

تأملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

رضا خراسانی*
ولی محمد احمدوند**

چکیده

مقاله حاضر در صدد ایضاح مفهومی عدالت جنسیتی است که کاربری آن در متون، اسناد بالادستی و ادبیات گفتاری در ایران معاصر ابهاماتی را به وجود آورده است؛ به طوری که اخیراً درج عنوان عدالت جنسیتی در ماده سی و یک لایحه برنامه ششم توسعه پرسش‌هایی را در مورد مفهوم و ماهیت عدالت جنسیتی مطرح نمود که حاکی از تنوع دیدگاه‌ها و برداشت‌ها از این مفهوم است. این تشتت در فهم و برداشت‌ها موجب تعدد رفتارها در به کار بستن آن در ساحت عمل می‌گردد؛ از این رو نوشته حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که معنا، مفهوم و ماهیت عدالت جنسیتی چیست؟ آیا تفریر این عبارت در قانون، عبور از نصوص اسلامی تلقی می‌شود؟ از این حیث کوشش می‌گردد نخست معانی و مفاهیمی که واژه عدالت نظر به گفتمان‌هایی که ذیل آنها ظهور یافته، بررسی شده، سپس رابطه بین مفهوم عدالت و جنسیت ذیل هر یک از این گفتمان‌ها (گفتمان سنتی در غرب و اسلام، گفتمان مدرن در غرب و اسلام) بررسی و پیامدهای آن تحلیل گردد. در مقاله حاضر نگاه اسلامی برجسته شده است؛ همچنین به نتایج اجتماعی کاربری تئوری «عدالت به مثابه تساوی» در گفتمان مدرن پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: عدالت، جنسیت، گفتمان، مدرنیسم، فمینیسم، سنت.

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی. Reza.Khorasani@gmail.com

** دانش آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی. (نویسنده مسئول). vmav1495@gmail.com

طرح مسئله

ظهور واژه «عدالت جنسیتی» در ماده ۳۱ لایحه برنامه ششم توسعه مباحثاتی را میان موافقان و مخالفان این موضوع به وجود آورده است. اهمیت مسئله سبب شده است بحث درباره این عبارت استراتژیک به مجامع آکادمیک و فضا‌های علمی خارج از مجلس هم کشیده شود. عبارت «عدالت جنسیتی» به دو جهت مناقشه برانگیز است: اول «عدالت» واژه‌ای تفسیرپذیر است؛ لذا تصلب و انجماد این واژه با معنا و تفسیری خاص تابعی از صورت‌بندی‌های گفتمانی محسوب می‌شود که این واژه در آن ظهور یافته است. دوم واژه جنسیت فقط کلمه‌ای عادی نیست که مبین تفاوت بین جنس زن و مرد باشد، بلکه واجد بار سیاسی و اجتماعی خاصی است که عمدتاً در گفتمان مدرن، خاصه جنبش‌های فمینیستی موضوعیت می‌یابد. در بحث حاضر بنای ما تبیین این واژگان است. نخست تعابیری را که در طول تاریخ فلسفه از عدالت ارائه شده است، در قالب سه رویکرد عدالت به مثابه تناسب، عدالت به مثابه تساوی و عدالت به مثابه انصاف مطرح می‌شود و در ادامه مفهوم جنسیت در ذیل این رویکردها تبیین می‌گردد و نشان داده می‌شود بحث جنسیت ذیل هر یک از این تعابیر و رویکردها مدلول ویژه‌ای به خود می‌گیرد؛ به نحوی که هر یک از این تعابیر نگاه منحصر به فردی به مقوله جنسیت دارند. بدین سان تلاش می‌گردد دگرذیسی این مفهوم در ادبیات قدیم و جدید بررسی و پیامدهای آن تحلیل گردد. اگرچه در منظومه فکری فلاسفه باستان به این موضوع پرداخته شده است، جنسیت بحثی مدرن محسوب می‌شود؛ یعنی در چارچوب یک نگاه مدرنیستی است که جنسیت به یک مسئله اجتماعی تبدیل می‌شود و همچون یک دال کانونی در گفتمان‌های مختلف مفصل‌بندی می‌گردد.

