به چشم می‌خورد و باز از گرایش روشنفکری تغییرگرا و نه صرفاً آکادمیک توصیف‌گرا نشأت می‌گیرد توجه و دقت عمیق و توصیه اکیدی است که او

در رابطه با عملی، عینی و به ویژه «درونی کردن» فرهنگ مساوات طلبانه به جای فرهنگ ضدزن و حاوی سلطه جنسیتی دارد. مخاطب او در اینجا بیشتر مردان خو کردن به فرهنگ مردسالارند:

«سخن گفتن از حقوق زن، شخصیت زن، یا نقطه نظر اسلام درباره زن یک مساله است و عمل کردن به آن براساس ارزش‌هایی که معتقدیم اسلام قائل است و حقوقی که معترف است، نظام اجتماعی و زندگی مان را هم تطبیق دادن، مسئله دیگری است. ولی غالباً ما به همین اکتفا می‌کنیم که مثلاً اسلام درباره علم خیلی تکیه می‌کند و این همه ارزش برای علم قائل است و یا اینکه درباره حقوق انسان یا حقوق زن این همه تکیه شده و یا این حقوق مترقی وجود دارد. ولی متأسفانه از این ارزش‌ها و این حقوق، انسان امروز و مسلمان امروز استفاده نمی‌کند. وقتی می‌شود از آنها استفاده کرد که بر اساس آگاهی‌هایی که پیدا می‌کنیم عمل هم بکنیم. و بسیاری کسانی که می‌دانند در اسلام، زندگی، جامعه، روابط اجتماعی یا حقوق زن، حقوق فرزند و یا حقوق خانواده چیست، اما در عمل تابع سنت‌های غیر اسلامی کهنه هستند و حتی گستاخی آن را ندارند که بر اساس ارزش‌های اسلامی زندگی خود را تغییر دهند. این است که در مرحله حرف باقی می‌مانیم. باید کار کنیم و هر نظری و بحث علمی‌ای را که درباره اسلام مطرح می‌کنیم، با پیشنهادهای عملی تکمیلش کنیم، که اکنون در شرایط فعلی چگونه می‌شود به این حقوق، به این ارزش‌ها و به این دستورها عمل کرد. این است که همیشه باید بعد از طرح یک مسئله، این سوال مطرح بشود که برای پیاده کردن آن چه باید کرد.» (۱۳۵۱، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، م. آ ۲۱، ص ۲-۱ از ۵۱)

دوگانگی و فاصله حرف - عمل و شکاف ذهن - عین در مورد روشنفکران بویژه در حوزه زنان که شریعتی با دقت متوجه آن شده مشکل و حکایتی است که هم چنان باقی است! او خود مثال جالبی در این باره دارد:

«فکر از راهی دیگر و ذائقه از راهی دیگر تغییر می‌کند. زیرا فکر در شرایطی دیگر و ذائقه در شرایطی دیگر پرورش می‌یابد. وانگهی فکر زود و گاه ناگهانی منقلب می‌شود اما ذائقه بسیار دیر و گاه هیچگاه.»!

من مردی بزرگ و دانشمند و متفکر را می‌شناسم که سی و هفت سال پیش نخستین کسی بود که در متعصب‌ترین محیط‌های مذهبی و سنتی مملکت یک تنه علیه حجاب قد علم کرد و تمام حیثیت معنوی و علمی و مذهبی و سیاسی که داشت در گرو آزادی زن از قید حجاب نهاد و در اولین مجلسی که به نشانه «رفع حجاب» تشکیل شد اولین سخنرانی را علیه حجاب کرد و حتی جانش را خطر کرد. اما سی و چندسال بعد از آن، در دوره‌ای که زن روز ایران برای محرومیت حقوقی و عقب‌ماندگی اجتماعی و اسارت زن‌های سوییس اشک می‌ریزد و زنان ما که دیروز چادر و چاقچور و پیچه را برداشتند، امروز از حالت املی و قید و بندی که داشتن شورت و پستان‌بند به آنها می‌دهد، رنج می‌برند و دامن‌های مفقوده میکرو مینی ژوپ را در تن خود دامن ماکسی ژوپ احساس می‌کنند، یک روز خدمتشان رسیده بودیم و ایشان که دوفرزند خردسال داشتند یکی دختری شش هفت ساله به نام فاطمه و دیگری پسری چهار پنج ساله بنام تقی؛ در جواب احوالپرسی ما شاگردانش که پسر بودیم فرمود: «همشیره تقی کسالت پیدا کرده است!»!

رفتار اجتماعی آدمی تابع روح و احساس او است که زاده محیط اخلاقی و تربیت نخستین است و افکار فلسفی آدمی تابع اندیشه و عقل او که زاده استدلال و مطالعه و شناخت و علم و تحولات ناگهانی». (۱۳۴۸، هبوط، م. آ. ۱۳، ۱۶۰-۱۵۹ از ۳۰۹)

شریعتی خود می‌دانست راه‌حل‌های او با سدهای عظیم و موانع بزرگی فراروی زنان روبروست. وی هر چند در مورد آینده دو دخترش در جامعه مردسالار بدبینانه و تلخ می‌نگریست، اما در مورد شیوع نمونه و الگوی حسینه ارشادی زنان در میان مخاطبان و دانشجویانش، «راهگشایی و موفقیت» آموزه‌ها، تلنگرها و شوک‌ها و ستیزش با فرهنگ سنتی مردسالار در دفاع از حقوق اولیه و بدیهی زنان؛ گسترش و رشد تصاعدی این نمونه را به چشم دید.

اینک، اما؛ به ادامه راه کارها و راه‌حل‌های او چگونه باید نگریست، به ویژه هنگامی که سنت به قدرت مبدل می‌شود و موانع سخت‌تر، اما از سوی دیگر نیز سنت شکاف برمی‌دارد و روزنه‌ای به روی زنان برای حضور به عنوان شهروندی مستقل و آگاه در جامعه باز می‌شود و «نهضت بیداری زنان» در پایین‌ترین و عمیق‌ترین لایه‌ها و اقشار جامعه اتفاق می‌افتد، تا آنجا که به تعبیری «بزرگترین دستاورد انقلاب ایران» (و نه حاکمیت پس از آن)^۱ همین ترک برداشتن سنت و اعتماد فضای سنتی به عرصه عمومی و اجازه ورود دختران و زنان به این حوزه بود. این افق سیاه و سفید هم چنان فراروی پویش و جنبش‌های زنان قرار دارد.

شاید پایان دادن به این بخش با فقره دیگری از سخنان شریعتی در مورد پویش هاجر، بی‌ارتباط و بی‌مناسبت نباشد. پویش زنان نیز باید به‌سان هاجر و در سنگلاخ مشکلات با عشق و ایمان به هدف و آرمان‌های‌شان بی‌وقفه در تلاش باشد. شاید رسیدن به چشمه زمزم موفقیت در این پویش دشوار و پرمبارت تنها به «عشق» میسر باشد، اما پس از «سعی» و تلاشی هاجروار:

«و حج، جمع ضدین! حل تضادی که بشریت را در طول تاریخ گرفتار کرده است: ماتریالیسم یا ایده‌آلیسم؟ عقل یا اشراق؟ دنیا یا آخرت، برخورداری یا زهد؟ مائده‌های زمینی یا مائده‌های آسمانی؟ مادیت یا معنویت؟ اراده یا مشیت؟ و بالاخره، تکیه بر خدا یا بر خویش؟»

و خدای ابراهیم به تو می‌آموزد که: هر دو! آموزشی نه با فلسفه، با عرفان، با علم، با کلمات، که با یک نمونه، یک انسان،

و این انسان، چهره‌ای که فیلسوفان جهان، عارفان جهان و همه جویندگان ایمان و پویندگان حقیقت باید درس بزرگ خدا را در او بخوانند، باز هم چهره یک زن، یک زن سیاه، یک زن حبشی، یک کنیز،

هاجر! یک مادر!

به فرمان عشق، خود را تسلیم مطلق او می‌کند، و کودکش را از شهر و دیار و زندگی به این دره سوخته بی‌آب و آبادی و بی‌کس می‌آورد و در کف این دره می‌گذارد.

۱. برای توضیح بیشتر به مقاله نگارنده «نهضت بیداری زنان» (در کتاب شریعتی؛ راه یا بیراهه؟) انتشارات قلم، (۱۳۸۱) مراجعه شود.

توکل محض، نفی همه حساب‌ها و کتاب‌ها به قدرت ایمان، تکیه بر عشق، به او و دگر هیچ!
طواف!

و اما همچون پارسایان و پرستندگان در کنار کودک به انتظار معجزه‌ای نمی‌نشینند، نمی‌ایستند، تا دستی از غیب برون آید و کاری بکند، مائده‌ای از آسمان فرود آید، نه‌ری از بهشت جاری گردد، و توکل، نیاز را تکافو کند.
کودک را به عشق می‌سپارد و خود، بی‌درنگ، به سعی برمی‌خیزد، دویدن، به دو پای اراده خویش، جستجو به دو دست توان خویش.

و اکنون، در کوهستان‌های خشک و بی‌کس پیرامون مکه، انسانی تنها، تشنه، مسؤل، غریب، آواره، و در جستجوی بی‌ثمر آب!

شگفتا! از هاجر سخن می‌گویند؟ یا از انسان؟

و اما، سعی هاجر به شکست پایان می‌گیرد، نوامید باز می‌گردد، به سوی کودک،
و می‌بیند که، شگفتا! کودک این سپرده به دامان عشق، در بی‌تابی‌های عطش خویش، به پای، شنزار زمین را گود کرده و در انتهای نوامیدی، پایان تلاش‌های بی‌ثمر، در آن لحظه که پیش‌بینی نمی‌توان، از آن‌جا که انتظار نمی‌رفت،
ناگهان، یک‌باره، معجز آسا:

به قدرت نیاز و رحمت مهر

زمزمه‌ای!

صدای پای آب،

زمزم!

جوشش سرشار آبی خوشگوار و حیات‌بخش، از عمق سنگ!

و... درس!

یافتن آب، به عشق، نه به سعی، اما،

پس از سعی! (۱۳۵۰، حج، م. آ. ۶، ۵۶-۵۵ از ۶۸)

و زنان باید برای رهایی از ستم و تبعیض و برای کسب حقوق‌شان هاجروار به آرمان‌شان عشق بورزند و با عشق سعی و حرکت کنند، تا در عین شرایط سخت و ناهموار و ناامیدکننده، شاهد جوشش چشمه امید و آرمان و رسیدن به هدف و مقصود باشند.

جمع‌بندی داده‌ها؛ گفتمان زن شناختی شریعتی: «بر علیه ایدئولوژی خانه نشینی»
(انسداد زدایی اجتماعی با مبارزه علیه ایدئولوژی خانه‌نشینی / مشی آگاهی‌بخش - آزادی‌بخش زنان)

آمار تیاسن^۱: کار و تحصیل نقش انسداد‌زدایی اجتماعی

برای زنان دارد. (غفاری، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶)

در ۱۱ بخش گذشته داده‌ها مان در مورد شریعتی را آوردیم، تا اینجا روشن شد که شریعتی علیرغم تاریخ و فرهنگ مذکر و فضای کورجنسی روشن‌فکری زنان را «دیده»، دغدغه «محرومیت»های گوناگون زنان را داشته و در دوران «زن؟ - هیس!»، «زن؟ - گیس!»^۲ و فضای «هنوز مصلحت نیست!» و نباید به موضوع زنان پرداخت، درباره «مسئله حساس و پیچیده زنان» (تعبیری که خود شریعتی به کار برده)؛ حرف زده است. در این چندین فصل هم چنین روشن شد که از قضا او در این باره در مواقع و موارد گوناگون (تقریباً در اکثر سال‌های فعالیت فکری‌اش) و به طور گسترده هم حرف زده و هم سعی کرده «موضوع» زنان را به «مسئله زنان» - به تعبیر جامعه‌شناختی‌اش - تبدیل کند.

در این فصل می‌خواهیم ببینیم آیا از مجموعه این بحث و فحص‌های او، می‌توان مختصات یک گفتمان و نظریه در مورد زنان را تشخیص داد و استخراج و ارائه کرد و آیا زن‌شناسی شریعتی واجد مؤلفه‌های یک نظریه است یا اینها مجموعه مباحثی پراکنده است بدون آنکه حاوی چارچوب و موضوعات و عناصر یک نظریه مشخص باشد؛ موضوعاتی که در سیر مباحث و جنبش زنان سازنده گفتمان‌های اصلی و نظریه‌های معروف این حوزه بوده‌اند. ما در این جا هم از منظر نظری و فکری و هم از منظر عملی و استراتژیک و به طور کلی از موضعی «مسئله‌محور» و نه صرفاً «موضوع‌محور» به آموزه‌های شریعتی توجه خواهیم کرد.

بر این اساس در ادامه مهم‌ترین موضوعاتی که شریعتی مطرح کرده و در فصول یازده‌گانه قبلی گردآوری و طبقه‌بندی کردیم، را در کنار هم و یک جا جمع‌بندی می‌کنیم:

• شریعتی به موقعیت فرودستانه زنان در تاریخ و جامعه می‌پرداخت، اما او این وضعیت را «طبیعی» نمی‌دانست. تحلیل او در این باره تحلیلی تاریخی و موقعیتی بود نه تحلیلی ذات‌باورانه و برخاسته از جنس و سرشت و بیولوژی زنان. از همین زاویه دید و نگرش است که وضعیت زنان جبری و ابدی نخواهد بود و می‌تواند و باید تغییر کند. اینجا مرز و فرق فارغ نگاه او با همه انواع زن‌شناسی‌های سنتی است.

• شریعتی بنا به تبیین ترکیبی و نظریه تلفیقی‌ای که درباره فرودستی زنان داشت (و در بحث از نسبت او با ۶ تبیین در مورد نقش زنان آوردیم)، ارزش‌ها و هنجارهای شکل‌گرفته درباره زنان را بیشتر برخاسته از علل اجتماعی و کارکردی

۱- آمار تیاسن، نویسنده و صاحب نظر معروف هندی و نظریه پرداز توسعه است.

۲- منظور از «زن؟-گیس!» در اینجا ندیدن زنان است و اگر دیدن هم صرفاً دقت در اینکه به قول شریعتی تار مویی از آنها هوا نخورده باشد!

(چه جمعی مبتنی بر دلایل اقتصادی و اجتماعی و چه فردی برخاسته از نفع طلبی و سلطه‌جویی مردان) می‌دانست نه جنس و سرشت زنان. او این بحث را تحت عنوان تبدیل «سود» به «ارزش» مطرح کرد. منظور از «سود» در اینجا دقیقاً «کارکرد» و فایده (ولو غیر عادلانه و ناصحیح) یک نهاد، نقش و ... برای جامعه است. این بخش از کارکردها به طور طبیعی پیش آمدند و نه الزاماً از روی توطئه‌ای تاریخی علیه زنان (آن گونه که برخی نظریات فمینیستی تصور می‌کنند). نقطه ظریف دیگر در این باره این است که شریعتی در اینجا به لحاظ جامعه‌شناختی تحلیل مشخصاً «کارکردی» می‌کند، نه تحلیلی طبقاتی و تضادی. هر قدر زنان حائز «نقش» (سود) اجتماعی - اقتصادی کمتری شدند، «سهم» آنها از منابع جامعه، از جمله منزلت اجتماعی و جایگاه‌شان در ارزش‌ها و هنجارها نیز کاسته شده (نقش کمتر -- سهم کمتر). همان گونه که در مدل تبیینی شریعتی نیز آوردیم علل مختلفی (که یک عامل آن را سلطه‌جویی مردان تشکیل می‌داد)، در ساختن این وضعیت تحت‌الحماگی و تحت سلطگی مؤثر بودند؛ اما هر یک از این عوامل، با تبدیل شدن به هنجارها و ارزش‌ها و فرهنگ مرد/پدرسالار است که قابلیت دوام و استمرار می‌یابد. این فرهنگ در طول تاریخ و به لحاظ اجتماعی «برساخته» می‌شود تا وضعیت فرودستانه زنان را توجیه کند و طبیعی و بالطبع ازلی و ابدی و نیز ثابت و غیرقابل تغییر «بنمایاند». این فرهنگ و هنجارها و ارزش‌های برساخته شده، برداشت، هویت و نقش‌های کلیشه‌ای برای زنان ترسیم می‌کند. در ادبیات فمینیستی از این امر با دوگانه جنس / جنسیتی (Sex/Gender) یاد می‌شود. «جنس» (مذکر یا مونث) ساخته طبیعت است، ولی جنسیت (یا همین برداشت‌ها و نقش‌های کلیشه‌ای)، برساخته‌ای تاریخی - اجتماعی است.

بنابراین می‌توان مباحث شریعتی در تبیین تلفیقی فرودستی زنان و علل گوناگونی که به ساختن این فرهنگ و هنجارها و ارزش‌های معطوف به زنان منجر می‌شود (سود - ارزش) را در قالب مفهوم جنس / جنسیت نیز فهم و تصویر کرد. از نظر او نیز جنس امری طبیعی ولی «جنسیت» امری فرهنگی - اجتماعی است که ربطی به بیولوژی و یا ذات و جوهر فلسفی فرضی به نام سرشت زنان ندارد.

• نکته‌ای که در حاشیه بحث تبیین تلفیقی شریعتی می‌توان به عنوان نقدی بر شریعتی مطرح کرد این است که شریعتی در توجه‌اش به بیولوژی زنان و تأثیر آن در جنگ و دفاع و یا نقش کمترشان در برخی شیوه‌های سخت‌تر تولیدی (که مثال از عرب قبل از اسلام و شرایط دشوار کسب درآمد در سرزمینی خشک و سوزان می‌زند)، بیشتر متوجه ضعف بدنی آنان نسبت به مردان می‌شود و این که این نان‌خوری تا نان‌آوری خود زمینه‌ساز شکل‌گیری ارزش‌های منفی و فرودستانه نسبت به زنان می‌شود. اما او در رابطه با همین توجه بیولوژیک به زنان بر قدرت زایش‌گری آنان دقت نمی‌کند که خود منبع اقتصادی تولیدکننده مولدهای اقتصادی (پسر) است. البته شاید این نقش غیرمستقیم توسط فرهنگ مرد/پدرسالار محو یا کم‌رنگ شده باشد اما به هر حال عامل مهمی است که برخی نظریه‌پردازان فمینیسم سوسیالیستی به آن توجه کرده و در نقد نگاه مارکسی مطرح کرده‌اند که تنها به کارمزدی

کارگران (مرد) توجه کرده و کارکرد اقتصادی انواع کار غیرمزدی زنان را در نظر نمی‌گیرد. همان گونه که تحلیل صرفاً اقتصادی او را نیز مورد نقد قرار داده‌اند.

در همین راستا این سکوت و ابهام نیز در نظر شریعتی وجود دارد که آیا ضعف بدنی مؤثر در امر تولید خود امری ذاتی است یا این نیز بنا به دلایل تاریخی پدید آمده است، آن گونه که برخی فمینیست‌ها می‌گویند. هم‌چنین او به تفاوت بین خود زنان (آن گونه که یکی از عوامل اصلی بستر ساز موج سوم جنبش زنان بود) نیز وقوف یا توجه و حساسیتی نداشت.

• شریعتی هر چند سرشتی یگانه و انسانی برای زنان و مردان، به عنوان آفریده‌ای برابر و مساوی در جهان، قائل بود و به رد و طعن و تمسخر ناقص‌العقلی و ناقص‌الخلقگی زنان و یک دنده کم داشتن آنها و... پرداخت؛ اما در عین اعتقاد به سرشت برابر، ویژگی - و شاید مزیت و فضیلت - خاصی برای زنان قائل بود و آن حس عاطفی و لطافت درک و دریافت زنانه است که به تعبیر او در تاریخ ما به عکس به عنوان سطحی و احساسی و لوسی و ... مورد طعن و تحقیر قرار گرفته است. انسان‌شناسی شریعتی از زنان به فمینیسم «تفاوت» نزدیکی بیشتری دارد تا تشابه و برابری. بدین ترتیب می‌توان عناصر و جوانه‌هایی از اعتقاد او به «هویت خاص زنانه» را در آراء وی یافت که در جاهای مختلف و به زبان‌های گوناگون مطرح می‌شد. یک فقره مهم در اثبات این فضیلت زنان (که در بحث تبیین علل فرودستی زنان آوردیم) توجه او به حس عاطفی و لطافت زنانه و نگاه و قضاوت‌هایی هم‌سطح اما نه از نوع مرد، بود. فقره دیگر توجه شریعتی به این نکته بود که زنان در تاریخ حامل ارزش‌های اخلاقی بوده‌اند و باز فقره و مستند دیگر تکرار برداشت‌ها و تفاسیر و مواضعی درباره زنان البته با ادبیاتی به شدت رمانتیک و با درون‌مایه‌ای مذهبی است که در لابه‌لای ارجاعات مان در فصول گوناگون گذشته شاهد آن بودیم.

• شریعتی در انسان‌شناسی و نیز در نظریه اجتماعی‌اش درباره زنان علیرغم آنکه به فضیلت احساس و عاطفه و نیز حامل ارزش‌های اخلاقی بودن زنان در تاریخ و در برابر آن به اراده مردانه برای سلطه بر زنان اشاره دارد؛ اما به دو گانه تجسم خیر / شر نمی‌غلطد. در فرهنگ مردسالارانه در طول تاریخ زن همواره تجسم شر بوده است؛ هم در برخی متون مقدس (مثل عهد عتیق) و هم در برخی اساطیر در ملل و تمدن‌های گوناگون (مثلاً در پاندورا، تجسم زن در اساطیر یونانی - جعبه پاندورا منبع همه شرهاست)^۱. به طور عکس در برخی گفتمان‌ها و نظریه‌های فمینیستی مرد (به علل زیست‌شناختی خشونت‌گرا و تهاجمی‌اش) تجسم شر است و زن (به علت زایش‌گری حیات و اتصال او به طبیعت) نماد خیر و همه فضیلت‌هاست. اما شریعتی از این تصویر و تفسیر «تقابلی» و فراتاریخی فاصله روشنی دارد. او ضمن توجه به

۱. برای توضیح بیشتر به سلسله بحث‌های زن در متون مقدس از نگارنده، مبحث مربوط به زن در آئین یهود مراجعه شود. (www.zdmm.blogfa.com) و به طور مشخص به کتاب نگارنده «زن در متون مقدس» - زن در آئین یهود - انتشارات روشنگران و مطالعات زنان - تهران - ۱۳۸۹ (مبحث زن تجسم شر - ص ۱۰۴) و نیز «زن در آئین مسیحیت» - انتشارات روشنگران و مطالعات زنان - تهران - ۱۳۸۹ (مبحث زن نماد و تمثیل شر در جهان، ص ۱۶۳).

برخی ضعف‌های بدنی زنان و یا اذعان به عامل سلطه‌گری مردان، اما؛ تبیین فرودستی زنان را صرفاً بر پایه این دو عامل قرار نمی‌دهد و بیشتر به عوامل اقتصادی - اجتماعی و کارکردهای آنها (تحت عنوان تبدیل سود به ارزش) می‌پردازد. او به مناسبات سلطه‌گرانه می‌پردازد و نه به سلطه‌گری فردی مردان. نگاه او تلفیقی است و پیدایش و گسترش فرهنگ مرد / پدرسالار را به تک‌عامل خصایص سلطه‌جویانه مردانه تقلیل نمی‌دهد و از آن فراروایتی غیرتاریخی نمی‌سازد. و این کاری است که برخی رادیکال فمینیست‌ها انجام داده‌اند. بر همین اساس او نگاهی مشروط و تاریخی به این پدیده دارد و آن را جبری نمی‌داند و به دنبال تغییر آن است. اما اگر روایتی ذات‌گرایانه از این امر داده شود دیگر تنها راه پیش رو ترسیم رابطه تضادی و آنتاگونیستی با مردان است. البته برخی رادیکال فمینیست‌ها که وارد این وادی شده‌اند گفته‌اند منظور ما جنس (مرد) نیست بلکه جنسیت (مردانه) است.

• شریعتی در چارچوب خانواده نیز علی‌رغم تصویری به شدت تحت ستم و محرومیت و تحقیر و زنجیر که از زنان (به ویژه زنان سنتی جامعه‌اش) می‌دهد و مردان را متهم اصلی در ایجاد این محرومیت و عدم اجازه و فراهم آوردن فرصت و امکانات برای رشد زنان می‌داند و علی‌رغم آنکه جدا از عوامل اقتصادی - اجتماعی به عامل سلطه‌جویی مردانه نیز توجه دارد؛ اما در نهایت نگاهی «تعاملی» و نه تقابلی به نسبت زنان و مردان دارد. خانواده او خانواده‌ای مشارکتی است و اگر به اعتنا به عشق زمینی نمی‌نگرد و آن را برخاسته از جسم نه روح می‌داند ولی خواهان عشقی لطیف بین دو روح نیازمند است. این امر برخاسته از انسان‌شناسی یگانه‌نگر و توحیدی او در رابطه با زن و مرد است که گاه از دو نیمه مکمل یکدیگر (در چارچوب خانواده) نیز یاد می‌کند. اما با مقداری بازخوانی و پیشروی در آراء او، می‌توان برای انسان و انسانیت دوسویه زن و مرد قائل بود، و نه انسانی کلی و فاقد جنسیت، بلکه انسانی فراجنسی علی‌رغم دوجنسی (نه جنسیتی) بودن آنها. (توضیح و تبیین این امر بحث مستقلی می‌طلبد که خارج از حوزه بحث و پژوهش ماست).

• علاوه بر نقد کارکردی زن سنتی شبه مذهبی و زن متجدد شبه‌مدرن که هر دوی آنها را قربانی فرهنگ مرد/پدرسالار می‌دید، وی از منظر «رهایی»، توجه و تأکید وجودی و اخلاقی پررنگ و برجسته‌ای داشت. این توجه به «شخصیت» فردی و وجودی زنان، برخاسته از آراء، و دغدغه‌ها و حساسیت‌های کلان معنایوانه و اخلاقی اوست که به حوزه زنان نیز تسری و توسعه یافته است. در چند مورد نیز دیدیم که او از سه گانه «حق، نقش و شخصیت» برابر و هم‌عرض با مردان، برای زنان یاد می‌کرد. یعنی او علاوه بر «حق» و «نقش» به «شخصیت» فردی و وجودی زنان نیز از منظر «رهایی» و خودشکوفایی بهایی فراوان می‌داد.

• شریعتی در ترسیم «زن سوم» یا «زن روشنفکر» علاوه بر حق و نقش و شخصیت برابر با مرد از عنصر مهم (و البته مشترک) دیگری نیز یاد می‌کرد و آن «مسئولیت» اجتماعی بود (که بخشی از عناصر سازنده معنای وجودی زن و مرد - از نظر شریعتی - را تشکیل می‌دهد). گویی زن سوم شریعتی مسئولیتی دوگانه دارد. هم می‌بایست بر حالت تبعیض‌آمیز

و فرودستانه جنسیتی خویش فائق آید و به طور «خاص» برای آن تلاش و مبارزه فرهنگی و اجتماعی کند و فداکاری نماید (آن گونه که در رابطه با زن آزاد اروپایی ترسیم می‌کرد) و هم به طور «عام» برای تغییر جامعه‌اش به سوی آزادی و عدالت و ... حرکت و تلاش و مبارزه کند. زن روشنفکر و جناح سومی شریعتی وظیفه مضاعفی دارد. هم وظیفه به عنوان یک زن روشنفکر به طور خاص در رابطه با تبعیض جنسیتی و هم به عنوان یک زن روشنفکر به طور عام در رابطه با دیگر شکاف‌ها و تبعیضات اجتماعی (هم چون تضادها و تبعیضات طبقاتی، سیاسی، قومی و...). به یک معنا او تنها یک فعال حقوق زنان در فرضاً یک جنبش زنان نیست بلکه او یک فعال سیاسی - اجتماعی در چارچوب چه باید کردها و استراتژی و خط مشی‌های عام او و وظایفی که برای روشنفکران (اعم از زن و مرد) قائل است، نیز هست.

بدین ترتیب شریعتی هم برای حوزه خاص زنان عینیت، اعتبار و ارزش قائل است و هم برای حوزه انسانی و اجتماعی عام. به ویژه آنکه او در چارچوب و مختصات «روشنفکری» و خواسته‌ها و مطالبات مرتبط با آن می‌اندیشد که به تعبیر گیدنز به «سیاست رهایی» معروف است و نه آنچه به مطالبه‌محوری و بخشی‌نگری جزئی‌تر که به «سیاست زندگی» شناخته شده است. این مرحله (توجه به سیاست زندگی) در تاریخ اروپا دهه‌ها پس از آن به وجود آمد که مطالبات اولیه و بدیهی و سخت و عینی هم چون توزیع رفاه، عدالت و آزادی، دموکراسی و آزادی شکل‌گیری احزاب، سندیکاها و نهادهای اجتماعی - سیاسی و... به طور نسبی تحقق یافت. این شهروندان هم چون ماهی در آب دیگر این قطرات حیات‌بخش که مردمان و روشنفکران جوامع تحت سلطه و یا در حال توسعه، آرزوی نیل قطره‌چکانی به آن‌ها دارند، را دیگر حتی نمی‌بینند و به سیاست‌های مشخص‌تر و معطوف به زندگی (سیاست زندگی) و یا آنچه اینگلههارت سیاست معنوی (به معنای معنابخش به حیات، سبک‌های زندگی، هنر و...) در برابر سیاست مادی (مربوط به مسائل عینی و ملموس زندگی هم چون آرمان‌های قبلی و بزرگ مربوط به توزیع قدرت، رفاه و... یا آزادی، عدالت و...) می‌نامد، می‌پردازند.

• شریعتی هر چند به طور مستقیم و متمرکز در باره تأثیر جامعه‌پذیری در شکل‌گیری هویت و نقش‌های جنسیتی بحث صریحی نکرده است اما رگه‌ها و عناصری جدی در این باره در آراءش وجود دارد. در فصول قبل دیدیم که او به شدت و با زبان طنز و طعنه خاص خود به تربیت پسر و دختر در خانواده‌های سنتی می‌پرداخت و از شوک آفتابه و شوک حجاب یاد می‌کرد و یا از خط یاد ندادن به دخترها و تنها نخ‌ریسی و سوره نور آموختن‌شان و در این رابطه حتی از تعبیر «اگر دختر بود، و او ایلا» هم بهره گرفت. این نمونه‌ها بیانگر حالت نقدی و سلبی او در رابطه با تأثیر روندهای جامعه‌پذیری در شکل‌گیری نقش و هویت خاص زنان (یا همان جنسیت Gender) است. به طور اثباتی نیز می‌توان به سه فقره در مخالفت با جامعه‌پذیری تبعیض‌آمیز، در آراء او توجه داد. یکی اشاره او به خانواده مشارکتی (دو همسری) در غرب بود که به بیان او زن و مرد هر دو در خانه و بیرون کار می‌کردند و دیگری باز اشاره او در همین جا به این نکته بود که زن در دوران دختری‌اش نیز هم چون پسر آزاد بود و تحصیل و تفریح و ورزش می‌کرد و تخصص

می‌آموخت و تجربه می‌کرد ... و فقره سوم در بحث زن‌شناسی دینی او بود که اشاره به تقسیم کار داخل منزل (و نه تفکیک جنسیتی کار درون - کار بیرون خانه) بین حضرت علی و حضرت فاطمه داشت.

• یک نکته مهم در آراء شریعتی نقد اجتماعی - وجودی او هم بر زنان شبه‌مذهبی بود و هم بر زنان شبه‌مدرن. او دسته اول را با فاصله‌گذاری بین مذهب - سنت (های قومی و تاریخی و...) و یا فاصله‌گذاری فرم - محتوا (در دین‌شناسی‌اش) نقد می‌کرد و دسته دوم را با فاصله‌گذاری بین تمدن - تجدد. او درونمایه فرهنگی چه املیسم و چه فکلیسم را فرهنگ مردسالارانه‌ای می‌دانست که به تحقیر وجودی زن می‌پردازد و زن نیز با پذیرش آن به «زن هیچ و پوچ» تبدیل می‌شود. در نقد کارکردی - اخلاقی او تبدیل زن شبه‌مذهبی به زن شبه‌مدرن، تغییری سطحی بود که به جای حنا، لاک به میان می‌آمد و به جای فکر و فرهنگ و مبارزه، زور دولت و قیچی آجان نقش داشت و اگر ظاهر زن تبدیل به گارسون‌های غربی می‌شد!، اما باطنش همان ملامباجی حسود و فضول و بداندیش بود. از نظر او در تاریخ اسلام زن به ضعیفه تبدیل شد و در تاریخ مدرن به کنیزی برای مرد.

• یک نکته قابل توجه در امتداد نقد او به زنان شبه‌مدرن؛ فاصله‌گذاری او بین آزادی و رهاشدگی بود. به زعم وی رهاشدگی در حالتی سلبی، بدون وجه ایجابی آن نمی‌تواند اتفاق مثبتی تلقی شود. او نحوه رهاشدگی زنان شبه‌مدرن را تکرار وضعیتی مشابه حالت سنتی با تغییراتی سطحی می‌دید که فقط ظواهر را عوض می‌کرد در حالی که حکایت (تحقیر و فرودستی و هیچ بودگی) هم چنان باقی است.

• نقد شریعتی به وضعیت سنتی زنان بسیار تند و درون‌کاوانه بود و به شدت فرهنگ مرد / پدرسالار و زن‌هراسی، زن‌گریزی و زن‌ستیزی‌اش را نقد می‌کرد. یکی از ابعاد این نقد، زنانه - مردانه کردن مذهب و فضاهاى مذهبی و تحقیر و کنارگذاری و حذف زنان (در حجاب‌های دوبله - سوبله) بود. او بارها روی این مسئله انگشت گذاشت. تجربه جنبش زنان در جهان (بویژه در موج اول) نشانگر آن است که تحقیر و حذف زنان یک عامل بسیار اثرگذار در جرقه‌زدن و شکل‌گیری و رشد رویکرد مستقل زنان برای هویت‌یابی و حق‌خواهی‌شان (مثلا در فعالیت‌های‌شان در حرکات مدنی ضدالغاء بردگی یا علیه الکلیسم و یا حتی در اعتراضات جنبش دانشجویی چپ) بوده است.

• شریعتی تحلیلی دولایه در رابطه با وضعیت زنان در اروپا داشت. در یک لایه اشاره به زن اصیل غربی یا زن اروپایی آزاد یا زن فرنگی (نه عروسک فرنگی مشابه‌اش در ایران) داشت که بر اساس مبارزه فرهنگی و اجتماعی و تلاش و فداکاری به آزادی و حقوق مساوی مرد و خانواده مشارکتی رسیده است. و در لایه‌ای دیگر به نقد برخورد ابزارى سرمایه‌داری با زن می‌پرداخت.

البته در لایه اول نیز او در چارچوب نقدهای استعلایی‌اش به جهان مدرن (در رابطه با عقل سرد و ابزاری، فردگرایی منفعت‌محور و ...) در حوزه زنان نیز به خانواده متمیزه شده غربی بر اساس همین عناصر (عقل سرد و ابزاری، فردگرایی

منفعت‌محور) می‌پردازد و محصول نهایی آن را «تنهایی» زن و طلاق و کودکان محروم از محبت خانوادگی (و گاه خودکشی) می‌دید.

• در همین امتداد، نقد شریعتی به زنان شبه‌متجدد در جامعه ما علاوه بر تشابهاتی که با نقدهای مشابه در برخی نظریات فمینیستی با وضعیت زنان در سرمایه‌داری دارد، اما واجد یک نکته متفاوت هم هست که تنها در جوامع جهان سوم مصداق داشته و آن مسئله استعمار و سلطه خارجی است. در اینجا هم سرمایه‌داری در کار است (هم چنان که برای زن غربی) و هم استعمار و سلطه خارجی (آنچنان که مثلاً برای زن ایرانی). در رابطه با سرمایه‌داری، شریعتی به برخورد ابزاری سرمایه‌داری با زنان به عنوان هدف مصرف و مروج آن، ابزار و ابژه جنسی برای تفنن و سرگرمی مردان (تبلیغ مصرف و توسعه شهوت) و یا به نیروی دست دوم بازار کار اشاره می‌کرد.

اما در رابطه با وجه استعماری سرمایه‌داری به مسئله «تخلیه» و «از خودبیگانگی» فرهنگی برای تبدیل شدن به بازار مصرف کالای سرمایه‌داری و نیز سرگرم و مشغول شدن به مسائل فرعی و جنگ‌های زرگری برای حفظ «ثبات» این بازار و به خطر نیفتادن آن به خاطر آگاهی و انگیزه‌داری جوانان توجه داشت. در اینجا نیز زنان می‌توانستند علاوه بر ابزار مصرف و تفنن، باز ابزار و ابژه جنسی قرار بگیرند اما نه صرفاً به خاطر تفنن و مصرف بلکه برای انگیزه‌زدایی و هرزروی نیروهای جوان برای نپرداختن به آزادی‌های سیاسی و اجتماعی. او در اینجا تبلیغ آزادی‌های جنسی را بدیل سلطه استعماری سرمایه‌داری برای آزادی‌های واقعی سیاسی و اجتماعی می‌دید. در همین راستا او آنچه خود «مدرنیسم خاصی که به نام آزادی زن تبلیغ می‌شود»، می‌نامد را به شدت سیاسی و حيله استبداد متکی به استعمار می‌دانست و به آن بدبین بود. وی قضاوت مشابهی دارد درباره آنچه «بازی آزادی و حق رأی زنان» در حالی که به گفته وی مصدق و مبارزان جبهه ملی در بندند، می‌نامد.

اما نقد شریعتی به برخورد سرمایه‌داری با زن و اینکه زن به هدف مصرف و نیز ابزار و ابژه جنسی تبدیل شده، در ادبیات فمینیستی و در میان نظریه‌های گوناگون فمینیستی، به شدت رایج است و ادبیات مشابهی در میان هم لیبرال فمینیست‌ها و هم رادیکال فمینیست‌ها دارد.^۱ بر این اساس نباید احیاناً توجه شریعتی به این وجه را صرفاً ناشی از نگاه

۱. به طور مثال: «سرمایه‌داری زنان را به آماج اصلی مصرف‌محوری خود تبدیل کرده بود. در اغلب تبلیغات این زنان بودند که به انحاء مختلف به مصرف تشویق می‌شدند. بخش وسیعی از این مصرف‌گرایی نیز معطوف به تبدیل زنان به ابژه‌های جنسی بود که در تقویت برداشت ابزاری از زنان نقش داشت و این مسئله در محیط‌های کار نیز تجربه می‌شد». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۵۰۷)

همان طور که آنها (و شریعتی نیز) خواهان تغییر واقعیت و تصویر زنان به عنوان «خدمتکار» خانگی هستند: «همه [فمینیست‌ها] در این مورد متفق‌القول بودند که تصویری از زن که او را یا به عنوان خدمتکار و یا ابژه جنسی باز می‌نماید، باید تغییر کند». (همان، ص ۳۲۷)

و یا: «در جامعه سرمایه‌داری «پیام‌های مصرف‌گرایی» بیش از هر گروهی در جامعه، زنان را مخاطب می‌سازد. این پیام‌ها به تعبیر بودریار رابطه زنان را با خودشان بر اساس مصرف شکل می‌دهد. از زنان خواسته می‌شود به فکر زیبایی، جذابیت و غیره باشند، یعنی باید از مدلی زنانه پیروی کنند که بر اساس نشانه‌ها شکل می‌گیرد نه بر مبنایی واقعی. از زنان خواسته می‌شود از خود خرسند باشند تا بتوانند دیگری (یعنی مرد) را خرسند کنند. یکی از بارزترین صورت‌های این مصرف‌گرایی برای «مورد پسند» قرار گرفتن، تشویق به کاربرد لوازم آرایشی است. با ایجاد مدل‌ها و الگوهای که بودریار به آن‌ها اشاره می‌کند، به تعبیر «گریر» زنان به نوعی نفرت و ترس از جسم خود می‌رسند که با لوازم آرایشی و پنهان ساختن واقعیات آن را سرکوب می‌کنند. به تعبیری چپ‌گرایانه‌تر یا در واقع مارکسیستی‌تر از تفسیر بودریار، سرمایه‌داری از زنان به عنوان وسیله‌ای برای گسترش مصرف انبوه که لازمه

کارکرد آن است بهره می‌برد و با تشویق زنان به «زیباپرستی» صنعت آرایش را رشد می‌دهد. «رید» می‌گوید با توسعه سرمایه‌داری و بسط ماشین تولید و نیاز به بازار مصرف، زنان که نیمی از جمعیت را تشکیل می‌دادند به توده مناسبی تبدیل شدند که «سودبران زیبایی» می‌توانستند از آنان به نفع خود استفاده کنند. سرمایه‌داری حوزه «مد» را که در فرهنگ‌های ماقبل سرمایه‌داری مختص اعیان و طبقات ممتاز جامعه و ابزار «تمایز» طبقاتی آن‌ها بود به کل جمعیت مؤنث بسط داد. و از این طریق توانست بازاری دائمی و مطمئن برای یک شاخه از صنعت که بوستلو آن را «صنعت سلیقه» می‌نامد به وجود آورد.

از سوی دیگر، سرمایه‌داری از زنان به عنوان ابژه‌های جنسی در چارچوب نیازهای خود استفاده می‌کند. زنان در دستگاه‌های تبلیغاتی و رسانه‌ها به عنوان مشوقان مصرف انبوه یک کالا به شکلی غیرمستقیم تر و یا برای فروش مستقیم یک کالا (به ویژه در صنعت فیلم و سینما) عمل می‌کنند. بی‌اغراق می‌توان گفت این حد از استفاده ابزاری از زنان در سطحی وسیع در تاریخ و در همه نظام‌های اقتصادی دیگر بی‌سابقه یا حداقل کم‌سابقه بوده است.» (همان، ص ۳-۲۰۲)

رادیکال فمینیست‌ها توجه و تمرکز بیشتری بر این امر داشته‌اند که زنان را از حالت ابژه جنسی مردان خارج کنند: «به نظر رادیکال فمینیست‌ها ایدئولوژی مردسالار زنان را یا مادرانی مورد احترام و یا اشیایی جنسی برای کام‌جویی مرد می‌داند» (آبوت / عراقی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶). مقابله‌جویی فمینیست‌های رادیکال با ابزار جنسی مرد نشدن زنان تا آنجاست که: «فمینیست‌های رادیکال، «آرایش» را به عنوان عاملی برای تبدیل زنان به ابژه‌های جنسی آن چنان که مردان می‌خواهند تقبیح می‌کردند. به آتش کشیدن و به سطل زباله افکندن این گونه لباس‌ها و لوازم آرایش از نخستین اقدامات رادیکال‌ها در تظاهرات علیه مراسم انتخاب ملکه زیبایی آمریکا در سال ۱۹۶۸ آغاز شد و به جایی رسید که فمینیست‌های رادیکال بر اساس «بدلباسی» و «زشتی» شناسایی شوند. همچنین فمینیست‌های رادیکال در مقابل نمایش‌های مد لباس و لباس عروس و... واکنش نشان می‌دادند که از جمله می‌توان به تظاهرات گروه ویچ اشاره کرد. اعضای این گروه با لباس ساحره‌ها و با جاروی دسته‌دار به نمایشگاه سالانه لباس عروس در نیویورک حمله کردند (و باعث شدند بورس نیویورک ۵ امتیاز سقوط کند)». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ۲۸۹)

«آنها بر سر یک گوسفند به شیوه انتخاب دختر شایسته آمریکا، تاج گذاشتند.» برای چه تعدادی مرد بیایند و درست مثل گله از بین آنان ارزیابی و انتخاب کنند؟!». آنها هم چنین تعدادی اشیاء نمادین زنان (مژه مصنوعی، سینه‌بند سیمی، شکم‌بند، کمرست و گن و...) را درون «سطل زباله آزادی» ریختند. فردای آن روز مطبوعات چنین تیتری زدند: سینه‌بندسوزی طرفداران آزادی زنان». (آلیس / جلالی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷)

سینما و بویژه جریان اصلی هالیوود نیز از همین منظر توسط رادیکال فمینیست‌ها نقد می‌شود: «در این فیلم‌ها عشق به زبان نظم مسلط پدرسالارانه رمزگذاری می‌شود. زن در فیلم‌های هالیوودی به عنوان «ابژه جنسی» حضور دارد». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۲۹۹)

حوزه ادبیات نیز مورد نقد همین رویکرد است. آنها با تحلیل نوشته‌های نویسندگان مختلفی نشان می‌دهند که «چگونه در آثار این نویسندگان زنان همواره تحت سلطه مردان و به عنوان ابژه جنسی مطرح‌اند و در حد موجودی کم و بیش صرفاً «بیولوژیک» معرفی می‌شوند» (همان، ص ۲۹۸)

و همان گونه که آمد این نوع نقدها از نسل و موج اول فمینیست‌ها تا نسل‌ها و موج‌های بعدی وجود داشته است. ولستون کرافت معروف به نخستین نظریه‌پرداز فمینیست که نوشتار او انجیل زنان نامیده شده است نیز در این باره معتقد بود «توجه افراطی زنان به خودشان به مثابه شیئی و اسباب لذت، تأثیر حکم نقش امیال مرد بر شخص زن» است. (مگی هام / مهاجر، ۱۳۸۲، ص ۴۶۸)

در همین رابطه «جان برگر در کتاب «راه‌های دیدن»، بازپچه شهوت ساختن از زنان در نقاشی بعد از رنسانس را به استراتژی‌های پورنوگرافی سبک امروزی و فرهنگ عامیانه (از جمله تبلیغات تلویزیونی و پخش تلویزیونی مسابقات ملکه زیبایی) ربط می‌دهد. او این کتاب را زمانی نوشت که برخی هنرمندان زن نیز در حال کاوش در همین موضوع بودند و متعاقب آن نقد فمینیستی «نقشه» تغییرات و دگرگونی‌ها در بازنمایی برهنگی را ترسیم کرد و به گونه نقد از زن‌ستیزی فرهنگی شکل داد. در تاریخ هنر زن برهنه به منظره‌ای اروتیک تبدیل شد. موضوع «نگاه» بودن زنان خودش یکی از اشکال چشم‌چرانی مردانه است. مخاطب تماشاگر مرد است چرا که بدن زنان برای لذت اروتیک و زیباشناختی مرد تماشاگر به معرض نمایش درمی‌آید». (همان، ص ۳۰۶)

«از نظر برخی فمینیست‌ها مانند مک کینون نیز پورنوگرافی عنصری حیاتی در سلطه مذکر است و پیوند نزدیکی با خشونت جنسی دارد. فمینیست‌ها بر اساس سه نقطه ضعف علیه پورنوگرافی استدلال کرده‌اند: ۱- خشونت جنسی و تجاوز جنسی به زنان را ترغیب می‌کند. ۲- خود آن با خوار و خفیف کردن زنان نوعی خشونت جنسی است. ۳- زنان در تولید پورنو صدمه می‌بینند و به لحاظ جنسی و اقتصادی استثمار می‌شوند. برخی نیز از آن به عنوان مستعمره ساختن از بدن زن‌ها یاد می‌کنند» (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳).