۱. چیستی و ماهیت عدالت

مقوله عدالت از دیرباز موضوع پرسش‌های بنیادین فلسفه محسوب می‌شده است. در ادبیات فلسفی باستان این کلمه در کنار کلماتی چون فضیلت و حکومت خوب از

مقولات سهل ممتنع محسوب می‌شد که مفهوم آن در ظاهر آشکار و مبرهن است؛ ولی برای ارائه معنایی جامع و مانع از آن، دچار مشکل می‌شویم. به همین جهت فلاسفه باستان و بعدها فلاسفه اسلامی بخشی عمده از منظومه فلسفی خود را صرف تفکر و استدلال درباره عدالت کرده‌اند.

۱-۱. رویکرد عدالت به مثابه تعادل و تناسب

افلاطون ضمن ابطال نظریات پولیمارخوس و تراسیمارخوس که در محضر سقراط عدالت را در معانی‌ای چون «ادای دین» و «منفعت اقویا» تعبیر کرده‌اند، مدافع نظریه عدالت به مثابه تعادل و توازن می‌شود. تبیین وی درباره عدالت فردی به عنوان یک فضیلت درونی بر مبنای روان‌شناختی او درباره قوای نفس است. نفس آدمی نزد او دارای سه قوه است: ۱- قوه عاقله؛ ۲- قوه اراده؛ ۳- قوه شهوانی.

بر این اساس تمایلات درونی نیز به سه دسته تقسیم‌بندی می‌شوند: ۱- میل عقل به معرفت و قانون‌مداری؛ ۲- میل روح به حمایت از خود؛ ۳- قوه شهوانی که تمایلات جسمانی را ایجاب می‌کند. قوای اراده و شهوانی وظیفه دارند افعال خود را تحت تدبیر قوه عاقله انجام دهند. نتیجه اینکه اطاعت و رعایت حد تعادل در قوه اراده (یا غضبی)، فضیلت شجاعت را به دنبال دارد و تبعیت و تعادل قوه شهوانی، فضیلت خویشترداری را و قوه عاقله نیز با نفی دو حد افراط و تفریط به فضیلت حکمت مزین می‌شود. عدالت نیز به عنوان فضیلت چهارم زمانی ایجاد می‌شود که سه قوه با یکدیگر و در حد تعادل افعال خود را انجام دهند و در کار یکدیگر مداخله نکنند. بر این اساس عدالت فردی به معنای تعادل و توازن درونی است که افعال را به عادلانه بودن متصف می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۸، ص ۲۳۸-۲۵۹).

از همین مسیر است که افلاطون از عدالت به عنوان کیفیتی نفسانی- اخلاقی، به عدالت به عنوان فضیلتی اجتماعی می‌رسد که ذیل آن افراد جامعه به تناسب ویژگی‌های جوهری و به اقتضای سرشت خود در طبقه خاص خود جای می‌گیرند. از

این نگاه خروج انسان از طبقه و جایگاه خود گونه‌ای ظلم قلمداد می‌شود که انسان علیه خود و جامعه خود مرتکب می‌شود. با تناظری که افلاطون بین اجزا و عناصر وجودی آدمی با اجزا و عناصر جامعه برقرار می‌کند، چنین نتیجه می‌گیریم که عدالت همواره از درون طبیعت آدمی می‌جوشد و به عنوان نیازی در وجود او نهاده می‌شود. همین نیاز درونی، او را به جستجو و پیگیری عدالت در جامعه وا می‌دارد.

نظریه عدالت ارسطو نیز که با نام‌هایی چون نظریه «حد وسط» یا «اعتدال طلایی» مشهور است، از کتاب اخلاق نیکوماخوس وی استخراج می‌شود. ارسطو در این کتاب با اشاره به کتیبه‌ای در دلوس، سابقه گرایش به حد وسط و اعتدال را در یونان باستان چنین بیان می‌کند: «آنچه زیباتر است آن چیزی است که اعتدال و عدلش بیشتر است...» (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۷۱).

مفهوم فضیلت حد وسط به مثابه عدالت در بعد مفهومی در دو حوزه قابل بررسی است: ۱. حد وسط به معنای رسیدن به فضیلت کامل (فرزانگی عملی یا حکمت عملی) که مفهوم حقیقی حد وسط و رسیدن به یک اعتدال و هماهنگی درونی است. شاید بتوان این تفسیر را عبارت آخری نظریه عدالت افلاطون دانست. این مفهوم از حد وسط در اوج کمال نهایی قرار دارد و دارای حدود افراط و تفریط نیست؛ اما مراتب تشکیکی دارد.