«حتی مک کینون و دوئورکین در تهیه پیش‌نویس قانون سنسور برای برخی ایالات آمریکا همکاری کردند. از نظر مک کینون پورنوگرافی شامل زنانی از انسانیت تهی شده و به سان ابزار اطفاء شهوات است، چون یک شیئی و کالا». اما این قانون مورد نقد عده دیگری از فمینیست‌ها قرار گرفت» (همان، ص ۱۰۵).

«اما اکثر زنان یک واکنش غریزی و ناخودآگاه در برابر تصاویر بدن زنان موجود در مجلات و پوستره‌های هرزه‌نگار در خود دارند: چرا باید بگذاریم بدن هم‌جنس‌های ما به این نحو استفاده و ضایع شود» (سوزان آلیس / نائینی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). ولی عده‌ای از فمینیست‌های لیبرال با سنسور مخالف بودند. و برخی نیز مشوق یک پورنوگرافی جایگزین زنانه بودند. اما به هر حال هرزه‌نگاری از اشتیاق زیاد مردان نسبت به زنان ناشی می‌شود و

مذهبی و یا نگاه مضطرب مرد ایرانی به غرب و زن غربی تلقی کرد. این امر، در اصل، برخاسته از نگاه انسانی و «شخص» محور و نه «جسم» محور او به زنان، همانند مردان است.

• یک نقد ما به شریعتی در مبحث زنان شبه مدرن در ایران، بی‌اطلاعی او از برخی زنان و یا جمع‌های زنانه مستقلی است که هر چند در کنار قدرت قرار داشتند، اما به نفع زنان و برای همان انسدادزدایی و رفع موانعی کار می‌کردند که شریعتی خود دغدغه‌اش را داشت. ما نمونه‌هایی از این زنان را یادآور شدیم.

• علاوه بر مسئله «استعمار» و پیامدهای عام آن و یا پیامدهای خاص‌اش در حوزه زنان، موضوع دیگری که باز در شریعتی به عنوان یک روشنفکر جهان‌سومی مطرح است توجه و تأکید او به مسئله ضرورت اتصال و پیوند تاریخی به فرهنگ گذشته پرنفوذ و مسلط بر جامعه خود به عنوان یک بستر و معبر مهم برای «تغییر» اجتماعی است. جدا از اهمیت این امر در رویکرد کلان و عام استراتژیک او در ترسیم چه باید کرد برای روشنفکران، در حوزه زنان به طور خاص نیز شریعتی به همین مسئله می‌پردازد و نادیده گرفتن حیات و نفوذ کلاسیسیسم و سنت مذهبی در جامعه خویش از سوی روشنفکران را غفلتی خطرناک می‌خواند. در همین راستا او خواهان رنسانس فکری، اصلاح دینی و به تعبیری پروتستانیسم اسلامی بود. در فصل سه موج به نقش اصلاح و بازخوانی و رفرم دینی چه به طور عام در پیدایش مدرنیته و تمدن جدید و چه به طور خاص در جنبش زنان یاد کردیم.

شریعتی در اینجا از حالتی که می‌توان آن را به حالت «دوصدایی» در وضعیت سنتی یاد کرد بهره می‌گیرد و در برابر بخشی از سنت که به شدت ضدزن است و او را در محرومیت، تحقیر و زنجیر قرار می‌دهد، بخش دیگری از سنت مورد اعتقاد و احترام جامعه را می‌گذارد که شریعتی آن را مذهب اصیل و دین نخستین می‌داند که به سنت‌های تاریخی و قومی آلوده نشده و «روح» مذهب را می‌سازد نه «شکل» و «قالب»‌های تاریخی که می‌تواند سیال و متغیر باشد.

محور اصلی نقد شریعتی بر گونه سنتی زنان، مسئله خانه‌نشینی آنان است. وی آنها را زندانی به جرم دختر بودن در منطقه نظامی و وحشت مذهب، جنس قاچاقی که باید مخفی نگه داشته شوند، گرفتار در شبکه تار عنکبوتی به نام عفت و کلکسیون از «نه» و نرو و نبین و نفهم و ...، عروسکی در کشاکش دو بیچه ریش‌دار، وسیله تولید بیچه و ماشین رختشویی، در میانه مطبخ و بستر، کلفت و دایه، خدمتکار و پرستار، کارگر بی‌مزد خانگی، ابزار بی‌مزد جنسی، زندانی حرم، کلفت بی‌جیره و مواجب، تخت‌خواب شوهر و ... می‌خواند، همان طور که زن مشابه شبه مدرن را نیز عروسک فرنگی (نه زن فرنگی)، مانکن گچی، محرک شهوت برای توسعه مصرف و ... می‌نامد. او از منظر «رهایی» و با دغدغه‌ای وجودی، در هر دو حالت شخصیت وجودی یکسانی را می‌بیند و فرهنگ مردسالار را حاکم و غالب بر هر دو می‌داند.

در واقع از ناتوانی آنها که به صورت ترس و نفرت از زنان نشان داده می‌شود، بهره‌برداری می‌کند. بنا به گفته دورکین این به هیچ وجه یک پدیده بیولوژیک نیست، بلکه امری فرهنگی است و در معرض تغییر و تحول». (همان، ص ۱۴۵)

• نکته مهم و اساسی دیگر این است که شریعتی ضمن نقد فرهنگ تاریخی و دیرپای مرد/پدرسالار، به درونی شدن آنان توسط خود زنان توجه و آن را نقد می‌کند (یکسال با شور و شراز «جهاز» حرف زدن و یا پیوند میان اشرافیت و طبقه - و یا تحصیلات به زعم دکتر توسلی - با میزان مهریه). وی به مبارزه با این درونی شدن می‌پردازد. همان گونه که به طور عکس معتقد است مردان نیز باید در احقاق حقوق انسانی زنان از مرحله حرف جلوتر بروند و فرهنگ مردسالار درونی شده‌شان را اصلاح کنند (مثال او «همشیره تقی کسالت دارد!»، بود) و در تفسیرش بر عمل پیامبر اسلام در برخورد به شدت با احترام با فاطمه، آن را برای هر دو (مرد و زن) شوکی آموزشی می‌دانست تا مردان پیاموند از تخت جبروتی‌شان پایین بیایند و زنان از وضعیت فرودست‌شان فراز آیند. بنابراین فرهنگ مرد / پدرسالار صرفاً جنبه معرفتی ندارد و دارای ریشه‌های عمیق درونی و روانشناختی نیز هست و باید به هر دو پرداخت چرا که به قول او فکر زودتر از ذائقه تغییر می‌کند.

• ما نقدی را نیز در رابطه با نگاه نزدیک‌بینانه و خطی شریعتی به ترسیم وضعیت زنان در ایران بر وی وارد دانستیم و آن این تصور او بود که نوع سنتی زنان به آخر خط خود رسیده و زن شبه‌مدرن رو به پیش است و آینده را فتح خواهد کرد. شریعتی در اینجا مبتلا به نزدیک‌بینی‌ای شده بود که شاید بتوان گفت در رابطه با کل حرکت فکری‌اش و تصور اینکه مذهب نوگرا، مذهبی سنتی و مذهب برخاسته از حوزه‌های متولی دین را شکست داده و منزوی کرده است، هم دچارش شده بود. وقتی وی در نامه‌های آخرش به پدرش می‌نوشت اسلام آینده دیگر اسلام ملا و مفاتیح نخواهد بود، نیز می‌توان نمونه مشابه این خوش‌بینی و نزدیک‌بینی را دید. اما آینده پس از او نشان داد که وی در هر دو حوزه نزدیک‌بینانه فکر می‌کرده است.

• ما در فصلی مستقل به خواسته‌ها و راه کارهای شریعتی پرداختیم و در آنجا به اهمیت توجه به بستر زمانی و فضای فرهنگی (حتی روشنفکری آن دوران) در رابطه با زنان توجه دادیم و گفتیم او برخلاف دوران جوانی‌اش که به شکل آرمانی و کلی و در شعارهای سیاسی‌اش خواهان حقوق برابر زنان و مردان می‌شد، در مواجهه واقعی با اعماق جامعه و توده‌های گسترده زنان دوران‌اش با دقت و کنکاش یک جامعه‌شناس بومی دریافت که مسئله بسیار عقب‌تر و ابتدایی‌تر از این شعارهای آرمانی است. او در برخورد با بخش سنتی جامعه‌اش که از موج شبه‌مدرنی که یکی از شعارهایش را «آزادی زنان» تشکیل می‌داد، در هراس بودند، با روشنی و شفافیت گفت تنها راه نجات‌تان، دادن حقوق زنان است و نه مواجهه بر اساس دگم‌های فرهنگ مردسالار و یا برخوردهای سخت‌گیرانه و ضرب و شتم!

شریعتی میانسال، برخلاف شریعتی جوان می‌دانست که مصداق دادن حقوق زنان در جامعه‌اش (جامعه ناموزون اما با غلبه وجه سنتی) و برای اکثریت زنان جامعه‌اش که تحت سلطه فرهنگ مردسالار سنتی قرار دارند، دیگر نه شعارهای آرمانی حقوق مساوی و حق تشکل مستقل، بلکه حقوق اولیه و بدیهی چون حق خروج از خانه و تحصیل و سواد و کار

و فعالیت‌های اولیه اجتماعی است. و این همانی بود که آمار تیاسن از آن به عنوان انسدادزدایی اجتماعی برای زنان یاد می‌کرد.

بر این اساس او بر بدهی‌ترین و اولیه‌ترین حقوق زنان توجه و تمرکز کرد: حق خروج از خانه، تحصیل، اندیشه و اشتغال. به همین خاطر است که شریعتی وقتی تیپ اشرافی شبه‌مذهبی جامعه‌اش را نقد می‌کند از «ناآگاهی آنها حتی از مسائل روزمره زندگی اجتماعی» یاد می‌کند و با ژرف‌نگری آنها را چنین معرفی می‌کند: فاقد برداشت‌ها و بینش‌های تجربی که از تماس با واقعیت‌ها و شناخت زندگی و جامعه و مردم و مهم‌تر از همه اندیشیدن یا کار کردن ناشی می‌شود و این‌ها فاقد این همه‌اند: نمی‌اندیشد چون زن سنتی ما تحصیل نمی‌کند و حتی جو فکری مذهبی هم ندارد. کار نمی‌کند، چون تیپ زن سنتی [اشرافی] هم برای کار خارج تربیت نشده و هم کار در خارج را بد می‌داند و کار یدی و تولیدی و حتی کار خانه را بدتر، و بدان نیازی ندارد». (۱۳۴۹، اقبال مصلح قرن اخیر، م. آ ۵، ص ۵۸ از ۱۲۸). بدین ترتیب او به حقوق اولیه تحصیل و اشتغال توجه می‌کند. هر چند گاه وی، همان طور که در قبل آمد، بسیار بلندپروازانه به تحقق اندیویدوآلیسم کامل و استقلال وجودی و شخصیتی مطلق در ذهن خود تا بدانجا پیش می‌رفت که زن و شوهر و یا عاشق و معشوق نیز در دموکراسی انتخاباتی، دو رأی مستقل؛ و نه متأثر و تحت تأثیر یکدیگر، داشته باشند. اما خود به خوبی می‌دانست و می‌دید که وضع زنان جامعه‌اش و برخورداری آنها از حقوق‌شان بسیار عقب‌تر از این آرمان‌های آرزواندیشانه است.

وی با دیگر حقوق زنان نیز در حد نقدهایی که به اسلام در رابطه با تعدد زوجات، حجاب و... شده بود، برخورد می‌کرد.

• در رابطه با مباحث خاص‌تر معطوف به احکام دینی و فقهی مرتبط با زنان عنوان کردیم شریعتی خود کار تخصصی و پژوهشی ویژه‌ای در این حوزه انجام نداده است و در حد شنیده‌های معروف که عمدتاً حالت مدافعه‌گرانه و توجیهی داشت برخورد کرده و یا سخنان دیگران را جمع‌بندی نموده است.

در این عرصه به برخی پارادوکس‌ها و تعارضات بین نظرات صریح‌تر و درونی‌تر او در دوره مشهد (در رابطه با حجاب، تعدد زوجات و...) نسبت به دوره تهران (که شاید بنا به دلایل اجتماعی محتاطانه‌تر حرف می‌زد) نیز اشاره کردیم و گفتیم در این باره گاه تعارضی بین دو متدلوژی «فرم - محتوا» و سیالیت و نفی کامل برخی فرم‌ها به دلیل تاریخی‌شان و نقد محتاطانه‌تر «حفظ فرم - تغییر محتوا» نیز در مباحث شریعتی به چشم می‌خورد. البته وجه غالب روش‌شناسی او، آشکارا «ثبات محتوا و سیالیت فرم» است. اما در مواقعی که مدافعه‌گرانه می‌خواهد بعضی فرم‌ها را موجه کند (موجه‌سازی که در حالت نوسان و ابهام بین تاریخی یا فراتاریخی و عام و کلی یا خاص و استثنایی بودن قرار دارد)، برخی توجیهات او مانند دلایل تعدد زوجات قانع‌کننده نیست چرا که در قوانین فقهی این امر مشروط به شروطی که شریعتی ذکر می‌کند، نیست. و به نظر نمی‌رسد رویکرد حفظ شکل اما تغییر محتوا در این موارد (مانند تعدد

زوجات یا ازدواج موقت و...) چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی موفقیتی در پی داشته باشد و از یک امر عمومی و بی‌قید و شرط به یک امر استثنایی و در شرایط و موارد خاص تقلیل یابد. به لحاظ کاربردی نیز این امور ولو به شکل رفرم شده در جامعه ایران، بنا به دلایل و سنن تاریخی (بعضاً مردسالار) مقبولیت اجتماعی نخواهد یافت.

• زن سوم (روشنفکر) شریعتی که می‌خواست نه تسلیم شکل و قالب موروثی سنتی شبه مذهبی شود و نه تسلیم شکل تحمیلی دولتی متجدد و شبه متمدن؛ زنی بود با سه خصیصه بارز: آگاه، مسئول و مولد. مثال‌ها و مدل‌های پیشنهادی و تبلیغی او در این حوزه بسیار متنوع بود و برخلاف آنچه منتقدان می‌گفتند تنها زن سیاسی و انقلابی را در بر نمی‌گرفت و به زن مزرعه و اداره و کار؛ هنر و سیاست و فرهنگ؛ تحقیق و تولید و تفریح؛ و... اشاره می‌کرد. اما او سواد و تحصیل، اندیشه و آگاهی را گام اول نجات از خانه‌نشینی و وضعیت «کلاغ سیاهی» آن می‌دانست. اما صرف از خانه به جامعه و یا به عرصه اشتغال آمدن را کافی نمی‌دانست و به نقد نمونه عروسک‌فرنگی که آن را به صراحت از زن فرنگی تفکیک می‌کرد، می‌پرداخت. نگاه جمع‌گرایانه و روشنفکرانه او حوزه زنان را نیز در بر می‌گرفت. زن سوم او زنی «مسئول» هم بود. مسئولیتی که باز می‌توانست در حوزه‌های مختلف فکری، اجتماعی، سیاسی مصداق گیرد و تحقق یابد. هم چنین زن ایده‌آل او زنی با کارکرد مثبت برای خود و جامعه‌اش بود: چه در کار در خانه، چه در اداره، چه در مزرعه و چه در کارخانه. او باید «مولد» باشد. بدین ترتیب سه گانه «آگاه، مسئول، مولد» را می‌توان بیانگر زن ایده‌آل شریعتی دانست.

• در دید شریعتی تفکیک مردسالارانه حوزه عمومی / حوزه خصوصی وجود ندارد و به موازات سعی وافر او برای اینکه زنان را از خانه‌نشینی نجات دهد، وی به اصلاح وضع درون خانه با طرح خانواده مشارکتی دو همسری نیز می‌پردازد. او نقدهای بسیار تندی به وضعیت دختران (و پسران) در خانواده‌های سنتی دارد و پدر و مادران را در این رابطه به شدت بر کرسی اتهام می‌نشاند. هم چنین در رابطه با زوجها نیز با حتی طرح تقسیم کار خانگی بین حضرت علی و حضرت فاطمه که زوج مقدس جامعه شیعی هستند، به اصلاح درون خانه و حوزه خصوصی نیز توجه می‌کند.

• شریعتی پس از آشنایی دقیق‌تر با وضعیت زنان جامعه‌اش، در میان‌سالگی، به راهبرد عملی‌تری در این رابطه، به جای طرح شعارهای آرمانی رسید. بن‌مایه‌های جامعه‌شناختی و استراتژیک او بر این پایه‌ها قرار داشت: زن در جامعه شرقی و اسلامی بیش از همه از مذهب سنتی رنج کشیده است؛ چهره زن در جامعه جدید دچار تغییری سریع و جبری شده است و هیچ چیز نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد و در جامعه کنونی سه چهره از زن وجود دارد (شبه مذهبی، شبه مدرن، زن سوم روشنفکر). اما رئوس راهبرد او برای تغییر وضع و رهایی زنان عبارت بود از: تأکید بر اینکه مردان (و نیز بخش عمده‌ای از زنان) اساساً باید در نگاه خود به «زن» تجدیدنظر کنند (آگاهی‌بخشی و انقلاب در تفکر). روشنفکران باید زنان را موضوع و مخاطب خود قرار دهند («مسئله» کردن زنان). وی در فاز صفر (یا پیش‌درآمد فاز اول) حرکت اجتماعی زنان در ایران به طور سلبی به نقد کارکردی و وجودی الگوهای سنتی و شبه مدرن پرداخت و به طور ایجابی

سعی در تغییر نقش کلیشه‌ای سنتی زنان در جامعه و خانواده نمود. او در این فاز به دادن شخصیت و اعتماد به نفس به زنان پرداخت (انقلاب در معنا و نقش خانوادگی و اجتماعی). مدل‌های او برای زنان نیز بسیار متنوع و ترکیبی بود اما محوریت نخستین آن بر آگاهی، مسئولیت اجتماعی و مولد بودن قرار داشت. هم چنین وی تأکید می‌کرد روشنفکران در حرکت فکری‌شان باید بین مذهب - سنن و قالب‌های قومی از یک طرف و تمدن - تجدد از طرف دیگر فاصله‌گذاری کنند. ضمن آنکه بر درونی کردن و نفوذ روان‌شناختی آموزه‌های تساوی‌جویانه و نه صرفاً طرح زبانی آنها، از سوی مردان، تأکید داشت.

در همین راستا پیام اصلی او این بود که تنها راه مقابله با شبه مدرنیسم اعطای حقوق زنان است. البته حقوقی که در دوران او حقوق بسیار اولیه و بدیهی را در بر می‌گرفت.

• در میان سه الگوی زن غیرسنتی در جامعه ما یعنی الگوی اشرف پهلوی (زن شبه مدرن منحصر در جنسیت) و الگوی اشرف دهقانی (زن چریک فاقد جنسیت)؛ الگوی زن شریعتی یعنی انگاره حسینیه ارشادی یا همان زن ماتو و روسری آن دوران، بیشترین نفوذ و گسترش و زیاده‌ترین موفقیت را در گشودن انسداد خانواده‌ها و فضاهای سنتی به روی دختران و زنان جوان برای خروج از خانه، تحصیل، اشتغال و مسئولیت و مبارزه در حوزه عمومی (فرهنگی، سیاسی، اجتماعی) داشت. بنا به تعبیری بزرگترین دستاورد انقلاب ۱۳۵۷ در ایران نیز ترک برداشتن و رفع انسداد نسبی فضای سنتی برای رویش و رهایی زنان بود.

اما اگر بخواهیم به کل آموزه‌های فکری - انگیزشی او در رابطه با زنان یک تیتربدهیم و گفتمان و نظریه او در این حوزه را جمع‌بندی کنیم، چه تیترو عنوانی می‌توانیم بدهیم؟ گفتمانی بر علیه ایدئولوژی خانه‌نشینی جهت انسدادزدایی اجتماعی برای زنان. شریعتی در برابر ایدئولوژی خانه‌نشینی که وجه غالب فضای سنتی در مورد دختران و زنان و مانع اصلی حرکت زنان به سمت رهایی بود، تهاجمی همه‌جانبه را آغاز کرد. هدف او تغییر شخصیت و نقش اجتماعی زنان بود. به همین خاطر وی به نقد جدی و به شدت تند نوع سنتی خانه‌نشینی پرداخت؛ مردان را مخاطب قرار داد و به شدت به آنان تاخت؛ این وضعیت را خلاف آموزه‌های اصیل دینی و رفتارهای صدر اسلام دانست؛ الگوهای بزرگی از نام‌داران دینی زن را در برابر این گونه خانه‌نشینی قرار داد؛ آنها را به مقاومت بی‌حاصل‌شان در برابر فرهنگ و گونه شبه‌مدرن آگاهی و هشدار داد و... حرکت او در این رابطه بسیار صف‌شکن و جوشکن بود و به شدت به نفع و برای زنان فضا سازی کرد. آن هم در دوران «زن؟ - هیس!» و با حساسیت‌های «زن؟ - گیس!» و با نصایح دلسوزانه «هنوز مصلحت نیست!».

شریعتی در حرکت فکری - انگیزشی‌اش برای اصلاح فرهنگ و وضعیت مرد / پدرسالار و انسدادزدایی برای رهایی زنان، بر علیه ایدئولوژی خانه‌نشینی تمرکز کرد و در این راستا به ایجاد آگاهی، هویت و استقلال وجودی،

اعتماد به نفس، اقتدار شخصیتی و درونی کردن آن توسط زنان و تواناسازی آنان و تغییر این فرهنگ چه به لحاظ معرفتی و چه به لحاظ روانشناختی در مردان پرداخت.

بدین ترتیب همان گونه که مشی کلی روشنفکری شریعتی برای جامعه ایران «مشی آگاهی‌بخش - آزادی‌بخش» بود، در حوزه زنان نیز می‌توان مشی او را مشی آگاهی‌بخش - آزادی‌بخش زنان با جهت‌گیری و درون‌مایه ضدایدئولوژی خانه‌نشینی دانست.

کسب آگاهی و امکان خروج از خانه مرحله‌ای اساسی در جنبش زنان در جهان نیز بوده است. زیبا جلالی نائینی در «یادداشت دبیر مجموعه» بر کتاب «از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم» به همین امر حیاتی اشاره می‌کند و می‌گوید: «به طور کلی زنان پس از ورود به عرصه عمومی و با قرار گرفتن در بطن حرکت‌های اجتماعی یعنی با خروج از محیط خانه و در مصاف با تجربه‌ای یکسان با مردان، هم از وجود تفاوت با مردان و محدودیت‌ها و تبعیض‌های‌شان آگاه شدند و هم به شیوه‌های مبارزاتی برای احقاق حقوق خود پی بردند». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص دوازده مقدمه) وی این مرحله را مرحله «آگاهی و هویت‌سازی» می‌نامد.

پاملا آبوت و کلروالاس نیز «ارتقای آگاهی» را «یکی از عناصر اصلی این جنبش» می‌نامند: «هدف جنبش فمینیستی معاصر آگاه کردن زنان به شرایط مشترکی است که همه زنان را صرف نظر از موقعیت‌های فردی تحت کنترل و در قید و بند نگه می‌دارد. یکی از عناصر اصلی این جنبش ارتقای آگاهی بوده است». (پاملا آبوت، منیژه عراقی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹)

برخی تحلیل‌گران تاریخ فمینیسم در رابطه با فمینیسم سیاه نیز معتقدند «نخستین گام فمینیسم سیاه ایجاد خودآگاهی و «خودباوری» مستقل در زنان سیاه‌پوست است». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۴۱۹)

ویژگی اصلی موج دوم جنبش زنان نیز «نقدفرهنگی» معرفی شده و یا به تاریخ «مبارزات فرهنگی» هم فمینیسم لیبرال و هم فمینیسم رادیکال توجه داده شده است. «اما بی‌تردید مبارزات فرهنگی نزد فمینیست‌های رادیکال وسیع‌تر بوده و مهم‌تر تلقی می‌شده است». (همان، ص ۲۸۹)

در رابطه با فعالیت اجتماعی فمینیست‌های رادیکال نیز به کرات به موضوع «ارتقای آگاهی و اعتماد به نفس زنان» پرداخته شده است: «مهم‌ترین پایه‌های سازمانی فعال و کارآمد جناح رادیکال، گروه‌های کم و بیش گمنام‌تر برای «افزایش آگاهی» بودند که به نام‌های مختلفی چون سلول، گروه‌های پیوند، گروه‌های گفت و گو، گروه‌های حمایت و غیره نامیده می‌شدند. این گروه‌ها شامل چند زن (معمولاً بین شش تا دوازده نفر) می‌شدند که در یک شهر یا محله زندگی می‌کردند و با هم جلسات مشترکی برگزار می‌کردند که هدف آن‌ها ارتقای آگاهی و اعتماد به نفس زنان همراه با تقویت روحیه «خواهری» و از میان بردن «خودآگاهی کاذب» در میان آنان بود». (همان، ص ۳۲۴)

۱. برای توضیح بیشتر به کتاب شریعتی‌شناسی - ج ۲ (اصلاح انقلابی) از نگارنده مراجعه شود.

اما شاید بتوان مهم‌ترین فقره را در مشابه‌یابی رویکرد آگاهی‌بخش شریعتی، در رابطه با «نخستین نظریه‌پرداز فمینیست»، دید که درباره‌اش گفته می‌شود: «ولستون کرافت آموزش را نقطه آغازین رهایی سیاسی و مدنی زنان می‌داند». (مگی هام / مهاجر، ۱۳۸۲، ص ۴۶۹)

شریعتی از ایجاد «آگاهی» آغاز کرد، آگاهی بر علیه ایدئولوژی خانه‌نشینی. «ایدئولوژی خانه‌نشینی» مفهوم و ترم آشنا و مهمی را در مطالعات و جنبش زنان تشکیل می‌دهد. این گفتار در امتداد «آموزه ویکتوریایی» است که «بر پایگاه سنتی زنان در خانه و فضایل خاص زنان که نباید به آلودگی‌های جهان مردان بی‌الاید، تأکید می‌کرد». (مشیرزاده، ص ۶۶). «ایدئولوژی خانواده مانند هر مرام دیگری این خاصیت را دارد که منافع گروه مسلط را به صورت منافع خود خواسته گروه فرودست در می‌آورد». (آبوت / عراقی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳) البته مفهوم ایدئولوژی خانواده فربه‌تر و فراگیرتر از «ایدئولوژی خانه‌نشینی است». اما در هر حال «ایدئولوژی خانه‌نشینی به معنای آن بود که جایگاه اصلی زن در خانه است». (همان، ص ۴۹۸) خروج از خانه، به ویژه برای اشتغال آن چنان مهم و مؤثر بود که برخی تحلیل‌گران تاریخ جنبش زنان رشد تکنولوژی و به کنایه «ماشین تحریر» را قهرمان ایجاد تغییر در وضعیت زنان معرفی کرده‌اند:

«سرمایه‌داری در مراحل پیشرفته‌تر خود نیاز به تقویت بخش خدمات داشت و با رشد این بخش، بر تعداد مشاغل در آن افزوده شد، به گونه‌ای که این مشاغل در اوایل قرن بیستم حدود ده درصد از کل نیروی کار را جذب خود کرده بود. همراه با پیشرفت‌های فن‌آورانه که به ساده‌سازی برخی از کارها در بخش خدمات منجر شد، راه برای حضور زنان در این بخش از اقتصاد گشوده شد. البته بیشترین میزان افزایش در مشاغل به اصطلاح «یقه سفید» یا دفتری و نیز در مشاغلی چون فروشندگی بود که بیشتر زنان را به خود جذب کرد. لاروس به طور خاص اختراع ماشین تحریر را «قهرمان» ایجاد تغییر در وضعیت زنان می‌داند و از نگاه او چنین تقاضایی از سوی زنان نبود که به ظهور زنان شاغل منتهی شد، بلکه با پیدایش این اختراع مشخص بود که زنان به سهولت وارد عرصه‌ای شدند و آن را از آن خود کردند و حق‌شان به رسمیت شناخته شد». (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۳۴)

با این وجود هنوز زنان با مقاومت‌های فرهنگی مواجه بودند. در رابطه با وضعیت پارادوکسیکالی جامعه سرمایه‌داری در مورد هم حضور زنان در بازار کار و هم ترویج آموزه‌های ویکتوریایی چنین گفته شده است: «این حضور در عرصه عمومی همراه با مشروعیت‌زدایی از آن با اتکاء به ایدئولوژی خانه‌نشینی بود که در قالب‌های جدیدی مطرح می‌شد و از طریق سازوکارهای جامعه‌پذیری اعم از خانواده‌ها، دستگاه‌های آموزشی، و رسانه‌ها تقویت می‌شد. این ایدئولوژی به رغم جنبه کارکردی آن برای نظام اقتصادی و سیاسی، دچار تعارض درونی بود، زیرا هم خانه‌نشینی را برای زنان خوب می‌دانست و از آن تجلیل می‌کرد و هم زنان خانه‌دار و ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها چون برخلاف بسیاری از تصویرسازی‌ها از شهروند خوب بود، در بسیاری از موارد با تحقیر روبرو می‌شد. به علاوه، یکی از ابعاد مهم این ایدئولوژی تأکید بر قدرت تام زنان در خانه بود که کمبود قدرت آن‌ها در سپهر عمومی را جبران می‌کرد، اما تجربه

زنان خانه‌دار حاکی از داشتن قدرت متفوق در خانه نبود. به بیان دیگر، ایدئولوژی خانه‌نشینی مغایر تجربه زنان در قشرهای مختلف جامعه اعم از خانه‌دار و شاغل بود». (همان، ۱۳۸۲، ص ۵۰۸)

ایدئولوژی خانه‌نشینی علیرغم مبارزات فراوان زنان و حتی کسب برخی دستاوردها و موفقیت‌ها هم چنان قوی و استوار بود: «در دهه‌های پس از کسب حق رأی و با فرونشستن سیاست عمل‌گرایی شدید زنان، ایدئولوژی خانه‌نشینی بار دیگر در قالب روایت‌های جدید و با توسل به مفاهیم علوم جدید و به ویژه روان‌شناسی نوین مطرح شد. این برداشت برای سرمایه‌داری مفید بود زیرا از طریق آن به شکلی مستقیم یا غیرمستقیم می‌توانست زنان را به حاشیه بازار کار بفرستد. در این زمان نیاز به نیروی کار (به طور خاص در دوره رکود اواخر دهه ۱۹۲۰ و دهه ۱۹۳۰ و سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی) نمی‌توانست پاسخگوی جذب هم زنان و هم مردان باشد، و در عین حال، اتکا به نیروی کار موقت و کم و بیش از نظر اجتماعی «نامشروع» زنان مفید بود. به علاوه، مطرح ساختن انگاره خانه‌نشینی با برداشت‌های سنتی از نقش زنان که بخش‌های عظیمی از جامعه اعم از زنان و مردان آن را مسلم می‌انگاشتند، انطباق داشت. به نظر می‌رسید که تعریف «زن خوب» به عنوان مادر و همسر خوب پذیرفتنی‌تر و موجه‌تر از آرمان‌های فمینیستی است. از یک سو تبلیغات رسانه‌ها و از سوی دیگر مواضع رادیکال برخی از فمینیست‌ها که به تدریج می‌رفتند تا برداشت خود از فمینیسم را به عنوان برداشت غالب در جنبش تحمیل کنند، باعث می‌شد این طور به نظر برسد که فمینیسم، اندیشه و رویه‌ای در جهت برهم زدن کل نظام اجتماعی و روابط حاکم بر آن در سطوح مختلف است که می‌تواند بسیاری از ارزش‌ها و آرمان‌های مورد توجه و حتی دل‌بستگی‌های عاطفی افراد را از میان ببرد». (همان، ص ۱۷۵)

یک نکته مهم در رابطه با ایدئولوژی خانه‌نشینی این است که «مهم‌ترین مروجان آن مجلات زنانه بودند». در مدارس و دانشگاه‌ها و برنامه‌های درسی نیز این ایدئولوژی نفوذ فراوانی داشت تا بدانجا که در «برنامه درسی دانشجویان در دهه ۱۹۲۰ و پس از آن و حتی در سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی عناوینی چون انتخاب شوهر مطلوب، آموزش خانه‌داری، آرایشگری و... وارد برنامه درسی بسیاری از دبیرستان‌ها و کالج‌ها شد. شاید یکی از جالب‌ترین تحولات در برنامه درسی دختران این بود که در یک کالج «طرز تهیه شش کباب تُرد» جایگزین درس «فلسفه کانت» شد!» (همان، ص ۱۷۶).

آیا شریعتی یک فمینیست بود؟

بدین ترتیب و در مجموع می‌توان گفت زن‌شناسی شریعتی از آنجا که:

- زنان را می‌دید و بر محرومیت آنان تمرکز داشت و می‌خواست آن را برای جامعه خویش و به ویژه روشنفکران‌اش تبدیل به «مسئله» ای جامعه‌شناختی کند؛
- به تبیین علل فرودستی زنان پرداخت و نگاهی تلفیقی در این باره داشت؛

- به ارائه راه حل پرداخت و نخستین و مهم‌ترین گام را جهت انسدادزدایی و رفع مانع در برابر حرکت زنان در جهت رهایی و کسب حقوق مساوی با مردان، در خروج از خانه می‌دید؛

واجد عناصر و مؤلفه‌های یک گفتمان و نظریه است، نظریه‌ای که ما آن را «آگاهی‌بخشی - آزادی‌بخشی زنان بر علیه ایدئولوژی خانه‌نشینی» جهت انسدادزدایی اجتماعی برای زنان نام دادیم.

اما؛ آیا شریعتی یک فمینیست بود؟

فمینیسم یک مفهوم واحد نیست (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۵) و بهتر است از تعبیر «انواع فمینیسم» بهره گرفته شود (همان). اما همان طور که در قبل نیز آمد اساس همه آنها بر توجه به موقعیت فرودست زنان و «تبعیضی است که آنها به خاطر جنس خود با آن روبرو می‌شوند و تمامی انواع فمینیسم، به منظور کاهش این تبعیض و در نهایت غلبه بر آن، خواهان تغییراتی در نظم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اند». (همان) از یک سو فعالیت و جنبش زنان بسیار پیش‌تر از رواج این واژه وجود داشته است و از سوی دیگر بسیاری از تلاش‌گران در این مسیر این اصطلاح را برای خود به کار نمی‌بردند. «صرفاً در همین اواخر است که استفاده از تعبیر فمینیست برای تمام گروه‌های مدافع حقوق زنان متداول شده است». (همان، ص ۸)

با این مقدمه اگر فمینیسم و فمینیست را به معنای تمرکز «انحصاری بر مسئله فرودستی زنان و تلاش برای رهایی آنها بدانیم، قطعاً شریعتی فمینیست نبود. آگاهی - آزادی‌بخشی زنان «بخشی» از تلاش روشنفکرانه وی برای آگاهی - آزادی‌بخشی به جامعه‌اش بود. او به موضوع و مسئله زنان توجه داشت؛ آنان را می‌دید و می‌خواست دیگران (به ویژه مردان) نیز بدان توجه کنند؛ مخاطب‌شان قرار می‌داد و به آنها آگاهی، انگیزه و اعتماد به نفس می‌بخشید؛ جهت و آرمان می‌داد؛ به انسدادزدایی اجتماعی فراراه‌شان توجه و تمرکز داشت؛ و به رهایی‌شان می‌اندیشید و برای آن راه حل می‌داد؛ اما این همه را در کادر یک حرکت عام‌تر برای تغییر اجتماعی می‌دید.

اما اگر فمینیسم را تمرکز انحصاری بر رهایی زنان ندانیم، که نباید بدانیم؛ و توجه به تبعیض جنسی و تلاش برای رهایی زنان از ستم‌هایی تلقی کنیم که صرفاً به جرم زن بودن متحمل آن می‌شوند؛ آن گاه قطعاً آرای او دارای مؤلفه‌ها و عناصر جدی و جوانه‌های قابل رویش بسیاری برای رهایی زنان است و اندیشه و فکر و حرکت وی واجد گرایش فمینیستی روشن و صریحی است.

در ادامه و در قسمت سوم از نسبت‌سنجی‌ها مان در انتهای این پژوهش، گفتمان و نظریه شریعتی را با چهار نظریه مهم فمینیستی مقایسه و نسبت‌سنجی خواهیم کرد تا ببینیم آراء شریعتی به کدام یک از آنها مشابه یا نزدیک‌تر است.

فصل چهارم

جمع بندی و نسبت سنجی شریعتی و گفتمان های فمینیستی

جمع‌بندی ۱: نسبت شریعتی با ۶ تبیین در مورد «نقش»‌های جنسیتی

ما در بخشی از «چارچوب نظری» به ۶ نظریه در مورد نقش‌های جنسیتی اشاره کردیم که فشرده آن را در جدول زیر می‌آوریم:

نظریه	علل تبیینی نقش‌های جنسیتی
۱- نظریه‌های زیست‌شناسی	قدرت بدنی - تولید مثل - تفاوت میزان هورمون‌های جنسی
۲- نظریه‌های زیستی - اجتماعی	کروموزوم X و Y - ترشح هورمون‌ها - واکنش متفاوت والدین و دیگران - تربیت وارونه (برعکس جنس)
۳- نظریه‌های روان‌شناختی	همانندسازی اولیه کودک (مؤنث و مذکر) با مادر و تشویق پسر به انفکاک و تکوین هویت مردانه (از طریق دیگری‌سازی و سرکوب هویت مؤنث)
۴- نظریه‌های روان‌شناختی اجتماعی	آموزش و شرطی‌سازی - تقلید یا همانندسازی با سرمشق‌گیری
۵- نظریه‌های جامعه‌شناختی:	
۵-۱- نظریه ضرورت کارکردی	حفظ وحدت و انسجام خانواده
۵-۲- نظریه طبقات جنسی	قاعدگی، بیماری، زایمان، شیردهی، مراقبت از نوزاد و... که منجر به وابستگی طبقه مؤنث به طبقه مذکر برای حفظ بقا می‌شد.
۵-۳- نظریه مالکیت ثروت	مالکیت مردان بر منابع ثروت (مانند دام‌ها و گله‌ها)
۵-۴- نظریه نیازهای سرمایه‌داری	تثبیت ایدئولوژی خانواده هسته‌ای در پیوند سرمایه‌داران و مردان کارگر (نظریه سنتی مارکسیستی) و تولید و مراقبت از نیروی کار - تسهیل مصرف کالا - حفظ ارتش ذخیره کار (نظریه جدید مارکسیستی)
۵-۵- نظریه پدرسالاری	برساخت اسطوره پدرسالارانه بر حسب کارکردهای آن برای طبقه مردان
۶- نظریه‌های تلفیقی	تلفیقی از عوامل روانکاوانه (مانند ضمیر ناخودآگاه)، اقتصادی (مانند تغییرات در شیوه تولید)، زیستی - اجتماعی (تأثیر بیولوژی و محیط اجتماعی) و فرهنگی - ایدئولوژیک (هنجارهای پذیرفته شده اجتماعی درباره ارتباط زنان با مردان)

جدول ۶ نظریه در تبیین نقش‌های جنسیتی

هم‌چنین در بحث «تبیین علل عقب ماندگی و محرومیت و وضعیت تبعیض آمیز زنان» از منظر شریعتی به پنج عامل اشاره کردیم که عبارت بودند از:

- ۱- علل اقتصادی و میزان نقش در تولید (و مصرف) که؛
- ۲- گاه در ابتدا از ریشه‌های بیولوژیک (مانند قدرت بدنی، کمتر برای مشارکت در دفاع، جنگ و غارت) نیز نشأت می‌گیرد.

- ۳- علل معرفتی فرهنگی، دینی و ارزشی عمدتاً برخاسته از عامل اول («تبدیل سود به ارزش»)
- ۴- سلطه‌گری و منافع مردان و فرهنگ برخاسته از آن (شکل دیگری از تبدیل سود به ارزش)
- ۵- درونی کردن معرفتی و روانشناختی سلطه جنسیتی توسط خود زنان.

بدین ترتیب با توجه به ۳ عامل (۱ و ۳ و ۴) مشاهده می‌شود که به تعبیر شریعتی در ابتدا «سود»ی وجود داشته که سپس به «ارزش» تبدیل شده است. این سود و فایده یا نقش «کارکردی» (برای فرد یا جمع) عبارت بود از مشارکت در دفاع یا جنگ و غارت برای حفظ موجودیت یا تأمین منافع قبیله و جامعه و یا برای کسب غنائم و تأمین منابع زیستی و تولیدی که به ایجاد یک نظام اجتماعی - طبقاتی (که در آن زنان نان‌خورند نه نان‌آور) تبدیل می‌شود. هم‌چنین این سود یا کارکرد عبارت بود از تأمین منافع فردی «مرد» مانند نیازهای جنسی و عاطفی و یا زایش و مراقبت از فرزندان (که مایملک مرد تلقی می‌شوند)، انجام امور منزل، مشارکت در امر تولید (زراعت، دامداری، تهیه البسه، صنایع دستی و... که منافع‌اش در تملک مرد بود به عنوان یک کارگر بی‌مزد)، پرستاری از بزرگسالان خانواده و تیمارداری از فرزندان یا بزرگسالان بیمار، معلول و... که نیازمند مراقبت بودند (آنچه شریعتی با طعنه و کنایه کلفت و پرستار و دایه و ماشین رختشویی و مادر بچه‌ها، زن شب جمعه، آنچه آقا پسندد و... لقب می‌دهد). مجموعه اینها رتق و فتق امور داخلی منزل (و یا مشارکت در تولید)، همگی کارکردها و سودهای به نفع مرد بودند.

شریعتی به یک عامل زیستی و بیولوژیک نیز اشاره داشت و آن قدرت و خشونت جسمی مرد و نقش (و سود) آن در دفاع، جنگ و غارت بود.

از منظر شریعتی این سودها و فایده‌ها و کارکردهای عینی در بستر زمان به عناصر ارزشی و هنجاری تبدیل می‌شد (همانند بحثی که او در الهیات درباره جامعه‌شناسی شرک داشت و شرک زمینی را در شرک آسمانی و مناسبات و تکثر قدرت را در مناسبات خدایان بازتولید شده می‌دید). در اینجا رأی و رویکرد شریعتی مانند بحث فوکو در نسبت نظام قدرت با نظام حقیقت است. از نظر فوکو هر رژیم قدرتی، رژیم حقیقتی را برای موجه‌سازی خویش تولید می‌کند. شریعتی نیز چه در بحث الهیاتی‌اش در مورد شرک و توحید و چه در بحث‌های فلسفه اخلاق‌اش و چه در بحث‌اش در اینجا در مورد زنان با تأکید بر منافع مردان، چه در حوزه اجتماعی و چه در حوزه فردی اشاره به همین روند دارد. نقش برتر مردان در جنگ و دفاع و یا خواست سلطه‌گراانه آنها در مناسبات درون خانواده و نسبت میان مرد و زن، به صورت امری فرهنگی و هنجاری و به تعبیر او «ارزشی» در می‌آید و «نقش» درجه دوم، لباس «ارزش» درجه دوم را می‌پوشد و «خواستی» که می‌خواهد زن را به موجود فرودست‌تر تبدیل کند به «ارزشی» مبنی بر فرودست «بودن» ذاتی زنان تبدیل می‌شود (به تعبیر او تبدیل «ضعف» - در بدن یا در نقش تولیدی، به «ذلت» در نظام ارزشی و هنجاری و فرهنگی).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که مناسبات عینی (و یا بعضاً عناصر بیولوژیک) تبدیل به نقش و کارکرد اقتصادی - اجتماعی می‌شود و آن گاه این مناسبات تبدیل به عناصر فرهنگی می‌گردد. و باز خود این عناصر فرهنگی به صورت متقابل و دیالکتیکی^۱ به تقویت و بازتولید آن مناسبات و کارکردهای عینی یاری می‌رساند.