۲. حد وسط به عنوان یک قاعده کلی و راهکار عملی و تربیتی در ارتباط با افعال و احساسات برای رسیدن به فضیلت است. حقیقتی که با تعیین حدود افراط و تفریط یک فعل یا احساس و توصیه به دوری از این حدود، فرد را به سمت حد وسط حقیقی سوق می‌دهد. با توجه به اینکه از نظر ارسطو رسیدن به حد وسط دشوار است و برای تعیین حد وسط‌ها یا باید خود، فرزانه عملی بود یا از فرزندان (حکیمان عملی) تقلید کرد، در هر جامعه‌ای باید فرزندان عملی تربیت شوند که با بررسی و ارزیابی دقیق همه عوامل مربوط به یک موقعیت، بتوانند حد وسط‌های جزئی را در شرایط متغیر تشخیص دهند.

به نظر می‌رسد اعتدال طلایی ارسطو محصول تسلیم عواطفی چون میل، خشم،

ترس، اعتماد کورکورانه، حسد، شادی، احساس دوستی، کینه، آرزو، هم‌چشمی و ترحم و به سخن کوتاه، احساس‌هایی که با لذت و درد همراه‌اند، در مقابل خرد باشد؛ وضعیتی که سویه‌های افراطی و تفریطی هر یک از این‌ها را گرفته می‌شود و ذیل کنترل و فرمان خرد در می‌آید؛ مثلاً شجاعت حد وسط جبن یعنی ترس افراطی و تهور به معنای شجاعت افراطی است؛ شجاعتی که عاری از خرد و دانایی است. نتیجه تحقق قاعده طلایی اعتدال در نفس عبارت است از شکل‌گیری رفتار فضیلت‌آمیز در نفس آدمی، رفتار فضیلت‌آمیز نسبت به افراد جامعه و این رفتار را قانون دولت‌شهر معین می‌کند؛ چراکه پیش از این حکما که مثال بارز تحقق فضیلت حد وسط در نفسشان است، قوانینی را مطابق با فضیلت برای دولت‌شهر جعل کرده‌اند. در حکومت مطلوب ارسطویی این قانون در جهت تأمین خیر اعلی، یعنی سعادت دولت‌شهر توسط حکمایی که دارای فضیلت حکمت عملی هستند، وضع شده است (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۴۵).

عدالت از منظر حکمای مسلمان

ریشه، معنا و مفهوم عدالت در اندیشه اسلامی از دو منبع نشئت می‌گیرد: اول از خود قرآن و دوم از اندیشه‌های فلسفی یونانیان. در قرآن مجید چهارده بار واژه عدل و پانزده بار واژه قسط در معانی چون استقامت، ترازو و انصاف در قضاوت به کار رفته است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ۱۰-۱۵). اما مسئله این است عقلانیت اسلامی چه مفهومی از عدالت را اتخاذ کرد. در نص اسلامی، چه مستخرج از قرآن و چه احادیث، هر دو مفهوم عدالت به مثابه تناسب و عدالت به مثابه تساوی استنباط می‌شود؛ مثلاً در قرآن می‌فرماید شما نمی‌توانید بین زنان به تساوی رفتار کنید (نساء: ۱۲۹)؛ چراکه اگر چهار زن گرفتید، لاجرم محبت‌تان به بعضی بیشتر و به بعضی کمتر می‌شود؛ لذا اگر بیم دارید عدالت نکنید، پس فقط با یکی ازدواج کنید (نساء: ۱۲۹). قطعاً این آیات دلالتی خارج از رعایت عدل به مثابه مساوات ندارد. همچنین در سیره پیامبر اعظم گفته شده است نگاه خود را عادلانه تقسیم می‌کرد (حر آملی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۹۹) یا اینکه حضرت امیر در نامه‌ای به مالک اشتر از وی می‌خواهد در تمام ملاحظات و نگاه‌های خود

عدالت را رعایت کند (نهج البلاغه، نامه ۲۷، ص ۳۸۳)؛ با این حال به نظر می‌رسد ظهور حدیث «العدل یضع الامور مواضعها» (همان، حکمت ۴۳۷) منتسب به حضرت امیر درست در زمانی که هنوز فلسفه یونانی وارد جهان اسلام نشده است، فلاسفه اسلامی را به سمت تفسیر تناسبی از عدالت خاصه تئوری ارسطو از عدالت کشانید. این توصیف از عدالت بر پایه اعتقاد به «جایگاه حقیقی هر امر در نظام هستی» ارائه شده و تفاوت‌ها را چه در شکل افلاطونی آن، چه ارسطویی به رسمیت می‌شناسد؛ از جمله باز نمود این نگاه افلاطونی به مقوله عدل ناظر بر طبقات اجتماعی را می‌توان در اندیشه فلاسفه اسلامی رصد نمود. عمده فلاسفه اسلامی ضمن به رسمیت شناختن تفاوت‌ها، حاکم جامعه را موظف می‌دانند حافظ سلسله مراتب اجتماعی باشد و از به هم خوردگی ترتیبات مبتنی بر تفاوت‌های طبیعی جلوگیری کند (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۱۵۸).