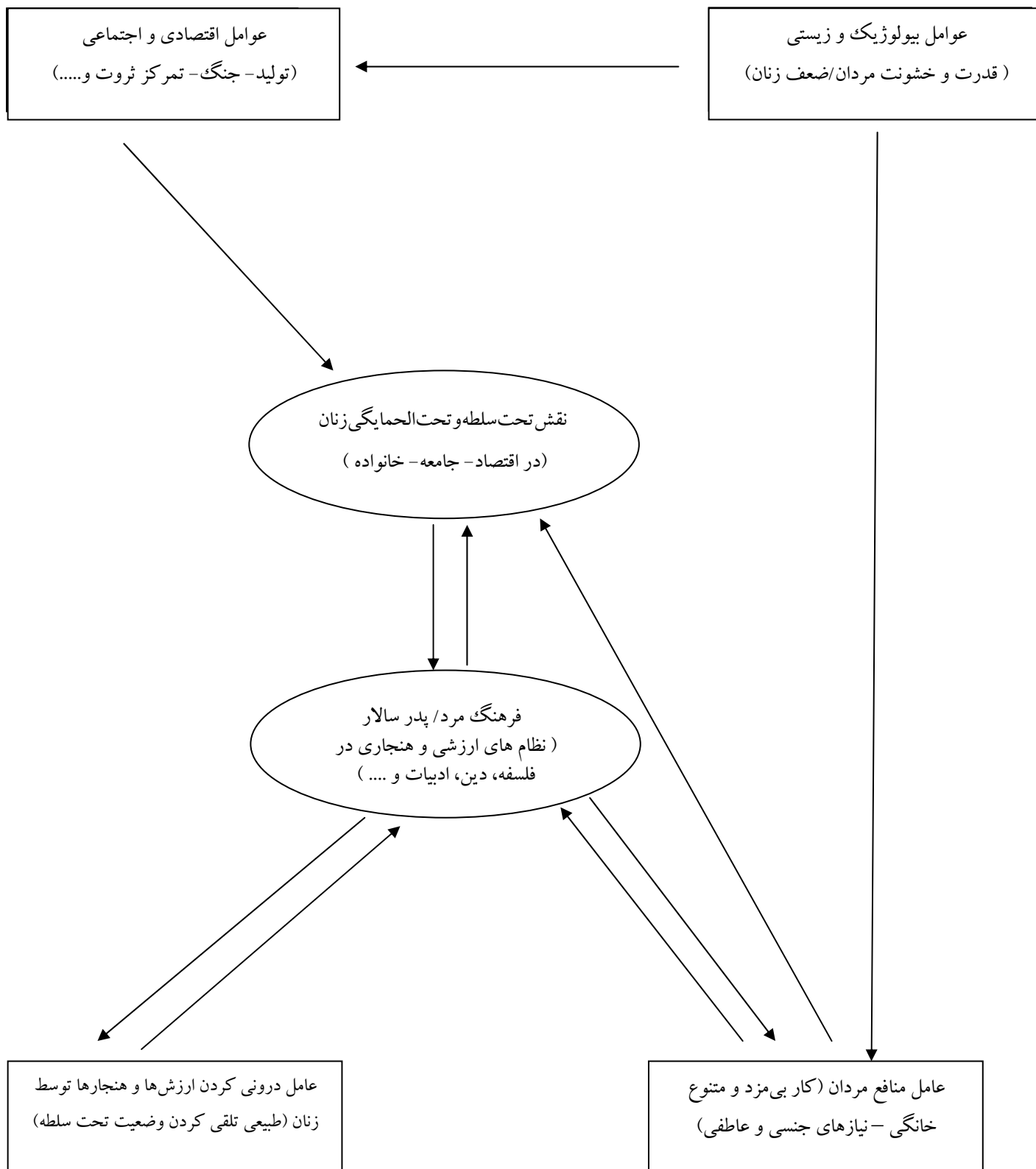
اما شریعتی به عامل پنجمی نیز اشاره داشت و آن پذیرش و درونی کردن این ارزش‌ها و هنجارها توسط خود زنان است. زنان نیز در این فرهنگ مستحیل می‌شوند و نه تنها مردان بلکه خود زنان نیز آن را بازتولید می‌کنند.^۲ بنابراین در مجموع فرهنگ مرد / پدرسالار که در نظام‌های ارزشی گوناگون، در فلسفه، دین، ادبیات و... وجود دارد خود هم برخاسته از مناسبات عینی پیشینی است و هم بازتولیدکننده و موجه‌ساز و تشدیدکننده و استمراردهنده آن.

بدین ترتیب می‌توان خلاصه آرای شریعتی را در مدل زیر به تصویر کشید:

۱. شریعتی نگاهی دیالکتیکی به پدیده‌های اجتماعی دارد. او برخلاف نگاه و تبیین یک سویه رابطه زیربنا - روبنا در ادبیات مارکسیسم (و عمدتاً مارکسیسم ارتدوکس) معتقد است بین بخش‌ها و نهادهای مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... جامعه رابطه متقابل وجود دارد. (برای شرح بیشتر مراجعه شود به بحث دیالکتیک و هرمنوتیک به زبان ساده از سلسله جزوات کلاس‌های شریعتی‌شناسی رضا علیجانی منتشره از سوی دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر شریعتی، ۱۳۷۸)

۲. گیدنز نیز معتقد است در اغلب طول تاریخ بشری هر دو جنس پدرسالاری را پذیرفته بودند (حمیرا مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۶).

مدل تبیین فرهنگ مرد / پدرسالار از منظر شریعتی



حال باید این مدل را با ۶ نظریه تبیینی که در بحث چارچوب نظری آمد، مقایسه کنیم.

نظریه شریعتی با کدام یک از نظریه‌های ۶ گانه تبیینی نقش‌های جنسیتی مشابهت دارد؟

مقایسه مدل شریعتی و جدول نظریات نشان می‌دهد که عناصری از نظریه‌های زیستی - اجتماعی، نظریه مالکیت ثروت و نظریه پدرسالاری در آرای شریعتی دیده می‌شود. چون او هم به قدرت و خشونت بیولوژیک و جسمی مردان اشاره داشت، هم به عامل اقتصادی و نقش مردان در تولید و نیز نیاز یا خواست قبیله به حفظ و تمرکز ثروت و هم به عامل منافع و خواست سلطه‌طلبانه مردان. بدین ترتیب می‌توان دیدگاه او را به نظریه ۶ نزدیک دانست که در برگیرنده «نظریه‌های تلفیقی» بود.

اما آنچه در دیدگاه شریعتی بسیار برجسته است توجه و تأکید او به نقش مؤثر و بازتولیدکننده نظام‌های ارزشی و هنجاری (بویژه فلسفه، دین «سنتی»، ادبیات و...) در موجه سازی و تثبیت و استمرار فرودستی زنان از یک سو و درونی کردن این سلطه و فرودستی از طرف خود زنان از سوی دیگر است. در این راستا، مشخص می‌شود که نقش آگاهی (و در اینجا «آگاهی کاذب») در تحلیل و تبیین شریعتی از وضعیت فرودستانه زنان بسیار بالاست. اگر چه «سهم» زنان (در توزیع منزلت در نظام‌های هنجاری و ارزشی جامعه) به زعم شریعتی، عمدتاً برخاسته از «نقش» زنان (در تولید و توزیع منابع قدرت، بویژه قدرت اقتصادی) است؛ اما این نظام ارزشی، دیگر خود می‌تواند مستقل از آن نظام قدرت به حیات خود ادامه دهد و حتی در مقابل تغییرات آن مقاومت کند. این نظام ارزشی (فرهنگ مرد / پدرسالار) هم به طور «عام» در کل جامعه بازتولید می‌شود و در واقع یکی از پایه‌ها و مقدمات اجتماعی شدن هر فرزند دختر و پسری است که در این جامعه به دنیا می‌آید و هم به طور «خاص» توسط جنس مؤنث که خود قربانی این وضعیت است نیز بازتولید و درونی می‌شود.

درونی شدن این نظام ارزشی و فرهنگی (هنجارهای مرد/پدرسالارانه) چه به طور عام و چه به طور خاص را می‌توان با نظریه درونی و ملکه شدن فرهنگ و هنجارها در دیدگاه بوردیو^۱ نیز توضیح داد. (البته نظریه‌های زیستی - اجتماعی و نظریه‌های روان‌شناختی - اجتماعی و نیز نظریه پدرسالاری در درون‌مایه خویش، هر چند در سطوحی متفاوت، به کارکرد مهم نظام‌های ارزشی و هنجاری توجه داشته‌اند). اما آن درجه تأکیدی را که ما در آرای شریعتی بر تأثیرگذاری عنصر «فرهنگ» و نهادهای فرهنگی جامعه می‌بینیم، در آنها وجود ندارد.

یک نظریه بسیار معروف شریعتی، مبحث «زر - زور - تزویر» در مقیاس کلی جامعه و جوامع است (شبیه نظریات رزا لوکزامبورگ، گرامشی و نیکوس پولاتزاس که به سه عنصر اقتصاد، سیاست و فرهنگ - و نه صرفاً نقش طبقه و اقتصاد - در تبیین نظام سرمایه‌داری توجه کرده‌اند).

۱. راب استونز / میردامادی (۱۳۷۹)، متفکران بزرگ جامعه‌شناس، فصل ۱۶ (پیر بوردیو)، صص ۳۳۸-۳۳۳.

حال در تبیین نظام سلطه جنسیتی نیز می‌توان به این سه عنصر «منافع» سلطه‌گرانه جمع و فرد (یعنی مرد) در نظام سلطه جنسیتی و «زور» (قدرت و خشونت مردان) برای حفظ این سلطه و نیز «نظام‌های ارزشی» و هنجاری که برتری مرد (در عقل و تدبیر و...) و فرودستی زنان، و نیاز به ریاست و رهبری مرد و تابعیت و اطاعت زن و لزوم در خدمت مرد و خانواده او بودن (ایدئولوژی خانه‌نشینی) را توجیه و تبلیغ می‌کند، اشاره داشت.

در هر حال نظریه شریعتی در اینجا نیز شبیه بسیاری از نظریات او در حوزه‌های دیگر (الهیات، جهان‌بینی، نظریه اجتماعی، نظریه سیاسی، نظریه اخلاقی و...)، نظریه‌ای ترکیبی و تلفیقی است چراکه مسائل پیچیده اجتماعی را نمی‌توان صرفاً با یک عامل توضیح داد. هم جهان ما، جهانی که گویا در سراسر هستی تنها در آن «حیات» یافت می‌شود جهان پیچیده‌ای است و هم انسان، برترین محصول این جهان، پیچیده‌تر از همه است!

جمع بندی ۲ - نسبت شریعتی با ۳ موج جنبش زنان

ما بحث سه موج جنبش زنان، به ویژه موج اول را با مکث بیشتری شرح دادیم تا بعد بتوانیم آن بستر اجتماعی در اروپا و آمریکا را با حافظه تاریخی مان در مورد جامعه خویش و مشخصاً با بستر زمان شریعتی تلاقی دهیم و سپس بین آرای شریعتی و آراء و پویش های نهفته در آن سه موج نسبت سنجی کنیم.

اما نخستین نکته ای که باید در رابطه با آن سه موج مطرح کنیم این است که تاریخ را نباید وارونه و از آخر به اول خواند، بلکه باید سیر تدریجی آن را از اول و ابتدا به سوی آخر دید. هم چنین نباید تاریخ را گزینش کرد و برخی از اجزاء و اضلاع آن را نادیده گرفت، در این راستا ملاحظه می شود که بنا به عللی (که جای بحث آن در اینجا نیست) تبارشناسی کلاسیکی که در اکثر منابع مربوط به تاریخچه آراء و جنبش فمینیستی به صورت ثابت و کلیشه طرح یا نقل می شود دارای یک نقیصه مهم است و آن عدم توجه - یا حداقل تأکید - بر پیشینه مذهبی اصلاح گرانه (رفرمیسم دینی) در آراء و پویش های زن خواهانه و جنبش زنان است. موج اول عمدتاً موج خواست های متعددی که بعداً به خواست حق رأی زنان منحصر شد و موجی مبتنی و متأثر از آرای لیبرالی و مکتب لیبرالیسم (و کلاً گفتار مدرنیته) ترسیم و تحلیل می شود. هر چند این نظر نادرست نیست اما به شدت ناقص است. نقص آن در نظر نگرفتن آراء اصلاح گرانه دینی است که به حوزه زنان نیز تسری و توسعه یافته است (همان گونه که آراء مدرن غیردینی نیز به حوزه زنان تسری یافته بود). بخش مهمی از جنبش زنان، در آغاز حرکت خود، اندیشه و آراء و حرکات خویش را با درونمایه، استدلال ها و زبان و نظریات دینی اصلاح گرانه توجیه و تبیین می کرد. درست است که می توان برای این آراء نیز برخی رد پاها و ریشه هایی در اندیشه مدرن عصر روشنگری یافت، اما به هر حال این آراء نواندیشانه دینی، خود مستقلاً در تفکر و پویش جنبش زنان مؤثر بوده است.

در یک تحلیل کلان تر نیز می توان گفت بسیاری از تحلیل گران عصر مدرن، در حوزه فرهنگی، دو ریشه مهم قائل اند و از قضا روی هر دوی آنها مکث و تأکید کافی و مستقل داشته اند: رفرمیسم دینی - رنسانس فکری و فلسفی. و این دو نیز حیاتی به هر حال مستقل داشته اند. برخی رفرمیسم دینی را فرزند عصر روشنگری و رنسانس فکری و فلسفی دانسته اند، اما بسیاری نیز بین این دو به تعامل قائل اند و آن دو را به طور موازی در پیدایش عصر و جهان جدید مؤثر می دانند. این امر تا بدانجاست که وبر حتی در حوزه اقتصادی نیز به همبستگی میان پیدایش سرمایه داری و روح اندیشه پروتستانی اشاره می کند.

در حوزه زنان نیز باید نقش آراء اصلاح گرانه دینی (و مشخصاً پروتستانی) که به موضوع زنان هم ورود کرده را به عنوان «پیش درآمد» جنبش زنان و یا «یکی از دو خط موازی» فعال در این جنبش، که به موازات آراء و حرکات متأثر از اندیشه مدرن و گفتار لیبرالی، در حوزه زنان وجود دارد، به دقت دید و مطرح کرد و به عنوان یک عامل مؤثر در تبیین ها و تعلیل های مربوط به جنبش زنان عنوان ساخت.

در زیر با استناد به تنها یکی از همان منابعی که در مبحث چارچوب نظری مان از آن بهره گرفتیم (یعنی کتاب خانم حمیرا مشیرزاده) که یکی از کتابهای بسیار مستند و مملو از ارجاع به منابع در این حوزه است؛ به طور گذرا به نمونه‌هایی از نقش آفرینی زن‌های پروتستان^۱، با اتکاء به آرای اصلاح‌شده دینی، در جنبش زنان اشاره می‌کنیم:

— «مهم‌ترین بعد تحول دینی در عصر مدرن یعنی اصلاحات مذهبی و ظهور پروتستانتیسم — به رغم آموزه‌های پدرسالارانه‌اش — در نفی اقتدار و سلسله مراتب بود و بر افراد (به عنوان انسان‌هایی که اعم از زن یا مرد روح‌های برابری دارند) تأکید داشت. در برخی از فرقه‌های این کیش نیز عملاً با زنان به شکل برابری برخورد می‌شد که نمونه بارز آن کوئیکرها بودند که رهبرشان جورج فاکس بنیان‌گذار «انجمن دوستان» که خود نیز از یاری همسرش در فعالیت‌های

۱. البته در منابع دیگر نیز به این موضوع توجه شده اما ما در اینجا تنها به کتاب خانم مشیرزاده که متمرکز روی موضوع جنبش زنان و نظریه‌های مرتبط با آن بوده و در این حوزه مطالعاتی شناخته شده‌تر است، اکتفا کردیم. و گرنه مثلاً در کتاب ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی نیز در فصل فمینیسم به این پیشینه توجه شده است: «تأثیر پروتستانتیسم جهت تشویق بسیاری از زنان به فعالیت اجتماعی و درگیر شدن در موضوعات اجتماعی و سیاسی بسیار مهم بوده است. یکتا پرستان به ویژه نقش زنان را در اعتقادات خود یادآور شده‌اند» (وینست / ثاقب‌فر، ۱۳۷۸، ص ۲۵۳).

وی هم چنین در جای دیگری به مضمون خداشناسانه استدلال ولستون کرافت اشاره می‌کند: «ولستون کرافت هم چنین بر اساس وجود یک خدای خردمند برای حمایت از عقاید خویش در مورد طبیعت انسان به استدلال می‌پردازد. خلاصه آن که او می‌گوید یک خدای خردمند قاعدتاً نباید نیمی از نژاد بشر را بی‌عقل خلق کرده باشد. ریچارد پرایس، مربی دینی او، گفته بود که تمام انسان‌ها در برابر خداوند برابر و مسئول‌اند. بنابراین چگونه می‌توان زنان را کنار گذاشت؟ بنا به گفته ولستون کرافت: «چرا باید چشمه پربرکت حیات فقط برای تلخ کردن زندگی به ما هوس‌ها و سوداها و قدرت فکر کردن ببخشد و مفاهیم گمراه‌کننده‌ای از منزلت را به الهام دهد؟»

این استدلال غیر از مضمون خداشناسانه آن، در متون متفاوت جان استوارت میل بازتاب یافته است». (همان، ص ۲۶۹)
و باز در جای دیگر می‌گوید: «به نظر ولستون کرافت خداوند این حقوق (حق زندگی، آزادی، استقلال اقتصادی، آموزش و پرورش، دست‌یابی به مشاغل و...) را به طور برابر در روح همه انسان‌ها به ودیعه گذاشته است». (همان، ص ۲۷۹)

هم چنین سوزان آلیس در کتاب فمینیسم، قدم اول ریشه‌های حق‌خواهی زنان «پیش از پیدایش فمینیسم» را به قرن ۱۷ نیز می‌برد و از خواهر روحانی «خوانا اینس دلاکروز» (۱۶۹۵-۱۶۵۱) ادیب و شاعر مکزیکی یاد می‌کند و یک قطعه شعر او را در رابطه با بی‌عدالتی‌هایی که به زنان به نام رابطه جنسی تحمیل می‌شود، نقل می‌کند. وی در این شعر به معیارهای دوگانه شرم‌آور مردانه حمله می‌برد: «... متهم چه کسی است؟ هر چند هیچ یک مرا از آلودگی نیست؛ آن زن که برای مزد گناه می‌کند و یا آن مرد که برای گناه مزد می‌دهد؟» (آلیس / نائینی، ۱۳۸۸، ص ۸). وی در جای دیگری نیز می‌آورد: «انجمن مذهبی دوستان» (که عده‌ای از زنان پایه‌گذاری کرده بودند) و شهادت و استقامت چنین زنان آفریقایی — آمریکایی و نیز برنامه سیاسی ضدبرده داری آنان بود که الهام‌بخش زنان سفیدپوست پیشرو جنبش حقوق زنان در آمریکا شد و به آنان امکان کسب آموزش سیاسی را داد (همان، ص ۳۸). همین نویسنده در بخشی از تاریخ فمینیسم به «فمینیسم پاکدامنی اجتماعی» توجه می‌کند و به پایه‌های فکری آنان که برآمده از تعلیمات و اصول انجیلی است، اشاره می‌کند. (همان، ص ۶۶)

و یا از پاندیتا رامابی (۱۹۲۲-۱۸۵۸) یکی از برجسته‌ترین محققان متون سانسکریت نام می‌برد که یک تحقیق فمینیستی در هندوئیسم را به نام «قوانین مذهبی زنان» به نگارش درآورد. وی که در سن ۲۴ سالگی بیوه شده بود و مسئولیت دخترش را بر عهده داشت سرتاسر هند را برای تشکیل یک سری سازمان‌های زنان به نام ماهیلا ساماج پیمود. این سازمان‌ها از بانفوذترین گروه‌های فمینیستی در درون کنگره ملی هند بودند. (همان، ص ۸۱)
وی حتی به یک گروه زنان راهبه فمینیست (در دهه ۱۹۷۰ در آمریکا) اشاره می‌کند که زنان را برای سقط جنین به افراد متخصص ارجاع می‌دادند (همان، ص ۱۰۹)

در کتاب جامعه‌شناسی گیدنز نیز آمده است: در سال ۱۸۹۵ «الیزابت کدی استانتون» مجموعه تفسیرهایی بر کتاب مقدس تحت عنوان «انجیل زنان» منتشر کرد. به نظر او خدا زنان و مردان را به عنوان موجوداتی هم‌ارز آفریده و انجیل باید این واقعیت را کاملاً منعکس کند. او معتقد است خصلت مردانه انجیل نظر معتبر خداوند را منعکس نکرده بلکه این واقعیت را نشان می‌دهد که این کتاب به وسیله مردان نوشته شده است (گیدنز/ صبوری، ص ۴۹۹). همچنین او می‌گوید که دلیلی ندارد تصور کنیم که خدا مرد است، زیرا در کتاب مقدس به وضوح ذکر گردیده است که همه انسان‌ها به صورت خدا آفریده شدند. هنگامی که یکی از همکاران او یک کنفرانس حقوق زنان را با جمله «خداوند، مادر ما» افتتاح کرد واکنش تندی را از سوی مقامات کلیسا برانگیخت. با این همه استانتون در تشکیل کمیته تجدیدنظر زنان مرکب از بیست و سه زن برای دادن نظر مشورتی به او در تهیه انجیل زنان پافشاری کرد (همان). استانتون در مقدمه کتابش می‌گوید: «قانون شرع و قانون مدنی، کلیسا و دولت به ما آموخته‌اند که زن بعد از مرد، از مرد و برای مرد؛ موجودی پست و تابع مرد آفریده شده است (۱۸۹۲)» (همان، ص ۵۰۰).

مذهبی برخوردار بود به زنان اجازه خطابه داد و بر آن بود که زنان مانند مردان «باید صلیب را بگیرند و در کنار مردان «خادمان پروردگارند». به علاوه، سینکلر بر این نظر است که پروتستانتیسم با توجه به ماهیتش نمی‌توانست برای مؤمنان خود حد و مرزی قائل شود. به این ترتیب، پروتستانتیسم با تأکید بر فردیت، برابری انسان‌ها و نیز سنت اعتراض، راه را برای اعتراض‌گری زنان هموار می‌کرد». (حمیرا مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۱۰)

– «زنان می‌کوشیدند به رشته‌هایی چون الهیات و فلسفه راه یابند. تحصیل در این رشته‌ها با مشکلات خاصی از نظر امکانات و تسهیلات روبرو بود. نخستین زن در سال ۱۸۵۰ در رشته الهیات فارغ‌التحصیل شد و برخی از زنانی که در این رشته تحصیل کردند به سردمداران جنبش زنان تبدیل شدند». (همان، ص ۳۶)

– «زنان طرفدار الغای بردگی نوعاً اشخاصی مذهبی و مؤقر بودند. آنها بین آرمان الغاء بردگی و حقوق زنان پیوند ایجاد کردند. سارا گریمکی در سال ۱۸۳۷ در نامه‌ای به دوستش نوشت، «تنها چیزی که از برادران مان می‌خواهم این است که پای خود را از روی گردن ما بردارند و اجازه دهند در زمینی که خداوند برایمان مقرر کرده است، سر راست کنیم». (همان، ص ۵۵)

– «با توجه به اینکه بسیاری از زنان رهبر جنبش فمینیستی در این دوره مسیحیان مؤمنی بودند، تأثیر برداشت‌های نوین دینی در گفتار فمینیستی دیده می‌شود. پروتستانتیسم انجیلی در قرن ۱۹ به برتری اخلاقی زنان بر مردان تأکید داشت و باعث شد زنان ارزش خود را بالاتر بدانند و بخواهند در جامعه نقش بیشتری داشته باشند». (ص ۶۲)

– «آنچه بیش از هر چیز در نوشته‌ها و گفته‌های رهبران جنبش زنان در این مرحله دیده می‌شود تأکید بر جوهره انسانی و مشترک زنان و مردان است. تأکید بر برابری تا حدی نیز متکی بر آموزه‌های دینی پروتستان در قرن ۱۹ بود. با توجه به محدودیت بارز اسناد، یکی از آثار به جا مانده نامه سارا گریمکی است که تأکید می‌کند: «خداوند ما را برابر آفریده. او ما را کارگزارانی آزاد آفرید. او قانون‌گذار ما، پادشاه ما و داور ماست و تنها در مقابل اوست که زن باید مطیع باشد». (ص ۶۳)

– «در ادامه سنکافالز به صراحت آمده است زن با مرد برابر است. اگر زن و مرد برابر آفریده شده‌اند و زنان جدا از مردان یا فروتر از آنان نیستند پس جدایی و تمایز میان سپهرهای زنانه و مردانه معنا ندارد و زنان باید بدانند در همه عرصه‌هایی که حضور مردان جایز شمرده می‌شود، حضور یابند». (ص ۶۴)

– «یکی از موضوعات مورد توجه زنان در این دوره که در دوره‌ها و مراحل بعدی جنبش زنان ابعاد وسیع‌تری پیدا کرد، باز تفسیر مسیحیت به شکلی بوده که مؤید حقوق زنان باشد. برخی از زنان در رهبری جنبش بر آن بودند که اساساً نصوص مقدس و انجیل مؤید و حامی جنبش زنان است از جمله پرشورترین این افراد آنتوانت براون بود که اعتقاد داشت باید انجیل بازنویسی شود و نکات مؤید تحقیر یا فرودست دانستن زنان از آن حذف شود و این کتاب حامی حقوق زنان و آرمان آنان گردد.

در سال ۱۸۵۴، لوکرشامات این موضوع را مطرح کرد که این «انجیل نیست که زن را تابع شوهر قرار می‌دهد» بلکه «قانون و افکار عمومی» هستند که چنین برداشت‌هایی را به وجود آورده‌اند.

یکی از نکات مورد نظر زنان خواستار برابری با مردان امکان نیل آنان به برابری در سلسله مراتب کلیسایی و امکان کسب تحصیلات دینی و نیل به مقامات مذهبی بود. زنان خواستار آن بودند که بتوانند وعظ کنند. البته در برخی از فرقه‌های مسیحیت چنین امکانی برای زنان وجود داشت اما زنان خواستار بسط آن در همه فرق و کیش‌ها بودند.» (ص ۷۷) «البته بسیاری از کشیشان خواسته‌های زنان و حق رأی را ضددینی می‌دانستند. بسیاری از مردان به آن‌ها می‌خندیدند و زنان بسیاری نیز آن‌ها را نمی‌پذیرفتند.» (ص ۸۳)

– «دو انجمن مختلف زنان (انجمن ملی و انجمن آمریکایی) با هم اتحاد کردند و یک زن عالم الهیات نیز بعداً به رهبری آن رسید.» (ص ۹۰)

– «تشکیل اتحادیه مسیحی برای جذب زنان (در دفاع از حقوق زنان) که خود دو جناح رادیکال و محافظه‌کار داشت.» (ص ۹۴)

– بخشی از ادبیات و استدلال زنان در «فمینیسم اجتماعی»: «مری لیومر در سال ۱۸۹۴ در کتاب «در باب سپهر و نفوذ زنان» نوشت: زن به عنوان نیمه برتر بشریت همراه با سرشتی ظریف‌تر و حساس‌تر از مرد با سازمانی پالودتر و معنوی‌تر، باید نگهبان اخلاق عمومی باشد. می‌توانیم این را بخشی از رسالت الهی او بدانیم. اخلاق عمومی تا حد زیادی چیزی خواهد بود که زن آن را می‌سازد.» (ص ۱۰۵)

– «تفسیر مجدد از دین: تلاش‌های زنان برای نیل به مقام کشیشی که از محورهای مورد توجه جنبش زنان در مرحله اول بود، در برخی از کلیساها با موفقیت همراه شد. در عین حال، برخی از رهبران جنبش کماکان به دنبال بسط آن در همه کلیساها بودند. استنتون معتقد بود که زنان باید «شریک برابر و متکی به خودی برای مردان در کلیسا باشند». در ادامه تلاش‌ها برای تفسیری مجدد از مسیحیت، در دهه ۱۸۹۰ انجیل زنان^۱ نوشته شد که البته با واکنش‌های تندی نیز مواجه گشت به نحوی که ناسا [انجمن ملی زنان آمریکایی هوادار حق رأی] رسماً از آن تبری جست.» (ص ۱۰۹)

– «فمینیست‌های مذهبی خواهان اصلاحاتی در کلیسا هستند. از نظر آنان مواضع علیه زنان ریشه در دیدگاه‌های کلاسیک دارد نه خود مذهب.» (ص ۲۵۰)

۱. پاملا آبوت و کلر والاس نیز در کتاب جامعه‌شناسی زنان در این باره آورده‌اند: «در کتاب انجیل زنان استانتون ادعا می‌کند که دو جنسیتی بودن قانون مرکزی کائئات است و پروردگار نیز دو جنسیتی است» (پاملا / عراقی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۶).

استانتون خود به ریاست انجمن ملی زنان نیز برگزیده شد، اما به دلیل پیشتازی او در هواداری از حق رأی زنان، حق مالکیت و حق طلاق (در صورت خشونت یا اعتیاد شوهر)، غالباً به او اتهام تندروی می‌زدند. (همان) پدر استانتون قاضی بود. او نزد پدرش حقوق خوانده بود اما به دلیل جنسیت‌اش نتوانست به کار وکالت پردازد. وی در سال ۱۸۴۰ در مراسم ازدواج با هنری استانتون که از مخالفان برده‌داری بود، از ادای سوگند به اطاعت مطلق از همسر امتناع کرد. او معتقد بود انجیل و کلیسا بزرگترین سد راه رهایی زنان بوده‌اند. استانتون‌ها صاحب ۷ فرزند شدند که از میان آنها یک دختر (هریت) همانند مادر از رهبران جنبش حق رأی بود. در تابستان ۱۸۴۰ او به همراه همسرش در اجلاس جهانی ضدبرده‌داری در لندن شرکت جست و شاهد بود که اجلاس از به رسمیت شناختن نمایندگی لوکر تیمات و جمعی دیگر از زنان به دلیل جنسیت‌شان خودداری کرد. استانتون ضمن همکاری با نشریات به سازماندهی و سخنرانی و دفاع از حق مالکیت زنان متأهل در دادگاه‌ها نیز می‌پرداخت. (همان)

— «مری دیلی یکی از متألهین فمینیست در استدلالی برابری طلبانه با استناد به سفر تکوین که می گوید: «... نه برده، نه آزاد، نه مذکر، نه مؤنث؛ زیرا همه شما در عیسی عیسی مسیح یکی هستید» بر برابری ذاتی زن و مرد تأکید می کند».

(ص ۲۵۰)

— «سه کانون اصلی مورد نظر فمینیست های مذهبی عبارت بود از: تغییر در تفسیر آموزه ای و تئولوژیکی که معمولاً از سوی کلیسا از زنان ارائه می شود، امکان نیل زنان به مقام کشیشی و سلسله مراتب روحانیت در کلیسا بر پایه برابری با مردان و برابری نقش و منزلت زنان و مردان در کلیسا» (ص ۲۵۰)

— «گفتار مسیحیت نیز یکی از حوزه های مورد بحث فمینیست ها بوده است. با وجودی که در جناح رادیکال، برخلاف جناح لیبرال کمتر از راهبه ها و دیگر افراد مذهبی خبری بوده است، اما بخشی از ادبیات فمینیسم را بحث های رادیکال برخی از فمینیست ها درباره مذهب تشکیل می دهد. با وجودی که بخشی از نوشته های مری دیلی را حاکی از دیدگاه برابری طلبانه او می دانند و در نتیجه آن را در چارچوب فمینیسم لیبرال بررسی می کنند، اما بی تردید بسیاری از بحث های دیلی بر مبنای برداشتی رادیکال و مبتنی بر تفاوت جوهری میان زنان و مردان است. او فمینیسم را واجد یک بعد دینی می داند. به نظر او جنبش زنان یک «جنبش معنوی» است که به «کشف» تصویری نوین از خداوند منجر می شود. او بر آن است که نفی موقعیت «دیگربودگی» از سوی زنان به کشف شدن و تعالی ای می انجامد که فراتر از خدایی است که به عنوان «پدر» شیئیت یافته است.

انقلاب زنان انقلابی هستی شناختی و معنوی است که به چیزی ورای بت پرستی های جامعه سکسیستی نظر دارد و مشعل کنشی خلاق را در درون و به سمت تعالی برمی افروزد و کاملاً به تلاش برای یافتن معنا و واقعیت غایی که برخی آن را خدا می نامند مربوط است.

پدرسالاری و سکسیسم به نظر دیلی از بت های جامعه بشری هستند و در فرایند «کشف» خداوند، نفی و در هم شکستن بت ها نخستین گام است که متضمن نابود کردن یا فرارفتن از «تصاویر سنتی از خداوند» است که در آن خداوند به مثابه «ابژه» یا «او» است در حالی که باید «سوژه» ای تلقی گردد که «تو» است. (ص ۸-۲۹۷)

بر این اساس باید تبارشناسی کلاسیک و کلیشه ای از تاریخچه جنبش زنان را چنین اصلاح و تکمیل کرد که موج اول در ریشه ها و مبانی نظری و فرهنگی اش به طور موازی متأثر از اصلاح دینی (پروتستانیتسم) و گفتار مدرن لیبرال بود و در حرکت و فعالیت های موج اول جنبش زنان نیز طرفداران و متأثران هر دو گفتار حضور و فعالیت داشتند. به عبارت دیگر و از منظری دیگر می توان گفت تفکر و جریان اصلاح دینی در جامعه ای که تازه داشت از قرون وسطا فاصله می گرفت و افکار ضد زن کلیسایی و آموزه های ویکتوریایی مروج ایدئولوژی خانه نشینی در آن به شدت قوی بود و ائتلاف نانوخته ای بین سرمایه داری اولیه و تفکر مردسالار طبقه کارگر، علیه زنان، وجود داشت؛ شاید از نظر اثرگذاری کیفی و به لحاظ جذب کمی زنان به سوی جنبش مؤثرتر و موفق تر بود و یا حداقل می توان گفت در اقشار پایین تر و میانی (طبقاتی) که ارتباطشان با کلیسا و مذهب قوی تر بود، نسبت به اقشار بورژوازی که ارتباط بیشتری با تفکرات عصر

روشنگری داشت، اثرات بیشتری داشت. حال با این مقدمه و نکته اولیه‌ای که مطرح شد می‌توانیم ورود دقیق‌تری به نسبت‌سنجی آرای شریعتی با سه موج جنبش زنان داشته باشیم.

نکته بعدی که در نسبت آرای شریعتی با این سه موج باید به آن توجه کنیم این است که با یک توجه و مرور اجمالی بسترهای تاریخی و روندهای این سه موج مشاهده می‌شود که زمانه شریعتی ظاهراً شباهت بیشتری با زمانه موج اول دارد. درست است که شریعتی و جامعه ما به لحاظ زمان تقویمی هم عصر با اواخر موج اول و اوایل تکوین موج دوم است ولی در واقع چه در حوزه زنان و چه در حوزه وسیع‌تر روشنفکری و چه به طور عام‌تر شرایط کلان اجتماعی و بویژه به لحاظ فرهنگی این هم عصری زمانی ظاهری مساوی هم عصری در محتوا نیست و جامعه ما نسبت به جامعه صنعتی و مدرن غربی دچار تأخر فرهنگی شده و در وضعیت متفاوتی قرار داشت. شریعتی خود به روشنفکران زمانه‌اش با طرح و تفکیک دو مفهوم «زمان تقویمی» و «زمان اجتماعی یا تاریخی» در این مورد توجه و هشدار می‌دهد:

«زمان اجتماعی» (temps social) با «زمان تقویمی» همیشه یکی نیست». (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ص ۱۱ از ۱۶۹) و یا می‌گوید:

«زمان تقویمی برای جامعه‌شناس ارزشی ندارد. او زمانی دارد به نام «زمان اجتماعی». برای یک جامعه‌شناس میان ۱۹۰۴ تا ۱۹۶۰ در ایران چند قرن فاصله است، اما برای همین جامعه‌شناس ۱۸۷۰ تا ۱۹۰۴ یک سال است، یعنی یک زمان است، زیرا تحولات اجتماعی صورت نگرفته است». (۱۳۴۷، معارف اسلامی، م. آ. ۲۹، ص ۴۷ از ۶۸)

شریعتی در همین چارچوب در بحث از «از کجا آغاز کنیم؟» در همان ابتدا خطاب به روشنفکران می‌گوید: «بحث استراتژی است، بحث ایدئولوژی نیست». و سپس به اصل بحث‌اش می‌پردازد و می‌گوید:

«امروز این سوال به طور کلی غلط است که «از کجا آغاز کنیم؟» بلکه باید گفت: «در اینجا از کجا آغاز کنیم؟» من از مرحوم جلال آل احمد پرسیدم که «فکر نمی‌کنید قبل از اینکه دست به هر کاری بزنیم و چیزی بگوییم، به عنوان روشنفکر، بزرگترین و فوری‌ترین مسئولیت ما این است که ببینیم ما مسلمانان و جامعه‌های اسلامی در کجای تاریخ قرار داریم؟» «آیا واقعاً» در قرن بیستم اروپایی زندگی می‌کنیم تا راه‌حل‌های آنها را به عنوان راه‌حل‌های خودمان ارائه دهیم و مترجم نویسندگان و مکتب‌داران و ایدئولوگ‌های اروپایی بشویم؟ آیا در دوره صنعتی به سر می‌بریم و دردهای صنعتی به جانمان ریخته؟ آیا به دوره بورژوازی بزرگ رسیده‌ایم؟ آیا از دوره حکومت مذهب بر توده مردم فاصله گرفته‌ایم؟ آیا فرهنگ جامعه ما فرهنگ صنعتی و راسیونل است؟ فرهنگ دکارتی است؟ در قرن وسطاییم؟ در عصر رفرم‌های مذهبی‌ایم؟ در دوره رنسانس یا انقلاب کبیر فرانسه؟

پس اول باید تعیین کنیم که در چه مرحله تاریخی هستیم تا راه حل روشنفکر و تکلیف مردم روشن شود.

به طور خلاصه جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی، در آغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی، به سر می‌برد (اگر بخواهیم با تاریخ غرب مقایسه‌اش کنیم). بنابراین در یک دوره تحول از قرون وسطای فکری و اجتماعی، به یک رنسانس شبیه به رنسانس بیکن و امثال اینها هستیم». (۱۳۵۰، از کجا آغاز کنیم؟، م. آ. ۲۰، ص ۴۷ از ۶۶)

وی در ادامه چنین می‌گوید: «روشنفکر باید به ایجاد یک پروتستان‌تیسیم اسلامی پردازد تا همچنان که پروتستان‌تیسیم مسیحی، اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که، به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد». (همان، ص ۶۳ از ۶۶)

او باز در بحثی دیگر به این امر می‌پردازد که «ما در کجای تاریخیم؟» و عدم توجه به آن را موجب نسخه‌پیچی‌های بی‌نتیجه توسط روشنفکران می‌داند:

«ما در کجای تاریخیم؟»

من همیشه تکرار کرده‌ام و از روشنفکران صادق هم‌وطنم و هم‌دردم، از کشورهای اسلامی یا غیراسلامی دنیای دوم (سوم سابق!) بسیار جدی پرسیده‌ام که: «اکنون ما در کی و در کجاییم؟» این سؤال ساده‌ای نیست، یک مسئله علمی و فلسفی و تاریخی تنها نیست، همه چیز است. ما قبل از اینکه به مکتبی معتقد باشیم و قبل از اینکه دست به کاری زنیم باید «ابتدا تعیین کنیم که در کجای زمین و در کدام دوره از زمان قرار داریم»؟

پیش از آنکه بدانیم که در چه مرحله‌ای از سیر تاریخی و در چه پیچی از دوره‌های تحولات اجتماعی هستیم، پیروی از هر ایدئولوژی‌ای، مترقی یا منحنی، درست یا غلط، مذهبی یا مادی، تعصبی، به معنی واقعی کلمه، «نا بجا» خواهد بود و در نتیجه، پیش گرفتن هر راهی بیراهه است و واگذار کردن کار سیاسی و اجتماعی و سپردن سرنوشت جامعه و سرمنزل اصلاح و انقلاب به تصادف و احتمال! نسخه نوشتن است برای معالجه بیماری که نه سنش را و نه مدت و نه نوع بیماری‌اش را و نه خود بیمار را به هیچ وجه نمی‌شناسیم، مداوایی به تقلید طیب حاذق و مجربی که در جایی دیگر بیمار دیگری را مداوا کرده و نتیجه گرفته است!» (۱۳۵۰، بازگشت به کدام خویش؟، م. آ ۴، ص ۳۰ از ۵۰۸)

و سپس دست به مقایسه‌ای تفصیلی بین جامعه غربی و جامعه خودش در حوزه‌های مختلف می‌زند و مثلاً می‌گوید: «آنجا سه قرن است که قرون وسطا را پشت سر گذاشته‌اند و اینجا در متن آن زندگی می‌کنند». (همان، ص ۳۲) و یا «آنجا مذهب گوشه کلیساها پیر و زمین‌گیر و منزوی افتاده است و آشنایان قدیم‌اش هم جز روزهای یکشنبه از او عیادت نمی‌کنند و اینجا نبض اجتماع به شور دین می‌زند و اندام‌اش از حرارت ایمان گرم است». (همان، ص ۳۴) و یا «آنجا کشاورزی فرع بر تولید صنعتی است و اینجا درست بر عکس». (همان، ص ۳۵) و یا «در آنجا اکثریت در «عصر خودشان» قرار دارند و برای آن‌ها زمان اجتماعی و زمان تقویمی‌شان بر هم منطبق است و در اینجا تنها افراد معدود و غالباً منفردی هستند که با قرن خود معاصرند، و در حقیقت «قرن بیستم» برای اکثریت یک «خبر خارجی» است یا یک عدد ریاضی نجومی!». (همان)

و سپس بحث‌اش را چنین جمع‌بندی می‌کند که: «به عقیده من قبل از آنکه به این یا آن مکتب اجتماعی معتقد باشیم و اختلافات ایدئولوژیک خود را در جامعه روشنفکری طرح کنیم باید اذعان داشته باشیم و بر این اساس مشترک توافق

کنیم که راه و هدف هر چه باشد: تا متن مردم بیدار نشده باشند و وجدان آگاه اجتماعی نیافته باشند، هر مکتبی و هر نهضتی عقیم و مجرد خواهد ماند». (همان، ص ۶۹)

شریعتی در حوزه زنان نیز به همین شکل می‌اندیشد و هر گفتار یا رفتار او را باید در همین راستا تحلیل کرد. بر این اساس و با بهره‌گیری از اصطلاحات خود او می‌توان گفت هر چند دوران وی به لحاظ تقویمی هم عصر تکوین ریشه‌ها و پیدایش موج دوم جنبش زنان است اما به لحاظ تاریخی و اجتماعی ماقبل حتی موج اول قرار دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

بدین ترتیب تکلیف نسبت آراء شریعتی با موج دوم و سوم مشخص تر می‌شود. تنهاموردی که می‌توان نسبتی بین آراء وی با اندیشه‌های رایج در موج دوم یافت این است که او هم شبیه برخی نظریه‌های موج دوم به اینکه زنان «هدف» بازار و «مصرف» سرمایه‌داری قرار گرفته و نیز از آنها به عنوان یک ابزار جنسی برای تبلیغ کالاهای سرمایه‌داری بهره‌برداری می‌شود، توجه کرده است. او به عنوان یک روشنفکر جهان سومی در جامعه خویش هم متوجه همین امر شده است. هر چند وی مدتی در اروپا زندگی و تحصیل کرده و احتمالاً در آنجا نیز شاهد مستقیم این موضوع بوده است.

اما در رابطه با موج سوم شاید نتوان هیچ شباهت مهمی بین آراء او و نظریات این دوره یافت. بلکه احتمالاً می‌توان به یک تعارض اشاره کرد و آن این که در موج سوم (و یا در برخی گرایش‌های این موج) رویکردی پرننگ برای نفی فراروایت‌ها و از جمله هر نوع جوهراندیشی از جمله در مورد ماهیت مشترک زنانه و یکسان‌سازی تجارب متعدد زنان وجود دارد. در حالی که شریعتی هم معتقد به سرشت انسانی و از جمله عقلانیت مشترک زن و مرد بود و هم معتقد به لطافت و حساسیتی زنانه که رنگ و بویی از جوهراندیشی و ذات‌گرایی هم داشت. در این مورد و در اینجا، نمی‌خواهیم وارد قضاوت بین آراء او و این نظریه پست‌مدرنیستی بشویم. در هر حال او در بین دو رویکرد فمینیسم تشابه و تفاوت، معتقد به تفاوت بود، اما رویکرد فمینیستی پست‌مدرن اساساً صورت مسئله و این دوگانه را پاک می‌کند و به صورت موقعیتی و اقتضایی به تحلیل تجارب زنان می‌پردازد و به عبارتی از اساس منکر ماهیت زنانه است.

پس از این نکته اجمالی در رابطه با موج‌های دوم و سوم می‌توان با دقت و جزئی‌نگری بیشتری به نسبت‌سنجی آراء شریعتی با موج اول جنبش زنان پرداخت.

نخستین نکته در این موضوع توجه به تشابه و تفاوت دو بستر تاریخی موج اول و بستر تاریخی شریعتی است. در این باره نیز به طور خلاصه و طبقه‌بندی شده می‌توان گفت در حوزه «اقتصاد» و حوزه «سیاست»، «تفاوت»‌های دو بستر بسیار عمده است، اما در حوزه «فرهنگی» علاوه بر تفاوت «شباهت»‌های قابل ملاحظه‌ای نیز وجود دارد.

به لحاظ اقتصادی در آن جوامع انقلاب صنعتی رخ داده و تولید کارخانه‌ای جای تولید کارگاهی و تولید خانگی را گرفته بود. صنعت به شدت رشد کرده و بر بخش کشاورزی رجحان یافته بود. در جامعه ما واقعیت‌ها کاملاً برعکس بود. در حوزه سیاست نیز در آن جا دولت - ملت مدرن شکل گرفته و دموکراسی و حقوق فردی شهروندی غالب بود و در اینجا دولت استبدادی (و تحت نفوذ و تأثیر استعمار) با ظواهری شبه‌مدرن که حقوق فردی را به رسمیت

نمی‌شناخت. هم چنین در اینجا شبه مدرنیسم (عمدتاً وارداتی و ترجمه‌ای) نیز وجود داشت که اتصال و پیوندی با فرهنگ و تاریخ گذشته جامعه نداشت و در بستر عینی جامعه متولد نشده بود.

در حوزه فرهنگی شباهت‌ها به پشت صحنه و آنچه پشت سر غربی‌ها بود، مربوط بود و تفاوت‌ها به آنچه حال و پیش‌روی غربی‌ها را تشکیل می‌داد. و همان طور که خود شریعتی می‌گفت آنها قرون وسطا را پشت سر گذاشته بودند و جامعه شریعتی، به زعم وی، در اواخر قرون وسطا به سر می‌برد. ولی در هر حال سنت مذهبی قدرت مسلط فرهنگی بود و در اعماق جامعه نفوذ داشت. در آنجا عصر روشنگری و نوزایی و رفرم دینی و رنسانس طی شده بود و مبدأ و مرجع بودن انسان و اومانیزم غلبه کرده و سوژه دکارتی مدرن و فردیت فلسفی و حقوق انسانی فرد ابراز و احراز شده و آرمان‌های لیبرالی غلبه کرده بود و حتی در مواجهه با آن سوسیالیسم نیز رشد کرده و در اوج بود و دموکراسی نیز - علیرغم نواقصی - گفتار برتر و حاکم را تشکیل می‌داد. و در اینجا رفرم و اصلاح دینی تازه رشدش را آغاز کرده بود. در آنجا جنبش زنان گام‌های مهمی در رابطه با تسری و گسترش حقوق فردی (چه بر پایه «حقوق طبیعی» و چه بر پایه «قرارداد اجتماعی») و حقوق بشر به حوزه زنان برداشته بود.^۱ اما در اینجا «ما» گرایی سنتی غلبه داشت و «من» یا اصلاً مطرح نشده و یا در حال تولد بود. رفرمیسم دینی نیز در کشاکش سنگین با سنت به سر می‌برد، سنتی که هم با امکاناتی که سرمایه‌داری در حال رشد در ایران برای زنان ایجاد می‌کرد (یعنی کار و اشتغال) و هم با حقوق اولیه و امکاناتی که دولت استبدادی شبه‌مدرن به زنان می‌داد (مانند حق تحصیل، آزادی نحوه پوشش - که البته مدتی اجبار را نیز چاشنی کار کرده بود - و سپس حقوقی مانند حق رأی و...) مخالف بود. اصلاح‌گری دینی نیز هم چنان در اقلیت و مغلوب بود. جنبش زنانی نیز در اینجا وجود نداشت و گرچه زنان ایرانی تجربه مشارکت در برخی جنبش‌های سیاسی - اجتماعی مانند جنبش تنباکو، مشروطیت و تا حدی نهضت ملی شدن صنعت نفت را داشتند اما برخلاف زنان در آمریکا (در مشارکت در نهضت الغاء برده‌داری و یا جنبش ضد‌مشروبات الکلی) و زنان اروپا (در مشارکت در انقلاب فرانسه یا در مبارزات کارگری)، به خودآگاهی در رابطه با وضعیت فرودست زنان نرسیده بودند (این امر به فقدان وجود متغیرها و بسترهای عینی دیگری نیز بستگی دارد که نیازمند بحث و تفصیلی مستقل است). پس در مجموع در حوزه فرهنگی نیز تنها بستر و زمینه سنتی در اینجا و پشت صحنه و پشت زمینه طی شده و عبور شده قرون وسطا، در آنجا «شباهت‌هایی داشتند (هر چند در این مورد نیز تفاوت‌هایی از جمله در مقایسه اسلام و مسیحیت وجود دارد که مورد بحث ما نیست). غالبیت شدید فرهنگ مردسالار و دفاع مذهب سنتی و نیز عرف‌های ملی و محلی از آن و درونی شدن آن توسط خود زنان، یکی از شباهت‌های مهم این دو بستر است. از این منظر مشخص است که می‌توان شباهت‌هایی جدی بین برخی آرای شریعتی و برخی آرای بنیان‌گذار موج اول مشاهده کرد.

همان گونه که در قبل در بحث از موج اول آمد اعتقادات پایه‌ای مهم در موج اول جنبش زنان عبارت بود از تشابه ذاتی زن و مرد، حقوق طبیعی زنان (مانند مردان)، استقلال فردی و اینکه روند جامعه‌پذیری است که مانع رشد و بویژه

۱- تنها در رابطه با حق مالکیت که یکی از خواسته‌های اولیه زنان در آنجا بود می‌توان گفت این امر در اینجا و در فرهنگی ملی و مذهبی مسلط ما از قرن‌ها پیش به رسمیت شناخته شده بود.

رشد عقلی زنان می‌شوند نه وجود نقیصه‌های ذاتی در آنها یا به عبارت دیگر ارائه تحلیل «موقعیتی» و «تاریخی» در رابطه با فرودستی زنان و نه تحلیل ذات‌باورانه. بر این اساس بود که آنها وضعیت موجود را طبیعی و عادلانه نمی‌دانستند و خواهان تغییر آن بودند. همان گونه که در فصل‌های قبل به تفصیل آمد، این نقطه عزیمت‌های مهم به شکل روشن، برجسته و پررنگ در آرای شریعتی نیز مشاهده می‌شود. از نظر او نیز که هم با ادبیات علی و استدلالی و نیز متکی به تجارب فردی خود او و هم با ادبیات دینی بیان می‌کرد، زنان و مردان سرشتی مشابه دارند؛ بنابراین باید از امکانات و حقوق اجتماعی و انسانی مشابه و مشترک برخوردار شوند. زنان نیز باید دارای استقلال فردی و اقتدار شخصیتی شوند و اگر اکنون در وضعیت فرودست به سر می‌برند نه به خاطر ضعف عقلی و اشکال ذاتی آنهاست بلکه به خاطر آن است که مردان و ساختار اجتماعی نگذاشته است که آنها رشد کنند. او حتی از تشبیه عضوی که گچ گرفته شود و از تحرک بازماند و آنگاه به آن گفته شود که تو ضعیفی بهره گرفت و یا از نظریه تبدیل «سود» به «ارزش» که منظورش تبدیل وضعیتی عینی (مانند عقب‌ماندگی اقتصادی یا تحت سلطه ابزاری برای بهره‌مندی مردان قرار گرفتن) به هنجارها و ارزش‌های فرهنگی بود که زنان را درجه دوم، ضعیفه، نیازمند حمایت و تحت‌الحمایگی قرار گرفتن و دارای نقصان عقل و نظایر آن می‌دانست.

هم چنین خواسته‌ها و راه‌کارهایی که زنان در موج اول داشتند بسیار شبیه خواسته‌ها و راه‌کارهایی است که شریعتی برای زنان جامعه خویش مطرح می‌کند. همان گونه که در بحث از موج اول آمد مهم‌ترین هدف و خواسته زنان در آن هنگام حق خروج از خانه و برخورداری از برابری حقوقی بود که به صورت کلی و عام مطرح می‌شد و مصادیق مهم‌اش را حق مالکیت، شغل و استقلال مالی، حق آموزش و کارآموزی برابر و حق رأی تشکیل می‌داد.

در موج اول از مبناسازی‌های فکری اولیه و نقطه عزیمت‌های فکری مبتنی بر سرشت برابر زن و مرد نتایج گسترده‌ای گرفته می‌شد که معمولاً با «کلی‌گویی» و «عام‌نگری»‌های اولیه‌ای مواجه بود که البته این کلی‌گویی‌ها در رابطه با حقوق برابر بسیار طبیعی است و به مخاطب چشم‌انداز و افق‌نگری می‌دهد. علت کلی‌گویی نیز فاصله فراوان وضعیتی که ترسیم و تصور می‌شود با واقعیتی است که در جامعه وجود دارد. اما معمولاً هر خواسته عام و فراگیر و کلی نیز باید به هر حال از جایی یا جاهایی شروع شود. مصادیق اولیه و نقاط شروع معمولاً خواسته‌هایی است که خود می‌تواند به رفع موانع پردازد و مقدمه و وسیله‌ای برای رسیدن به حقوق بعدی باشد. بر این اساس موج اول زنان بر حق اشتغال و استقلال مالی، آموزش و حق رأی برابر به عنوان این مصادیق می‌نگریست. مثلاً استوارت میل به حق اشتغال و قدرت تصمیم‌گیری در زندگی فردی و اجتماعی (که عبارتی بسیار کلی است) اشاره می‌کرد. در اینجا نیز ما تشابهاتی جدی بین خواسته و راه‌کارهای موج اول و آراء شریعتی که او نیز به دنبال رفع موانع، طرح حقوق اولیه و بدیهی برای باز کردن راه برای حقوق بعدی است و کلی‌گویی‌هایش در رابطه با آن حقوق، می‌بینیم. شریعتی نیز شدیداً ضد ایدئولوژی

خانه‌نشینی بود و به شدت بر حق آموزش، اشتغال، استقلال فردی (چون در اینجا حق مالکیت وجود داشت)، قدرت تصمیم‌گیری در زندگی فردی و اجتماعی و ... تأکید می‌کرد.^۱

آرای ولستون کرافت را سنگ‌بنای فمینیسم مدرن و کتاب او را انجیل زنان خوانده‌اند. همان گونه که در قبل آمد کرافت در رابطه با وضعیت فرودست زنان بر سه عنصر توجه و تأکید داشت: نفی استبداد خانگی، آموزش برابر و ساختگی بودن زنانگی. دقت در آرای شریعتی نشان می‌دهد که هر سه به شکل روشن و برجسته‌ای در آرای وی نیز وجود دارد. او زن را زندانی محترم حرم و محروم از همه حقوق به جرم زن بودن می‌دانست و بیش از هر چیز بر آموزش و تحصیل زنان پای می‌فشرد و با نظریه سود - ارزش، ساختگی بودن هنجارهای مرتبط با فرودستی زنان (که با لحن و تعبیر کنایه‌آمیز خود آن‌ها را ترسیم می‌کرد: ناقص‌العقل، ضعیفه، مادر بچه‌ها، در مسیر بین مطبخ و بستر، ماشین رختشویی، کلفت بی‌جیره و مواجب و...) و هویت زنانه (جنسیت مؤنث در فرهنگ اجتماعی) را آشکار می‌ساخت و با فریاد «دوستان، رفقا، مؤمنین» از آنها می‌خواست تلقی‌شان را از زنان تغییر دهند. چقدر شباهت بین فریادها، طعنه‌ها و هشدارهای شریعتی به مردان سنتی جامعه‌اش که آنها را مسئول عقب‌ماندگی زنان می‌دانست و بارها می‌گفت شما نگذاشتید که زنان رشد کنند و مثل شما بدانند، با این جملات ولستون کرافت وجود دارد که می‌گفت: «مردان میان زنان و خرد ایستاده‌اند»:

«آن‌ها در طول تاریخ منکر «فهم» زنان شده‌اند. کرافت به صراحت منکر آن بود که زنان فاقد شناخت هستند. زیرا به پیروی از لاک برای زیست‌شناسی هیچ ارزشی قائل نبود و آنچه را حائز اهمیت می‌دانست «آموزش» بود. او خواهان حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی بود: زنان باید پزشکی و پرستار باشند. سیاست را مورد مطالعه قرار دهند و به انواع کارهای تجاری بپردازند». کرافت بخش عظیمی از اثر خود را به نقد نگاه تحقیرآمیز مردان نسبت به زنان و نیز خود زنان به دلیل پذیرش منزلت مصنوعی و فرودست خود - اختصاص می‌دهد. او ادموند برک، نویسنده محافظه‌کار انگلیسی را به دلیل برداشت ابزاری از زن «به عنوان نماد نیاز مردان به یک ایده‌آل زنانه» و عقلانی تلقی نکردن زن محکوم می‌کند. کرافت از روسو نیز به دلیل برداشتش از سرشت فروتر زن به شدت انتقاد می‌کند و در مقابل تأکید دارد که همه انسان‌ها ذاتاً موجوداتی خردورز هستند که وارث برخی حقوق‌اند که از جمله آن‌ها حق برابر نسبت به آزادی است. به بیان روباتم او این ایده را که «جنسیت فرد، حقوق بشری او را محدود می‌کند نفی می‌کرد». او حقوق بشر را به عنوان درجه‌ای از آزادی مدنی و مذهب تعریف می‌کرد که با آزادی هر فرد دیگری که شرایط مشابه او را دارد قابل قیاس باشد. اطاعت کورکورانه را نفی می‌کرد و اعتقاد داشت اطاعت باید مبتنی بر استدلال و آگاهی از حقوق فرد باشد. کرافت ستایشگر خرد - یعنی اصل مهم روشنگری - بود. به بیان او «خرد جنسیتی ندارد، معرفت جنسیتی ندارد، و ذهن جنسیتی ندارد» و آزادی، برابری و خرد بسیار مهم‌تر از خصوصیات جنسی هستند. پس اگر به

۱- در رابطه با حق رأی نیز او از اوان جوانی از آن به صراحت حمایت می‌کرد، اما به دولت شبه‌مدرنی که در ایران این حق را به زنان می‌داد، همانند بسیاری از روشنفکران و فعالان سیاسی جامعه‌اش، بدبین بود. او نیز حق رأی زنان را قبول داشت هر چند مشکل زنان‌اش را اولیه‌تر، عقب‌تر و بنیادی‌تر از داشتن حق رأی می‌دانست. تجربه موج اول در اروپا و آمریکا نیز نشان می‌داد که تحلیل شریعتی یا دیگر روشنفکران و فعالان سیاسی در ایران پربراه نبوده است.

نظر می‌رسد زنان چیزی از مردان کم دارند، به این دلیل است که «مردان میان زنان و خرد ایستاده‌اند». (حمیر مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۱۷)

به هر حال بانفوذترین شخصیت در مباحث موج اول فمینیسم کرافت بود که کتاب خود استیفای حقوق زنان را در سال ۱۷۹۲ منتشر کرد. تأکیدات و خواست‌های کرافت عمدتاً در رابطه با حقوق اولیه و راهگشایی است که مضمون انسدادزدایی در مسیر رهایی زنان دارد. در همین راستاست که می‌بینیم «ولستون کرافت بسیار محتاطانه در پایان کتاب خود از حق رأی مساوی زنان یاد می‌کند. اما فقط به صورت اشاره‌ای گذرا» (وینسنت / ثاقب‌فر، ۱۳۷۸، ص ۴۲۶). علت این امر محرومیت زنان از حقوق اولیه مهم‌تر و بسترسازتری نسبت به حق رأی از یک سو و عدم آمادگی جامعه (و حتی خود زنان) برای استیفای این حق از سوی دیگر است.

فریدمن مسئله حق رأی را نماد وحدت و سنگ محک اعتقادات فمینیستی در آن دوران توصیف می‌کند، اما می‌گوید: «به هر حال، مسئله حق رأی و مبارزات برای حق رأی زنان، مثالی عالی از این امر فراهم می‌آورد که چطور مسئله‌ای بنا به فرض «اتحادبخش» می‌تواند در خدمت پنهان کردن تفاوت‌های مهم میان دیدگاه‌های مختلف فمینیستی قرار گیرد. فمینیست‌های بسیاری بودند که حق رأی برای‌شان مسئله مهمی محسوب نمی‌شد، و همچنین در بحث بر سر حق رأی زنان مواضع نظری و توجیحات متفاوتی وجود داشت. در نظر بسیاری، با توجه به این که اقشار وسیعی از مردان هم از حق رأی محروم بودند، مسئله حق رأی صرفاً مربوط به «حقوق زنان» نبود بلکه مربوط به حقوق بشر می‌شد. بنابراین، این حوزه نه یک حوزه کلیدی نابرابری بین زنان و مردان به شمار می‌آید، و نه حوزه‌های مهم برای آرمان فمینیستی برای نمونه، مری ولستن کرافت، چنین استدلال می‌کرد که: من واقعا فکر می‌کنم زنان به جای این که خودسرانه و بدون داشتن اجازه هیچ مشارکت مستقیمی در تصمیم‌گیری‌های دولت بر آن‌ها حکومت شود، باید نمایندگانی داشته باشند. اما، نظر به اینکه کل نظام نمایندگی در این کشور صرفاً دستاویزی بی دردسر برای استبداد است، زن‌ها نباید گله‌ای داشته باشند، چون آن‌ها هم همان قدر نماینده دارند که طبقه بی‌شمار پیشه‌وران زحمت‌کش. (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۵۲) وی در ادامه می‌افزاید: «اگر چه زنان (دیر یا زود) در همه دموکراسی‌های غربی حق رأی به دست آوردند، آن‌ها دریافته‌اند که حق رأی به طور خودکار، چنان که شاید هواداران حق رأی زنان توقع داشتند، منجر به شهروندی سیاسی کامل نمی‌شود» (همان، ص ۵۴)

البته از انصاف و واقع‌گرایی عملی نباید گذشت که هر یک از این حقوقی که زنان به دست می‌آوردند (جدا از اغراق‌هایی که درباره نقش و تأثیر آن داشتند)، راه زنان را برای رهایی هموارتر می‌کرد و سدها و موانع را از پیش رو برمی‌داشت.^۱

۱. در مورد اشتغال زنان نیز چنین رویکرد و تحلیل نسبتاً بدبینانه‌ای وجود دارد. فریدمن در این باره می‌گوید: «اگر چه از نظر برخی فمینیست‌ها این افزایش در اشتغال خارج از خانه عنصری مثبت در کاهش نابرابری بین مردان و زنان تلقی می‌شود، برای دیگران افزایش اشتغال در کاهش نابرابری‌های جنسیتی نقش چندان مهمی ندارد، و در واقع، برخی فمینیست‌ها می‌گویند که این برای زنان یک بار مضاعف است و به کار روزانه مضاعف استخدام دستمزدی در بیرون و خانه‌داری بدون دستمزد در خانه منتهی شده است. (همان، ص ۷۵)

به هر حال او عقیده داشت که نابرابری‌های میان مردان و زنان محصول تفاوت‌های طبیعی (زیستی) نیست بلکه به تأثیر محیط برمی‌گردد. به ویژه به این واقعیت که زنان از آموزش محروم شده‌اند. او می‌گفت زنان و کل جامعه هر دو از موقعیت فرودست زنان در جامعه زیان می‌بینند و معتقد بود که زنان باید تحصیل کنند و جامعه نیز باید دگرگون شود تا نگاه و برخوردی یکسان نسبت به زنان و مردان داشته باشد». (پاملا / عراقی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۸)^۱

«کرافت می‌گفت: از آغاز کودکی به زن آموخته می‌شود که زیبایی یگانه سلاح زن است. ذهن او در حول محور جسم او شکل می‌گیرد و در درون قفس طلائی خود پیوسته پرسه می‌زند و زندان خود را می‌پرستد». کرافت شکایت دارد که مردان در این زمینه کاملاً احمقانه عمل کرده‌اند. آن‌ها خواسته‌اند که زنان موجودات شریف و نجیبی باشند، اما کوشیده‌اند تا آنها را از حق پیشرفت و پرورش منطقی و عاقلانه محروم سازند. سرچشمه ستم بر زنان محروم کردن آنها از حقوق و به ویژه حق تحصیل و پرورش عقل بود». (وینسنت / ثاقب‌فر، ۱۳۷۸، ص ۲۷۵)

شبهات تحلیل‌ها، ادبیات، جهت‌گیری و مضامین کرافت و شریعتی بسیار بالا و شدیداً قابل توجه و تأمل است.

شبهات دیگر شریعتی با موج اول اصلاح‌گری و بازتفسیر دینی به نفع زنان و رویکردهای پروتستانی مشابه در غرب است که همان گونه که در ابتدای همین بحث آوردیم به جوهره مشترک و برابر انسان‌ها، آفرینش برابر (و حتی برتری زنان به لحاظ عواطف اخلاقی)، استقلال و فردیت انسانی و... تأکید داشت و سنت اعتراضی‌اش راه را بر اعتراض‌گری زنان گشود. شریعتی نیز قرائتی به نفع زنان از دین ارائه می‌داد و مشخصاً بر تجربه پروتستانی نیز به طور عام به عنوان رویکردی اصلاح‌گرانه برای تحول اجتماعی پای می‌فشرد و روشنفکران را دعوت به پیشبرد پروژه پروتستانیسم اسلامی می‌کرد.

اما یک نکته مهم و یک شبهات مهم نیز شبهات متدلوزیک است. جنبش زنان در آنجا سعی می‌کرد با اشاره به حالت تعارض و دوصدایی فرهنگ مدرن (و نیز فرهنگ مذهبی کاتولیک؛ در فعالان و شاخه‌های مذهبی جنبش)، وجه ضدزن در این پارادوکس و تعارض را به نفع وجه مثبت برای زنان سوق دهد. آنها بر مؤلفه‌های مهم فرهنگ مدرن و یا عناصر اساسی دولت لیبرال انگشت می‌گذاشتند و منطبق دوگانه آن فرهنگ یا دولت را نقد و رد می‌کردند و خواهان تغییر آن به نفع زنان می‌شدند مثلاً بر عنصر خرد و عقلانیت، حق طبیعی، آزادی‌های فردی، حق مالکیت، حق رأی و... که مؤلفه‌های بنیادی سازنده عصر روشنگری و تفکر مدرن و دولت لیبرال و سیاست دموکراسی بود انگشت می‌گذاشتند و با اعتراض به حالت دوصدایی و منطبق دوگانه تفکر مدرن خواهان تسری و توسعه همین حقوق برای زنان می‌شدند (همان کاری که سیاهان نیز برای خود می‌کردند).

شریعتی (و همه نواندیشان دینی) در بستر فرهنگ و سنت مذهبی از همین شیوه و متد بهره می‌برند. آنها دو وجه و دو صدای سنت مذهبی را در مقابل هم قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند صدای منفی را مغلوب صدای مثبت سازند و در آن

۱. استوارت میل نیز در همین بستر اجتماعی، در کتاب «انقیاد زنان» استدلال می‌کند که «مردان و زنان اساساً برابرند. متفاوت بودن بی حد و حصر تربیت و آموزش آنها توجیهی است برای توانایی‌های به ظاهر متفاوت‌شان. او می‌نویسد آنچه امروز به نام طبیعت زن نام برده می‌شود یک چیز کاملاً ساختگی است. او از حقوق برابر زنان در کار، آموزش، مالکیت و حق رأی حمایت کرد». (آلیس / جلالی، ۱۳۸۸، ص ۶۳)

مستحیل کنند. شریعتی به برخی عقاید و رفتارهای جامعه سنتی در فرودست‌سازی زنان و محروم کردن‌شان از حقوق اولیه و بدیهی‌شان (مثلاً حق آموزش، سؤال و اعتراض، خروج از خانه، فعالیت شغلی و اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و...) انگشت می‌گذاشت، آنگاه به نمونه‌های متعارض آن در آموزه‌های دینی و یا رفتارهای صدر اسلام اشاره می‌کرد و خواهان اصلاح آنها می‌شد. و اگر این محرومیت‌ها متکی به نمونه‌هایی در صدر اسلام بود نیز همان‌گونه که در بحث زن‌شناسی دینی شریعتی آوردیم این توضیح و تبیین را به کار می‌گرفت که آنها مسائل تاریخی و زمان‌مند و مکان‌مند بوده و بیشتر سنن قومی و تاریخی‌اند که قابل تغییرند و باید تغییر کنند و یا مواردی استثنایی هستند که باید در همان حد بمانند و نه اینکه مردان با نفع‌طلبی و سلطه‌جویی‌های فردی‌شان آنها را تبدیل به قاعده کنند.

به هر حال به لحاظ متدلورژیک نیز انگشت گذاشتن بر پارادوکس‌ها و دوصدایی‌ها و حل و سوق دادن آنها به نفع زنان و بسط و گسترش صداها و مبانی پایه‌ای که می‌توند و باید به نفع زنان تفسیر شود و غلبه آنها بر فرهنگ مردسالار یک شباهت جدی دیگر بین آرای شریعتی با درونمایه‌های موج اول است، موج اولی که می‌توان گفت در حوزه نظری، اصلاً بر پایه توجه به همین دو صدایی‌ها متولد شده و توسعه یافته است: تعارضات درونی گفتارمدرن، حقوق طبیعی دولت لیبرال، دموکراسی و... در رابطه با حقوقی که به طور کلی برای «انسان» قائل می‌شود اما همان حقوق را برای زنان (و یا سیاهان) در نظر نمی‌گیرد. اما این تعارض و دوصدایی بالاخره به نفع زنان (و سیاهان) پایان می‌یابد.

اما چرا صدای شریعتی (و محدود صداهای دیگر) به نفع زنان، در جامعه سنتی ما شنیده نشد و بیشتر در حد فکر ماند و به جنبش و موج اول حرکت زنان تبدیل نگردید و چرا امکانات و اصلاحات دولت شبه‌مدرن به نفع زنان در جامعه ما برای تکوین یک جنبش مستقل زنان ناکام ماند؛ اما همین صداها و امکانات در غرب به بسط و گسترش موج اول جنبش زنان (و به دنبال آن موج‌های دوم و سوم) منجر شد؟

به نظر می‌رسد علت اصلی عدم فراهم بودن دیگر مؤلفه‌هایی است که در آنجا وجود داشت و در اینجا مفقود بود مانند انقلاب صنعتی، رشد سرمایه‌داری و تحولات بعدی آن، پیدایش دولت مدرن لیبرال، گسترش دموکراسی سیاسی و... اما در اینجا ما با عقب‌ماندگی اقتصادی، استبداد سیاسی و در مجموع با «جامعه‌ای ناموزون» (با غلبه وجه سنتی) مواجه بودیم؛ ناموزون در همه حوزه‌ها، در اقتصاد، سیاست، فرهنگ، که خارج از حوزه بحث ماست و نیازمند کاوش و پردازش مستقلی است.

طبق آنچه در این مبحث دیدیم بین آرای شریعتی با موج‌های دوم و سوم جنبش زنان تقاطع و تلاقی مهمی وجود نداشت. اما در رابطه با موج اول گفتیم که بین نقطه عزیمت‌های فکری او با موج اول «مشابهت بسیار»ی وجود داشت. تشابه خواسته‌ها و راه کارهای او نیز با موج اول «نسبتاً زیاد» بود. اما بستر تاریخی وی با موج اول تشابه «کمتر»ی داشت و حرکت فکری او نیز، در حوزه زنان به پیامدهای «کمتر» مشابهی نسبت به موج اول انجامید.

بر این اساس و از آنجا که هم بسترهای اجتماعی - تاریخی و هم پیامدهای فکری حرکت شریعتی (علیرغم مشابهت بسیار زیاد نقطه عزیمت‌ها و خواسته‌ها و راه کارهای «بسیار مشابه»)، تشابه کمتری به موج اول دارد، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که فکر و حرکت شریعتی «پیش‌درآمد» موج اول جنبش زنان در ایران است، به عبارت مهندسان «فاز

صفر» این حرکت است که مطالعات و برآوردهای مقدماتی را برای شروع فاز اول (موج اول) فراهم می‌سازد. موج و فاز اولی که سه دهه بعد از شریعتی و با بیشتر فراهم شدن بسترهای عینی و اجتماعی در دهه ۷۰ و ۸۰ و با رشد شهرنشینی، رشد طبقه متوسط شهری، رشد تحصیلات و تحصیلات عالی زنان، رشد رسانه‌های ارتباطی و... فراهم شد. صدای شریعتی اینک قابلیت شنیدن دارد، اما صدایی که درون‌مایه‌اش دیگر بیشتر برای اقشار بسیار سنتی راه‌گشاست چرا که هم‌سرستی زن و مرد و مبارزه با ایدئولوژی خانه‌نشینی و تکیه بر حقوق اولیه‌ای چون حق تحصیلات و حضور اجتماعی و...، اینک مراحل عبور شده‌ای است و تکیه بر داستان خلقت برای دفاع از زنان و کلی‌گویی‌های حقوقی دیگر گره‌ای نمی‌گشاید و باید گامی فراییش رود و از حقوق زنان در عرصه‌های مختلف سخن بگوید و به بسط و توسعه حقوق بشر و دموکراسی و... به حوزه زنان در چارچوب یک دموکراسی فراگیر و رادیکال بیندیشد. دوره او همانند موج اول دوره «اثبات» برابری زن و مرد و برابری حقوق آنها و راهگشایی برای تحقق آن برای دوره‌های بعدی بود که دوره «استیفا»ی حقوق برابر است. اما آموزه‌های شریعتی (علاوه بر راهگشایی هم‌اکنونی‌اش برای اقشار بسیار سنتی)، به عنوان بخشی از میراث تفکر و حرکت فمینیستی بومی در ایران باقی خواهد ماند. ولی متدلوزی دین‌شناسی‌اش و نیز آموزه عملی‌اش مبنی بر لزوم «درونی کردن» ایده‌ها و ارزش‌های زن‌خواهانه، هم در میان زنان و هم در میان مردان، هم چنان فراراه جامعه ما و راهگشا و پیش‌برنده است. و فراموش نکنیم که آموزه‌های شریعتی به شکل کاملاً موفق (موفقیتی در حد یک شگفتی در جامعه و خانواده‌های سنتی) درهای خانه‌ها را به روی زنان گشود، آنها را وارد جامعه کرد و الگوی حسینه ارشادی زنان به شکل برجسته‌ای بر الگوی اشرف پهلوی (منحصر در جنسیت و خواست‌های زنان) و اشرف دهقانی (فاقد جنسیت و خواست‌های زنان) غلبه کرد و زنان و دختران را سوژه مستقل و کنش‌گر فعال اجتماعی ساخت و فاز صفری بود بستر ساز، برای فاز و موج اول زنان در ایران.

جمع‌بندی ۳ - نسبت شریعتی با ۴ نظریه عمده فمینیستی

ما در بخشی از چارچوب نظری به ۴ نظریه عمده فمینیستی اشاره کردیم که فشرده آن را در ۴ جدول زیر و سپس

فشرده‌ای از آراء شریعتی را در جدول ۵ می‌آوریم:

نظریه	علل فرودستی زنان	خواسته‌ها	راه‌حل‌ها	توضیحات
فمینیسم لیبرال / اصلاح طلب	<ul style="list-style-type: none"> - سرشت، عقل و استعداد‌های زن و مرد برابر و تفاوت‌ها سطحی است - محرومیت از فرصت‌ها و امکانات برابر - قوانین تبعیض‌آمیز - دگم‌ها و تعصبات غیرمنطقی 	<ul style="list-style-type: none"> - کاربرد اصول لیبرالی و دموکراتیک به طور برابر با مردان - رفع تبعیض در قوانین و برابری در کلیه حقوق فردی و اجتماعی - امکانات و فرصت‌های برابر - آموزش و جامعه‌پذیری یکسان - کاستن از تعلق به خانه - عدم حاشیه‌ای بودن در بازار کار - حاکمیت بر تن (اختیار بارداری، سقط جنین و...) - عدم نفی مادری 	<ul style="list-style-type: none"> - اصلاح در چارچوب نظام (سیاست‌نهادینه) - رفع تبعیض از قوانین - فراهم آمدن فرصت‌ها و امکانات آموزشی، رفاهی، بهداشتی و ... برای زنان - اقلان فکری مسئولان نهادهای مختلف قدرت - مباحثات منطقی و گهگاه بسیج اجتماعی - جذب زنان در قلمرو عمومی و مدنی - عدم قطب‌بندی جنسی جامعه - جذب رسانه‌های خبری و افکار عمومی 	<ul style="list-style-type: none"> - این جریان متأثر از اندیشه و ارزش‌های لیبرالی، دولت مدرن دموکراتیک و اقتصاد سرمایه‌داری است. - این طیف را عمدتاً زنان طبقه متوسط تشکیل داده‌اند. - به جناح «حقوق زنان» معروف‌اند. - اینها جریان آغازگرند و بقیه نظریات و مکاتب بعد از آنها به وجود آمده‌اند و برخی خواسته‌های آنها با تفسیری دیگر از سوی همه جریان‌ها پذیرفته شده‌اند. - مرد را دشمن نمی‌دانند، بلکه قربانی تلقی می‌کنند. - به طور نسبی تفکیک قلمرو عمومی و خصوصی (خانه و خانواده) را پذیرفته‌اند. - گاه نقش گروه فشار را برای اصلاح قانون به نفع زنان ایفا می‌کنند. - این جریان بعداً در برخی حوزه‌ها تحت تأثیر جریان فمینیسم رادیکال قرار گرفت و به برخی اصلاحات اجتماعی توجه کرد و یا علیه جنگ و خشونت‌طلبی مردان و به نفع صلح موضع گرفت.

جدول ۱: فمینیسم لیبرال / اصلاح طلب

نظریه	علل فرودستی زنان	خواسته‌ها	راه‌حل‌ها	توضیحات
فمینیسم مارکسیستی	<ul style="list-style-type: none"> - طبقاتی بودن جامعه - نیازهای سرمایه‌داری (برای بازتولید نیروی کار و ارتش ذخیره و نیروی کار ارزان و درجه دو و...) - سود مشترک و ائتلاف مرد - سرمایه‌دار (ایدئولوژی خانواده همراه با نیازهای سرمایه‌داری) 	<ul style="list-style-type: none"> - حضور مجدد در تولید اقتصادی - حق‌خواهی زنان در کادر یک مبارزه طبقاتی - مزد برابر در ازای کار برابر 	<ul style="list-style-type: none"> - اولویت با مبارزه طبقاتی و سرنگونی نظام سرمایه‌داری است - پیوند آزادی زنان و کارگران در محور طبقات - مشارکت و تشکیل‌یابی در حوزه تولید 	<ul style="list-style-type: none"> - این جریان تحت تأثیر اندیشه مارکسیستی، اما همراه با نقد، اصلاح و تجدیدنظرهایی در آن شکل گرفته است. - مارکس توجه خاصی به امور زنان نداشته و تفکیک نقش جنسیتی را پذیرفته بود. - انگلس با نهاد خانواده به عنوان نهادی پیامد پیدایش مالکیت و طبقات مخالفت کرد. - نسل اول مارکسیست‌ها از سوی نسل‌های بعدی به کورجنسی متهم شدند - مارکسیسم سنتی مبارزه فمینیستی را انحراف و عامل مخدوش کردن مبارزه طبقاتی می‌دانست. - مارکسیسم سنتی توجه به تولید کالایی دارد و به کار بی‌مزد خانگی زنان بی‌توجه است. - مارکسیسم به نقش تولیدی زایش زنان بی‌توجه است.

جدول ۲: فمینیسم مارکسیستی

نظریه	علل فرودستی زنان	خواست‌ها	راه‌حل‌ها	توضیحات
<p>- شکل‌گیری طبقات جنسی ناشی از زایمان زنان و وابستگی به مردان برای امنیت جمعی (نسل اول)</p> <p>- قدرت بدنی، خشونت، تجاوز و پرخاشگری ذاتی مردان (نسل‌های بعدی)</p> <p>- مرد تجسم «شر» است</p> <p>- فرهنگ و اسطوره «مرد سالاری» که نشأت گرفته از سلطه‌گری مرد است</p> <p>- درونی شدن رویه اجتماعی و ایدئولوژی پدرسالاری در خود زنان</p> <p>- جهان‌شمولی مردسالاری</p>	<p>- رفع تبعیض لازم است اما کافی نیست</p> <p>- نفی و نابودی طبقه جنسی (جنسیت مردانه، نه جنس مرد)</p> <p>- اصلاح ساختاری فرهنگ و نظام اجتماعی</p> <p>- اصلاح ساختاری علوم با نفی موضوعات، اهداف، روش‌ها و ارزش‌های مردانه و به رسمیت شناختن بدیل معرفت، زبان و چشم‌انداز زنانه</p> <p>- تفکیک زایش (بیولوژیک) از مادری (خانوادگی و اجتماعی)</p> <p>- تولد آزمایشگاهی کودک و نفی زایش زنان توسط برخی و نفی آن توسط برخی دیگر از آنان</p> <p>- نفی نهاد ازدواج، عشق، مادری و... توسط برخی و پذیرش توسط برخی دیگر از آنان</p> <p>- نفی قیود و پذیرش آزادی جنسی</p> <p>- هم جنس‌گرایی (در برخی گرایش‌های افراطی)</p> <p>- حاکمیت بر تن (اختیار بارداری، سقط جنین و...)</p> <p>- رهایی زنان از وضعیت عامل زاد و ولد، خدومه‌خانگی، ابژه جنسی، نیروی کار ارزان و...</p> <p>- مثبت دانستن طلاق و تأکید بر انفکاک از مردان</p> <p>- پایان دادن به نفوذ مردان به واسطه کنترل بر جسم زنان (زایش، جنسی و...)</p> <p>- مبارزه با پورنوگرافی مردسالارانه</p> <p>- تحقق ارزش‌ها و آرمان‌های زنانه در جامعه: «آینده مؤنث است»</p>	<p>- وابستگی حداقل و انفکاک و جدایی از مردان</p> <p>- اولویت انقلاب علیه ستم اصلی جنسی (نه طبقاتی، نژادی و...)</p> <p>- مقابله با سلطه و نفوذ مردان در همه ابعاد و حوزه‌ها</p> <p>- مقابله با تفکیک قلمرو خصوصی - عمومی</p> <p>- مبارزه فرهنگی از طریق آموزش و ایجاد آگاهی و خودآگاهی برای جلوگیری از درونی کردن نقش جنسیتی در زنان</p> <p>- حضور و فعالیت در حوزه مدنی برای آموزش و حمایت‌های عملی از زنان (بویژه زنان تحت آسیب)</p> <p>- اصلاح جنسیتی زبان</p> <p>- اصلاح بنیادی جامعه‌پذیری و آموزش نقش‌ها</p> <p>- تشکیل گروه‌های مستقل زنان بدون سلسله مراتب خاص و تقویت «خواهری» و وحدت بین زنان</p> <p>- تشکیل سلول‌های کوچک زنان برای افزایش آگاهی، استقلال، انگیزه و اعتماد به نفس در زنان و نفی آگاهی کاذب</p> <p>- بسیج اجتماعی و تظاهرات</p> <p>- کارهای مدنی و خدماتی در حمایت از زنان (مثلاً قربانیان خشونت)</p> <p>- لزوم آموزش‌های دفاعی و خشونت متقابل در برابر مردان</p> <p>- نفی مدگرایی، آرایش، و...</p> <p>- حفظ نام خانوادگی بعد از ازدواج</p> <p>- ارائه چشم‌انداز شهودی زنانه به جای نظریه‌پردازی و فلسفه مردانه</p> <p>- ارائه بدیل در همه حوزه‌های فرهنگی و علمی (واقعیت از منظر زنان)</p> <p>- با نفی مردسالاری همه انواع سلطه هم حذف خواهد شد</p>	<p>- این جریان عکس‌العمل فمینیسم لیبرال و مارکسیستی است</p> <p>- این جریان در ابتدا تحت تأثیر رادیکالیسم جنبش‌های دهه ۶۰ و سپس تحت تأثیر برخی اندیشه‌های پست‌مدرن قرار دارد.</p> <p>- بسیاری از فعالان اولیه این جریان را افراد فعال‌تر و رادیکال‌تر جنبش زنان و یا دیگر جنبش‌های اجتماعی تشکیل می‌دادند. اما آنها نیز از طبقات متوسط بودند.</p> <p>- این جریان یک دست نیست و طیف‌های مختلف و گاه متعارض دارد و مسیر پرفراز و نشیبی نیز داشته است.</p> <p>- این جریان در انسان‌شناسی‌اش به تفاوت مردان و زنان و برتری اخلاقی زنان معتقد است.</p> <p>- زنان یک طبقه و کاست اجتماعی‌اند.</p> <p>- ستایش و تقدیس زنان و فضیلت دانستن خصایص زنانه</p> <p>- تفکیک جنس / جنسیت (sex/Gender) که اولی محصول طبیعت و دومی برساخته‌ای اجتماعی است و باید از بین برود.</p> <p>- عدم تفکیک قلمرو خصوصی / عمومی: «هر امر شخصی سیاسی است»</p> <p>- عدم برخورداری از یک نظریه مشخص و منسجم سیاسی</p> <p>- فراتاریخی دیدن و فراروایت بودن پدرسالاری</p> <p>- تردید در هر آنچه در زندگی زنان «طبیعی» به نظر می‌رسد</p> <p>- همه چیز موضوع «تغییر» است (تفکر، زبان، هنر و...)</p>	

جدول ۳: فمینیسم رادیکال / انقلابی

نظریه	علل فرودستی زنان	خواسته‌ها	راه‌حل‌ها	توضیحات
	<ul style="list-style-type: none"> - مجموعه عوامل طبقاتی، جنسی روانی و... - سلطه مذکر هم‌سازنده بخشی از نهاد اقتصادی جامعه است - پدرسالاری سرمایه‌داری - درونی شدن در خود زنان به خاطر مجموعه‌ای از عوامل - نژاد، سن، ملیت و... نیز می‌تواند منشأ ستم بر زنان باشد - هم‌امیال و منافع مردان و هم‌منافع طبقه و دولت حاکم - تبعیض جنسی در بازار کار سرمایه‌داری (شغل‌های یقه‌صورتی و کم‌مزد برای زنان) - عمومیت یافتن مردسالاری از حوزه خصوصی به همه حوزه‌های عمومی (در سرمایه‌داری) 	<ul style="list-style-type: none"> - رفع تبعیض لازم است اما کافی نیست - کسب خودمختاری و استقلال زنان - تلفیقی از مهم‌ترین خواسته‌های فمینیسم مارکسیستی و رادیکال - شعار «جای زن در همه جاست» (ضرورت اصلاحات فراگیر) - لزوم نگرش به جهان از دیدگاه زنان - اجتماعی کردن نه تنها مالکیت (سوسیالیسم اقتصادی) بلکه کل تجربه‌ها و ابعاد اجتماعی (سوسیالیسم همه‌جانبه) 	<ul style="list-style-type: none"> - مبارزه موازی و ترکیبی و نفی ثانوی فرض کردن مبارزه طبقاتی یا جنسیتی - پیوند با دیگر اقشار و جنبش‌های اجتماعی - عدم تفکیک قلمرو خصوصی و عمومی - تغییر شکل در کل ساختار اجتماعی (نه فقط قانونی و حوزه‌های آموزش، کار و...) - اجتماعی کردن نه تنها مالکیت (سوسیالیسم اقتصادی) بلکه کل تجربه‌ها و ابعاد اجتماعی (سوسیالیسم همه‌جانبه) 	<ul style="list-style-type: none"> - این جریان متأثر از جریان چپ نو و برخی اندیشه‌های انتقادی است. - این گرایش را ثنویت‌گرا نیز نامیده‌اند (به خاطر هم تأکید بر نظام اقتصادی و هم نظام جنس / جنسیت) - پذیرش و تعمیم شعار «امر شخصی سیاسی است» که رادیکال‌ها مطرح می‌کردند - طرح بحث کارکرد زایش در قلمرو اقتصادی - مردسالاری مقدم بر سرمایه‌داری است، اما در سرمایه‌داری شکلی متفاوت می‌گیرد. - انحصار زنان در چارودیواری ریشه‌دار است و خاص سرمایه‌داری [اولیه] نیست. - «دانش» منافع و ارزش‌های گروه‌های خاص اجتماعی را بازنمایی می‌کند. - ائتلاف مرد - سرمایه‌داری همیشگی نیست و گاه تعارض وجود دارد (جلوگیری مردان از کار زنان، دوران جنگ و...)