مهم‌تر از همه مقبولیت نظریه حد وسط ارسطویی بین فلاسفه اخلاق است. بسیاری از اندیشمندان اسلامی همچون *فارابی* (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۶۰-۶۱)، *عامری* (عامری، ۱۴۰۸، ص ۱۰-۱۱)، *فخر رازی*، (فخر رازی، ۱۳۴۳، ص ۳۸۵)، *غزالی* (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۵۴) و *ملاصدرا* (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۱۱۵) این نظریه را با اختلاف‌هایی در تعبیر پذیرفته‌اند. از میان فلاسفه معاصر افرادی چون علامه *طباطبایی* و شهید *مطهری* نیز عدالت را در مفهومی تناسبی تعبیر می‌کنند؛ وضعیتی که به تعبیر ایشان عدالت ملازم با حسن و نکویی است.

به باور علامه *طباطبایی* عدالت به این معناست که هر کسی را در جای خود که به حکم عقل یا شرع یا عرف مستحق آن است، قرار دهی؛ نیکوکار را به خاطر احسانش احسان کنی و بدکار را به خاطر بدی‌اش عقاب نمایی...، از اینجا روشن می‌شود که عدالت همیشه مساوی با حسن و ملازم آن است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۴۷۷-۴۷۸). شهید *مطهری* نیز - مانند علامه *طباطبایی* - مدافع وجه تناسبی عدالت است. از نگاه وی همه شئون انسانی از آرمان‌های فردی تا اهداف و غایات اجتماعی همه بر محور عدل استوار است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۱) و اینکه لازمه نظام داشتن هستی، وجود مراتب مختلف و درجات متفاوت برای هستی است و همین مطلب منشأ پیدایش تفاوت‌ها و

اختلاف‌ها و پیدایش نیست‌ها و نقص‌هاست (همان، ص ۱۴۳). در نگاه مطهری عدالت به معنای بهره‌بردن هر موجودی به اندازه قابلیت و استحقاق خویش است: «هر موجودی در هر مرتبه‌ای از وجود، صاحب استحقاق خاصی از حیث قابلیت کسب فیض می‌باشد و از آنجایی که ذات مقدس خداوند، کمال مطلق و فیاض علی‌الاطلاق است، می‌بخشد و امساک نمی‌کند؛ اما به هر موجودی از وجود یا کمال وجود آنچه که برای او ممکن است، می‌بخشد» (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۳۹۰).

محمدحسین تهرانی از عالمان معاصر هم اگرچه در بحث عدالت از واژه تساوی استفاده می‌کند، در محتوای گفتار وی دلالتی تناسب‌گرایانه استنباط می‌شود: «اقتضای فطرت در تساوی وظایف و حقوق اجتماعی بین افراد است؛ بدین معنا که به هر صاحب حقی، حقش - به اندازه ظرفیت - داده شده و تساوی این نیست که در مقدار و چگونگی و قدرت و مکان و سایر جهات و اعراض با هم برابر باشند» (طهرانی، ۱۴۱۸، ص ۹۳). بنابراین از نظر ایشان تساوی به معنای برابری نیست، بلکه تساوی به معنای حفظ آن چیزی است که در هر فردی از افراد جامعه از خصوصیات فطری و آثار لازمه خلقت و شئون مختلف حیات وجود دارد نه مسائل اعتباری و قراردادهای اعتباری (همان، ص ۸۸).

۱-۲. رویکرد عدالت به مثابه تساوی

ذیل نگاهی مدرنیستی نابرابری‌های طبیعی بین نوع و جنس انسان، چه انسان آزاد چه برده یا زن و مرد، آن‌چنان که در فلسفه سنتی (افلاطون و ارسطو) مؤکد است، پذیرفته نمی‌شود؛ یعنی عدالت در عرصه اجتماع به تناسب و رعایت استحقاق‌های طبیعی تعبیر نمی‌شود، بلکه ماهیتی تساوی‌گرایانه یا برابرخواهانه می‌یابد. در دوران مدرنیته عدالت اجتماعی به مفهوم برابری در سطوح مختلفی به کار رفته است؛ از جمله برابری در مقابل قانون، در داشتن فرصت‌های برابر و در شکل افراطی آن، یکسانی در شرایط اقتصادی.