جدول ۴: فمینیسم سوسیالیستی

نظریه	علل فرودستی زنان	خواسته‌ها	راه‌حل‌ها	توضیحات
نظریه تلفیقی با تأکید بر: - علل اقتصادی و میزان نقش در تولید (و مصرف) که؛ - گاه در ابتدا از ریشه‌های بیولوژیک (مانند قدرت بدنی کمتر برای مشارکت در دفاع، جنگ و غارت) نیز نشأت می‌گیرد. - علل معرفتی فرهنگی، دینی و ارزشی عمدتاً برخاسته از عامل اول («تبدیل سوده به ارزش») - سلطه‌گری و منافع مردان و فرهنگ برخاسته از آن (شکل دیگری از تبدیل سوده به ارزش) - درونی کردن معرفتی و روانشناختی سلطه جنسیتی توسط خود زنان.	- حقوق اجتماعی و سیاسی برابر با مردان - نقش، حق، شخصیت برابر با مردان - حق تشکل مستقل - حق تحصیل، آگاهی و اندیشه و اشتغال مولد - استقلال وجودی و فردی و اقتدار شخصیتی - حضور زنان در عرصه‌های مختلف تحصیلی، اقتصادی، هنری، سیاسی و... - تحقق اندیویدوالیسم و شخصیت کاملاً مستقل (از شوهر و معشوق) به عنوان بنیان دموکراسی - رهبری اجتماعی و سیاسی زنان - خانواده مشارکتی در همه حوزه‌ها و بر بنیاد عشق نه تقابل - آزادی و امکان رشد دختران (شبه پسران) در تحصیل، تفریح، ورزش، تخصص، اشتغال، انتخاب همسر و... - اصلاح آموزش و جامعه‌پذیری تبعیض‌آمیز - تقسیم کار درون خانه بین زن و شوهر - تلفیق احساس و تفکر، عقل و عشق و آرمان‌های مشترک عرفان، برابری آزادی - شخصیت مستقل زنان به جای شباهت‌های مصنوعی با مردان - مقابله و نفی تبدیل زنان به «مادر بچه‌ها»، «ماشین رختشویی»، «زن شب جمعه» و حرکت «میان مطبخ و بستر» - مقابله و نفی برخورد ابزاری با زنان به عنوان سوژه «مصرف» و ابژه جنسی - مقابله و نفی زندگی عاری از معنا و زندگی هیچ و پوچ اشرافی (سنتی شبه مذهبی و متجدد شبه مدرن) - مقابله و نفی «من» گرایی «منفعت» محور و زندگی بر اساس «ماگرایی» و «دیگر» نگری و جلوگیری از «تنهایی» زن	- مشی آگاهی بخش - آزادی بخش زنان - مقابله با ایدئولوژی خانه نشینی با تأکید بر انسدادزدایی و رفع موانع (تحصیل، حضور اجتماعی و اشتغال) - مخاطب قرار دادن زنان، گفتگو و رشد آگاهی (توسط روشنفکران زن و مرد) - ایجاد انگیزه، اعتماد به نفس و قدرت شخصیتی برای خروج از خانه و غلبه بر خودکم‌بینی و تحقیر تاریخی - نقد دو الگوی زن سنتی شبه مذهبی و زن متجدد شبه مدرن (با فاصله‌گذاری بین محتوای مذهب - قالب‌های قومی و تاریخی و تمدن - تجدد) - ارائه الگوی زن سوم (زن روشنفکر) زن آگاه، مسئول، مولد - نگاه و حرکت موازی و ترکیبی (اصلاح جامعه و اصلاح وضعیت فرودستانه زنان) در مسئولیت اجتماعی روشنفکری - ارائه انگیزه‌های جهت‌نما و مدل‌های متنوع زنان از زنان صدر اسلام و زنان اصیل آزاد در غرب - توجه اکید به زنده بودن کلاسیسیسم، اهمیت پیوند تاریخی - فرهنگی و لزوم اصلاح دینی و پروتستان‌تیسیم اسلامی - مقابله با درونی کردن سلطه و فرودستی توسط خود زنان - حرکت اصلاحی هم فکری و هم روان‌شناختی در مردان - مقابله و روشنگری در باره ناکارآمدی روش‌های مبتنی بر زور و جبر و فرامین مذهبی برای جلوگیری از تغییر وضعیت زنان - مقابله با نفوذ استعمار و سرمایه‌داری و تخلیه فرهنگی توسط آنها و تبدیل زن به عامل مصرف و تحریک شهوت برای انگیزه زدایی و غفلت از شکاف‌ها و تضادهای اصلی اجتماعی - دادن ارزش بالاتر برای گرفتن ارزش پایین‌تر - نفی و مقابله با ابزارانگاری زنان و برخورد‌های جسم محور به جای شخصیت محور - طرح آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در برابر شعار انحرافی و ساختگی آزادی جنسی	- در بستر زمانی شریعتی سنت به شدت ضد زن و مانع حرکت اوست و فضای سیاسی - روشنفکری نیز دچار کورجنسی و یا حاشیه‌انگاری زنان است و فضای سیاسی دولتی نیز از نظر شریعتی به طور سیاسی و ابزاری با آزادی زنان برخورد می‌کند - شریعتی تجاری فردی در رابطه با خواهرانش، ازدواج‌اش و حضور زنان در حسینیه ارشاد و در رابطه با فضای به شدت متصلب و مردسالار سنتی جامعه دارد. - ارائه انسان‌شناسی توحیدی و هم‌سرشتی و حقوق برابر زن و مرد - رویکرد و راه‌حل در رابطه با مسئله زنان را باید در چارچوب کلی اندیشه سوسیال - دموکرات مذهبی و مشی آگاهی‌بخشی - آزادی‌بخشی و آرمان‌های عرفان، برابری و آزادی او دید. - شریعتی به خاطر تحصیل و زندگی در اروپا با دو فرهنگ و دو وضعیت اقتصادی - سیاسی - فرهنگی آشنایی داشت. - وی در زمان رشد جنبش‌های رادیکال در اروپا و فضایی که عقلانیت مدرن به خود انتقادی رسیده بود در اروپا زندگی می‌کرد. - او روشنفکران را به قدرت و نفوذ گسترده سنت در اعماق جامعه و اینکه تنها مفر برای حضور اجتماعی زنان هزاران مراسم روضه‌خوانی است، توجه می‌دهد. - طرح دو متد اسلام‌شناسی «فرم - محتوا» (سیالیت و نفی برخی فرم‌ها) و متد «حفظ فرم - تغییر محتوا» - حالت مدافعه‌گراانه و توجیهی و وجود تفاوت و گاه تعارض در نظرات او درباره احکام شرعی در مورد زنان - او بین آزادی و رهاشدگی فاصله‌گذاری می‌کند - از نظر او در جهان سرمایه‌داری سکس‌جای عشق را گرفته است.	

جدول ۵: نظریات زن‌شناختی شریعتی

حال بر اساس این جداول می‌توانیم به مقایسه وضعیت‌سنجی آرای شریعتی و چهار نظریه عمده فمینیستی پردازیم. برای تحلیل این امر قبل از هر چیز باید به این امر توجه کرد که از میان این چهار نظریه، تقریباً دو نظریه به عنوان جنبش اجتماعی (زنان) نیز فعال بوده‌اند یعنی فمینیسم لیبرال و رادیکال^۱ و دو نظریه دیگر (یعنی فمینیسم مارکسیستی و سوسیالیستی) عمدتاً به عنوان نظریات فکری و آکادمیک و یا در حوزه مطالعات زنان و در سطح فکری روشنفکری و نخبگان مطرح بوده‌اند. به عبارتی دو مکتب لیبرال و رادیکال «جنبش - نظریه» بوده‌اند و دو رویکرد دیگر عمدتاً (و البته نه مطلقاً) تنها «نظریه»‌اند.

شریعتی نیز صاحب یک «نظریه» در حوزه زنان است. بنا به دلایل تاریخ و بستر اجتماعی که قبلاً توضیح داده‌ایم صدای شریعتی درباره زنان در آن بستر شنیده نشده است و جنبش زنان سه دهه بعد از او در ایران تکوین یافت (هر چند برخی جریان و پویش زنان در دهه ۷۰ و بیشتر ۸۰ را هنوز هم یک «جنبش اجتماعی» به معنای جامعه‌شناختی‌اش نمی‌دانند).

بر مبنای همین نکته می‌توان از ابتدا یک وجه شباهت اولیه بین آرای شریعتی و دو نظریه دیگر (فمینیسم مارکسیستی و فمینیسم سوسیالیستی) یافت. حرکت فکری - اجتماعی روشنفکرانه شریعتی در ایران انرژی فراوانی را در بین زنان در یک جنبش اجتماعی عام‌تر گشود. این حرکت با انسدادزدایی و رفع موانع در فضای سنتی، مسیر و معبر گسترده‌ای را برای حضور اجتماعی زنان فراهم کرد. اما این امر در آن هنگام به طور مستقیم به تکوین جنبش خاص زنان منجر نشد. و تنها توانست به عنوان یک پیش‌درآمد (فاز صفر) به طور غیرمستقیم برای موج اول جنبش زنان در ایران جدید نیروسازی کند و بستر عینی فراهم سازد. بدین ترتیب اثرگذاری تفکر شریعتی؛ البته در حد و اندازه خاص خود، بر جنبش زنان در ایران مانند اثرگذاری مکاتب و اندیشه‌های لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم و پست مدرنیسم بر اندیشه و جنبش زنان در غرب است. در آنجا این آراء مواد اولیه و عناصر و بستر اجتماعی را برای زنان فراهم کردند و خود زنان هم با مشارکت در جنبش‌های عام برخاسته از این آراء (مانند دموکراسی‌خواهی در انقلاب فرانسه، یا جنبش ضدالغاء بردگی در آمریکا و...) تجربه اندوختند و هم با دستمایه قرار دادن اصول و ارزش‌ها و آرمان‌های این تفکرات (مانند حق طبیعی، حقوق بشر، حقوق شهروندی و...) و تسری و توسعه آن به حوزه زنان برای خویش بن‌مایه فکری و عنصر انگیزه‌بخش و گفتار چالشی با دیگر روشنفکران و فضای سیاسی و دولت را فراهم آوردند. شریعتی نیز برای انبوه دختران و زنان خود عناصر اولیه فکری و انگیزه‌بخشی برای خروج از خانه و حضور در عرصه‌های مختلف اجتماعی فراهم ساخت و به شکل‌گیری خانواده‌های مشارکتی و ساده‌زیست زیادی نیز یاری رساند. اما جدا از اصول و آموزه‌های عام شریعتی، صدا و سخن شریعتی در حوزه خاص زنان، نه تنها توسط مردان بلکه توسط خود زنان نیز - بنا به عللی از جمله فراهم نبودن زمینه‌های عینی و بستر اجتماعی - چندان شنیده نشد و تبدیل به یک جنبش خاص زنان نگردید. بدین ترتیب شریعتی مثلاً برخلاف مارکسیسم اولیه که دچار کورجنسی بود، به عکس مسئله زنان را می‌دید و

۱. به همین خاطر است که در کتاب از جنبش تا نظریه خانم حمیرا مشیرزاده تنها این دو نظریه تیر شده‌اند و دو دیدگاه دیگر در حاشیه و در لابه لای این دو جنبش - نظریه مطرح شده‌اند.

خواسته‌ها و راه‌حل‌ها و راه‌کارهایی نیز برای آنان داشت. بنابراین به طور مقایسه‌ای می‌توان گفت اگر در مورد مارکسیسم اولیه کورجنس، باید نسل دومی می‌آمد و آن آموزه‌ها را به حوزه زنان نیز تسری و توسعه می‌داد، در مورد شریعتی خود او شخصاً آموزه‌هایش را به حوزه زنان نیز برده بود و اینجا مخاطبان بودند که باید سنی و شاید نسلی از آنها می‌گذشت تا به موضوع زنان به طور مستقل حساس شوند. البته هیمنه و مهمه انقلاب، انقلابی که فاصله چندانی با مرگ شریعتی نداشت، نیز به شدت در مغفول و ناشنیده ماندن این بخش از صدا و سخنان شریعتی و تأثیر مستقیم (و نه غیرمستقیم آن) در جنبش احتمالی زنان بی‌تأثیر نبود.

نکته دوم که باز شباهت و نزدیکی دیگری بین اندیشه شریعتی و دو نظریه عمدتاً فکری برقرار می‌کند این است که از آراء شریعتی، هر چند نه به صراحت اما با احتمال بسیار قوی می‌توان چنین استنباط کرد که او جنبش‌های خاص اجتماعی (مانند جنبش زنان و نظایر آن را) در کادر و چارچوب یک جنبش عام (مثلاً دموکراسی خواهی، عدالت‌جویی یا استقلال‌طلبی و...) در نظر می‌گیرد و این جنبش را به طور موازی و مکمل در درون آن جنبش عام منظور می‌کند نه به عنوان یک جنبش جزیره‌ای و مستقل و بی‌ارتباط با جنبش عام.

هر چند خود شریعتی در این مورد ساکت است اما از مجموعه آراء او می‌توان چنین برداشت کرد که از آنجا که شریعتی در مبارزه سیاسی به مراحل مختلف (و حتی ایدئولوژی‌های مختلف خاص هر مرحله) معتقد است مانند مراحل استقلال‌طلبی و آزادی‌خواهی، عدالت‌طلبی، اومانیستی عام و بین‌المللی؛ خواسته‌های خاص زنان نیز می‌تواند به این اهداف و آرمان‌ها پیوند بخورد نه آنکه به طور مستقل و جزیره‌ای پیش برود. به لحاظ عینی و داخلی نیز باید موانع عمده‌تر اجتماعی از مسیر جامعه حذف شود تا راه برای دستیابی به خواسته‌های مختلف از جمله خواست زنان هموارتر شود. البته از آراء وی چنین استنباط نمی‌شود که خواست‌های «خاص» (مثلاً زنان) همه موکول و متوقف به کسب خواست‌های عام هستند. در صفحات و فصول قبل دیدیم که خود او نیز جدا از حرکت ضداستعماری و ضداستبدادی - استعماری‌اش، به طور مشخص و مفصل درباره زنان و لزوم رهایی و آزادی آنان و رفع موانع تکوین شخصیت آزاد و مستقل‌شان سخن گفت و حتی به جزئیات مهمی چون تقسیم کار منزل نیز پرداخت. بدین ترتیب می‌توان چنین استنباط کرد که او پیگیری مطالبات و خواسته‌های خاص زنان را به رسمیت می‌شناخت و خود برایش نظریه‌پردازی می‌کرد (و به عبارتی اصالت و استقلال جنبش احتمالی زنان را می‌پذیرفت)، اما خود بسندگی و جزیرگی آن و عدم پیوندش با جنبش عام اجتماعی را نفی می‌کرد. از این مدل می‌توان به عنوان جنبش «مستقل و مرتبط» زنان یاد کرد.^۱ مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی در رابطه با این وضعیت (استقلال و ارتباط) می‌تواند گامی فرآیند در مورد خواسته‌ها و راه‌کارهای شریعتی در شرایط نوین پساجمهوری اسلامی و سه دهه پس از او باشد و از سوی برخی طرفداران او (یا نشوشریعتیست‌ها) پیگیری شود.

۱. مقاله نگارنده در این باره که می‌تواند روشنگری بیشتری در این باره داشته باشد و قبلاً در مجله نامه (شماره ۴۳، آبان ۸۴) چاپ شده، در ضمیمه آمده است.

با این دو مقدمه که شریعتی را عمدتاً به عنوان یک نظریه پرداز (از جمله در حوزه زنان) و نیز معتقد به حرکت مستقل زنان اما مرتبط و موازی با یک حرکت و جنبش عام اجتماعی در نظر می‌گیرد، بهتر می‌توان به مقایسه و نسبت‌سنجی آراء او با چهار نظریه عمده فمینیستی پرداخت.

اما در نسبت آراء شریعتی با فمینیسم لیبرال اصلاح طلب می‌توان گفت با توجه به موضع انتقادی - استعلایی شریعتی نسبت به لیبرالیسم که بن‌مایه فکری این نظریه را تشکیل می‌دهد، نمی‌توان آراء شریعتی را ذیل این نظریه و یا در نسبتی قوی با آن تحلیل کرد. شریعتی از موضعی سوسیالیستی (هم دورکهمی و هم مارکسی) و هم از منظری آگزیستانسیالیستی و نیز مذهبی و معنوی شرقی (و اسلامی) نقاد لیبرالیسم و آثار و پیامدهای اقتصادی و وجودی و اخلاقی آن است.

البته شریعتی دموکراسی را می‌پذیرد و آن را یکی از دو محصول بزرگ تاریخ بشر (در کنار عدالت) می‌داند ولی باز از موضعی فراتر، می‌خواهد علاوه بر توزیع قدرت سیاسی (آن هم به طور واقعی نه صوری) بین مردمان، به توزیع قدرت اقتصادی نیز پردازد. بنابراین او، از این منظر، یک سوسیال - دموکرات است تا دموکرات لیبرال. به علاوه آنکه از منظر وجودی نیز او به بی‌معنایی زندگی و تنهایی آدمی در اتمسفر و فضا و سپهر لیبرالیسم مادی گرا می‌پردازد و «عرفان، برابری، آزادی» را پیشنهاد می‌دهد.

در همین راستا او به موازات ستایشی که از زنان اصیل آزاد در غرب که آزادی‌شان را با تفکر و مبارزه و فداکاری به دست آورده‌اند می‌کند، به آسیب‌شناسی «فردگرایی منفعت‌محور» و پیامد آن «خانواده اتمیزه» و «تنهایی» زنان می‌پردازد. این نقد جدا از نقد تندتر و ویرانگری است که او علیه سرمایه‌داری و تبدیل زنان به سوژه مصرف و ابژه جنسی دارد. از سوی دیگر نمی‌توان تقارنی بین آراء فکری - حرکتی یا ایدئولوژیک - استراتژیک وی و برخی مؤلفه‌های دیگر فمینیسم لیبرال یافت. مؤلفه‌هایی چون: تکیه طبقاتی به زنان طبقه متوسط و مرفه و عدم توجه به اقشار وسیع زنان طبقات پایین و خواسته‌ها و مطالبات آنها؛ اکتفا و توجه بیشتر به اصلاح در درون ساختار نظام (سرمایه‌داری) و تغییر قوانین؛ حرکت اصلاحی و قانون‌گرا و حقوقی از بالا و عدم توجه و تکیه کافی به آگاهی و فرهنگ و فعالیت در جامعه مدنی و حوزه عمومی؛ عدم توجه به فرهنگ مردسالار و نقش سلطه‌جویی مردان در تکوین، تثبیت و استمرار آن؛ تفکیک نسبی حوزه خصوصی و عمومی و عدم توجه و تأکید بر گستره وسیع مردسالاری در همه حوزه‌ها بویژه در حوزه خصوصی خانواده و...

اما علیرغم این تفاوت‌ها، می‌توان مشترکات قابل توجهی نیز بین آراء و حرکت شریعتی با فمینیسم لیبرال نیز مشاهده کرد مانند: تأکید بر همسرستی زن و مرد و برابری عقل و استعدادها آنها (البته شریعتی علیرغم اعتقاد به هم‌سرستی به برخی تفاوت‌ها نیز معتقد بود)؛ توجه مشترک و جدی هر دو به لزوم خروج از خانه و رفع موانع و فراهم شدن امکانات اولیه و فرصت‌های برابر برای زنان؛ توجه به اشتغال زنان، مردستیز نبودن و لزوم دید فراجنسی برای جامعه (علیرغم آنکه

شریعتی به نقش سلطه‌جویانه مردان نیز باور داشت)؛ توجه به روشنگری و افناع و بحث منطقی و امید به اثرگذاری آن (در مردان و زنان و در نگاه لیبرال‌ها در درون خود قدرت نیز) و...

و یک نکته مهم در این باره این است که شریعتی دستاوردهای مثبت آنها را دقیقاً می‌دید و علیرغم برخی نقدها، بسیاری از نمونه‌های متأثر یا محصول این رویکرد را به عنوان زن اصیل و آزاد برای زنان ایرانی مطرح می‌کرد و آن را در مقابل زن ساختگی (ساخت ایران) از زنان غربی، قرار می‌داد.

بر اساس این نکات می‌توان در بحث «علل فرودستی زنان» چنین ارزیابی کرد که شریعتی فاصله زیادی با این نظریه دارد. در بحث «خواسته‌ها»، اما؛ نقطه عزیمت شریعتی همین خواسته‌های لیبرال‌هاست که به رفع موانع و فراهم‌سازی فرصت و امکانات برای زنان می‌پردازد. این امر بدان خاطر است که بستر حرکتی مشابهی وجود دارد. لیبرال‌ها نیز در برابر بستر شدیداً مردسالار سنتی و فضای به شدت بسته جامعه در برابر زنان قرار دارند. اما خواسته‌های لیبرال‌ها برای شریعتی شرط لازم است و نه شرط کافی و آراء او در ادامه به خواسته‌هایی دیگر و فراتر از مطالبات لیبرالی انگشت می‌گذارد. البته اکثر این خواسته‌های اولیه مورد تأیید سه نظریه دیگر هم هستند. آن مکاتب و نظریه‌ها پس از نظریه فمینیسم لیبرال پدید آمده‌اند و در بستری حرکت کرده‌اند که برخی از این خواسته‌ها به علت تلاش‌ها و مبارزات لیبرال‌ها به دست آمده و تحقق یافته بود. لیبرال‌ها، اما، بیشتر به «فرد» توجه کرده‌اند و شریعتی علاوه بر آن به «ساختار»ها و لزوم تغییر اساسی و گسترده مناسبات مردسالار در حوزه‌های مختلف اجتماعی (نه صرفاً قوانین) و از جمله و بویژه خانواده و حوزه خصوصی نیز توجه دارد.

در نسبت آراء شریعتی با فمینیسم مارکسیستی نیز می‌توان در ابتدا به نسبت اندیشه و استراتژی شریعتی با مارکسیسم توجه کرد. علیرغم برخی تشابهات بین تفکر شریعتی و اندیشه چپ مارکسی مانند توجه به فقر و محرومیت اکثر مردم (و در مارکسیسم طبقه کارگر) به کارگیری تحلیل طبقاتی (البته زدن برش و نه تحلیل تماماً طبقاتی توسط شریعتی)، نقد سرمایه‌داری با شاخص نفع اقتصادی (و در شریعتی از موضع اخلاقی، مذهبی و اگزیستانسیالیستی نیز)؛ نگرش اقتصادی و طبقاتی به تاریخ (و در شریعتی توجه به جغرافیای طبیعی و آگاهی و فرهنگ نیز)؛ آرمان عدالت و سوسیالیسم (او در شریعتی دموکراسی و معنویت نیز)؛ استفاده از متد دیالکتیک (و در شریعتی تعاملی دیدن علاوه بر تقابلی دیدن دوسوی رابطه دیالکتیکی و نیز سیال بودن رابطه زیربنا - روبنا) و...؛ اما تفاوت‌هایی جدی و شالوده‌ای نیز با این مکتب داشت از جمله هستی‌شناسی مذهبی و معنوی (نه ماتریالیستی)، انسان‌شناسی چندبعدی و عدم انحصار به بعد نفع طلب آدمی، توجه و تأکید به فرهنگ و آگاهی؛ توجه و تأکید بر اندیویدوآلیسم ماورای سوسیالیسم (جامعه‌شناختی نه اقتصادی)؛ توجه و تأکید به آزادی، دموکراسی و توزیع منابع قدرت در همه حوزه‌ها نه صرفاً حوزه اقتصادی؛ تأکید بر نیاز آدمی به معنا و معنویت و...

براین اساس در حوزه زنان نیز می‌توان اشتراکات و افتراقاتی بین آراء وی و فمینیسم مارکسیستی دید. برخی از مهم‌ترین افتراق‌ها عبارت است از عدم انحصار یا اولویت‌دهی و تأکید ویژه بر مبارزه طبقاتی (با این فرض که با حل آن دیگر مشکلات و تضادها هم حل می‌شود یا در مسیر حل قرار می‌گیرد)؛ توجه و تأکید بیشتر بر فرهنگ مردسالار با

توجه بیشتر به نفع و خواست سلطه‌جویانه مردان؛ عدم اغراق بر نیازهای سرمایه‌داری در تبیین فرودستی زنان و توجه به سرچشمه و تاریخ طولانی تبعیض علیه زنان؛ توجه و تقابل بیشتر با ایدئولوژی خانه‌نشینی و توجه به کار اقتصادی و فعالیت همه جانبه بی‌حیره و مواجب خانگی زنان، توجه به مسئله استعمار و...

اما برخی تشابهات نیز عبارت است از توجه به ساختارهای کلان و مناسبات اجتماعی و نه صرفاً قوانین و لایه رویین جامعه و قدرت؛ ارتباطدهی برخورد با زنان در جوامع سرمایه‌داری به مسئله «منافع» اقتصادی سرمایه‌داری برای توسعه مصرف و یا بهره‌گیری از کار ارزان و درجه دوم زنان و ... همان گونه که از این نمونه‌ها مشخص است به علت زاویه اختلاف جدی اندیشه شریعتی با رویکرد تک‌عاملی - تک‌ساحتی مارکسیستی، نمی‌توان برخی تشابهات موردی و رگه‌ای در این حوزه را ساختاری و بافتی و چارچوبی تلقی کرد. جدا از کورجنسی اولیه جریان مارکسیستی و یا نفی نهاد خانواده توسط انگلس (و پذیرش و تأکید بر آن توسط شریعتی) و تخته بند بودن آراء بعدی فمینیست‌های مارکسیست به جامعه صنعتی و سرمایه‌داری پیشرفته (و زیست شریعتی در یک جامعه نیمه اربابی - نیمه صنعتی شبه‌مدرن)؛ مهم‌تر از همه اولویت‌دهی آنها به مبارزه طبقاتی و در ذیل آن قرار دادن مبارزه برای کسب حقوق و رهایی زنان نمی‌تواند با توجه و تمرکز شریعتی که شریعتی به طور مستقل به این حوزه دارد و آن را به هیچ وجه به مبارزه طبقاتی گره نمی‌زند، هم‌سنخ دانست. هر چند شریعتی در تبیین علل فرودستی زنان به عوامل اقتصادی و تبدیل کارکردی این عنصر (سود) به هنجارهای ضدزن (ارزش‌های تحقیرکننده و تبعیض‌آمیز) توجه داشت، اما او برای فرهنگ مرد / پدرسالار استقلال، تصلب و کارکرد تاریخی بسیار بیشتری تا آن عوامل اولیه اقتصادی قائل بود. هم‌چنین علیرغم توجه شریعتی به اشتغال و حضور تولیدی زنان و تأثیر استقلال اقتصادی بر استقلال شخصیتی زنان، اما تأکید او بر سواد و تحصیل و آگاهی بیشتر از اشتغال بود.

بر اساس آراء شریعتی، در حوزه زنان، تعصبات، فرهنگ به شدت قدرتمند و پرنفوذ مرد / پدرسالار و درونی شدن آن توسط زنان (و مردان نیز) نقش بسیار مؤثرتری از عوامل اقتصادی و طبقاتی دارد. بنابراین راه حل مقابله با آنها نیز بیشتر جهت و درون‌مایه فرهنگی می‌گیرد تا صرفاً اقتصادی و طبقاتی. بر این اساس نظریه شریعتی چه در رابطه با «علل» فرودستی و چه «خواسته‌ها» و چه «راه‌حل‌ها» با فمینیسم مارکسیستی نیز تفاوت‌های بنیادی و جدی دارد و نمی‌توان آن را ذیل این نظریه قرار داد و یا نسبتی قوی بین آنها برقرار کرد.

در نسبت آراء شریعتی با فمینیسم رادیکال نیز می‌توان در ابتدا به مقایسه و نسبت اندیشه وی با پشت‌زمینه‌های اجتماعی و فکری و ایدئولوژیک سازنده این نگرش پرداخت. این جنبش و نظریه متأثر از رادیکالیسم نهفته در جنبش‌های گوناگون دهه ۶۰ و نیز تفکرات مختلف منتقد چپ و سپس در ادامه متأثر از آراء مختلف پست‌مدرن بوده است. شریعتی در فضای دهه ۶۰ در اروپا زندگی و تحصیل کرده است و خود شاهد تعمیق اندیشه غربی در نقد عقلانیت، دموکراسی، لیبرالیسم و سرمایه‌داری از یک سو و نقد به سطحی‌نگری و یک بعدی‌گرایی‌های اندیشه مارکسیستی (علاوه بر محصولات سیاسی توتالیتریستی آن) از سوی دیگر بوده است. وی مستقیماً در جریان عصیان‌گری و رادیکالیسم نسل نو و جوان دهه ۶۰ و شالوده‌شکنی‌های گسترده آن‌ها در حوزه‌های مختلف و تعمیق

مفهوم سلطه و استبداد و استثمار به همه ابعاد زندگی و بسیاری از نفی‌های (بدون اثبات) و جنبه‌های سلبی و اعتراضی (و کمتر ایجابی) آن نسل عصیانگر قرار داشت. شریعتی با آراء منتقد چپ نیز مواجه بود اما بیشتر از منتقدان راست به مارکسیسم، به منتقدان چپ نو از این مکتب علاقه‌مند بود.

در رابطه با پست‌مدرنیسم، اما، زمانه شریعتی آغاز رویش این تفکرات بود و او با مقدمات و طلایه‌هایی از این گرایش آشنایی داشت. برخی علاقه‌مندان و پژوهشگران در آراء شریعتی، نظریات وی را مشابه و همسو با پست‌مدرنیسم می‌دانند.^۱ اما بسیاری از شریعتی‌پژوهان با این نظریه موافق نیستند و معتقدند تشابهات آراء شریعتی با برخی نظریات پست‌مدرن در هسته سخت این اندیشه در نفی حقیقت و معنا، نسبی‌گرایی، عدم امکان مقایسه و سنجش سرمشق‌ها و پارادایم‌ها، نفی هر نوع فراروایت‌ها، نوعی محافظه‌کاری، انفعال و بی‌عملی اجتماعی و... نیست؛ و صرفاً تشابه با برخی اجزاء و اضلاع هر چند مهم اما غیراصلی این اندیشه و رویکرد است.

نکته دیگری که در نسبت‌سنجی آراء شریعتی با فمینیسم رادیکال باید در نظر گرفت این است که این نظریه یا رویکرد از جمله به خاطر مسیری نیز که داشته دارای وحدت و انسجام کافی نیست و عقاید متکثر و متنوع و گاه متضادی در ذیل آن قرار دارند که تنها برخی از تشابهات‌شان از هسته‌های سخت معرفتی‌شان نشأت می‌گیرد و برخی دیگر نیز به صورت عکس‌العملی در نقد فمینیسم لیبرال و بویژه فمینیسم مارکسیستی است و حالت سلبی دارد و در حالت ایجابی و اثباتی نظرات خود آنها مثلاً در تبیین علل فرودستی زنان و یا در رابطه با نهادهایی هم چون ازدواج، عشق، مادری و... کاملاً متعارض است. همین امر کار مقایسه و نسبت‌سنجی آرای شریعتی با آنها را سخت و دشوار می‌کند.

اما در هر حال بین آراء شریعتی و این نظریه می‌توان برخی اختلافات جدی را دید از جمله: نوعی فراروایت، کل‌گرایی و تک‌عاملی دیدن علل فرودستی زنان و اغراق بر خصایص منفی مردان و تلقی ذات‌گرایانه از آن (علیرغم توجه شریعتی به سلطه‌گری مردان)؛ طبقه‌سازی از جنسیت و عمده کردن تضاد حول محور جنسی؛ تجسم شر تلقی کردن مردان؛ تصویر ایستا و جبری از جامعه و تاریخ؛ نگاه جداساز و تقابلی به مردان، مثبت دانستن طلاق؛ نفی ازدواج، عشق، مادری، خانواده (توسط برخی از آنها)، عدم توجه کافی به عنصر اقتصادی و طبقاتی و نیز نقش زنان در بازار «مصرف» سرمایه‌داری؛ روایت فراتاریخی از پدرسالاری؛ بی‌قیدی و آزادی جنسی و یا هم‌جنس‌گرایی (در برخی گرایش‌های افراطی) و...

اما بین آراء شریعتی با این نظریه می‌توان برخی تشابهات بسیار جدی نیز مشاهده کرد از جمله: توجه به اصلاح ساختاری و همه‌جانبه نه تغییرات صوری یا تک‌حوزه‌ای (مانند حوزه قانون یا اقتصاد)؛ تفکیک جنس / جنسیت و برساخت اجتماعی دانستن کلیشه‌های جنسیتی و توجه به عمق و نفوذ مرد / پدرسالاری؛ توجه به درونی شدن پدرسالاری و عمق و نفوذ آن در جامعه و درون انسان‌ها (هم مردان و هم زنان)؛ عدم تفکیک حوزه عمومی و

۱. مانند دکتر محمدامین قانع‌راد در کتاب «تبارشناسی عقلانیت مدرن (قرائتی پست مدرن از اندیشه شریعتی)» (نشر نقد فرهنگ، تهران، ۱۳۸۲).

خصوصی و حساسیت ویژه بر مناسبات درون خانه‌ها از جمله در روند جامعه‌پذیری؛ تأکید بر عنصر آگاهی و فرهنگ و عنصر آگاهی‌بخشی و شخصیت‌دهی و ایجاد اعتماد به نفس در زنان؛ توجه به خصایص مثبت زنانه (که البته در آنها به اغراق‌هایی مبنی بر تقدیس و ستایش از زنان در تقابل با مردان می‌انجامد و در شریعتی به تکیه و تأکید بر بعد عاطفی و لطافت زنانه، اما نه برای تقابل و نفی مردان)؛ تأکید بر حوزه مدنی و فعالیت اجتماعی و اقدام‌های عملی برای زنان، تأکید بر چشم‌انداز زنانه (و به رسمیت شناختن و توجه به آن در شریعتی)؛ توجه، نقد و نفی تبدیل زنان به ابژه جنس و درونی شدن آن توسط خود زنان (آنها بیشتر به آرایش و مد و... از جهت ابژه جنسی شدن توجه کرده‌اند و شریعتی به تبدیل شدن به سوژه مصرف و بازار سرمایه‌داری نیز)؛ توجه و تأکید و دقت ریزبینانه مشترک بر نقش فرودستانه زنان در زندگی و تجربه روزمره زیستی‌شان و...

مقایسه تشابهات و تفاوت‌های آراء شریعتی با رادیکال فمینیست‌ها شاید ما را به این نقطه برساند که بیشترین و مهم‌ترین و جدی‌ترین تشابهات و همین‌طور عمیق‌ترین تفاوت‌ها بین این دو قابل مشاهده است. بیشترین تشابهات در برخی تبیین‌ها و نقطه‌عزیمت‌ها و راه‌حل‌ها و بیشترین تفاوت در برخی خواسته‌ها و اهداف است. هر چند نمی‌توان ساده‌سازانه و یا با اغراق گفت که در وجه سلبی بیشترین تشابه و در وجه ایجابی بیشترین تفاوت وجود دارد، اما در هر حال این گزاره حاوی بخش مهمی از واقعیت است. هر چند در وجه ایجابی نیز برخی تشابهات (مانند اعتقاد به استقلال وجودی و اقتدار شخصیتی زنان) و یا در وجه سلبی نیز برخی تفاوت‌ها (مانند اغراق در نفی مردان و تقدیس زنان) وجود دارد.

هم چنین شریعتی در انسان‌شناسی‌اش مشابه این نظریه به رویکرد «تفاوت» معتقد است و نگاه و لطافت زنانه و وجه «خیر» خواهانه‌تر زنان را می‌دید، اما برخلاف فمینیسم رادیکال به شر بودن ذات مردان معتقد نبود. نقد وضعیت زندگی و زیست روزمره زنان، با نگاهی مبتنی بر جامعه‌شناسی خرد، در هر دو نیز بسیار مشابه است.

این جملات از بیانیه «جوراب‌قرمزها»، هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ فرم ادبی با جملاتی که در صفحات پیش از شریعتی آوردیم تشابه شگفت‌انگیزی را تداعی می‌کند: «ستم بر زنان تمام‌عیار است و همه ابعاد زندگی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ما به عنوان ابژه‌های جنسی، عوامل زاد و ولد، خدمه خانگی و نیروی کار ارزان استعمار می‌شویم. ما را موجودات فرودستی تلقی می‌کنند که تنها هدف آنها بهبود زندگی مردان است.» (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۲۷۳)

تعبیر تند شریعتی در رابطه با ماشین تولید بچه، زن شب‌جمعه، دایه و پرستار، ماشین رختشویی، به همان شکلی که حاج آقا پسندد!، شکار مفت جنسی و... نیز بیانگر همین جزءنگری و دقت در لایه‌های مختلف تحت سلطگی زنان است.

اما یک نکته بارز در اینجا فاصله ریشه‌ای شریعتی با نسبی‌گرایی پست‌مدرن و تبعات اخلاقی آن است که در گزاره‌ها و آموزه‌های فمینیسم رادیکال متأخر بیشتر مشاهده می‌شود. آری شریعتی نیز به طور مشابهی، به شکل بسیار دقیقی بر استقلال و اقتدار شخصیتی زنان توجه و تأکید دارد و ابژه جنسی (و سوژه مصرف) شدن آنان را تکرار نقش فرودستانه و ابزارآنها می‌داند؛ اما نه صرفاً به خاطر آن که ابزار منافع و هوس‌های مردان می‌شوند، بلکه از منظری

انسان‌شناختی و اخلاقی نیز (جدا از نسبتی که در این حالت با مردان برقرار می‌شود) این وضعیت را پوچ و بی‌معنا شدن زندگی زنان و هیچ و پوچ شدن آنان می‌داند. در کنه این نگاه «حقیقت» و «معنا»یی وجود دارد که در نگاه پست‌مدرن در پرائتر گذاشته می‌شود. در همین راستاست فاصله‌ای که شریعتی بین آزادی و رهاشدگی می‌گذاشت و نه تنها به جنبه سلبی، بلکه به جنبه ایجابی رهاشدگی نیز بها می‌داد.

اما جدا از این نکات بین نظرات انتقادی شریعتی به وضعیت فرودستانه زنان، برخی علت‌یابی‌ها و تعلیل‌های او و بعضی راه‌حل‌های فرهنگ‌محورش، با فمینیسم رادیکال مشابهت‌های جدی و اساسی قابل مشاهده است.

شریعتی نیز همانند فمینیسم رادیکال مسائل زنان را رادیکال «می‌دید»، راه‌حل‌هایش نیز صبغه فرهنگی و آگاهی‌بخشی فراوانی داشت، در انسان‌شناسی‌اش نیز وجوه زنانه زنان را به عنوان فضیلت در نظر می‌گرفت، اما بسیاری از خواسته‌های او آن گونه که آنان می‌خواستند نبود. زن‌شناسی او رادیکال، اما رویکرد او عاری از رادیکالیسم فمینیسم رادیکال بود. حال اگر بتوان اغراق و رادیکالیسم نهفته در برخی عوامل بخش «علل» (هم چون طبقه جنسی و شر تلقی کردن مردان و فرعی تلقی کردن عوامل اقتصادی)، یا برخی «خواسته‌ها» (هم چون آزادی و بی‌قیدی جنسی) و برخی «راه‌حل‌ها» (مانند جدایی و تفکیک از مردان) را جزء هسته سخت و عناصر اصلی فمینیسم رادیکال در نظر نگرفت، بین گفتار شریعتی با این گفتار و نظریه تشابهاتی جدی وجود خواهد داشت. اما آیا مثلاً می‌توان جابجایی و اولویت قائل شدن برای محور جنسی به جای دیگر محورهای طبقاتی، قومی و... و یا نوعی بی‌اعتنایی و یا حتی تقابل با نهاد ازدواج، خانواده، مادری و یا ایجاد دوگانه چشم‌انداز مردانه / زنانه در همه حوزه‌های فکری و علمی را از فمینیسم رادیکال حذف کرد و آن چه باقی می‌ماند باز همان فمینیسم رادیکال باشد که بتوان آراء شریعتی را در نسبت نزدیکتری قرار داد؟ پاسخ به این سؤال معرفت‌شناسانه است که نسبت شریعتی با فمینیسم رادیکال را تعیین می‌کند. به نظر نگارنده نمی‌توان همه این عناصر را از هسته سخت فمینیسم رادیکال کنار گذاشت. با حذف این اغراق‌ها و این عناصر، در واقع به تدریج وارد نظریه جدیدی خواهیم شد که دیگر نه فمینیسم رادیکال بلکه فمینیسم سوسیالیستی نامیده شده است.

برای تعیین نسبت بین آراء شریعتی و فمینیسم سوسیالیستی نیز می‌توانیم به پشت صحنه و نقطه عزیمت‌های فکری آن توجه کرد. این نظریه در چالش بین نظریه فمینیستی مارکسیستی و نظریه فمینیسم رادیکال سعی کرده موضع منطقی‌تر، همه‌جانبه‌تر و واقع‌گرایانه‌تری اتخاذ کند. البته این رویکرد عمدتاً در چارچوب‌های فکری، روشنفکری و نخبگان مطرح بوده و کمتر حالت یک جنبش اجتماعی زنان را به خود گرفته است. اما در همین سطح، سعی شده از نقاط ضعف نظریات دیگر که از درون مباحثات جدی فمینیستی آشکار شده، دوری شود و نقاط قوت آنها که در همین بستر و نیز کنش‌های عملی خود نمایانده، اتخاذ و تقویت گردد. در این دوره نظریات چپ نو و دیدگاه‌های انتقادی که هم رویکرد انتقادی به لیبرالیسم و سرمایه‌داری دارند و هم سعی کرده‌اند از دگماتیسم و تک‌بعدی‌نگری‌های اندیشه مارکسیستی دوری کنند و هم از فرآورده‌های فکری جدیدتر (از جمله اندیشه وبری و سپس آراء پست‌مدرنیستی) بهره بگیرند؛ رواج داشته و فمینیسم سوسیالیستی از این انباشت فکری و تجربی بهره گرفته است. شریعتی نیز با درونمایه این نظریه یعنی چپ نو و نظریه انتقادی نزدیکی بیشتری دارد.

شریعتی در بسیاری از حوزه‌های فکر و اندیشه و راه‌حل خود را «راه سوم» می‌خواند و این نظریه نیز خود به نوعی راه سوم تلقی می‌شود. ضمناً هر چند شریعتی به جز با مارکوزه با دیگر متفکران مکتب فرانکفورت و اندیشه انتقادی آشنایی نداشت، اما خود نیز با بهره‌گیری از آبخورهای مشابه آنها، تقریباً به همان نتایج رسیده بود. فرانکفورتی‌ها با پیش‌زمینه چپ مارکسی، اما دو مؤلفه مهم توجه به «فرد» و «فرهنگ» را از وبر آموخته و اندیشه مارکسی را با آن غنی‌سازی کرده بودند. شریعتی نیز متد تحلیل اجتماعی‌اش را صراحتاً «مارکسی - وبری» می‌نامد و سعی می‌کند در تحلیل پدیده‌های اجتماعی رابطه‌ای دیاکتیکی بین عین - ذهن و به تعبیری بین اقتصاد و سیاست و فرهنگ برقرار کند. در عرصه فمینیستی نیز فمینیسم سوسیالیستی تلاش می‌کند بین اولویت‌دهی به اقتصاد و عنصر طبقاتی در فمینیسم مارکسیستی و تأکید بر عنصر فرهنگی (مثلاً اسطوره پدرسالاری و درونی شدن آن) توسط فمینیسم رادیکال و اولویت‌دهی آنها به آگاهی و فرهنگ برای اصلاح این عناصر درونی شده، تلفیقی ایجاد کند. از این رو آنها را فمینیسم ثنویت‌گرا نیز نامیده‌اند. ما در آراء شریعتی نیز در بسیاری از حوزه‌ها شاهد رویکرد تلفیقی و به عبارتی برداشتن مرز از میان دو گانه‌های بسیاری هستیم. او بارها خواسته با تلاش‌های تئوریک و از موضع و چشم‌اندازی بالاتر مرز دو گانه‌های خدا - طبیعت، دنیا - آخرت، ماده - معنا، نان - نماز، عین - ذهن، اقتصاد - فرهنگ و ... را پاک کند و این رویکرد راه سومی را بدیل برتر و جانشین دیگر رویکردهای تقلیل‌گرا بخواند و این کاری است که فمینیسم سوسیالیستی نیز مدعی است.

با این مقدمه، اما می‌توان برخی تفاوت‌ها بین آراء شریعتی و فمینیسم سوسیالیستی را چنین دانست: توجه آنها به نقش و کارکرد اقتصادی زایش‌گری در زنان (که از نگاه شریعتی کاملاً مغفول مانده است)؛ تمرکز آنها بر جامعه صنعتی (که به علت زیست آنها در این بستر کاملاً طبیعی است) و کشف این واقعیت و طرح این نظریه که در این جوامع مردسالاری خصوصی به مردسالاری عمومی تبدیل می‌شود و مردسالاری در همه حوزه‌ها نفوذی عمیق می‌یابد (شریعتی هر چند به نیروی کار درجه دومی زنان در جامعه صنعتی توجه می‌کرد اما مسئله را با عمق و ژرفایی که این نظریه مطرح می‌کند، درک نکرده بود)؛ توجه به نژاد، سن، ملیت به عنوان دیگر عوامل ستم بر زنان که شریعتی تجربه‌ای در رابطه با این عوامل نداشته است)؛ توجه به نقش ایدئولوژی خانگی در سرمایه‌داری [اولیه] (که باز مسئله شریعتی نبوده است)؛ توجه به هم اشتراک و ائتلاف و هم اختلاف و تعارض مردسالاری مردان با سرمایه‌داری (مثلاً نگاه مردان در مقابل کار زنان‌شان مخالفت می‌کنند، شریعتی به این امر فقط از منظر حساسیت‌های متعصبانه فرهنگی برای کار خارج از خانه توجه کرده و نه در رابطه با نسبت منافع مردان و منافع سرمایه‌داری)؛ توجه به همسویی منافع سرمایه‌داری با منافع اتحادیه‌های کارگری مردانه در سپردن کارهای یقه‌صورتی به زنان و نه شغل‌هایی که جانشین مردان و باعث حذف امکان شغلی آنها می‌شود (که باز مسئله شریعتی نبوده است)؛ و ...

اما می‌توان اشتراکاتی جدی نیز بین برخی سخنان و تحلیل‌های شریعتی و این نظریه مشاهده کرد، مانند: تحلیل و تعلیل‌های ترکیبی و ثنوی؛ توجه هم به عنصر طبقاتی و هم به عنصر روانی و بهره‌گیری از روانکاوی؛ تأکید محوری و هدف دانستن کسب خودمختاری شخصیتی و استقلال زنان؛ توجه مشترک و ترکیبی هم به ستم طبقه حاکم و هم مردان

به زنان؛ عدم اعتقاد و اولویت‌دهی به هیچ‌یک از عوامل ستم و ترکیبی دیدن آنها و ثانوی تلقی نکردن هیچ‌کدام؛ عدم تفکیک قلمروی عمومی - خصوصی؛ توجه به لزوم تغییرات اساسی در همه حوزه‌ها و تغییر تجربه بشری و نه صرفاً در حوزه سیاست و قانون و یا اقتصاد؛ توجه به ارتباط «دانش» با منافع و ارزش‌های گروه‌های مختلف اجتماعی؛ تأکید بر لزوم و نیاز به نگرش از دید زنانه نیز؛ توجه هم به استثمار اقتصادی (مزد کمتر) و هم جنسی (امیال مردان) در نظام سرمایه‌داری؛ و...

با مقایسه این تفاوت‌ها و تشابه‌ها متوجه می‌شویم که بیشتر تفاوت‌ها ناشی از تجربه زندگی فمینیست‌های سوسیالیست در جامعه صنعتی و سرمایه‌داری غرب و تعمق‌های نظری در واقعیات آن جامعه است که شریعتی نه تجربه‌اش را داشته و نه مسئله‌اش بوده و هم چنین متوجه می‌شویم بسیاری از شباهت‌ها به علت متدلورژی ترکیبی مشترک و نگاه متعادل‌تر، منطقی‌تر و فراگیرتری است که در درونمایه هر دو وجود دارد.

در بخش «علت‌ها» آراء شریعتی بیشترین نزدیکی را با نگاه تلفیقی این نظریه دارد و در بخش «خواسته‌ها» نیز پرهیز و دوری این نظریه از برخی تک‌بعدی‌نگری‌ها و یا حالت‌های عکس‌العملی و اغراق‌آمیز فمینیسم رادیکال، حالت تعادل و منطقی بودن را به ارمغان آورده که درونمایه آراء شریعتی نزدیکی بیشتری با آن دارد. «راه‌حل‌ها»ی آنها نیز هر چند واجد نکات تازه‌ای نیست اما ترکیبی از آراء نظریه‌های قبلی به دور از افراط‌ها و اغراق‌ها یا یکجانبه‌نگری‌های آنهاست. در اینجا نیز شریعتی به راه‌حل‌های ترکیبی و چندجانبه‌نگر آنها، جدا از مسائلی که صرفاً به جامعه صنعتی غرب برمی‌گردد (مانند حضور فعال‌تر و مبارزاتی طبقه کارگر)؛ نزدیک‌تر است.

فمینیسم سوسیالیستی، اما، به اندازه فمینیسم رادیکال مفهوم‌سازی، فرضیه‌پردازی و مطالعات گسترده و ورود به همه حوزه‌ها نداشته است، بالطبع در این حوزه‌ها نمی‌توان مقایسه‌ای کرد، اما با توجه به متدلورژی و نقطه‌عزیمت‌ها و نیز چشم‌اندازهای فکری می‌توان پیش‌بینی کرد که بسیاری از داده‌های فمینیسم رادیکال، با اصلاحاتی که یک جانبه‌نگری و افراط و اغراق‌ها را دور سازد، مورد تأیید فمینیسم سوسیالیستی نیز هست. بدین ترتیب می‌توان بسیاری از مجموعه اشتراکاتی که بین آراء شریعتی با فمینیسم رادیکال مشاهده کردیم را در اینجا نیز صادق بدانیم. به علاوه آنکه تعارضات (و گاه تعارضات جدی) شریعتی با فمینیسم رادیکال، در اینجا به علت تعدیلی که فمینیسم سوسیالیستی انجام داده نیز کم‌رنگ و یا محو می‌شود.

در این نسبت‌سنجی، اما، باید به این نکته مهم توجه کنیم که در آرای فمینیسم سوسیالیستی همان‌گونه که در فهرست اختلافات شریعتی با آنها برشمردیم، نقاطی وجود دارد که شریعتی یا اصلاً درک و دریافتی از آنها نداشته و ورودی به این حوزه‌ها نکرده و یا عمق و ژرفایی که در این نظریه وجود دارد، در توجه و ورود شریعتی وجود ندارد. و به این نکته (در مورد اختلافات آراء شریعتی با این نظریه)، باید این امر مهم را هم اضافه کنیم که در مباحث شریعتی در

مورد زنان نیز موضوعات و مسائلی وجود دارد که برای فمینیسم سوسیالیستی (و دیگر نظریات نیز)، اصلاً موضوعیت نداشته و یا اساساً دغدغه ورود به آنها وجود نداشته است.^۱

برخی از نکات خاص آراء و نظریات شریعتی که در آن چهار نظریه وجود ندارد را می‌توان به اجمال و به طور نمونه چنین مثال زد:

— توجه شریعتی به مسئولیت روشنفکری و عام زنان، جدا از وظایف آنان در حق‌خواهی زنانه‌شان و به عبارتی فراروی از رویکرد صرفاً فمینیستی به امور جامعه. به عبارت دیگر در منظر شریعتی وظایف فمینیستی بخشی از وظایف «زن روشنفکر» و یا راه سوم شریعتی برای زنان را تشکیل می‌دهد نه همه آن را. و باز به زبانی دیگر بر اساس آرای شریعتی جنبش زنان جنبش خاصی است که «استقلال» اش به رسمیت شناخته می‌شود اما باید با جنبش عام اجتماعی (مثلاً جنبش عام آزادی‌خواهی، دموکراسی‌خواهی، عدالت‌طلبی و...) ارتباط داشته باشد (همان نظریه جنبش‌های «مستقل و مرتبط»)^۲.

— یکی از دغدغه‌های فردی و نیز شاخص‌های فکری در کل اندیشه و حرکت شریعتی و از جمله آراء زن‌شناختی و درونمایه برخوردش با مسئله زنان؛ رویکرد وجودی — اگزیستانسیالیستی و فلسفی معناجویانه و اخلاقی اوست که از آب‌شخور مذهبی بودن‌اش نیز به شدت تغذیه می‌شود. از این رو او به «حقیقت» و «معنا»یی در جهان و زندگی و بر آن اساس ضرورت‌هایی اخلاقی فراروی هر انسان باورمند به آن معتقد است. این رویکرد شریعتی در حوزه زنان نیز بارها در توجه و حساسیت‌اش بر «شخصیت» زنان و «چگونه باید شد» آن‌ها (که سؤال اصلی مکتب فلسفه اخلاق

۱. یکی از دلایل بسترساز موج سوم جنبش زنان و نظریه‌های فمینیستی جدید آشکارشدن همین «تفاوت»ها بین زنان و تجربه‌های زیسته و نیازهای آنها و نقد تعمیم‌های ذات‌انگارانه زنان طبقه متوسط سفیدپوست بود. فمینیست‌های سیاه به نقد جریان‌های اصلی فمینیستی پرداختند. در این دوره آشکار شد که موج اول و دوم بیش از حد زیر سلطه زنان سفید طبقه متوسط بوده است. این امر به نادیده انگاشتن تجربه‌های بسیاری از زنان طبقه کارگر و زنان سیاه منجر شده بود. به قول فریدمن: «نظریه‌های موج اول و دوم فمینیستی اروپامحور بودند و اندیشه‌ها و اعمالشان را بر مبنای زندگی زنان سفید در اروپا و امریکای شمالی استوار کرده و زندگی‌ها و تجربه‌های زنان در جهان سوم و شیوه‌های تأثیرپذیری این زندگی‌ها از شرایط استعماری را نادیده گرفته یا کم ارزش می‌شمردند. به این ترتیب زنان غربی طبقه متوسط سفید مدعی بودند که نه تنها به جای تمامی زنان جوامع خود بلکه به جای هر زنی در هر کجا سخن می‌گویند و بر مبنای تجربیات و اوضاع زندگی خودشان دست به تعمیم می‌زنند و تأثیرات سرمایه داری، نژادپرستی و استعمار را که نیروهای تفرقه افکنی از کار درآوردند نادیده می‌گیرند». (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲)

در همین هنگام یکی از زنان فمینیست سیاه (بل هوکز) کتابی تحت عنوان «مگر من زن نیستم؟» (۱۹۸۱) نوشت. «فمینیست‌های سیاه استدلال کرده‌اند هر چند که خانواده ممکن است برای زنان سیاه جایگاه سرکوب جنس‌گرایانه باشد در عین حال می‌تواند جایگاه نیرو و مقاومت در مقابل سرکوب نژادی هم باشد. افزون بر آن الگوی فمینیستی خانواده به مثابه یک جایگاه وابستگی اقتصادی برای زنان نیز چه بسا در مورد بسیاری از زنان سیاه نادرست از کار درآید، بویژه در جوامعی که سطح عدم اشتغال میان مردان سیاه بسیار بالا است. در این قبیل شرایط زنان سیاه چه بسا خود را در مقام نان‌آور اصلی و سرپرست خانواده ببینند و مردان را از حیث اقتصادی وابسته به خود بیابند.» (همان، ص ۱۲۶)

فریدمن فصلی از کتاب خود را به بحث «فمینیسم غربی و جهان سومی: اروپامحوری و استعمار» اختصاص می‌دهد. (همان، ص ۱۲۹)

بدین ترتیب جدا از بسترهای متفاوت چهار نظریه یادشده با بستری که شریعتی در آن می‌زیست، اما می‌توان خودمرکزبینی نظریه‌پردازان غربی فمینیستی (که شریعتی گاه به طور عام‌تر از نظریه‌پردازان غربی به خاطر گرایش اگوسانتريستی‌شان نقد می‌کند) و تعمیم آن به همه زنان در همه جای جهان و بی‌اعتنایی آنها به مشکلات و نیازهای زنان دیگر را مسئله‌ای مورد انتقاد دانست (همان گونه که شریعتی به مارکس و مارکسیسم به خاطر اکتفا و انحصار به مبارزه کار — سرمایه و عدم توجه به مسئله استعمار و غارت منابع جهان سوم انتقاد کرد).

۲. البته در رویکرد مارکسیستی و سوسیالیستی به لزوم پیوند با جنبش طبقاتی کارگری توجه می‌شود، اما این جنبش‌ها نیز در جامعه غربی یک جنبش خاص‌اند و نه عام.

فضیلت گراست و به جای «چه باید کرد»، «چگونه باید بود» را قرار می‌دهد، مشاهده می‌شود. در چهار نظریه فوق کمتر چنین دغدغه عام اخلاقی و وجودی به چشم می‌خورد. البته در توجه و حساسیت این نظریات (بویژه فمینیسم رادیکال) به اینکه زنان ابژه جنسی مردان نشوند و توجه برخی فمینیست‌های دیگر به اینکه زن نباید در پی و به دنبال کسب نقش مورد پسند امیال مردانه باشد، رگه‌هایی از این نوع توجهات وجود دارد اما آنها نیز عمدتاً یا در مقابله‌جویی با مردان است و یا به صورت نیمه‌تمام یعنی به صورت سلبی می‌خواهد زنان از تابعیت و وابستگی به سلیقه و امیال مردان آزاد و مستقل شوند، اما به طور ایجابی آموزه مهمی مطرح نمی‌شود. شریعتی این امر را رهاشدگی (ناقص) که با آزادی متفاوت است می‌داند. در اینجا مسیر برای دیگر آموزه‌های متأثر از مذهب در او گشوده می‌شود و راه به معنا و معنویت و انعکاس آن در زندگی فردی می‌برد. به طور ملموس آنکه از منظر او روابط بین زن - مرد باید شخص (شخصیت) محور باشد نه «جسم‌محور» که بالطبع به بهره‌برداری مردان از زنان می‌انجامد. اما کم‌رنگ بودن وجوه معنایی و معنوی در این نظریات به طور مثال در فمینیسم رادیکال می‌تواند به آزادی از هر نوع قید و بند جنسی، با رویکردی کاملاً فرد - منفعت‌محور، منجر شود که در آراء شریعتی به این موضوع دیگر نه از منظر حقوق (زنان) بلکه از منظرهای عام‌تری در رابطه با معنای زندگی (و باز عام‌تر، معنا در جهان) نگریسته می‌شود.

- در اینجا است که می‌توان از مبحث نسبت «حقوق» و «مسئولیت» سخن گفت هرچند این دو واژه به صراحت در آراء شریعتی نیامده، اما درونمایه آن به شدت در اندیشه‌های وی وجود دارد. وی از معناداری جهان، در جهان‌بینی‌اش به معناداری زندگی و نیز «مسئولیت‌های آدمی راه می‌برد. بدین ترتیب چه به طور عام در مورد انسان و چه به طور خاص و بخشی در هر حوزه دیگری مانند زنان، اقوام، کارگران، روشنفکران و... باید از دو مقوله سخن گفت «حقوق» و «مسئولیت». این مسئولیت (ها) می‌تواند از منشأ و یا از چارچوب معناداری جهان و زندگی و مسئولیت‌های ما در این چارچوب و یا مسئولیت‌های در برابر زندگی جمعی و اجتماعی، مسئولیت‌های در برابر زندگی در یک دولت - ملت و یا در یک خانواده و ... نشأت گیرد و مطرح شود.

طرح «مسئولیت» به موازات «حقوق» هم از معناداری جهان و زندگی در آرای شریعتی و هم از گرایش سوسیالیستی (دورکیمی) او و توجه و طرح نسبت من - ما در آرای او برمی‌خیزد. ما در برابر جهان، زندگی و «دیگری» و «دیگران»ی که با آنها زندگی می‌کنیم، علاوه بر حقوق، «مسئولیت‌هایی نیز داریم. در اینجا جای شرح و بسط این موضوع نیست، اما همین قدر و در حد یک تذکار و توجه می‌توان به تأثیر این محور اساسی در آراء زن‌شناختی شریعتی و نسبت‌سنجی آن با دیگر نظریات دقت نمود. زن سوم و روشنفکر شریعتی در برابر جامعه‌اش، خانواده‌اش و خودش مسئول است و رها شدن او از قید و بندهای سنت و یا فرهنگ مردسالار تنها نیمه سلبی مسئله است. همین «مسئولیت» است که بن‌مایه فاصله‌گذاری او بین آزادی و رهاشدگی را می‌سازد.

- مسئله استعمار (و استبداد متکی به آن) و کارکردهای ویژه آن (از جمله آنچه شریعتی تخلیه فرهنگی و انقطاع با پیشینه فرهنگی و تاریخی می‌نامد) یکی از پدیده‌هایی است که شریعتی به عنوان یک روشنفکر به اصطلاح جهان‌سومی با آن روبروست، اما نظریه‌پردازان و کنشگران چهارنظریه یاد شده برخورد و تجربه و بالطبع توجهی به آن ندارند. (البته

بی توجهی به عامل استعمار نقدی است که شریعتی خود به مارکسیسم وارد می‌کرد).^۱ زمانه شریعتی یعنی دوران پس از جنگ جهانی دوم و دهه ۶۰ میلادی نیز دوره اوج جنبش‌های استقلال‌طلبانه در آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین است. بر همین اساس او افزون بر تحلیل کارکرد سرمایه‌داری، از جمله در رابطه با زنان، به کارکرد استعمار سرمایه‌داری در دیگر کشورها نیز می‌پردازد و از جمله در حوزه زنان به تلاش‌های آنها برای بهره‌گیری از زنان برای مصرف کالاهاشان، تبلیغات برای افزایش مصرف و یا ابره سازی جنسی آنها (که اینها در جوامع غربی نیز وجود داشت و در نقدهای فمینیستی نیز شاهدش بودیم) و به علاوه برای ایجاد تخلیه و فاصله فرهنگی با فرهنگ بومی (باز برای مصرف کالاهاشان) و یا برای آنچه به زعم شریعتی انگیزه‌کشی در مردم و بویژه جوانان برای نپرداختن به مسائل جدی‌تر در مقابله با منافع استعمار (و استبداد) تلقی می‌شود، نیز توجه می‌کند. برخی از این کارکردها مانند برخورد ابزاری با زنان برای ایجاد تخلیه و انقطاع فرهنگی مسئله‌ای است که تنها می‌تواند در یک کشور تحت سلطه مصداق داشته باشد و نه در کشورهای سرمایه‌داری و بالطبع نظریات چهارگانه توجهی به این امور ندارند.

— پیامد نکته بالا پیدایش کشوری شبه مدرن در جوامع جهان سومی است که باز پدیده و تجربه‌ای متفاوت از جوامع غربی است. شریعتی در نقد دوگانه خود به تیپ‌های امل (شبه مذهبی) و تیپ‌های فکلی (شبه مدرن) نیز توجه می‌کند. و باز از منظر‌هایی و شاخص اخلاقی و وجودی‌اش هر دو را به یک چوب می‌راند. این امر نیز پدیده خاص جامعه ما و نکته‌ای ویژه در زن‌شناسی شریعتی است که بالطبع نمی‌تواند نمونه مشابه غربی داشته باشد. ضمن آنکه بین تیپ سنتی جامعه ما، علیرغم تشابهاتی جدی، با نمونه غربی‌اش در موج اول و یا بین فرهنگ مردسالار سنتی ما با

۱. فریدمن نیز یادآور می‌شود که برخی فمینیست‌های غیرغربی (مانند جایاواردنا و نارایان هندی) «ضمن دفاع از استقلال و ویژگی جنبش‌های فمینیستی جهان سوم، در عین حال بر نقش استعمار در شکل گرفتن این جنبش‌ها تأکید می‌کنند. این امپریالیسم غربی و تأثیر آن بر زنان در کشورهای استعمار شده یک حوزه دیگر است که گاه در تحلیل‌های فمینیستی غربی اروپامحور نادیده می‌ماند، هر چند برخی از این فمینیست‌ها، مانند سینتیا انلو (۱۹۹۰)، توجه دقیقی به تأثیر استعمار بر زنان سراسر جهان مبذول داشته‌اند. انلو می‌گوید که روابط میان استعمارگران و استعمارشده‌ها مستلزم یک شکل خاص مناسبات جنسیتی و سلطه جنسیتی شده است». (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱) وی در ادامه می‌افزاید: «وانگهی، تصویرهای زنان مستعمرات اغلب به کار توجیه سلطه استعمارگر می‌آمد بدان جهت که مردان غربی در کشورهای خود با اشاره به موقعیت ظاهراً فرعی و اسارت‌بار زنان چنین استدلال می‌کردند که آن‌ها حمایت و نفوذ تمدن غربی را لازم دارند. یک نمونه از این نوع توجیحات برای استعمار مسئله حجاب یا روسری‌ای بود که زنان مسلمان به سر می‌کردند، و این که بسیاری از قدرت‌های استعمارگر می‌کوشیدند این زنان را با تشویق یا واداشتن آن‌ها به برداشتن حجاب‌شان «آزادی بخشند». برای نمونه، قدرت‌های استعماری فرانسه در الجزایر در تلاش برایت رغب یا واداشتن زنان الجزایری به کشف حجاب دست به یک مبارزه زدند.

این مسئله حجاب یا روسری مسلمانان یکی از مسائلی است که نه تنها قدرت‌های استعماری که جنبش‌های ملی هم به آن توجه داشتند. انلو (۱۹۹۰)، ۵۲ اشاره می‌کند که ملی‌گرایان این همه حرارتی را که در بحث راجع به حجاب نشان داده‌اند در هیچ موردی به خرج نداده‌اند: آیا زنان باید از طریق پوشاندن سر و موی خود با چادر یا روسری و کشف حجاب یکی از اهداف دولت‌های استعماری در کشورهای مسلمان تقریباً همیشه ترغیب یا واداشتن زنان آن کشورها به کنار گذاشتن حجاب‌شان بود. آن‌ها این مسئله را بخشی از مأموریت «تمدن‌سازی» می‌شمردند، و هر چه بیشتر زنان کشوری استعمارشده به لباس غربی درمی‌آمدند، قدرت استعمارگر بیش‌تر باور می‌کرد که در مأموریت خود برای همساز کردن کشور مورد بحث با ارزش‌های یهودی - مسیحی موفق بوده است. این فشار از طرف استعمارگران زنان مسلمان را در موقعیت دشواری قرار داده و باعث شد که حجاب به مسئله‌ای شدیداً سیاسی تبدیل شود و برداشتن حجاب یک اعلام همدستی یا موافقت با قدرت استعماری تفسیر گردید. این بحث هنوز ادامه دارد، هم با به قدرت رسیدن اسلام در ایران، افغانستان، الجزایر و نقاط دیگر. و هم در رابطه با مهاجرت مسلمانان به کشورهای غربی. این مسئله‌ای است که همچنان برای فمینیست‌های غربی قابل هضم نیست. بسیاری از فمینیست‌های فرانسوی در تأیید برتری فرهنگ فرانسوی بر فرهنگ اسلامی مردسالار، در این دام می‌افتند که جای داشتن خودشان را به مثابه زنان سفید در درون یک رشته روابط قدرت پسااستعماری نادیده بگیرند». (همان، ص ۱۳۳)

فرهنگ مشابه در غرب در تفکر کلیسایی - فئودالی و آموزه‌های ویکتوریایی؛ باز تفاوت‌هایی قابل توجه وجود دارد مانند کراهت ازدواج و دشواری طلاق در آنجا و سهولت هر دو در اینجا، عدم استقلال مالی در آنجا و حداقل امکان مالکیت در اینجا و... البته هسته سخت و روح کلی هر دو نوع مشابه است و هر دو حامل مردسالاری شدید و ضدزن و مانع فعالیت زنان در حوزه عمومی هستند.

- و بالاخره همان گونه که در بحث از نسبت‌سنجی آراء و حرکت شریعتی با سه موج جنبش زنان آمد، تفاوت بستر اجتماعی شریعتی با چهار نظریه فوق (که عمدتاً در موج دوم جنبش زنان قوام یافتند)، خود ویژگی‌های خاصی را برای هر یک پدید می‌آورد. یکی از خودویژگی‌های زن‌شناختی شریعتی، مسئله اصلاح دینی است. شریعتی در چارچوب استراتژی کلان‌اش در رابطه با مشی آگاهی‌بخش - آزادی‌بخش و پروژه رنسانس اسلامی و پروتستانیسم اسلامی، در حوزه زنان نیز روشنفکران را به زنده بودن کلاسیسیم دینی در ایران توجه می‌دهد و مثال از هزاران هزار مراسم و مجالس دینی و روضه‌خوانی می‌زند که زنان نیز تنها با احساس و اشک در آن حضور می‌یابند. در این راستا آراء زن‌شناختی شریعتی و تعلیل‌ها و خواسته‌ها و راه‌کارهای او همواره و به طور موازی از درونمایه و ادبیات مذهبی نیز برخوردار است. این امر هم برای وی خودویژگی متفاوتی را با چهار نظریه فوق می‌سازد. این ویژگی را ما در غرب تنها در پیش‌درآمدهای موج اول و بخشی از فعالان جنبش زنان در موج اول مشاهده می‌کنیم. ما به این مسئله و نقش اساسی پروتستان‌ها در شکل‌گیری جنبش زنان در صفحات قبل پرداختیم. در ایران نیز آراء شریعتی در مورد زنان هر چند به جنبش زنان منجر نشد، اما به آزادسازی انرژی متراکمی از زنان برای یک جنبش عام اجتماعی منجر گردید. شاید چند دهه وقت لازم بود تا بستر اجتماعی و فرهنگی جامعه ما آماده تکوین و تولد جریان و جنبش زنان باشد.

به هر حال آنچه تا اینجا گفته شد بیانگر آن بود که علی‌رغم برخی تشابهات مهم، اما به علت برخی تفاوت‌های جدی نمی‌توان آرای شریعتی را در نسبت با فمینیسم رادیکال قرار داد. اما به علت نگاه ترکیبی و بهره‌گیری از انباشت تجارب فکری - عملی فمینیسم سوسیالیستی از آراء و تجارب پیشینیان و تعدیل و تکمیل آنها و بهره‌گیری این نظریه از رویکرد انتقادی، که شریعتی نزدیکی بیشتری با آن داشت و تشابهاتی که در بخش تعلیل‌ها، خواسته‌ها و راه‌کارها قابل مشاهده بود؛ نظرات شریعتی در بین این چهار نظریه، با نظریه فمینیسم سوسیالیستی اشتراک بیشتری دارد. اما همان گونه که در ادامه گفتیم به علت برخی خصایص ویژه آرای شریعتی که یا برخاسته از دیدگاه‌های فکری و فلسفی و اخلاقی و مذهبی اوست و یا برخاسته از بستر اجتماعی متفاوت او با جوامع غربی، در مجموع نمی‌توان آرای زن‌شناسی و رویکرد او برای رهایی زنان را ذیل این نظریه (فمینیسم سوسیالیستی) طبقه‌بندی کرد.

آرای شریعتی با فمینیست‌های لیبرال در فردگرایی منفعت‌محور، با مارکسیست‌ها در اقتصادداری و با رادیکال‌ها در مردستیزی‌شان به شدت مشکل می‌یابد. در خواسته‌هایش هر چند با رفع موانعی که لیبرال‌ها می‌گفتند شباهت می‌یافت ولی در عمل هر چه موانع رفع شود به خواسته‌های سوسیال فمینیست‌ها نزدیک‌تر می‌شود. همان گونه که رادیکال فمینیسم و سوسیال فمینیسم نشان دادند، آرمان‌های قدیمی آزادی، دموکراسی، برابری هر چند لازم‌اند، اما کافی نیستند و تنها به رهایی مردان منجر می‌شوند. اما برای رهایی زنان باید تلاش مضاعف فکری و عملی انجام داد. در آرای

شریعتی بارقه‌هایی اساسی از این تلاش وجود دارد و او نیز سعی کرده ایده‌ها و هسته‌های اصلی آرمان‌هایش را به حوزه زنان تسری و توسعه دهد. او خود این کار را کرده است و نه متأثران از آراءش، مانند آنچه در اندیشه چپ در غرب اتفاق افتاد.

در یک جمع‌بندی نهایی اگر فمینیسم را انحصار و اولویت فکری - اجتماعی به مسئله زنان و رهایی آنان بدهیم شریعتی قطعاً یک فمینیست نیست چون او رهایی زنان را به عنوان امری خاص، موازی و مستقل ولی در چارچوب حرکت عام رهایی جامعه می‌دید. اما اگر فمینیسم را دیدن زنان و دغدغه ستم و محرومیت آنها را داشتن و علت‌یابی این ستم و ارائه راه کار و تلاش فکری و عملی برای رهایی زنان بدانیم، قطعاً در آرای او مؤلفه‌ها و مقومات و تمامی عناصر یک نظریه فمینیستی وجود دارد. در این راستا فمینیسم او ایرانی و بومی است، یک فمینیسم ملی - مذهبی، اما به طور نسبی با فمینیسم سوسیالیستی نزدیکی بیشتری دارد.

ما تا بدینجا در لابه‌لای فصل‌ها و بخش‌های مختلف این تحقیق ارزیابی تحلیلی - انتقادی‌مان را نسبت به آراء و میراث شریعتی آورده‌ایم. خلاصه نکات مثبت و اثرگذار مباحث زن‌شناختی شریعتی عبارت بود از:

- دیدن زنان در عرصه‌های مختلف

- توجه به ستم مضاعف و محرومیت‌های خاص زنان

- ارائه تبیین تلفیقی و چندعلتی درباره ریشه‌های عینی - ذهنی مختلف در رابطه با فرودستی زنان در تاریخ

- ارائه انسان‌شناسی توحیدی و طرح هم‌سرشتی زنان و مردان به علاوه لطافت و احساس خاص عاطفی زنانه

- آگاهی و هشدار به روشنفکران برای دیدن و مخاطب قرار دادن زنان

- دیدن توصیفی و طرح تجویزی تغییر زنان و آگاهی و هشدار به جامعه سنتی که با زور و جبر و به کارگیری

فرامین مذهبی نمی‌تواند جلوی تغییر را بگیرد و تنها راه‌حل‌اش دادن حقوق زنان است.

- نقد تند و رادیکال فضای سنتی مردسالار و نادیده‌انگاری و حذف و کنارگذاری زنان

- تلاش وافر فکری - عملی برای انسدادزدایی و رفع موانع برای حضور اجتماعی زنان با برخورد همه‌جانبه با

ایدئولوژی خانه‌نشینی و طرح حقوق اولیه حق تحصیل، آگاهی، اشتغال و... (جدا از طرح حقوق برابر و حق تشکل به

صورت شعارهای آرمانی در دوران جوانی)

- مبناسازی فکری و مذهبی برای جانداختن هم‌سرشتی توحیدی زن و مرد و به دنبال آن حقوق برابر و لزوم اجرای

عدالت برای زنان و طرح مباحث و الگوهای تاریخی و مذهبی فراوان برای پیشبرد این امر

- طرح و تبلیغ زن اصیل آزاد اروپایی و اینکه زن واقعی غربی، زن معرفی شده ساخت و مونتاز داخلی در ایران

نیست (ضمن نگاه انتقادی به رویکرد فردمحور و منفعت‌گرای لیبرال که به خانواده متمیزه و از جمله تنهایی زن منجر

می‌شود).

- نقد مشترک دو الگوی زن سنتی شبه مذهبی و زن متجدد شبه متمدن از منظر رهایی و طرح زن سوم یا روشنفکر

به عنوان زن آگاه، مسئول و مولد با ارائه مدل‌های متنوع و متکثر برای این زنان (در حوزه‌های مختلف علمی، تحقیقی،

هنری، سیاسی و...)

- طرح متدلورزی دین‌شناختی فرم - محتوا (و نیز متد حفظ فرم - تغییر محتوا) برای رفرم و اصلاح احکام دینی به

نفع زنان

- و مهم‌تر از همه رفتار او در زندگی خصوصی و عمومی‌اش در رابطه با زنان و برخورد غیرتبعیض‌آمیزش با آنان و

به ویژه دفاع جانانه‌اش از شاگردان و دختران و زنان حاضر در حسینیه ارشاد بود. ضمن آنکه خود او نیز از احساس و

لطافت «انیمایی» خاصی برخوردار بود که در سراسر آثارش و به ویژه ادبیات کویری و گفتگوهای تنهایی او، به طور

برجسته‌ای موج می‌زند.

ما در طی مباحث و کاوش‌های مان برخی آسیب‌شناسی‌ها و نقدهایی را نیز در رابطه با آرای شریعتی برشمردیم که به اجمال عبارت بود از:

- عدم توجه شریعتی به نقش اقتصادی زایش‌گری زنان در بحث تبیین علل فرودستی زنان
- ابهام در اینکه خصایص عاطفی و لطافت زنانه امری جوهری است یا برخاسته از تجارب موقعیتی (و تاریخی) مشترک زنان مثلاً در امر مادری اجتماعی (نه بیولوژیک) می‌باشد.
- عدم توجه یا تأکید بر تفاوت‌های خود زنان
- خطی‌نگری و نزدیک‌بینی در طرح به آخر خط رسیدن الگوی زن سنتی و غلبه قریب‌الوقوع الگوی شبه مدرن
- بی‌اطلاعی و ندیدن برخی زنان مدرن مستقل و کارکردهای مثبت آنان در دوران خویش
- عدم کار تحقیقی و فکری و طرح آرای مستقل خویش در حوزه احکام حقوقی و شرعی زنان و برخی تفاوت‌ها و تعارض‌های - احتمالاً مصلحت‌گرایانه - در آرای او در این حوزه در دوره مشهد و تهران
- طرح دو متد فرم - محتوا با برخوردهای کاملاً تاریخی^۱ (که به نفی کامل برخی فرم‌ها و کلاً سیالیت فرم‌ها و قالب‌ها می‌انجامد و شریعتی بیشتر به این رویکرد تمایل دارد) و طرح متد حفظ فرم - تغییر محتوا با برخورد تاریخی نیمه تمام (که گاه در احکام دینی مرتبط با حوزه زنان به کار می‌برد) و عدم تصریح بر برتری کاربرد یکی بر دیگری در موارد و مصادیق مشخص.

بر این اساس به نظر می‌رسد با توجه به میراث زن‌شناختی شریعتی و پروژه او برای رهایی زنان (که از آن به عنوان فاز صفر یا پیش‌درآمد مرحله اول جریان و جنبش زنان در ایران یاد کردیم، و بر اساس تجربه ۳۰ ساله اخیر و لزوم نگرش «پساجمهوری اسلامی» به موضوع و مسئله زنان، باید به بازبینی و بررسی تحلیلی - انتقادی و نظری - کاربردی آراء و میراث شریعتی و ادامه اندیشه و پروژه او فکر کرد؛ به ویژه آنکه جامعه کنونی ما با جامعه شریعتی متفاوت است (تبدیل جامعه ناموزون با غلبه وجه سنتی به جامعه ناموزون با غلبه وجه مدرن) و جامعه کنونی بسیار متکثرتر از دوران شریعتی است و از جمله جریان و جنبش زنان در آن فعال شده است، جنبشی که خود نیز درونی متنوع و متکثر دارد (و این تکثر باید حتماً دیده شود و لحاظ گردد). این جریان مطالباتی متفاوت و پیشرفته‌تر از زمان شریعتی دارد (حرکت از فاز صفر به فاز و مرحله اول). اگر دوره شریعتی دوره «اثبات» برابری زن و مرد و برابری حقوق آنها بود، اینک دوره «استیفا»ی حقوق برابر آنهاست.

هم چنین در بستر تجربه تاریخی روش «حفظ فرم - تغییر محتوا» ناکارآمدی تئوریک و عدم مقبولیت و ناکارآمدی اجتماعی خود را نشان داده است و آشکار شده که روش سیالیت فرم بر اساس جهت‌گیری محتوا راهگشایی بیشتری از خود بروز می‌دهد. به علاوه آنکه نگاه تاریخی شریعتی، نگاهی ناتمام است و با توجه به دوصدایی‌های متون مقدس

۱. در این برخورد به طور مثال بین «تعدد زوجات» و مرحله تاریخی جوامع بدوی و قبایلی پدرسالار ارتباط نزدیک می‌بیند و بین خانواده «تک همسری» با مدنیت و جامعه شهری (۱۳۴۵، شناخت محمد، م. آ. ۳۰، ۱۲۴ از ۱۶۹)

برای انسان کنونی تفکیک گاه مبهم و گاه ناتمام «مذهب - سنت‌های قومی و تاریخی» در آرای شریعتی می‌بایست به ردگیری این سنت‌ها در درون خود متون مقدس نیز تداوم و تسری و توسعه بیابد (آسیب‌شناسی اسلام‌شناسی شریعتی).^۱ اما مهم‌ترین مزیت جریان و تفکر چپ مذهبی تلقی آنها از توحید و عدالت است که به شدت مستعد بسط و توسعه به حوزه زنان و طرح مساوات و عدالت جنسیتی است. بازخوانی اصول پایه‌ای توحید و عدالت از منظر جنسیتی می‌تواند به نوعی فمینیسم توحیدی و الگوی بومی و ملی - مذهبی از آن بینجامد.

فمینیست‌های ایرانی نباید هراس یا خودکم‌بینی در رابطه با طرح یک فمینیسم بومی، البته در تعیین نسبتی «مرتبط - مستقل» با نظریات و تجارب جنبش‌های زنان در غرب داشته باشند. متأسفانه فمینیسم غربی اروپا - آمریکای شمالی محور است. شاید نقل بخشی از تحلیل فریدمن در کتاب خود تحت عنوان «فمینیسم غربی و جهان سومی: اروپامحوری و استعمار» به لزوم خوداتکایی زنان ایرانی، غنا، تجربه و اعتماد به نفس ببخشد. وی می‌گوید: فمینیست‌های سفید علاوه بر نادیده یا دست کم گرفتن نژادپرستی در جوامع خود در نگرش‌های‌شان به زنان کشورهای جهان سوم نیز متهم به اروپامحوری هستند، متهم به تلاش برای تحمیل الگوهای غربی فمینیسم به آنان که گاه با شرایط خاص زنان در این کشورها نامناسب‌اند، و متهم به کوتاهی از تحلیل شیوه‌های استعمار و سرمایه‌داری جهانی در شکل دادن به تجربه‌های زنان در کشورهای بیرون از اروپا و آمریکای شمالی. نشانه‌ای از این اروپا محوری بی‌اطلاعی از ریشه‌های درون‌زاد فمینیسم جهان سوم است و اعتقاد به این که انواع فمینیسم در آمریکای شمالی و اروپا ریشه گرفت و هر شکل دیگر فعالیت فمینیستی باید رونوشت و تقلیدی از این فمینیسم اصلی باشد. از سوی دیگر، کوماری جایاواردنا (۱۹۸۶) با قوت تمام استدلال می‌کند که فمینیسم یک ابداع غربی نیست بلکه در جهان سوم ریشه‌های درون‌زاد دارد. او نه تنها در این باور که فمینیسم در آمریکای شمالی و اروپا «ابداع» شد، شک می‌کند بلکه به دیدگاه‌های برخی نویسندگان جهان سوم که مدعی‌اند که فمینیسم یک ایدئولوژی غربی با شرایط موجود در کشورهای آنهاست و نبرد برای آزادی ملی باید بر نبرد برای رهایی زنان اولویت یابد معترض است. جایاواردنا استدلال می‌کند که در واقع هر دوی این مواضع نادرست‌اند. و فمینیسم ایدئولوژی‌ای نیست که غرب به جهان سوم تحمیل کرده باشد بلکه سابقه‌اش در کشورهای جهان سوم همان است که در کشورهای غربی. برای نمونه چنان که او یادآور می‌شود در چین قرن هجدهم بحث‌هایی در باره حقوق زنان مطرح بود و جنبش‌های مدافع رهایی زن در هند قرن هفدهم وجود داشتند. بنابراین زنان جهان سوم هم زمان با زنان غربی برای موقعیت اجتماعی خود مبارزه می‌کردند و در جهت تغییر بسیج می‌شدند. مع‌هذا، منظور از این حرف آن نیست که نفوذ غربی در رشد فمینیسم در جهان سوم نقشی ندارد. با توجه به این که جنبش‌های آزادی زنان تقریباً همیشه در بستر مبارزات ملی گرایانه برای کسب استقلال از قدرت‌های استعماری نوظهور پدید آمدند، مسلماً مداخلات غرب در ایجاد شرایط اجتماعی در جهان سوم که فمینیسم در آن شکل گرفت، نقش بازی کرده‌اند. جایاواردنا مدعی است که «مبارزات برای رهایی زنان یک بخش اساسی و جدایی‌ناپذیر نهضت‌های مقاومت ملی بود»،

۱. در رابطه با مبحث دوصدایی‌های متون مقدس و آسیب‌شناسی اسلام‌شناسی‌های نواندیشان دینی در جزوه شماره ۲ سلسله کلاس‌های زن در متون مقدس از نگارنده (منعکس در www.zdmm.blogfa.com توضیحات بیشتری آمده است.

و زنان به ندرت به طور مستقل تشکل یافتند بلکه در بیشتر موارد واحدهایی تابع یا جناح‌هایی از گروه‌های ملی‌گرای تحت سلطه مذکر بودند. به همین روال گسترش سرمایه‌داری عنصری مهم در شکل دادن به مبارزه زنان برای رهایی بود بدان جهت که جهان‌گشایی سرمایه‌داری زنان بسیاری را از نقش‌های سنتی‌شان در خانه به درون بازار کار بیرون از خانه کشاند و در نتیجه، به طریقی، سازمان‌یابی فمینیستی را تسهیل کرد.

به این ترتیب جایاوردن این واقعیت را که ظاهراً برخی فمینیست‌های غربی از نظر دور داشته‌اند - این نکته را که زنان در کشورهای جهان سوم جنبش‌های فمینیستی درون‌زادی با اهداف خاص خود دارند - مورد تأکید قرار می‌دهد. این نکته را هم چنین اوما نارایان در صحبت از جنبش فمینیستی هندی با قوت تمام عنوان کرده است. او استدلال می‌کند که فمینیسم جهان سوم پاسخی است به مشکلات خاص کشورهای جهان سوم. و هر چند مخالفان فمینیسم در هند تلاش کرده‌اند که با برجسب واردات غرب زدن به آن از اهمیتش بکاهند، واقعیت این است که زنان هندی مشکلات خاصی دارند که جنبش فمینیستی هندی در پی پاسخ به آن‌ها بوده است. نارایان می‌گوید: مسائلی که گروه‌های فمینیستی در هند به لحاظ سیاسی یا آن‌ها درگیرند مشتمل است بر مشکلات قتل زنان به دلیل نداشتن یا کمی هزینه و آزارهای مربوط به آن، تجاوز پلیس به زنان زندانی؛ مسائل مربوط به فقر، بهداشت و لید مثل زنان و مسائل بوم‌شناختی و طایفه‌ای و محلی که بر زندگی زنان تأثیر می‌نهد. فعالان سیاسی فمینیست هند، فمینیست‌ها و فمینیسم را مسلماً بخشی از چشم‌انداز سیاسی ملی بسیاری از کشورهای جهان سوم می‌دانند. بحث من [نارایان] این است که فمینیسم جهان سوم تقلید کورکورانه‌ای از «دستورالعمل‌های غربی» به یک مفهوم روشن و ساده نیست. برای نمونه فمینیسم هندی، به طور مسلم پاسخی است به مسائلی که مشخصاً رو در روی بسیاری از زنان هندی قرار دارد». (فریدمن / مهاجر، ۱۳۸۶، صص ۱۳۱-۱۲۹)

پیشنهاد نظری - عملی:

فمینیسم توحیدی (الگوی بومی ملی - مذهبی) - ضرورت «گفتگوی درونی» و «راه کارهای ترکیبی» در جنبش زنان

بین ما و شریعتی یک انقلاب (و یک حاکمیت دینی) فاصله است و این فاصله کمی نیست. در این فاصله بلوک شرق آن روز فروپاشیده است و غالبیت گفتمان سوسیالیستی و رادیکالیسم روشهای انقلابی نیز جای خود را به غلبه گفتمان آزادی، دموکراسی و حقوق بشر و روشهای اصلاحی داده است. هر چند این وضعیت نیز قابل تغییر است، ولی به هر حال بر فاصله بین زمانه ما و شریعتی افزوده است. اما جدا از این افتراقات، اشتراکاتی نیز بین صورت مسئله ما و صورت مسئله شریعتی وجود دارد: جامعه همچنان ناموزون، مسئله سنت - تجدد، قدرت و نفوذ سنت در اعماق و بویژه اقشار فرودست تر جامعه، مسئله روحانیت که اینک تبدیل به ضلع اساسی قدرت نیز شده و...