برابری در لیبرالیسم

به‌کارگیری مفهوم عدالت به مثابه برابری به جهت تنظیم روابط اجتماعی در لیبرالیسم مباحثاتی را برانگیخته است. از میان ایشان **هایک** که نماینده طیف افراطی لیبرالیسم است، عدالت را به مثابه برابری شهروندان در داشتن فرصت‌های برابر و یکسانی آنها در مقابل قانون می‌داند، اگرچه خود واجد جایگاهی برابر نباشند؛ مثلاً در نگاه وی افراد جامعه واجد تفاوت‌ها در شأن و موقعیت اجتماعی، مالکیت و دیگر نابرابری‌ها... هستند؛ ولی آنچه مهم است، برابری ایشان در برابر قانون فارغ از هرگونه امتیاز اجتماعی است. **هایک** استدلال می‌کند که حکومت قانون باید در برخورد برابر و یکسان با افراد، به منزله موجودات و مصادیق ناشناس و نامعین، به نابرابری آنان در داشتن از امکانات بی‌اعتنا باشد (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۹۳)؛ به عبارتی حکومت قانون اساسی باید در رفتار و معامله با شهروندان به صورت گمنام و برابر، نسبت به نابرابری‌های افراد از نظر موهبت‌های اولی و ثروت‌های مادی اولی به‌طوریکسان بماند (گری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶-۱۱۱).

برابری در فرصت‌ها رکن دوم لیبرالیسم است. برابری فرصت‌ها به این معناست که قانون شرایطی تمهید کند که افراد جامعه فرصت‌های برابری در جهت حصول به ارزش‌ها و منابع داشته باشند؛ از جمله برابری فرصت در حصول به آموزش و تحصیلات؛ مثلاً این‌گونه نباشد که طبقه، گروه و افراد خاصی مجاز به تحصیل، سوادآموزی، کسب دانش و مهارت باشند و بقیه محروم گردند؛ چنان‌که در دنیای باستان وجود داشت. برابری فرصت‌ها در حصول به مناصب سیاسی بدین معناست که هر شهروند دارای فرصتی برابر با دیگر شهروندان در حصول به مناصب سیاسی از مراتب پایین تا مراتب عالی، چون مقام ریاست جمهوری باشد (توحیدفام، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵).

برابری در مارکسیسم

اگر در نگرش لیبرالیستی برابری در فرصت‌ها و در برابر قانون موضوعیت می‌یافت، در

نگرش مارکسیست‌ها در اصل و اساس عدالت مدلولی جز برابری اقتصادی و اجتماعی افراد جامعه ندارد. از نگاه آنها وقتی برابری اقتصادی حاصل شد، نابرابری‌های سیاسی اجتماعی از جمله نابرابری‌های جنسیتی خودبه‌خود مرتفع می‌شود. تئوری مارکسیستی علاوه بر بعد نظری، یک وجه پراتیک هم دارد. ذیل نگاه مارکسیستی اگر فلاسفه دنیا تا کنون به دنبال تفسیر عالم و امور بوده‌اند، از امروز باید به دنبال تغییر آن باشند و جهت تغییر امور حصول به عدالت است؛ عدالتی که همه ذیل آن وضعیتی کم و بیش برابر دارند (marx and engels, 2010).

۱-۳. رویکرد عدالت به مثابه انصاف

تئوری عدالت به مثابه انصاف توسط جان رالز متفکر آمریکایی ارائه شد. هدف رالز از ارائه این تئوری، تعریف و دفاع از مفهوم نوی عدالت اجتماعی در چارچوب پارادایم لیبرالیسم است؛ به عبارتی این تئوری در نقد تصور لیبرالیست‌های سودمندگرا از عدالت چون جرمی بنتام، جان استوارت میل و جان لاک که غایت عدالت را حصول به «خیر» یا سود بیشتر می‌دانستند، مطرح شد. رالز از بین پارادایم‌های مختلف فکری، فلسفه اخلاق کانت را به عنوان مبحثی قابل توجه برای احیای اصول لیبرالی انتخاب کرد و از عناصر کانتی مانند آزادی انسان و عامل اخلاقی در جهت نقد مکتب فایده‌گرایی استفاده نمود. اهمیت جان رالز فقط به خاطر احیای فلسفه سیاسی نیست؛ بلکه وی به خوبی توانست میان اصول آزادی و برابری سازش برقرار نماید و نسبت این دو را به گونه‌ای ترسیم کند که نه آزادی قربانی و نه برابری بی‌محتوا شود. پیش از این گفته شد در لیبرالیسم عدالت به مثابه برابری یک اصل اساسی محسوب می‌شود و البته این برابری بیشتر حیثیتی سیاسی دارد تا اقتصادی. لیبرال‌ها شاخصه این برابری را در برابری فرصت‌ها، برابری در مقابل قانون، برابری در حقوق، برابری شهروندی و برابری در ارزش‌هایی چون آموزش و امکانات مدنی می‌دانستند؛ ولی آیا این برابری در فرصت‌ها مانع از این می‌شود افراد جامعه هم به نحوی یکسان از منابع و