در حوزه زنان نیز باز حکایت مردسالاری هم چنان باقی است. اما این سه دهه نیز فاصله کمی نبوده است. به زعم نگارنده بزرگترین دستاورد انقلاب ایران (و نه لزوماً حاکمیت پس از آن) انسدادزدایی و رفع مانع از جلوی حرکت زنان برای رهایی شان بوده است. اگر آموزه‌های شریعتی در آن روز به جنبش زنان منجر نشد اینک طلایه‌های این جریان و جنبش مشهود است. اگر در زمان شریعتی فضا و وجه غالب جامعه به شدت سنتی بود، اینک با جامعه‌ای به شدت متکثر (از جمله در بین زنان) مواجه‌ایم. و اگر در آن هنگام در رابطه با اکثریت زنان جامعه (جدا از اقلیتی از طبقات و اقشار بالاتر و یا طیف‌های تحصیل کرده‌تر) می‌بایست به رفع موانع اولیه برای خروج از منزل و حتی تحصیل و اشتغال تأکید کرد، امروز اینها عموماً حقوق بدیهی و استیفاشده‌ای است و حقوق کامل‌تر و پیشرفته‌تری (مانند حق طلاق و حضانت فرزند و...) مطالبه می‌شود. و اگر آن روز از داستان آدم و حوا، برابری و هم‌سرشتی آنها استنباط و استخراج می‌شد، امروز نیاز به استخراج و تبیین حقوق برابر بین آنهاست. به هر حال این تفاوت‌های جدی و فاصله بین ما و شریعتی لزوم نوسازی و ارتقاء و پیش‌برد پروژه و نظریات زن‌شناختی شریعتی را ضروری و مبرم می‌سازد. نگارنده که متصف به یک نوشریعتی‌گرا هستم در این مسیر گام‌هایی برداشته‌ام که در اینجا لزومی به بحث از آن نیست اما در پایان سلسله کلاس‌هایی که تحت عنوان زن در متون مقدس طی ۳۴ جلسه (از اردیبهشت ۱۳۸۵ تا شهریور ۱۳۸۶) در حسینیه ارشاد داشتم، جمع‌بندی‌ای را ارائه کردم که تصور می‌کنم در ادامه آموزه‌ها و پروژه شریعتی و گامی فراپیش در مسیر اوست. در آنجا عناصر و مؤلفه‌هایی را مطرح کردم که می‌تواند سازنده بخشی از درونمایه‌های یک نوع فمینیسم توحیدی بومی برآمده از تفکرات و آموزه‌های نواندیشی دینی (به ویژه شریعتی) با اتکاء به دو اصل توحید و عدالت باشد. و از آنجا که بخش مهمی از جامعه ما را افراد و اقشار مذهبی تشکیل می‌دهند و نیز مذهب بخش مهمی از هویت تاریخی و ملی ما را می‌سازد، این فمینیسم را می‌توان نوعی فمینیسم بومی و به عبارتی فمینیسمی ملی - مذهبی دانست.

من این جمع‌بندی را با طرح سؤالی که یکی از افراد کلاس به صورت مکتوب ارائه کرده بود، آغاز کردم. او نوشته بود «این حرف‌ها که شما می‌زنید و برخورداردی که با مذهب می‌کنید، درست است اما آیا به اینجا نمی‌رسیم که صدر

حرف ما ذیل حرف غربی‌هاست (البته این تعبیر از من است) و آخر حرف ما، اول حرف آنهاست. آیا دین ما و نظریات و آموزه‌های نواندیشان دینی ما خودش هم حرفی و پیامی در حوزه زنان دارد؟» متن کامل پاسخ من چنین بود:

«من در مجموع معتقدم ادیان به پیروان خود در همه حوزه‌ها «دید» و «جهت» می‌دهند و این چیز بسیار مهمی است و چیز کمی نیست (که باید به طور مستقل به آن پرداخت). اما واقعیت این است که در بحث زنان امروزه مسائلی مطرح شده که در گذشته مطرح نبوده است. حال بر این اساس اگر سؤال این دوست‌مان را کلی‌تر و عام‌تر کنیم یعنی به مسئله نسبت دین و دموکراسی، دین و حقوق بشر و... نیز توسعه و تسری بدهیم؛ آیا در نهایت تلاش می‌کنیم که بگوییم ما هم آن حرف‌ها را قبول داریم؟ آیا پایان بحث ما آغاز بحث آنهاست؟

در پاسخ ابتدا باید یک تبصره اولیه به این پرسش مهم بزنیم و آن این است که آنها (غربی‌ها، جوامع صنعتی و مدرن و دموکراتیک و...) یک دست نیستند. آنها هم سخن‌های مختلفی دارند. همه دنیای غرب یک حرف در مورد مسائل مختلف از جمله دموکراسی ندارد یا جنبش فمینیستی از صدر تا ذیل یک حرف نمی‌زنند که ما بگوییم ما حرف آنها را می‌زنیم یا حرف آنها را قبول داریم.

اما جدای از این تبصره، به نظر من این گونه نیست که صدر حرف ما ذیل حرف آنها باشد. من بحث‌های کلاس را که مرور می‌کردم، دیدم حداقل دین (و آموزه‌های نواندیشان ما) چهار پیام مهم در حوزه زنان برای پیروانش که دنبال استیفای حقوق زنان در دنیای جدیدند (و به اصطلاح فمینیست‌های بومی و مذهبی‌اند) دارد. ممکن است حرف دین، حرف ناگفته‌ای نباشد و حتما هم همینطور است. ما قبلا در همان دو جلسه اول کلاس که متدلوزی بحث‌مان را توضیح می‌دادیم گفتیم که ادیان هیچ چیز انحصاری و ناگفته‌ای نداشته‌اند. نواندیشی دینی گاهی می‌خواهد کالایی در دین پیدا کند که در هیچ جای دیگری پیدا نشود. در حالی که این گونه نیست. اگر بگوییم خدا و آخرت تنها در دین مطرح شده، اما برخی فیلسوفان هم در این مورد بحث کرده‌اند. اگر بگوییم اخلاق در انحصار دین است؛ باز می‌بینیم دیگران هم در این مورد حرف دارند و یا بدان عمل می‌کنند (مثلا در چین). پس حداکثر چیزی که پیروان ادیان می‌توانند بگویند این است که کالای ما مرغوب‌تر یا مستحکم‌تر است. آنها نمی‌توانند بگویند ما کالایی ساخته‌ایم که هیچ کس نساخته است. در بحث زنان هم موضع ما همین است.

اما ادیان، همه ادیان؛ در این حوزه پیام‌هایی دارند که من به چهار مورد آن اشاره می‌کنم:

۱- زن و مرد به مثابه شخص نه شیئی (فمینیسم شخص محور و نه شیئی محور). این موضوع را ما در بحث از حجاب باز کردیم. همان گونه که شریعتی و سپس مخملباف (در فیلم سکس و فلسفه) گفته‌اند سکس، عشق را از بین برده است. در فرهنگ سکس‌محور، جنسیت و جسم؛ محور برخورد، نگاه و ارتباط زن و مرد است. اما در ادیان برخورد شخص با شخص است. من نمی‌خواهم بگویم رابطه جنسی در ادیان مورد توجه قرار نگرفته است. نه؛ تن، لذت، امیال جنسی و... بخشی از زندگی هستند و در فقه اسلامی هم بدان به طور مفصل! پرداخته شده است. تا آنجا که حتی برخی از مسائل‌اش را نمی‌شود پشت تریبون گفت! خود آنها گاهی یکسال در مورد این مسائل بحث می‌کنند!

به هر حال کسی که با نگاه دینی وارد مسائل حوزه زنان می‌شود، زن و مرد را شخص می‌بیند نه شیء. و می‌گوید روابط باید انسان‌محور باشد. این نکته را شریعتی در بحث حجاب در همین حسینیه مطرح می‌کند و می‌گوید تا ارزش بالاتری ندهی، فرد می‌خواهد جسم‌اش را نمایش دهد. ضمن اینکه جسم هم مهم است، زیبایی هم مهم است، اما سر جای خودش. در مورد خود پیامبر هم قبلاً دیدیم که روی آرایش زنان تأکید می‌کرد و برایش مهم بود. اما این مسئله نباید محور برخورد و نگاه به زن باشد. ولی سکس در جهان امروز عشق را از بین برده است و حتی برخی گرایش‌های افراطی فمینیستی به سمت تأکید شدید و فراوان و فرهنگ‌سازی برای هر نوع قید‌گریزی جنسی و حتی هم‌جنس‌گرایی رفته‌اند. در ادیان جسم، محور نیست. این امر در همه ادیان مشترک است.

۲ - مسئله انسان است نه مرد یا زن (فمینیسم انسان‌محور). البته طرح این امر نباید با هدف پوشاندن ستم به زنان باشد (که گاه این چنین است). ضمن پذیرش اینکه زنان در طول تاریخ تحت ستم مضاعف بوده‌اند، هم ستم طبقاتی (یا قومی، مذهبی و...) و هم ستم جنسیتی؛ اما مسئله یک فمینیست توحیدی و مذهبی مسئله زن یا مرد نیست. مسئله او انسان است.

۳ - فراروی از خود در زندگی (فمینیسم جمع‌محور، نه فردمحور). زندگی اخلاقی یعنی فراتر از فرد خود رفتن. اخلاق هم دو سطح دارد: رعایت حقوق دیگری، فداکاری برای دیگری. به قول شریعتی «برای خود، برای ما، برای دیگران». صرفاً برای خود زیستن، زیست اخلاقی نیست. برای ما یا برای دیگران بودن است که در طول تاریخ «اخلاق» تلقی می‌شده است. در این نوع فمینیسم (مذهبی و توحیدی) زن فقط به دنبال حقوق خودش نیست. برای او حقوق مرد هم مطرح است. حقوق فرزندان هم مطرح است. منافع و مصالح کلان جامعه نیز دیده می‌شود. البته ما وقتی سخن از خانواده می‌کنیم منظور کوتاه آمدن زن از گرفتن حقوقش نیست. (که متأسفانه در طرح این مبحث معمولاً این هدف دنبال می‌شود!) منظور ما این است که خود خانواده هم شأنی مستقل از شوهر و زن دارد و نه زن و نه شوهر نباید در حق‌خواهی خویش صرفاً حقوق خودشان را در نظر بگیرند و با رویکردی تماماً فردگرایانه، در حق‌خواهی فردی خود؛ حقوق دیگری و دیگران و مصالح جمع را تخریب کنند. مثل بحث منافع ملی که فراتر از منافع احزاب و اصناف و اقوام و ... است. در بحث‌های جامعه‌شناسی هم به تفصیل آمده که خانواده محل «اجتماعی‌شدن» است. هر چند که دیگر خانواده مانند گذشته یک نهاد اقتصادی نیست. اما محل اجتماعی‌شدن و محل انس و عاطفه و آرامش هم هست. پس فمینیست مذهبی «من» محور نیست، «ما» محور است. اما با فرض این مامحوری هم ممکن است به یکی، یعنی زن، بیشتر ظلم شده باشد و باید حقوق او بیشتر و زودتر از دیگران استیفا شود. مثل اینکه ما ملت محور می‌شویم هر چند که ممکن است به یک قوم بیشتر ظلم شده باشد.

۴ - رابطه عشق‌محور نه حذف و نفرت‌محور (فمینیسم عشق‌محور، نه نفرت‌محور). مسئله چهارم این است که رابطه زن و مرد و جامعه و خانواده باید انسانی و عشق‌محور باشد نه حذفی و نفرت‌آمیز. ما گاه می‌بینیم که بخشی از جنبش زنان رابطه نفرت‌آلودی نسبت به مردان دارد. اما کسی که با نگاه و انسان‌شناسی مذهبی فمینیست می‌شود نمی‌تواند با این نگاه به مرد نگاه کند.

پس اگر بخواهیم جمع‌بندی کنیم پیامی که دین و متون مقدس به یک زن فمینیست پیرو خود می‌دهد این است که فمینیست شخص محور باشد نه شیء محور؛ انسان محور باشد نه زن محور یا مرد محور؛ جمع محور باشد نه من محور و بالاخره عشق محور باشد و نه نفرت محور.

من فکر می‌کنم این متدلوژی در رابطه با مسائل دیگری چون دین و دموکراسی، دین و آزادی، دین و حقوق بشر و... هم کاربرد دارد. در مورد دموکراسی هم می‌توانیم بگوییم وقتی فردی با رویکرد مذهبی توحیدی وارد بحث دموکراسی می‌شود به چه مسائلی معتقد است و چه جهت‌گیری دارد و چه نکاتی را رعایت می‌کند.

خانم مرنیسی کتابی به نام «زنان بر بال‌های رؤیا» دارد. در جایی از این کتاب رمان‌گونه از قول ام‌حبیبه که الگو و فرد مورد اعتماد مرنیسی در کودکی است، خطاب به او آمده: «اگر در آینده تصمیم گرفتی برای آزادی زنان تلاش کنی هرگز عشق و مهربانی را فراموش نکن و گرنه قیام کردن معنایی نخواهد داشت و همچون صحرائی بی‌آب و علف عاری از هرگونه احساسات خواهی شد. قیام زنان باید مردان و زنان را در دریایی از مهرورزی غرق سازد».^۱

در پایان به این نکته اشاره می‌کنیم که ادیان همگی، هم زندگی انسانی‌تر و مهربانانه‌تر و محبت‌آمیزتر و باگذشت‌تری برای بشریت به ارمغان آورده‌اند و هم زندگی سخت و نفرت‌آلود و خشن. یعنی ادیان کارکرد دوگانه‌ای در رابطه با پیروان خودشان داشته‌اند. این مسئله در مورد ایدئولوژی‌های کنونی بشری هم صادق است و آنها هم کارکرد دوگانه‌ای داشته‌اند. از لیبرالیسم تا مارکسیسم و از جمله فمینیسم. به قول متفکری ادیان ایدئولوژی‌های دنیای قدیم‌اند و ایدئولوژی‌ها ادیان دنیای جدید. بنابراین ریشه همه مسائل مثبت و منفی به خود انسان‌ها، درونیات آنها و به جوامع و مناسبات و ساختارشان بازمی‌گردد و تفاوتی بین ایدئولوژی‌های گذشته و حال و حتی آینده بشر نیست. پس مسئله مهم برخورداری از نگاه توحیدی و اخلاق محور به دیگران و تلاش برای تحقق توحید و عدالت همه‌جانبه در جامعه بشری است؛ توحید و عدالت سیاسی، نژادی و قومیتی، طبقاتی و صنفی؛ و جنسیتی. پیامبران نیز الهام‌بخش ما در این مسیر بوده و هستند.^۲

اما جدا از آموزه‌های نظری شریعتی، در ادامه پروژه عملی شریعتی نیز می‌توان گام‌هایی را در نظر گرفت. همان طور که گفتیم در دوره شریعتی جریان و جنبش زنان وجود نداشت اما امروز یک جریان و جنبش متکثر زنان برای رفع تبعیض و کسب حقوق زنان وجود دارد که طیف‌های متفاوتی را - البته در سطوح مختلف کنش‌گری و اثرگذاری - در درون خود دارد. آسیب‌شناسی این جنبش و ارائه راه حل برای ارتقای آن نیز به نظر نگارنده یکی از گام‌های فرآیند در مسیر آموزه‌ها و پروژه شریعتی (که در آن روز در پی انسدادزدایی و رفع موانع و نجات زنان از خانه‌نشینی و به دنبال حضور اجتماعی و تلاش برای تحصیل، حضور اجتماعی و اشتغال زنان به عنوان گام‌های اولیه کسب حقوق‌شان بود و

۱ - زنان بر بال‌های رؤیا، فاطمه مرنیسی، ترجمه حیدر شجاعی، نشر دادار، ۱۳۸۶، ص ۹۳.

۲ - به نقل از جزوه شماره ۲۰ از سلسله کلاس‌های زن در متون مقدس (صص ۷۲-۷۰).

امروزه گام‌های بسیاری پیش‌تر رفته است) تلقی می‌شود. نگارنده در این حوزه نیز نکات و پیشنهادهای زیر را در سمینار زن و نواندیشی دینی مطرح کرده است که اینک نیز هم چنان قابل طرح به عنوان «پیشنهاد» است:^۱

«بخش مهمی از تحول و توسعه در جامعه ما مشروط و معلول تغییر وضعیت زنان در ایران است. چند سالی است فعالیتی مستقل در حوزه زنان شکل گرفته است که خود مدیر و سخنگوی خویش است.

مهم‌ترین اثر ماندگار و ریشه‌دار انقلاب شکوهمند مردمی بهمن ۵۷ در ایران ایجاد شکافی خلل‌ناپذیر و تغییری برگشت‌ناپذیر در سنت متصلب مسلمانان سنتی ایرانی در باره زنان بوده است (وارونه پیامد واپسگرایانه‌ای که در ساخت قدرت و قوانین برآمده از آن داشته است).

حرکت سالیان اخیر زنان (از طیف‌های مختلف رفرمیست مذهبی، نواندیش مذهبی و نواندیش غیرمذهبی) به دنبال اتصال و همگونی فرهنگ و مطالبات نوجوانان و تحول‌طلبانه با وضعیت اجتماعی و سیاسی و برخورد با مناسبات مردسالارانه و نیز قوانین حقوقی حاکم بر زنان از سوی حاکمیت در ایران می‌باشد.

گفت‌وگوی درونی و هم‌گرایی و هم‌کوشی حداکثری سه رویکرد یادشده یکی از لوازم اثرگذاری تدریجی، کارآمد و ماندگار فعالیت‌های فعالان حقوق زنان، در وضعیت «عینی و واقعی زندگی» روزمره زنان ایرانی است. بر این اساس نواندیشان مذهبی (اعم از زنان و مردان) وظیفه مهمی در ایجاد گفت و گو دارند، هم‌گفت‌وگوی درونی و هم‌گفت‌وگو با طیف‌های سنتی اصلاح‌طلب (هر چند به دلایل اقتصادی و طبقاتی و نیز کنترل‌های سیاسی و امنیتی، ملاحظه‌کارتر از قبل از انقلاب هستند) و هم با تحول‌خواهان غیرمذهبی (هر چند گاه به علت نزدیک‌بینی و خودمرکزگرایی، با یک خطای استراتژیک؛ به بی‌اعتنایی و نادیده گرفتن تحول‌خواهان مذهبی می‌پردازند).

از این رو به نظر می‌رسد در رابطه با هر یک از این سه گفت و گو نکات و نقاط مهم و حیاتی وجود دارد که می‌توان برخی از آنها را چنین برشمرد:

برخی نکات مبانی در گفت و گوی درونی نواندیشان دینی

● عقب‌ماندگی عمومی نواندیشان مذهبی در ایران (بجز استثنائاتی چون شریعتی) در رابطه با موضوع و مسئله زنان نسبت به اندیشمندان دو حوزه بزرگ دیگر در جهان اسلام (شبه‌قاره هند - جهان عرب) و طرح مباحث بسیار کلی و غیرمعتوف به موارد مشخص توسط آنان.

● بحث درباره «وضعیت دوصدایی» کنونی (نه در عصر نزول) در متون مقدس در رابطه با زنان (و اینکه در مجموع، علیرغم انجام اصلاحاتی جدی به نفع زنان، اما فرادستی مردان و سلطه جنسیتی آنان، بنا به اقتضات اساسی تاریخی، حفظ شده است) و اهمیت کلیدی این بحث و وقوف بر آن برای هر گونه رویکرد و دغدغه اصلاح‌طلبانه.

۱. این متن فشرده بحث نگارنده است که در سمینار زن و نواندیشی دینی در حسینیه ارشاد (۱۳۸۶) تحت عنوان جنبش زنان و ضرورت گفت و گوی درونی درباره مبانی متدولوژیک و استراتژیک ارائه شده است.

● تبیین دقیق و صریح رویکرد نواندیشانه‌ای که با عناوین مختلف فرم - محتوا، ثابت - متغیر، ذاتی - عرضی و... بر «تاریخیت کامل» برخی احکام منصوص، با توجه به مبانی اعتقادی و اخلاقی دینی تصریح کرده و از این منظر توجه و بر «توحید» و «عدالت» جنسیتی (که در صدر اسلام از سوی برخی زنان پیامبر نیز مورد توجه بوده)، و پیامد آن رفع ظلم و تبعیض جنسیتی.

بر این اساس و در راستای رویکرد «تاریخی - الهامی» به دین، علاوه بر توحید و عدالت جنسیتی، برخی اصول و شاخص‌ها و معیارهای کلی و موضوعه (مانند اصل کرامت زن و مرد، رابطه مبتنی بر مودت و رحمت و آرامش بین آنان، همسانی سرشتی و جایگاه برابر فردی و اجتماعی و حقوقی آنان، تنظیم عرفی مناسبات و روابط آنها و...)، می‌تواند مبنای نگرشی تازه به وضعیت و حقوق زنان باشد.

برخی نکات مبنایی در گفت و گو با سنتی‌های اصلاح طلب

● بحث برای روشن شدن میزان کارآیی‌ها و ناکارآمدی رویکردها و شیوه‌های رایج موسوم به اجتهاد حوزوی، منطقه‌الفراغ و... و نیاز به نقد و بررسی‌های نوین با توجه به تجربه سی ساله اخیر.

● محل تلاقی و تعامل دو رویکرد رفرمیستی و نواندیشانه دینی می‌تواند مبحث «مقاصد الشریعه» (فلسفه احکام، به طور جزئی یا کلان) باشد. در رویکرد رفرمیستی این رویکرد «مورد به مورد» به بررسی احکام می‌پردازد، ولی عملاً با اتخاذ همان رویکرد «تاریخی - الهامی» نواندیشان، می‌تواند به نتایج مشابه و مشترک منجر شود.

برخی نکات مبنایی در گفت و گو با نواندیشان غیرمذهبی

● توجه استراتژیک به این واقعیت که بخش اعظمی از زنان ایران مذهبی، و به ویژه سنتی، هستند. همان طور که زبان رسمی و غالب در حاکمیت ایران، به ویژه در بخش‌های قانون‌گذاری، زبان مذهبی (آن هم از نوع سنتی فقهی و حوزوی) است.

اما «جزیره‌واری» جنبش‌های «خاص» و عدم ارتباط با جنبش «عام» نیز هر دو جنبش را از تجارب یکدیگر و نیروی متقابلی که مسیر را برای هر دو نوع مطالبات هموار می‌کند، محروم می‌سازد.

● رویکرد پژوهشی «تاریخی» به دین و متون مقدس می‌تواند منطق و منطقه فکری بیطرفی را برای تلاقی و تعامل دو رویکرد روشنفکرانه و آزاداندیشانه مذهبی و غیرمذهبی برقرار سازد. رویکرد تاریخی می‌تواند زبان مشترکی بین این دو وضعیت و رویکرد ایجاد کند.

رویکرد تاریخی همچنین می‌تواند باعث ایجاد سنخیت و هم‌زبانی مهمی بین روشنفکری عرفی و غیرمذهبی با جامعه مذهبی ایران باشد.

● نیاز به توجه و رویکرد ترکیبی و موازی در تغییر وضعیت زنان (و عدم انحصار و توجه به رویکرد حقوقی). در رویکرد ترکیبی کار فرهنگی، کارآموزشی، فعالیت سیاسی، فعالیت اجتماعی (حمایتی، توانمندسازی و...)، حضور در عرصه قانون‌گذاری و...، به موازات یکدیگر، می‌تواند به تدریج وضعیت زنان را در ایران تغییر دهد.

● نیاز به همسویی و هم‌کوشی و جلب حمایت حداکثری زنان (و مردان) جامعه ایرانی، با گرایش‌های گوناگون، برای به‌کارگیری همه انرژی‌ها و توان‌ها، در حد مقدور و ممکن، برای حل تدریجی مشکلات زنان در ایران.

● جنبش زنان به عنوان یک جنبش «خاص» باید حالتی «مستقل و مرتبط» نسبت به جنبش «عام» دموکراسی خواهی در کشور داشته باشد. نقد نحوه ارتباط از نوع «وابستگی» در دهه‌های گذشته و اصلی - فرعی کردن مکانیکی شکاف‌ها و تضادهای اجتماعی در آن دوران امری ضروری است. آن نحوه ارتباط اساساً اهداف و آرمان‌هایی چون آزادی، دموکراسی و عدالت را تحریف، ناقص و تک‌ساحتی می‌ساخت و به حوزه زنان توسعه و تسری نمی‌داد.

جدا از جنبه اندیشگی و ایدئولوژیک، از جنبه استراتژیک نیز رویکرد گذشته بخشی از نیروهای اجتماعی که تنها می‌توانست در حد یک جنبش خاص فعال شود را نادیده می‌گرفت و به حاشیه می‌راند. به علاوه آنکه تجربه نشان داده است که برخی خواست‌ها و مطالبات جنبش‌های «خاص»، برخلاف برخی خواست‌های جنبش‌های «عام»، در ساختار حقیقی و حقوقی قدرت مستقر نیز قابل دستیابی است.

منابع

- آبوت، پاملا و والاس، کالر (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی زنان (منیژه نجم عراقی)، تهران: نشرنی.
- آلیس، سوزان (۱۳۸۸)، فمینیسم؛ قدم اول، (زیبا جلالی نائینی)، تهران: شیرازه.
- احمدی، نوشین (۱۳۸۰)، زنان در زیر سایه پدرخوانده‌ها، تهران: نشر توسعه.
- استونز، راب (۱۳۷۹)، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی (مهرداد میردامادی)، تهران: نشر مرکز.
- اسمیت، دژتی و نانسی چودوروف و... (۱۳۸۵)، فمینیسم و دیدگاه‌ها، (گروه مطالعات زنان انجمن جامعه‌شناسی ایران / تنظیم از دکتر شهلا اعزازی)، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- برناردز، جان (۱۳۸۸)، درآمدی به مطالعات خانواده (حسین قاضیان)، تهران: نشر نی، چ ۲.
- بستان، حسین (۱۳۸۹)، بازنگری نظریه‌های نقش جنسیتی، مجله پژوهش زنان (فصلنامه مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران)، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- جهانگیری، علی محمد (۱۳۸۶)، چهره نهان مانده مهربانان گوناگون میهن، سایت های اینترنتی.
- جهانگیری، علی محمد (۱۳۸۶)، زنان در ایران (۵۷ تا ۶۰)، سایت های اینترنتی.
- رابرتسون، یان (۱۳۷۴)، درآمدی بر جامعه (حسین بهروان)، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- رابینگتن، ارل (۱۳۸۶)، رویکردهای نظری هفت‌گانه در بررسی مسائل اجتماعی (رحمت‌الله صدیق سروسستانی)، انتشارات دانشگاه تهران.
- رهنما، علی (۱۳۸۱)، مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد (زندگی نامه سیاسی علی شریعتی)، (کیومرث قرقلو)، تهران: گام نو.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۰)، دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- سخاوت، جعفر (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی، دانشگاه پیام نور.
- شرم‌ن و وود (۱۳۶۶)، دیدگاه‌های نوین جامعه‌شناسی (مصطفی ازکیا) تهران: انتشارات کیهان.
- شریعتی، علی (۱۳۵۶-۱۳۳۵)، مجموعه آثارهای ۱ تا ۳۶، تهران: ناشران مختلف.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹)، DVD مجموعه آثار و اسناد و...، تهران: بنیاد شریعتی (در مرحله آزمایشی).
- صدیقی سروسستانی، رحمت‌الله (۱۳۸۶)، آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی)، انتشارات سمت.
- عبدی، علی (۱۳۸۹)، شریعتی، سوژه، رهایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس (استاد راهنما: دکتر منوچهری).
- علی اکبری، معصومه (۱۳۸۶)، قرائتی فلسفی از یک ضدفیلسوف، تهران: انتشارات قلم.
- علیجانی، رضا (۱۳۷۶)، نهضت بیداری زنان در ایران، مجله ایران فردا، شماره ۴۱، اسفند ۷۶.

- علیجانی، رضا (۱۳۸۰)، رند خام (شریعتی شناسی جلد ۱)، تهران: یادآوران.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۱)، اصلاح انقلابی (شریعتی شناسی جلد ۲)، تهران: یادآوران.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۱)، شریعتی؛ راه یا بیراهه؟، تهران: قلم.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۵)، جنبش زنان، جنبشی مستقل و مرتبط، مجله نامه، شماره ۴۳، آبان ۸۴.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۵)، بدفهمی یک توجیه ناموفق (بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه امت و امامت دکتر شریعتی)، تهران: نشر کویر.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۵-۸۶)، زن در متون مقدس (سلسله درس گفتارهای کلاس زن در متون مقدس در کتابخانه حسینیہ ارشاد)، وبلاگ کلاس: www.zdmm.blogfa.com
- علیجانی، رضا (۱۳۸۸)، شریعتی و غرب، تهران: قلم.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۹)، زن در متون مقدس: زن در آیین یهود، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۹)، زن در متون مقدس: زن در آیین مسیحیت، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- غفاری، ابراهیمی (۱۳۸۲)، تغییرات اجتماعی، تهران: انتشارات آگرا.
- فرنچ، مارلین (۱۳۷۳)، جنگ علیه زنان (توران دخت تمدن) تهران: انتشارات علمی.
- فریدمن، جین (۱۳۸۶)، فمینیسم (فیروزه مهاجر) تهران: آشتیان، چ ۲.
- قانع‌ی راد، محمد امین (۱۳۸۱)، تبارشناسی عقلانیت مدرن (قرائتی پست مدرن از اندیشه شریعتی)، تهران: نشر نقد فرهنگ.
- گنجی، اکبر (۱۳۸۶)، شریعتی؛ زنان گونی‌پوش و علم بورژوازی، سایت‌های اینترنتی.
- گولومبوک، سوزان و فی‌وش رابین (۱۳۷۷)، رشد جنسیت (مهرناز شهرآرای) تهران: ققنوس.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی (منوچهر صبوری)، تهران: نشرنی، چ ۲.
- لنگرمن، پاتریشیا مدو و برنتلی، ژیل نیروگ (۱۳۷۴)، نظریه فمینیستی معاصر، جورج ریترز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (محسن ثلاثی)، تهران: انتشارات علمی.
- لوزویک، دانیلین (۱۳۸۳)، نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی (سعید معیدفر)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مرنیسی، فاطمه (۱۳۸۶)، زنان بر بال‌های رؤیا (حیدر شجاعی)، تهران: نشر دادار.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۲)، از جنبش تا نظریه اجتماعی (تاریخ دو قرن فمینیسم)، تهران: شیرازه.
- میشل، آندره (۱۳۵۴)، جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج (فرنگیس اردلان) تهران: دانشکده علوم اجتماعی و تعاون.
- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (۱۳۸۳)، هویت‌یابی مستقل، مجله فرهنگ و پژوهش، آذرماه، ش ۱۷۱.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۸)، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی (مرتضی ثاقب‌فر)، تهران: ققنوس.

- Albrechet, et al. (1987), “social psychology”, Englewood Cliffs and New Jersey: Prentice –Hall, Inc.
- Baron, R .A. and Byrne, D (1994), “social psychology”, Boston: Allyn and Bacon.
- Bilton, Tony, et al (1981), “Introductory Sociology”, London and Basingstoke: MacMillan Press LTD.
- Carlson, Neil R. (1993), “Psychology: The Science of Behavior”, Boston: Allyn.
- Chodorow Nancy (1994), “The Psychodynamics of the Family” in Linda Nicholson (ed) The Second Wave, New York and London: Routledge.
- Dusek,Jerome B(1987), “Adolescent Development and Behavior”, Englewood Cliffs and New Jersey: Prentice –Hall ,Inc.
- Firestone, Shulamith (1994), “The Dialectic of Sex” in Linda Nicholson (ed), The second Wave, New Yourk and London: Routledge.
- Gardiner, Judith Kegan (1998), “Feminism and the Future of Fathering” in Tom Digby (ed). Men Doing Feminism, New Yourk and London: Routledge.
- Harvey, L; MacDonald ,M. (1993), “Doing Sociology”, London: the MacMillan Press LTD.
- Hekman, Susan J. (1992), “Gender and Knowledge”, Boston: Northeastern University Press.
- Jaggar, Alison M. (1994), “Human Biology in Feminism Theory in Knowing Women”, eds: H. Crowley and S .Himmelweit, Cambridge: The Open University.
- Kammeyer K.C.W, et al. (1989), “Sociology”, Boston and London, Allyn and Bacon.
- Knuttila, Murray (1996), “Introducing Sociology A Critical Perspective”, Toronto, New Yourk and Oxford: Oxford University Press.
- Lee, David and Newby, Howard (1990), “The Problem of Sociology”, London and New Yourk: Routledge.
- McConnell,J.V.and Philipchalk R.P. (1992), “Understanding Human Behavior”, Orlando: HBJ Publishers.
- Oakley, Ann (1976), “Womans Work: The Housewife, Past and Present”, New Yourk: Vintage Books.
- Ortner, Sherry B. (1998), “Is Female to Male as Nature is to Culture?” in Lucinda Joy Peach (ed) Woman in Culture, Massachusetts: Blackwell Publishers.

- Sabini, John (1990), "Social Psychology", New York and London: W.W.Norton & Company.
- Shaffer, David R. (1993), "Developmental Psychology", Pacific Grove, Brooks / Cole publishing Company.
- Pong, B. (1997), "Feminist thought", London, Routledge.
- Shepard, Jan M (1999), "Sociology", New York and Boston: Wadsworth.
- Tong, R (1997), "Feminist Thought", London: Routledge.
- Wilkie, J. R. (1991), "Marriage Family Life and Women's Employment" in J. N. Edwards and D.H. Demo (eds), Marriage and family in Transition, Boston and London: Allyn Bacon.

زنان ایران قبل از انقلاب مشروطه در جنبش تحریم توتون و تنباکو برای اولین بار در ایران در تظاهرات خیابانی شرکت کردند. آنان در این حرکت اعتراضی خود، برای نخستین بار به صورت گروهی به میدان آمدند و در تظاهرات خیابانی، شعارهایی بر علیه کمپانی انگلیسی و دولت سردادند. زنان به این وسیله قدرت بالقوه خود را، بالفعل به نمایش گذاشتند. با پیروزی مردم در این جنبش زنان بیشتر به توانمندی‌های خود، در رابطه با حرکت‌های اصلاحی پی بردند.

در انقلاب مشروطه زنان در سایه بودند و نقشی در روند تحولات انقلاب و پیروزی آن بر عهده نداشتند. آنان پس از پیروزی انقلاب و تشکیل دولت به معنای جدید کلمه در ایران، با به وجود آوردن چندین انجمن در راستای حقوق حقه خود، دست به فعالیت‌های نیمه مخفی - نیمه علنی زدند. انجمن آزادی زنان (۱۹۰۶ م) اولین انجمن نیمه مخفی و علنی بود که به وسیله عده‌ای از زنان در تهران دایر شد. دو دختر ناصر الدین شاه، پادشاه پیشین ایران یعنی "تاج‌السلطنه" و "افتخارالسلطنه" از فعالین آن انجمن بودند. این انجمن با دایر کردن جلسات آموزشی و تربیتی برای زنان و دختران، کمک شایان توجهی در جهت رشد و آگاهی زنان به عمل آورد. به دنبال آن انجمن غیبی نسوان (۱۹۰۷ م) و انجمن حریت زنان (۱۹۱۰ م) و... به وسیله جمع دیگری از زنان به صورت علنی در جهت آموزش و پرورش دختران و زنان شروع به فعالیت کردند.

بعد از برپایی اولین مجلس شورای ملی در تهران، عده‌ای از زنان طی نامه‌ای به نمایندگان خواستار حق رای و حق آموزش قانونی برای خود شدند. همین خواسته، بحث حقوق زنان را، در صحن مجلس به وجود آورد. نمایندگان موافق و مخالف بحث‌های فراوانی در رابطه با آزادی زنان و به خصوص حق رای و آموزش آنان به میان آوردند. همین بحث‌های مجلس، در سطح جامعه و به خصوص در مطبوعات مطرح گشت.

مشروع خواهان که هواداران محمد علی شاه و مقلدین شیخ فضل الله نوری بودند، حق و حقوقی برای زنان قایل نبودند و حتی سخن و بحث در این مورد را، ضدیت با دین و مذهب (شیعه) می‌دانستند. آنان آزادی زنان را کفر و ایجاد مدارس دخترانه را، تشکیل فاحشه خانه در ایران می‌دانستند که دایر کردن آن، سبب گمراهی و بی بند و باری دختران می‌گردد.

اما جناح رادیکال مشروطه خواهان که بیشتر آنان نواندیشان زمان خود بودند، در نشریات وابسته به خود تبلیغ می‌کردند، تا زمانی که زنان ما، همسران ما، مادران ما، دختران ما و خواهران ما، از یوغ سنت رها و آزاد نشوند، رهایی و آزادی آنان امری محال و غیر ممکن است. به هر حال با این که مجلس اول، هیچ قانونی در رابطه با حق رای زنان و آموزش آنان به تصویب نرساند، ولی در عمل زنان و دختران ایران، حق آموزش خود را در مدارس به نمایندگان مجلس و مخالفین تحمیل کردند.

۱. این مطلب و مطالب مربوط به زندگی پروین اعتصامی، صدیقه دولت آبادی و مهرانگیز منوچهریان از جزوه (اینترنتی) «چهره نمانده مهربانان گوناگون میهن» (پژوهش و نگارش علی محمد جهانگیری) نقل شده است.

زنان ایران در استبداد صغیر هم، از پاننشستند. در مبارزات مردم تبریز بر علیه مشروعه خواهان و سربازان محمد علی شاه، زنان تبریز در صف مقدم جبهه جنگ بودند و ده‌ها تن از آنان با لباس مردانه در میدان جنگ شرکت کردند و بیش از ده نفر از آنان هم در میدان جنگ، جانشان را فدای راه آزادی کردند.

پس از شکست استبداد صغیر و بازگشت مشروطه به ایران و به دنبال آن تشکیل دوره دوم مجلس شورای ملی در ایران، باز مسئله حق و حقوق زنان در مجلس مطرح شد. در یکی از جلسات مجلس و به هنگام بحث درباره اشخاصی که از حق انتخاب نمودن (نه انتخاب شدن) محروم شده بودند، ماده چهارم نظامنامه انتخابات قرائت شد. در این ماده سخن از اشخاصی به میان آمده بود که مطلقاً از دادن حق رای محروم شده بودند و در آن زنان را با دیوانگان، ورشکستگان، قاتلین، مخالفین شریعت و افرادی که صغیر تلقی می‌شدند، از حق رای دادن محروم کرده بودند. در هنگام رای گیری در رابطه با ماده فوق حاج محمد تقی و کیل الرعایا نماینده همدان و سید حسن تقی زاده نماینده تبریز و مشروطه خواه معروف به مخالفت با این ماده از نظامنامه سخن راندند. و کیل الرعایا در همین رابطه گفت: «... زنان انسانند و حقوق حقه خود را دارند و بایسته است که دارای حق رای شوند».

ذکاء الملک رییس مجلس در باب مخالفت با سخنان و کیل الرعایا، جملاتی ایراد نمود. در ادامه چون سخن مجلس به تشنج کشیده شد. آیت الله سید حسن مدرس شروع به سخن کرد و چنین گفت:

«... ما باید جواب بدهیم از روی برهان، نزاکت و غیر نزاکت، رفاقت است. از روی برهان باید صحبت کرد و برهان این است که امروز هر چه تامل می‌کنیم می‌بینیم خداوند قابلیت در این‌ها (زنان) قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند. مستضعفین و مستضعفات و آن‌ها از این نمره‌اند که عقول آنها استعداد ندارد. گذشته از این که در حقیقت نسوان (زنان) در مذهب اسلام ما، در تحت قیومیتند «الرجال قوامون علی النساء»، در تحت قیومیت رجال (مردان) هستند. مذهب رسمی ما اسلام است. آنها تحت قیومیتند. ابداً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند.»^۱

پس از این سخنان مدرس یکی دیگر از نمایندگان در تایید سخنان ایشان با چهره برافروخته افزود:

«... در سراسر عمرم این چنین سخنان کفر آمیزی به گوشم نرسیده بود و بنده نه برای زنان حقوقی قایل هستم و نه در آنها صبغه‌های (رنگهای) انسانی می‌بینم. در پایان این جلسه پر تشنج، رئیس مجلس از گزارشگران خواست که این مسایل را در ژورنال مجلس ثبت نکنند و حرفی از آن به میان نیاورند.»

۱ - مذاکرات مجلس شورای ملی؛ دوره دوم؛ جلسه پنجمین ۸ شعبان ۱۳۲۹ در مذاکرات مجلس دوره دوم؛ جلد سوم به کوشش سید محمد هاشمی؛ تهران چاپخانه مجلس ۱۳۲۵؛ صص ۱۵۳۱-۱۵۳۰

پیوست ۲: زندگی نامه پروین اعتصامی

رخشنده (پروین) اعتصامی (زاد ۱۲۸۵- مرگ ۱۳۲۰ خ) در تبریز و در خانواده‌ای از بزرگان علم و ادب به دنیا آمد. پدرش نویسنده‌ای مبارز و مترجمی زبر دست بود که در دوره دوم مجلس شورای ملی نماینده و چندی هم، ریاست کتابخانه سلطنتی و مجلس را عهده دار بود. پروین در کودکی با پدرش به تهران آمد. ادبیات فارسی و عرب را نزد پدر آموخت. از همان دوران کودکی (هفت سالگی) سخن به نثر و شعر را آغاز کرد. ذوق و استعداد منحصر به فردش در غزل و قصیده در همان نوجوانی، همگان را به تعجب و تحسین از او واداشته بود. تحصیلات خود را در مدرسه "انائیه امریکایی" به پایان رساند. در جشن پایان تحصیل خود، خطاب‌ای به نام "زن و تاریخ" از ستم مضاعفی که در طی قرون و اعصار، در شرق و غرب به زنان روا داشته‌اند، سخن گفت و به دنبال آن شعر "نهال آرزو" را که برای این جشن سروده بود، خواند. در این شعر از فراگیری علم برای زنان و برابری زن و مرد سخن گفته و فریاد زده بود: «از چه نسوان از حقوق خویشتن بی‌بهره‌اند.» این شعر چنان با شرایط موجود و اجتماعی آن زمان، نا سازگار بود که پدرش "میرزا یوسف خان" با این که پیش از انقلاب مشروطه، در ربیع الثانی ۱۳۱۸ ه، ق کتاب تحریرالمراه، تالیف قاسم امین مصری را که در رابطه با حقوق و آزادی زنان نوشته بود، به فارسی ترجمه و به نام "تربیت نسوان" در تبریز چاپ کرده بود. در این شرایط از آوردن آن در چاپ اول دیوان پروین خودداری کرد تا غوغا و تکفیر روحانیون و عوام را علیه خودش و دخترش بر نیانگیزد.

پروین در بیست و هشت سالگی با پسر عموی پدری خود ازدواج نمود. اما این تشکیل خانواده برای وی عاقبت میمونی نداشت و پس از چند ماه به جدایی و طلاق کشیده شد. وی بعد از طلاق در کتابخانه دانشسرای عالی تهران به سمت کتابداری شروع به کار کرد.

پس از کشف حجاب رضا شاه، پروین یکی از پیشگامان آن شد. وی به همین مناسبت، دعوت به همکاری صدیقه دولت آبادی را برای عضویت در "کانون بانوان" پذیرفت و یکی از اعضای هیات مدیره کانون گردید. در چنین شرایط و فضایی پروین برای آزادی زنان از بند خرافات گام‌های بلندی برداشت.

پروین یکی از اولین زنان ایرانی بود که دو ماه بعد از کشف حجاب، عکسی بدون چادر و روسری، با گیره‌ای طلایی که به موهایش زده بود، چاپ کرد. این عکس در صفحه اول دیوانش تا قبل از پیروزی انقلاب ۵۷ و حتی تا سال ۱۳۶۰ به چاپ می‌رسید. پروین بعد از این اقدام، قصیده‌ای در بیست و شش بیت به نام "گنج عفت" (زن در ایران) سرود. و در آن از کشف حجاب رضا شاه حمایت و پشتیبانی کرد و در سه بیت پایانی این قصیده عملکرد رضا شاه را در مورد کشف حجاب مورد ستایش قرار داد.