ارزش‌ها برخوردار شوند، مخصوصاً منابع و امکانات اقتصادی؟ آیا در یک جامعه که همه واجد فرصت‌های برابر هستند، از افراد نابرابر به سبب داشتن استعداد، مالکیت، پاره‌ای ویژگی‌ها و مواهب طبیعی تشکیل نشده است؟ و آخر اینکه در چنین جامعه‌ای چه تضمینی وجود دارد شکافی عمیق و عریض بین افراد جامعه چه در قالب طبقات و چه در قالب شئون و مناصب شکل نگیرد؟ به عبارتی چه تضمینی وجود دارد که اصل برابری انسان‌ها در مقابل فرصت‌ها به نابرابری‌های پدیده ختم نشود؟

رالز از استعاره وضع طبیعی شروع کرد. وی به سبک اصحاب قرارداد با تعبیر خاصی که خود از وضعیت طبیعی یا وضع نخستین داشت، شروع کرد. عبارتی که وی در این ارتباط جعل کرد، عبارت پرده بی‌خبری بود (the veil of ignorance). در این وضع شرایطی وجود دارد که افراد جامعه بی‌خبر از موقعیت آینده خود، باید اصول زندگی اجتماعی را گزینش کنند. جان رالز این شرایط را در این وضعیت فرض می‌گیرد: وضعیتی که کسی هنوز خلق نشده و ما در مرحله‌ای قبل از ورود به این دنیا هستیم، از ما سؤال می‌شود اگر وارد جهان بشوید، دوست دارید کجا قرار بگیرید؟ این پرسش وقتی مطرح می‌شود که ما از خیلی چیزها بی‌اطلاعم و نمی‌دانیم چه خواهیم شد و چه خواهیم کرد و موقعیت‌های مختلفی هم که در دنیا وجود دارد بر ما پوشیده است. همه در پس پرده بی‌خبری هستیم و هیچ کس جایگاه اجتماعی، جنسیت، وضعیت طبقاتی یا مقام و موقع خود را نمی‌شناسد و نمی‌داند سهمش از موهبت‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش، قدرت و چیزهای دیگر چقدر است؛ هیچ کس نمی‌داند مفهومی که از خیر دارد، چیست و میل و رغبت روان‌شناختی خاصش کدام است؛ هیچ کس نمی‌داند سیاه است یا سفید، فقیر است یا غنی، دانشمند است یا بی‌سواد، زن است یا مرد، جوان است یا پیر و نمی‌داند چه موقعیت اجتماعی و نژادی و... خواهد داشت.

پس به تعبیر وی کسانی که در پس پرده بی‌خبری هستند و از فردای خودشان بی‌خبرند، شرایطی را برای ورود به جهان پیشنهاد می‌کنند که این شرایط به ضررشان نباشد. هیچ کس چیزی که به زیان خودش باشد، پیشنهاد نمی‌کند. اگر این بی‌خبری وجود نداشته باشد، هر کس اصولی را تحمیل می‌کند که به نفع خودش باشد؛ بنابراین

این افراد به توافق و قرارداد نخواهند رسید. همین که افراد در پس پرده بی‌خبری هستند و از آینده بی‌خبر، ترغیب می‌شوند تصمیم‌های خود را مبتنی بر انصاف (عدم تبعیض) بگیرند و به دنبال قواعدی باشند که بتواند آزادی همه را تأمین کند و نابرابری‌ها به محرومیت افراد محروم نیفزاید. وقتی پس پرده بی‌خبری هستیم و نمی‌دانیم فردا که وارد جهان می‌شویم، کجا قرار خواهیم گرفت، قاعدتاً عدالت را آن‌چنان معنا و اعمال می‌کنیم که تبعیضی نماند. جان رالز می‌گوید البته در جهان تساوی مطلق هم برقرار نمی‌شود؛ به هر حال یکی قوی‌تر است، یکی ضعیف‌تر است. باید تا آنجا که دست ماست، این چندگانگی و نابرابری‌ها را به خاطر خودمان هم که شده، رفع و رجوع کنیم (رالز، ۱۳۸۳، ص ۲۵-۵۵).

رالز با این تئوری به دنبال تصحیح قواعد لیبرالیستی و کمینه‌کردن معایب آن است. وی کتابی با عنوان لیبرالیسم سیاسی نوشت و ذیل آن، فضای بیشتری برای پلورالیسم سیاسی، یعنی کثرت‌گرایی در سیاست باز نمود. در نگاه لیبرال‌ها اصل بر تساوی افراد در برابر فرصت‌ها و قانون است؛ ولی این باعث نمی‌شود افراد جامعه در عمل وضعیت و جایگاه اقتصادی سیاسی کم‌وبیش مساوی داشته باشند؛ لذا رالز با تأسی به مفهوم انصاف بنا دارد این شکاف‌ها را به حداقل برساند.

۲- جنسیت و عدالت جنسیتی

واژه دیگر در عبارت عدالت جنسیتی، مفهوم «جنسیت» و بازخورد سیاسی-اجتماعی آن است. واژه جنسیت (GENDER) یک مفهوم اجتماعی است و با واژه جنس (SEX) که معمولاً برای بیان همان موضوع، ولی از دیدگاه زیست‌شناختی به کار می‌رود، متفاوت است (نرسیسیانس، ۱۳۹۰، ص ۱۰-۱۴). این مفهوم در ادبیات و گفت‌وگوهای مدرن کلمه‌ای قانونی و پرتکرار محسوب می‌شود. اگرچه فلسفه باستان متعرض بحث جنسیت با طرح موضوعاتی چون برابری یا نابرابری زن و مرد شده‌اند، این مفهوم بیشتر یک حاشیه‌نویسی فلسفی است تا یک مسئله اجتماعی. اتفاقات خاص مدرنیته چون

گسترش فزاینده صنعت، نیاز کارخانه‌ها به کارگر، تقسیم کار اجتماعی، آگاهی فزاینده مردم به سبب اختراع و کاربرد ابزارهای مهم دانش‌اندوزی در گستره‌ای اجتماعی است که باعث می‌شود جنسیت در متن امور و در مقابل تصورات دینی - سنتی قرار گیرد. مدرنیته مفهوم جنسیت را به عنوان یک دال متعالی در چارچوب گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی چون لیبرالیسم، مارکسیسم و فمینیسم مفصل‌بندی نمود. مدرنیته که با گسست از میراث دینی - فلسفی گذشته خود شک و تردید مستمری را در همه چیز نهادینه کرده بود، مسئله جنسیت را به عنوان یک دال سرکوب‌شده در متن مطالبات اجتماعی خود قرار داد. درست است که واژه جنسیت دلالت بر جنس مرد یا زن دارد، جنسیت در معنای اخیر عمدتاً جانب زنان را می‌گیرد و ضمن نقد تمام دلالت‌هایی فرهنگی - تاریخی که زنان را جنس دوم و تابع مردان قلمداد می‌کند، مطالباتی چون برابری مرد و زن و حتی برتری زن بر مرد را پیگیری می‌نماید. در پارادایم مدرن جنسیت به این مفهوم با فمینیسم همداستان شده است؛ درحالی‌که مسئله دفاع از حقوق زنان و اعتراض به شرایط اجتماعی نابرابر قبل و بعد از جنبش فمینیسم در برخی کشورهای اروپایی نظیر فرانسه و انگلیس وجود داشت، بدون اینکه پیوندی با فمینیسم داشته باشد (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۷-۸)؛ مثلاً در فرانسه در سال ۱۷۹۲ اعلامیه‌ای تحت عنوان حقوق زن توسط المیب دوگوگک منتشر شد تا اعلامیه فرانسوی حقوق بشر را متهم به دفاع از حقوق مردان کند؛ همچنین آثاری چون انقیاد زنان از جان استوارت میل و امیل از ژان ژاک روسو می‌توان نام برد. در هر صورت بحث جنسیت با فمینیسم گره می‌خورد؛ ولی فمینیسم را نمی‌توان تام و تمام مکتبی مستقل قلمداد نمود. این جریان معمولاً در حاشیه دیگر مکاتب مطرح شده است (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۶۱-۷۵). فمینیسم که خود به فراخور زمان و شرایط اجتماعی امواج مختلفی دارد، در بدو امر مطالباتی برابری خواهانه دارد و در نهایت در همگامی با پست‌مدرن‌ها ذیل رویکردی گفتمانی هویت زنان را که به نابرابری ایشان با مردان و تضییع حقوقشان منجر شده است، مقوله‌ای تاریخی می‌دانند نه مقوله‌ای جوهری. از نگاه ایشان تصوراتی چون ضعیف‌بودن زن، لزوم ماندن در خانه و اشتغال به همسررداری و خانه‌داری، قوامیت مردان نسبت به