پس از مرگ زود هنگام پروین و در شرایطی که فضای ضد رضا شاهی بر ایران سایه افکنده بود، برادر پروین که ناشر دیوان وی بود، نام قصیده «گنج عفت» را به «زن در ایران» تغییر داد. همچنین وی سه بیت پایانی این قصیده را، که درباره رضا شاه بود، حذف کرد و در تعدادی از غزلها، قصاید و مثنوی‌های پروین هم، تغییراتی به وجود آورد. در حال حاضر، یعنی از سال ۱۳۶۰ به بعد هم قصیده گنج عفت یا زن در ایران، حتی بدون آن سه بیت پایانی از دیوان پروین اعتصامی حذف شده است. متن کامل این قصیده چنین است:

زن در ایران، پیش از این گویی که ایرانی نبود
زندگی و مرگش اندر کنج غُزلت می گذشت
کس چو زن، اندر سیاهی قرن‌ها منزل نکرد
در عدالت خانه انصاف، زن شاهد نداشت
دادخواهیهای زن می ماند عُمری بی جواب
بی کسان را جامه و چوب شبانی بود، لیک
از برای زن، به میدان فراغ زندگی
نور دانش را ز چشم زن نهان می داشتند
زن کجا بافنده می شد، بی نخ و دوک هنر
میوه های دکه دانش فراوان بود، لیک
در قفس می آرمید و در قفس می داد جان
بهر زن، تقلید تیه فتنه و چاه بلاست
آب و رنگ از علم می بایست، شرط برتری
جلوه صد پرنیان، چون یک قبا ی ساده نیست
ارزش پوشنده، کفش و جامه را ارزنده کرد
سادگی و پاکی و پرهیز، یک یک گوهرند
از زر و زیور چه سود آنجا که نادان است زن
عیبها را جامه پرهیز پوشانده ست و بس
زن سبک ساری نبیند تا گران سنگ است و پاک
زن چو گنجور است و عفت، گنج و حرص و آرز، دزد
اهریمن بر سفره تقوی نمی شد میهمان
پا به راه راست باید داشت، کاندرا راه کج
چشم و دل را پرده می بایست، اما از عفاف
خسروا، دست توانای تو، آسان کرد کار
شه نمی شد گر در این گمگشته کشتی ناخدا
باید این انوار را پروین به چشم عقل دید

پیشه اش، جز تیره روزی و پریشانی نبود
زن چه بود آن روزها، گر زن که زندانی نبود
کس چون زن، در معبد سالوس، قربانی نبود
در دبستان فضیلت، زن دبستانی نبود
آشکارا بود این بی داد، پنهان نبود
در نهاد جمله گرگی بود، چوپانی نبود
سر نوشت و قسمتی، جز تنگ میدانی نبود
این ندانستن، ز پستی و گران جانی نبود
خرمن و حاصل نبود، آنجا که دهقانی نبود
بهر زن هر گز نصیبی زین فراوانی نبود
در گلستان، نام از این مرغ گلستانی نبود
زیرک آن زن کاو رهش این راه ظلمانی نبود
با زمرد پاره و لعل بدخشانی نبود
عزت از شایستگی بود، از هوسرانی نبود
قدر و پستی، با گرانی و به ارزانی نبود
گوهر تابنده، تنها گوهر کافی نبود
زیور و زر، پرده پوش عیب نادانی نبود
جامه عجب و هوا، بهتر ز عریانی نبود
پاک را آسیبی از آلوده دامانی نبود
وای اگر آگه از آیین نگهبانی نبود
زن که می دانست کانجا، جای مهمانی نبود
توشه ای و رهنمودی، جز پشیمانی نبود
چادر پوشیده، بنیاد مسلمانسی نبود
ورنه در این کار سخت امید آسانی نبود
ساحلی پیدا از این دریای طوفانی نبود
مهر رخشان را نشاید گفت نورانی نبود^۱

۱ - اعتصامی، پروین: دیوان اشعار؛ تهران؛ طبع دوم ۱۳۲۰

پیوست ۳: زندگی نامه صدیقه دولت آبادی

صدیقه (زاد ۱۲۶۱، مرگ ۱۳۴۰) در اصفهان و در خانواده‌ای روحانی، فرهنگ دوست و دانش‌پژوه به دنیا آمد. پس از تحصیلات ابتدایی، براساس سنت و عرف حاکم بر جامعه سنتی ازدواج نمود. روابط زندگی زناشویی و نابرابری‌های عرفی و حقوقی حاصله از آن، او را از ادامه زندگی زناشویی بازداشت. به دنبال آن از رهبران مبارزات زنان در دوران مشروطه شد و رهایی و بهروزی خود و زنان ایران را، در تحصیل علم و آگاهی از ستم مضاعفی که بر پایه عرف و سنت بنا شده بود، جستجو کرد.

صدیقه در سال ۱۲۸۱ اولین دبستان دخترانه "مکتب خانه شرعیات" را در اصفهان دایر کرد. سال بعد برای استقلال اقتصادی زنان همدل و همراه خود "شرکت خواتین اصفهان" را برای کارهای اقتصادی - اجتماعی زنان اصفهان ایجاد نمود. شرایط عضویت زنان اصفهانی در آن این بود که قسم یاد کنند که دختران خود را در نه سالگی شوهر ندهند و از استعمال مواد و وسایل آرایشی خودداری کنند و لباس‌های خود را فقط با پارچه‌های ساخت وطن بدوزند. صدیقه به دنبال این اقدامات، اولین نشریه اختصاصی زنان را در خارج از پایتخت ایران تاسیس کرد نشریه "زبان زنان" هر پانزده روز یک بار چاپ می‌شد و تمام مطالب آن هم، به وسیله خود بانوان نوشته می‌شد. نشریه زبان زنان یک مجله علمی و رادیکال بود و مقالاتی در رابطه با موضوعات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی زنان به چاپ می‌رساند. سرمقاله‌های آموزنده و روشنگرانه صدیقه را، مسئولین دولتی و روحانیون بر نمی‌تافتند و عوام‌الناس با تحریک آنان بارها به دفتر مجله و خانه صدیقه حمله کردند. و او را چند بار جهت تهدید و اولتیماتوم به نظمی (شهربانی) اصفهان فرا خواندند. و یک بار هم، او را دستگیر کردند.

در یکی از همین احضار کردن‌ها، رئیس نظمی به طنز به صدیقه گفت: «... خانم شما صد سال زود به دنیا آمدید. صدیقه در پاسخ گفت: «... آقا صد سال دیر متولد شده‌ام، اگر زودتر به دنیا آمده بودم نمی‌گذاشتم زنان چنین خوار و ضعیف و در زنجیر شما اسیر باشند.»

سرانجام چون اقدامات اصلاحی صدیقه تداوم یافت، مسئولین شهر با کسب تکلیف از نخست‌وزیر وقت ایران (سپه دار تنکابنی) دفتر مجله را مهر و موم کردند و از انتشار مجله زبان زنان پس از هفتاد و پنج شماره جلوگیری کردند. آنان چنان فضایی برای صدیقه به وجود آوردند که وی مجبور شد به تهران مهاجرت کند و از آنجا هم، به کشور فرانسه برود. وی در دانشگاه سوربن پاریس، در رشته تعلیم و تربیت به تحصیل پرداخت. صدیقه در غربت و در کنار تحصیلات دانشگاهی خود، مطالعاتی درباره حقوق زنان در فرانسه و اروپا انجام داد. وی براساس همین مطالعات خود، در نامه‌ای به "هیات جمعیت نسوان وطن خواه" در تهران، چنین نوشت: «... زندگی امروز ما بدتر از مرگ است ما تا در آن خانه (ایران) و آن زندگی (خانوادگی) هستیم معایب آن را نمی‌فهمیم. اما وقتی از دور بدانجا نگاه می‌کنیم و در میان زنان زنده دنیا زیست می‌نماییم خوب درک می‌کنیم که ما (زنان و دختران ایران) و زندگی ما تا چه درجه ننگ آور و خسته‌کننده است.»

صدیقه پس از اتمام تحصیلات خود، در سال ۱۳۰۶ به ایران بازگشت. او از همان لحظه ورود به کشور، مبارزه با سنت و عرف حاکم بر جامعه را سر لوحه کارهای خود قرار داد. وی از نخستین زنان ایرانی بود که در ایران (تهران) با لباس و آرایش اروپایی و بدون حجاب، در معابر و مجامع شرکت می‌کرد. صدیقه در سال ۱۳۰۷ به سمت نظارت تعلیمات نسوان در وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه (وزارت فرهنگ و هنر و صنایع) منصوب شد. صدیقه در مسئولیت جدید خود اصلاحاتی در زمینه رشد و تعالی فرهنگی و تحصیلی دختران در ایران به وجود آورد. در سال ۱۳۱۱ کنگره زنان شرق (مؤتمر النسائی الشرقي) به ریاست نوره حماده از بیروت و نمایندگان از کشورهای مصر (حنیفه خوری) سوریه (فاطمه سعید مراد)، عراق، ترکیه و هند در تهران برگزار شد، که در آن صدیقه شرکت فعال داشت. در ادامه، وی چون رضا شاه را عامل نوسازی ایران و آزادی زنان تشخیص داد یکی از مشوقین اصلی وی شد. و در ایجاد کانون بانوان نقش اساسی به عهده گرفت.

دولت‌آبادی برای پیشبرد اهداف این تنها سازمان دولتی زنان در ایران، ابتدا هیات مدیره آن را از بین زنان تحصیل کرده تهران انتخاب کرد و به دنبال آن در شهرهای مختلف ایران شعباتی از کانون را دایر کرد که کار اصلی آن، برنامه‌های آموزشی و تربیتی برای دختران و زنان در سراسر ایران بود. صدیقه در سال ۱۳۱۵ برای شرکت در جوامع بین‌المللی زنان برای صلح و آزادی به اروپا رفت. وی پس از شهریور ۱۳۲۰ و استعفای اجباری و تبعید رضا شاه از ایران، از محدود زانی بود که باز از عملکرد رضا شاه در رابطه با کشف حجاب حمایت و پشتیبانی می‌کرد. پس از آن در تشکیل جمعیت زنان ایران و حزب زنان نقشی اساسی به عهده گرفت و در کنار آن، با انجمن‌ها، گروه‌ها، و تشکل‌های زنان همکاری و همیاری می‌کرد.

در زمان حکومت دکتر مصدق و طرح موضوع حق رای برای زنان، از فعالین استیفای حقوق سیاسی زنان بود. چون حق رأی زنان با مقاومت سنتی‌ها، به شکست انجامید نامه‌ای سرگشاده و اعتراضی به دکتر مصدق، انتشار داد. سرانجام صدیقه دولت‌آبادی پس از ۷۹ سال زندگی و تلاش در راستای حقوق مدنی - سیاسی زنان ایران در ۶ مرداد سال ۱۳۴۰ به علت ابتلاء به سرطان در گذشت. پیکر او را، خانواده و دوستانش در قبرستان کوچکی در محله زر گنده قلعهک، در کنار برادرش (یحیی دولت‌آبادی) به خاک سپردند. صدیقه دولت‌آبادی در وصیت نامه خود می‌گوید: «... مرا از محل "کانون بانوان" به آرامگاه ابدی ام ببرید و در مراسم تشییع پیکرم حتی یک زن با حجاب شرکت نکند.»^۱ پس از انقلاب آرامگاه وی را تخریب کردند تا دیگر نشانی از او در میان نباشد. در سال‌های اخیر دوستداران صدیقه به یاد و نام او کتابخانه‌ای در تهران دایر کردند و تندیس وی هم به وسیله خانم فریمه تابعی طراحی و ساخته شد.

۱ - تلاش؛ مجله: سال چهارم؛ شماره ۲۰؛ گفتگوی با پرفسور گوئل کهن

پیوست ۴: زندگی نامه مهرانگیز منوچهریان

شکل گیری، تدوین و تصویب قانون حمایت خانواده در ایران پیوندی ناگسستنی و تنگاتنگ با عملکرد دکتر مهرانگیز منوچهریان در حوزه فعالیت‌های حقوقی - سیاسی زنان در جامعه دارد. به همین خاطر شناخت مهرانگیز و عملکرد وی، رهیافتی به یک دوره از حرکت و تحولات پیرامون زنان در چهار چوب حقوق مدنی و شهروندی آنان می‌باشد.

مهرانگیز منوچهریان (زاد ۱۲۹۳ - مرگ ۱۳۷۹) در شهر مشهد زاده شد. در کودکی با خانواده اش به تهران آمد. در مدرسه ژاندارک که زیر نظر معلمان فرانسوی اداره می‌شد، به تحصیل پرداخت. در نوجوانی به فراگیری موسیقی علاقه نشان داد و زیر نظر استادان بزرگ موسیقی ایران، علی نقی وزیری و روح الله خالقی، تعلیم یافت. پس از اتمام تحصیلات متوسطه از بین موسیقی و ادامه تحصیلات، دومی را انتخاب کرد. وی دردانشسرای عالی تهران ثبت نام نمود. اما به خاطر زن بودن (نگاه جنسیتی) با پذیرش وی موافقت نشد. به خاطر عشق به تحصیل و آگاهی، عریضه‌ای به رضا شاه نوشت و خواهان دادخواهی شد. به دستور شاه در دانشسرا پذیرفته شد. چون لیسانس خود را در رشته فلسفه و علوم تربیتی گرفت به عنوان دبیر فلسفه و روان شناسی در دبیرستانهای تهران، دانشسرای عالی و مدرسه ژاندارک به تدریس پرداخت. و در مقاطعی به تدریس، فیزیک، شیمی و حتی طب‌اخ‌ی (آشپزی) مبادرت نمود. شوق طی کردن مدارج علمی و دانشگاهی او را وادار کرد که در سال ۱۳۱۹، در دانشکده حقوق دانشگاه تهران نام‌نویسی کند. رئیس دانشکده به خاطر شرایط مرد سالاری ایران، ۵ سال او را به بهانه‌های مختلف از ورود به دانشکده باز داشت. سرانجام با پیگیری‌های مستمر و شبانه‌روزی مهرانگیز شورای استادان دانشکده تشکیل جلسه داد. آنان با اکثریت آرا به پذیرش زنان در دانشکده حقوق رای دادند. البته در جلسه فوق، استادان روحانی به دلیل اعتراض به ورود زنان، در جلسه شورا شرکت نکرده بودند.

ورود این دختر ریز اندام و بلند پرواز به دانشکده حقوق سر فصل نوینی را در دانشکده به وجود آورد. مهرانگیز در زمان دانشجویی خود چندین سخنرانی در سالن آمفی تئاتر دانشکده انجام داد که هر کدام غوغا و جنجالی به پا نمود و استقبال دانشجویان از سخنان وی و مباحث مطرح شده، حتی استادان را هم به محل سخنرانی می‌کشاند. در اولین سخنرانی خود، از قانون انتخابات مجلس شورای ملی انتقاد کرد و خواهان حق رای برای زنان در ایران شد. در سخنرانی بعدی خود، روش انتخاب ولیعهد در ایران (مرد بودن) را به نقد کشید و عنوان کرد که انسانی تر است که درانتخاب ولیعهد قاعده تساوی حقوق زن و مرد، در دستیابی به سلطنت رعایت شود. در سخنرانی سوم خود ضمن انتقاد از قوانین مدنی ایران گفت: «...اگر پیغمبری بر حضرت محمد ختم شده باشد، باید دانست که اصلاحات اجتماعی که مسیری مداوم و تکاملی دارد، نمی‌تواند بر او ختم شده باشد. و در جهان امروز و شرایط حاضر دختران و پسران هر دو از نظر تعلیم و تربیت به یک نوع وسایل مادی احتیاج دارند (مدرسه، درس، خواندن، بازی و تفریح و آموزش). بدین خاطر، ارث باید برای زن و مرد مساوی باشد. مهریه هم، یک امر مذهبی است که در حقوق مدنی ما وارد شده است و متأسفانه مبلغی برای خرید و فروش دختر و زن در ایران شده است و خواستار لغو آن در قوانین مدنی ایران شد. و پیشنهاد کرد

که بهتر است به جای مهریه، زن به طور مساوی در دارایی خانواده شریک باشد و یا از حقوق بازنشستگی بهره‌مند گردد.» به خاطر همین سخنرانی مهمترین روحانی وقت تهران و بانفوذترین آنها یعنی آیت‌الله بهبهانی، با اتهام مخالفت با قرآن و اسلام، از رئیس دانشکده، خواستار اخراج مهرانگیز از دانشکده شد.

مهرانگیز پس از به پایان رساندن طرح کار آموزشی قضایی خود از دانشگاه فارغ التحصیل شد. به دنبال آن در سال ۱۳۳۲ فعالیت حرفه‌ای و کالت خود را، با دایر کردن دفتر و کالتی آغاز کرد. در همین حال اولین کتاب خود را که مجموعه‌ای از سخنرانی‌های او در دانشکده حقوق بود به نام «انتقاد قوانین اساسی و مدنی و کیفری ایران از نظر حقوق زن» آماده چاپ نمود که هیچ ناشری جرات چاپ آن را نداشت. مهرانگیز با پیگیری شبانه روزی خود، آن را به طور غیرقانونی چاپ کرد. مطالب این کتاب در آن زمان چون بمبی سر و صدا نمود. وی به خاطر چاپ این کتاب به شهربانی احضار شد و در اداره فرهنگ هم، که تدریس می‌کرد محدودیتهایی برایش به وجود آوردند. در سال ۱۳۳۴ در کنکور رشته دکترای حقوق ثبت نام کرد که با رتبه اول قبول شد. در ادامه تحصیل موضوع رساله دکترای خود را «مسئله جرایم و تاسیس محاکم اطفال و بنگاه‌های وابسته به آن در ایران» انتخاب کرد. در رابطه با تز دکترای خود با دولت وقت به همکاری پرداخت و پژوهشی جداگانه برای آنان انجام داد. چند سال بعد دولت براساس آن قانون تشکیل دادگاه اطفال بزهدار را، به تصویب مجلس سنا و شورای ملی رساند.

مهرانگیز جهت پایان نامه دکترای خود، سفر دور دنیای خود را، در چند نوبت آغاز کرد که دو سال و نیم طول کشید و از کشورهای امریکا، فرانسه، انگلستان، آلمان، ایتالیا، سوئد، سوئیس، دانمارک، مجارستان، هلند، یونان، نروژ، فنلاند، یوگسلاوی، ترکیه، استرالیا، افریقای شمالی و مرکزی و آسیا دیدار کرد و تحقیقات گسترده‌ای در کشورهای فوق به عمل آورد و از مدارس، دانشگاه، مراکز تربیتی و حرفه‌ای و حتی زندان‌های زنان و مردانه آنان، بازرسی‌ها و تحقیقات پیوسته‌ای به عمل آورد. حاصل این تحقیقات، بعدها در قالب کتاب "مسئله جرایم اطفال" در ایران به چاپ رسید.

در سال ۱۳۳۸ مهرانگیز در برابر سه تن از استادان دانشکده حقوق وعده کثیری از تماشاچیان به مدت سه ساعت از تز دکترای خود دفاع کرد و با درجه ممتاز قبول شد و بدینوسیله اولین زن ایرانی شد که دکترای خود را در رشته حقوق جزا دریافت می‌کرد. دکتر مهرانگیز در این حال به خاطر ابداع و نوآوری‌های خود در مسایل حقوقی یکی از شخصیت‌های مهم جهانی گشت و به دنبال آن به عضویت اتحادیه بین‌المللی زنان حقوقدان جهان، که وابسته به کمیسیون اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد بود، درآمد. در پی آن در سیزدهمین مجمع عمومی اتحادیه در دهلی نو، به عنوان نایب رئیس برگزیده شد. وی در سخنرانی خود، در همین اجلاس با توجه به بند ۲ ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر بحث، حقوق کودکان نامشروع را مطرح کرد و گفت: «... اصلاً و ابداً طفل نامشروع وجود ندارد. کلیه اطفالی که به دنیا می‌آیند خواه از نکاح (ازدواج) خواه خارج از نکاح، مشروع‌اند، طفل نامشروع نباید وجود داشته باشد و کلمات موهن ولدالزنا، حرام زاده و نامشروع باید از کلیه قوانین جهان حذف شود. چه طبق اصل مسلم حقوقی اگر پدر و مادر طفل مرتکب رفتاری غیرمجاز شوند، نباید مکافات آن دامن گیر طفل شود.»

پس از بازگشت از هند به عضویت هیات امنای بنیاد فیروز آبادی که زیر نظر آیت الله رضا فیروز آبادی بود، درآمد و به فعالیت پرداخت. در سیزده خرداد سال ۱۳۴۰ اتحادیه زنان حقوقدان ایران را تاسیس کرد که پس از چند ماه این اتحادیه به خاطر ارتباطات گسترده دکتر مهر انگیز در سطح جهانی به خصوص در اتحادیه بین المللی زنان حقوقدان جهان، وابسته به آن شد. در اساسنامه اتحادیه عنوان شده بود که هدف اتحادیه تساوی حقوق زن و مرد بر پایه و اساس اعلامیه جهانی بشر و رعایت قانون اساسی کشور و سایر مصوبات قوه مقننه است و تنها زنان و دختران دانشجوی رشته حقوق و یا فارغ التحصیل می‌توانند به عضویت اتحادیه در آیند.

سیمین بهبهانی، که دانشنامه حقوق خود را در همان سالها گرفته بود و به عضویت اتحادیه زنان حقوقدان در آمده بود، در رابطه با فعالیتهايش در آن دوران می‌گوید: «... فعالیت‌ها بیشتر زبانی بود، تبلیغ برای حق رای زنان، حق طلاق و... شعرهایی که در این دوره به چاپ رساندم چون "قهر"، "رقاصه" و "نغمه روسپی" همه در همین راستا بود. پس از سرودن شعر "نغمه روسپی" اتحادیه با انتشار مطالبی در روزنامه‌ها از مردم خواست به این قشر کمک کنند و همین اقدام‌ها باعث شد که به زنان روسپی توجهی بشود و به آنها کارت شناسایی بدهند، مضمون این شعر، تصویر زندگی زنی روسپی است که «به خاطر شادی مشتریان، اندوه خود را پنهان می‌کند».

زنان اتحادیه از اولین زنان سنت‌شکن در تهران بودند که در فروردین سال ۱۳۴۱ به پای صندوق‌های رای رفتند. و تابوی عدم شرکت زنان در انتخابات را شکستند.

دکتر مهر انگیز پس از انتصاب به سناتوری در مجلس سنا و عضویت در کادر رهبری حزب ایران نوین، طرح قانون حمایت خانواده ابداعی خود را ابتدا به صورت ضمیمه کتاب "وضع حقوق زن در جهان" به چاپ رساند. به دنبال آن اتحادیه زنان حقوقدان ایران، آن را به صورت یک جزوه مستقل به چاپ رساند. در همین حال مجله هفتگی اطلاعات بانوان آن را در چند شماره مجله به صورت سریال چاپ نمود.

دکتر مهر انگیز در گام بعدی خود، در راستای حقوق زنان طرح قانون حمایت خانواده ابداعی خود را به نخست وزیر وقت حسن علی منصور ارایه داد و از دولت خواست که آن را بررسی و سپس به صورت یک لایحه به تصویب برساند و جهت قانونیت یافتن و پیاده کردن، آن را به مجلسین ارایه دهد. نخست وزیر با آن مخالفت کرد و در همین رابطه به شاه گفت: «...به منوچهریان گفتم ما نمی‌توانیم آن را به صورت یک لایحه مطرح و پیاده کنیم که ایشان گفتند، استعفا دهید، خودمان می‌توانیم».

دکتر مهر انگیز در نهایت قانون حمایت خانواده خود را، با اصولی چون، حقوق مساوی دختر و پسر در ارث، ممنوعیت تعدد زوجات به طور مطلق، ممنوع بودن ازدواج موقت، افزایش سن ازدواج، حق و حقوق مساوی پدر و مادر نسبت به حضانت اطفال، با الهام از اعلامیه جهانی بشر، به صورت یک طرح در مجلس سنا مطرح کرد و آن را به امضاء پانزده سناتور رسانید و سپس نسخه‌ای از آن را هم، به مطبوعات داد. انتشار طرح فوق در سطح جامعه، اعتراض و خشم روحانیون قم به خصوص مراجع تقلید را به همراه داشت. روحانیون از طریق کانال‌های ارتباطی خاص خود با شاه، به

وی شکایت کردند. شاه هم در برخوردی عکس‌العملی و برای دلجویی از مراجع تقلید، درسرخانی تلفنی به امیر عباس هویدا نخست‌وزیر وقت گفت:

«... از قم تلفن کرده‌اند که اسلام از دست رفته و خواهان بیرون کردن این زن از مجلس شده‌اند. منوچهریان

چگونه این کار را کرده است، مگر دیوانه شده است؟»

همین اقدام دکتر منوچهریان چند ماهی باعث قطع شدن همکاری دولت و حزب ایران نوین با دکتر منوچهریان شد که دولت و حزب اخراج او را عنوان می‌کردند. دکتر مهرانگیز هم خودش استعفا و استراحت را مطرح می‌کرد. به هر حال روز بعد از این جنجال، خانم جهانبانی یکی از نمایندگان زن مجلس شورای ملی در نطق پیش از دستور خود گفت:

«... ما هر کاری بخواهیم بکنیم باید با سنن ما وفق بدهد و با موازین اسلام هم منطبق باشد.»

بعد از اقدامات فوق، چون موضوع حقوق زنان بحث روز جامعه شده بود. مجله "زن روز" طرح قانون حمایت خانواده‌ای را، به قلم ابراهیم مهدوی زنجانی در ۴۰ ماده به چاپ رساند. و از خوانندگان خود و صاحب نظران خواست که درباره آن نظریات خود را، ارایه دهند. مقالاتی را بر له یا علیه آن هم، به چاپ رساند. آیت الله مرتضی مطهری هم، در مقاله‌ای در مجله زن و روز، قانون فوق را، بر ضد نصوص مسلم قرآن دانست.

در این شرایط دولت هویدا و سازمان زنان ایران که به تازگی از ادغام چندین گروه، انجمن و سازمان تشکیل شده بود قانون حمایت خانواده جدیدی را تهیه کرد و دولت جهت انطباق با اصول مذهب شیعه (مذهب رسمی کشور) آن را در اختیار آیت‌الله عصار^۱ قرار داد و به روایتی نسخه‌ای از آن را هم، به نجف برای علمای شیعه فرستاد. دولت پس از اقدامات فوق قانون حمایت خانواده را به مجلسین (شورای ملی و سنا) فرستاد که پس از تصویب آن، در تیر ماه سال ۱۳۴۶ در سطح جامعه به مورد اجرا درآمد. اصلاحیه آن هم در ۱۵ بهمن ماه ۱۳۵۳ در ۲۸ ماده به تصویب مجلس شورای ملی و سنا رسید. قانون جدید چند همسری برای مردان، حق یک‌جانبه طلاق برای آنان را به نحو قابل توجهی تعدیل کرد و سن ازدواج دختران را به ۱۸ سال افزایش داد و حق سرپرستی کودکان را، بعد از طلاق به تشخیص دادگاه محول کرد.

بعد از تصویب قانون حمایت خانواده در سال ۱۳۴۵ آیت الله خمینی در نجف عراق به مخالفت با آن برخاست و در این رابطه گفت: «... قانونی که اخیراً به اسم قانون خانواده به امر عقال اجانب برای هدم (انهدام) احکام اسلام از مجلسین غیر قانونی و شرعی گذشته است بر خلاف احکام اسلام است و امر کننده و رای دهندگان از نظر شرع و قانون مجرم‌اند و زنهایی که به امر محکمه طلاق داده می‌شوند طلاق آنها باطل، و زن‌های شوهرداری هستند که اگر شوهر کنند زناکارند، و کسی که دانسته آنها را بگیرند زناکار است و مستحق حد شرعی و اولادهای آنها اولاد غیر شرعی و

۱ - آیت الله سید کاظم عصار؛ استادممتاز دانشگاه تهران و فیلسوف عالی مقام شرق در ایران؛ که در ۱۹ دیماه ۱۳۵۳ در تهران درگذشت.

ارث نمی‌برد و سایر احکام اولاد زنا بر آنها جاری است چه محکمه مستقیماً طلاق بدهد یا امر دهد طلاق دهند و شوهر را الزام کنند به طلاق و...»^۱

دکتر منوچهریان بعد از نامهربانی‌های فراوانی که در رابطه با حقوق مدنی زنان متحمل شد، مخالفت ضمنی خود را با حقوق زنان به طور عام و خاص، در قانون حمایت خانواده اعلام داشت. به دنبال آن در ۱۲ اسفند ۱۳۴۵ در رابطه با لایحه اصلاحی اصول ۴۲، ۴۱، ۳۱، قانون اساسی که در رابطه با نیابت سلطنت بود گفت: «... چون قانون اساسی ما نیابت سلطنت را پیش‌بینی کرده است باید دانست که شه بانو در همه جا همدم و همکار شاهنشاه آریا مهر هستند، باید اصلاحی ما به نحوی باشد که شه بانو را نایب سلطنت قرار دهد و این انتخاب ما در مسیر تکامل اجتماعی جامعه و هماهنگی با انقلاب سفید باشد.»

این سخنان وی در مجلس به بار نشست و نمایندگان این اصل را تصویب کردند:

«... تا ولیعهد به سن ۲۰ سال نرسیده، شه بانوی مادر، امور نیابت سلطنت را به عهده می‌گیرد.»

در همین حال دکتر مهرانگیز در چهاردهمین مجمع اتحادیه بین‌المللی زنان حقوقدان جهان در کشور لیبیا، در آفریقا شرکت کرد. در این اجتماع از طرف اعضای شرکت کننده به ریاست این دوره برگزیده شد. سازمان ملل متحد در سال ۱۹۶۸ (۱۳۴۷) به خاطر یادبود بیستین سالگرد تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، جایزه حقوق بشر ابداعی خود را، در لوحی که به ۵ زبان رسمی ملل (انگلیسی، فرانسوی، اسپانیایی، روسی، چینی) تهیه کرده بود به پنج شخصیت برجسته جهانی که خدمات ویژه‌ای را در زمینه حقوق بشر انجام داده بودند، اعطا نمود که اولین آنان دکتر مهرانگیز منوچهریان از ایران بود. همان زمان در مجمع عمومی سازمان ملل، نامش خوانده شد و جایزه اش را از دست دبیر کل سازمان ملل دریافت کرد. دکتر مهرانگیز در مهمانی شامی که "اوتانت" دبیر کل سازمان ملل متحد برای برندگان ترتیب داده بود، شرکت کرد و دو پیشنهاد اصلاحی به دبیر کل ارائه داد که یکی در رابطه با منشور سازمان ملل متحد و دیگری یک طرح اصلاحی درباره قسمت آخر ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر بود. باید در عبارت (به یکدیگر با روحیه برادری رفتار کنند)، چون کلمه برادری منشا مذکر دارد، بهتر است که بعد از کلمه "روحیه" کلمه خواهری آورده شود و یا با حذف کلمه برادری و اضافه کردن عبارت "دوستی و مساوات" به جای آن، مرد سالاری از دامن اعلامیه جهانی حقوق بشر پاک شود.

اتحادیه بین‌المللی زنان حقوقدان جهان به سپاس خدمات برجسته و بشر دوستانه دکتر مهرانگیز، پانزدهمین مجمع عمومی خود را در آوریل (۱۹۶۹م - ۱۳۴۸خ) در کشور ایران و شهر تهران برگزار کرد. دکتر مهرانگیز در شانزدهمین مجمع اتحادیه در کشور شیلی هم گفت:

«... تساوی حقوق زن و مرد به طور عام و خاص بدون هیچ پیشوند و پسوندی و اما واگری، شرط زندگی سالم و با

نشاط در جهان امروز است و هدف ابتدایی و نهایی اتحادیه هم، استقرار این برنامه در سراسر گیتی است.»

۱ - یاوری. م: نقش روحانیت در تاریخ معاصر ایران؛ لوس آنجلس شرکت کتاب؛ چاپ اول ۱۹۸۱ میلادی؛ ص ۹۸

در سال ۱۹۷۱ "مرکز صلح جهانی از طریق حقوق" جایزه خود را، در کشور یوگسلاوی و شهر بلگراد، و در حضور چهار صد تن از بزرگان علم حقوق به وی اعطا کرد.

دکتر منوچهریان در رابطه با طرح قانون جدید گذرنامه در مجلس سنا و بحث در رابطه با ماده‌های چهارده و هجده آن، که در آنها منع آزادی خروج زنان ایران از کشور را، توجیه شرعی و عقلی می‌کرد به مخالفت برخاست و در سخنانی گفت: «... باید دانست در انجام واجبات دینی زن مسلمان، اجازه شوهر شرط و حق نیست و با استناد به منشور سازمان ملل و اعلامیه جهانی حقوق بشر، خواستار حق مسافرت آزاد برای زنان در ایران شد.»

در این هنگام، دو سناتور سخنان او را کفرآمیز دانستند و با صدای بلند و توهین آمیز با او برخورد کردند. رئیس مجلس دکتر جعفر شریف‌امامی هم، سخنان او را مزخرف خواند. همین امر باعث درگیری لفظی بین منوچهریان و رئیس مجلس شد. در این هنگام، علامه وحیدی سخنان دکتر منوچهریان را، کفر خواند. در نهایت این مشاجرات منوچهریان به خاطر دفاع از حقوق ابتدایی زنان از نمایندگی مجلس سنا استعفا داد. روز بعد از این حادثه، یکی از نمایندگان مجلس سنا به نام درویش طالقانی در نامه‌ای سرگشاده به ریاست مجلس سنا در دفاع از منوچهریان گفت: «... ادای فرایض دینی زن شوهردار محتاج به اجازه شوهر نیست و اینکه علامه وحیدی قول منوچهریان را کفر دانسته است، کفر نیست، بلکه انکار آن کفر است. و شیخ طوسی که دو کتاب از چهار کتاب شیعه را نوشته است، در کتاب الخلاف چاپ تهران صفحه ۱۵۸، در مسئله ۳۲۵ کتاب حج می‌گوید: ... مرد نمی‌تواند زن آزاد خود را هنگامی که بر او حج واجب شد از حج باز دارد...»

بعد از مباحث فوق، شریف‌امامی چند شخصیت فرهنگی - سیاسی را جهت میانجیگری و آشتی با منوچهریان، نزد وی فرستاد که ثمری دربرداشت. به دنبال آن شریف‌امامی شخصا به منزل وی رفت و معذرت‌خواهی نمود که باز پذیرفته نشد. سرانجام مجلس و دولت برای تطمیع وی، پیشنهاد ریاست دانشکده حقوق دانشگاه تهران و حتی وزارت آموزش و پرورش و... را داد که باز نتوانست وی را از استعفای آگاهانه خود منصرف کند. سرانجام مجلس سنا پس از چند ماه ملاقات و مذاکره و میانجی‌گری‌ها، در مهر ماه ۱۵ روز به وی فرصت داد که استعفا خود را پس بگیرد. این اولتیماتوم هم، بی نتیجه بود؛ چرا که منوچهریان دغدغه قدرت نداشت و به قول زنده یاد جلال نایینی: «... تنها سناتوری در ایران بود که در دوران سلطنت پهلوی از مجلس سنا استعفا داد. حرکتی که کمتر مردی شهامت آن را داشت و یا حاضر به چشم‌پوشی از منافع آن بود، در قاموس رجال ایران کلمه استعفا وجود ندارد و فقط عزرائیل است که می‌تواند آنان را از مسند قدرت فرود آورد.»

در سال ۱۹۷۳ (۱۳۵۳) دکتر منوچهریان به خاطر فعالیت‌های همه جانبه‌اش در اتحادیه بین‌المللی زنان حقوقدان جهان به یک شخصیت جهانی ممتاز بدل شده بود. به همین خاطر اتحادیه در هفدهمین مجمع عمومی خود که در مالزی برگزار کرده بود، مقام افتخاری ریاست مادام‌العمر اتحادیه را، به وی اعطا نمود. نامبرده چهارمین شخصیت جهانی بود که به این افتخار نایل می‌شد. به دنبال آن در کنفرانس جهانی دو نیم کره، در امریکا شرکت کرد و در سال ۱۹۷۵ م، هم برای آخرین بار در هجدهمین مجمع اتحادیه شرکت نمود.

دکتر مهرانگیز پس از این، تمام هم و غم خود را، در داخل ایران و در رابطه با حقوق زنان و اطفال، بنا نهاد و در رابطه با آیین‌نامه سقط جنین هم اقداماتی نمود که با تلاش پیگیر وی در سال ۱۳۵۵ برخی محدودیت‌های آن رفع گردید.

وی در روند انقلاب ۱۳۵۷، موضعی انفعالی گرفت و در اعتراضات، تظاهرات و راهپیمایی‌ها حضور نیافت. چند روز پس از پیروزی انقلاب یکی از معدود افراد، در داخل کشور بود که به اولین اعدام‌های آیت‌الله خلیجی در پشت بام مدرسه علوی اعتراض کرد و در مصاحبه‌ای با رادیوی فارسی زبان بی‌بی‌سی به مخالفت با آن سخن راند و با صراحت کلام در تلگرافی به وزیر خارجه دولت موقت، دکتر کریم سنجابی به احکام صادره از سوی دادگاه انقلاب اعتراض نمود. چون شورای انقلاب به ایشان تذکر داد که چرا به اسلام اعتراض می‌کنید؟ جواب داد من با کشتار مخالفت می‌کنم نه اسلام. به همین خاطر، ماموران کمیته به دفترش ریختند و اسناد و مدارک او را بردند.

وی در فراندوم جمهوری اسلامی شرکت نکرد و به لغو قانون قضاوت زنان اعتراض نمود. در اولین انتخابات مجلس خبرگان و ریاست جمهوری اسلامی و مجلس شورای ملی هم، شرکت نمود. بعد از سال ۱۳۶۰، به اجبارخانه نشین شد. در اواخر ۱۳۶۱، هنگامی که جهت شرکت در کنفرانس بین‌المللی «پیشگیری و معالجه مجرمیت صغار» عازم سفر بود، در فرودگاه مهرآباد گذرنامه‌اش توقیف و خودش را هم به دادگاه انقلاب احضار کردند. در دادگاه حاکم شرع و رئیس دادگاههای انقلاب مرکز و اوین آیت‌الله محمدی گیلانی، پروانه و کالت او را برای مادام‌العمر لغو نمود. وی اعتراض کرد که نتیجه‌ای در بر نداشت. با لغو پروانه و کالت، جلسات احضار و بازجویی از وی هم چنان ادامه داشت. در سال ۱۳۶۷، باز به دادسرای انقلاب احضار شد؛ در آنجا طی دادنامه‌ای از وی خواستند آن را امضا کند، چون خواستار خواندن متن دادنامه شد، آمرانه به او گفتند بنویس رؤیت شد و امضاء کن که وی به طنز گفت: «... بنویسم دست آقا رویت شد؟ اجازه بدهید بخوانم یا رونوشت به من بدهید.»

در دادنامه فوق آمده بود: «... به خاطر نمایندگی (سناتور) انتصابی مجلس سنا در دوره‌های چهار و پنج و شش، در زمان رژیم منحوس گذشته، جمعا مبلغ شش میلیون و نهصد و هفتاد و دو هزار و پانصد و چهار ریال دریافت داشته است که تا به حال مسترد نداشته و لذا دادسرای انقلاب اسلامی به استناد بند ۵ از اصل ۴۶ قانون اساسی از دادگاه می‌خواهد حکم شرعی نسبت به استرداد وجوه دریافتی صادر نماید.»

دادگاه انقلاب به دنبال این دادنامه رای داد: «... چون نقش وی (دکتر منوچهریان) در مصوبات منتهی به آزادی و به فساد کشیدن زنان جامعه محرز بوده... و در پیاده کردن فرهنگ غربی در بین زنان ایران از طرق مختلف از جمله کتاب‌نویسی و... حکم به استرداد کلیه وجوه دریافتی که در «دادنامه» ذکر شده، در وجه دولت داده می‌شود.»

در سال ۱۳۷۱ در زمان ریاست جمهوری علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی دوباره وی را جهت رسیدگی مجدد پرونده‌اش به دادگاه انقلاب مرکز احضار کردند که دکتر مهرانگیز گفت: «... نمی‌دانم سازمان ملل که ایران هم عضو آن است به خطا رفته که مرا واجد خصایص عالی و اخلاق بشری دانسته است و در مجمع عمومی خود به من نشان سپاس داده است یا قوه قضاییه ایران، که به جرم خدمت به انسانیت و کوشش در رفع تبعیض، اولاً با آن حکم مرا فاسد

و مفسده زنان ایران دانسته. ثانياً تحریم اقتصادی می کند و هیچ نمی اندیشد که این خسارتی را که با این کار به فرد (که من باشم) و به جامعه (که ایران باشد) وارد کرده است، چگونه می تواند تدارک کند؟ رفع حجر پس از ۱۴ سال یا بقای آن دیگر برای من اهمیتی ندارد، زیرا تدارک خسارت گذشته از قدرت بشر خارج است.»

در دوران ریاست جمهوری محمد خاتمی از دکتر منوچهریان خواستند که اساس نامه اتحادیه زنان حقوقدانان ایران را تغییر بدهند تا اتحادیه بتواند مجدداً فعالیت خود را شروع کند که وی نپذیرفت. به دنبال آن روزنامه کیهان در ۲۱ مهر ۱۳۷۶ در سلسله مطالبی تحت عنوان «دزدان با چراغ» به افشاکگری در رابطه با دکتر منوچهریان پرداخت. وی در جواب کیهان چنین نوشت: «... نه سال سناتور بوده‌ام و در این مدت متوالیا کوشیده‌ام که با رایحه طرح‌های قانونی مخصوصاً اصل تساوی حقوق زن و مرد را در طرق اجرایی سوق دهم. دادگاه انقلاب اسلامی مرا به اتهام ترویج آزادی و فاسد کردن زنان ایرانی محکوم می کند (قاضی آزادی و فساد را مترادف دانسته است). اتحادیه بین المللی حقوقدانان از گروه "ب" مشورتی شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل مرا به ریاست افتخاری خود به طور مادام العمر بر می‌گزیند. چندین کتاب و بیش از ۲۰ میثاق سازمان ملل متحد مربوط به وضع حقوق زن و ده‌ها مقاله و مطالب و... نگاشته‌ام.»

کیهان در جواب وی با استناد به جلد هفدهم اسناد لانه جاسوسی امریکا مطلبی با عنوان رابطین خوب امریکا به چاپ رساند: «... نام و سابقه شما در کنار برخی دیگر از وابستگان در سفارت امریکا درج شده که این خود گواه روشنی بر وابستگی شما به دشمنان ملت است. شما مجری سیاست‌های از خود بیگانه ساختن زنان و دختران معصوم این سرزمین بوده‌اید و وظیفه داشتید بی بند و باری منحنی رژیم گذشته را، با شعارهای برابری حقوق زن و مرد رواج دهید. بی‌ارتباط نیست که رژیم پهلوی از اعطای جایزه درخور شما به درستی تقدیر به عمل آورده باشد. در این سالها آخر عمر خود، به جای بالیدن به مجموعه خدمات خود به غرب و استکبار جهانی و رژیم منحوس پهلوی، از پیشگاه ملت ایران به واسطه خیانت‌های گذشته خود، عذرخواهی کنید...»

دکتر مهرانگیز باز یک جوابیه دیگر برای کیهان فرستاد که هرگز چاپ نشد. فرازهایی از آن چنین بود: «... جوابیه اولم را مثله کردید و مرا متهم به جاسوسی کردید... شما از روزگار زنان در ایران بی‌خبرید، یا خود را بی‌خبر نشان می‌دهید، شما از خرید و فروش دختران در نواحی مختلف ایران اطلاعی ندارید، شما از نکاح‌های دختران و حتی دختران شیرخوار در ایران و بازار بین‌المللی فروش دختران اطلاعی ندارید، شما از ستمگری شوهران نسبت به زنان خبر ندارید، من برای اصلاح این مظالم کوشیده‌ام و خواهم کوشید، مسایل مربوط به حضانت اطفال و مشکلات دیگر زنان را شما نادیده گرفته‌اید، من برای حل این مشکلات می‌کوشم. نویسنده مقاله کیهان سازمان ملل را آلت دست امریکا می‌داند، اگر بازیچه امریکاست چرا شما با آن رابطه دارید؟ یعنی عضو آن هستید. اگر شما جهان و جهانیان را بازیچه دست امریکا می‌دانید، این خوداهانتی به بیش از شش میلیارد جمعیت جهان است که به زعم شما اراده و تدبیری ندارند. اگر امریکا هواپیمای ایران را می‌اندازد و در گرانا مردم را می‌کشد از حقوق بشر تخلف می‌کند و این تخلف از قانون است. بحث ما مربوط به حقوق بشر است نه تخلف از آن. شما اشتباه یا تمعداً هر دو را یکی فرض کرده‌اید و به نیابت

نداشته از زنان ایران نوشته اید که زنان ایران از این حقوق بشر بیزارند و حال آنکه زنان ایران از نقص حقوق بشر بیزارند
نه از خود حقوق بشر.»

دکتر مهرانگیز منوچهریان در پایان عمر خود، بعد از ده‌ها سال تلاش در رابطه با حقوق زنان و اطفال و بیش از ۲۰ سال خانه‌نشینی اجباری، در چهاردهم تیر ماه ۱۳۷۹ به دیار باقی شتافت و در قطعه ۷۴ بهشت زهرا تهران، ردیف ۱۱۸ در خاک آرام گرفت.^۱

۱ - اکثر مطالب "دکتر مهرانگیز منوچهریان و قانون حمایت خانواده" از کتاب "سناتور" نوشته نوشین احمدی خراسانی و پروین اردلان؛ گرفته شده است. [پیاورقی از آقای جهانگیری است].