زنان و صفاتی چون منفعل، وابسته، ساده و غیرمنطقی (اوصاف زنان) را ساخته - پرداخته تاریخ می‌دانند نه برخاسته از طبیعت و جوهر زنان. آنها منکر تفاوت فیزیولوژیکی زن و مرد نمی‌شوند؛ ولی این را صرفاً یک تفاوت می‌دانند؛ لذا هرگونه توازی را که ذیل یک چارچوب تقابلی (رابطه اقتداری که به نفع مرد می‌چرخد) بر این ویژگی فیزیولوژیک بار شده است، ظالمانه و خلاف عدالت می‌دانند. از این حیث جنبش تساوی‌گرای زنان در مقابل تصورات ارسطویی از عدالت به مثابه تناسب قرار می‌گیرند.

نوع نگاهی که ارسطو به جنس زن دارد، در تناسب با تئوری ایشان از عدالت است. در نگاه ارسطو زنان، بردگان و خارجی‌ها مشمول برابری شهروندی قرار نمی‌گیرند. ارسطو این نابرابری را طبیعی و در جهت حفظ حقوق آنها می‌داند. به گفته وی «اما باید دانست که شرایط بردگی برای هر دو طرف (برده و برده‌دار) سودمند و عادلانه است؛ زیرا هم برای او و هم برای ارباب، تضمینی در محافظت یکدیگر وجود دارد و هر دو از این منافع به‌طور مساوی سود می‌برند» (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰ وی معتقد است: «طبیعت، هر چیزی را فقط برای یک منظور و مقصود می‌آفریند» و در این رابطه وظایف بردگان، فقط رفع احتیاجات روزانه اربابان و وسیله گذران معاش آنها می‌باشد؛ درحالی‌که وظایف زنان تولید مثل و زاییدن است».

امر مسلم در فرضیه مقدماتی ارسطو این است که همواره جنس مذکر به جنس مؤنث تقدم و برتری دارد. به باور وی همواره صورت به ماده شرافت دارد و او در «مشاهدات» خود در مورد تولید مثل بیان می‌دارد که این نطفه مرد است که منشأ و خالق نفس (روح) است؛ درحالی‌که از نطفه زن جسم (بدن) به وجود می‌آید: «صورت و نفس برتر از ماده و جسم است و جنبه الهی در ذات خود دارد؛ بنابراین آنچه بهتر است، ضرورتاً مقدم است بر آنچه که پست می‌باشد و به همین علت جنس مذکر از مؤنث برتر می‌شود» (همان).

زن در دستگاه فکری ارسطو با مشخصه‌هایی چون پست، ناقص و عدم قابلیت شناخته می‌شود؛ به عبارت روشن‌تر مرد در تمام مراحل نقش فاعل و مؤثر را ایفا

می‌کند؛ درحالی‌که زن دارای نقش انفعالی است؛ همچنین این مرد است که به زندگی روح و حیات می‌بخشد و باعث زنده‌شدن بدن که متعلق به زن است، می‌گردد. زن که جسم است، به واسطه مرد که روح می‌باشد و مقدم بر همه چیز، حیات پیدا می‌کند. *ارسطو* از جمع‌بندی مباحث خود نهایتاً چنین نتیجه می‌گیرد: «یک زن با توجه به نقش تولید مثل و زاییدن، برابر با یک مرد عقیم و نازاست؛ زیرا در هر صورت زن ناقص‌الخلقه است. مرد به این دلیل مرد است که دارای قابلیت‌های ویژه‌ای است و در مقابل، زن از آن روی زن است که از این قابلیت‌های ویژه محروم است» (Generation of Animals, I, 728a, IV, 766a).

نتیجه اینکه در چارچوب فکری *ارسطو* که عدالت را به مثابه تناسب و امری طبیعی می‌پندارد، زنان نمی‌توانند واجد شأنی برابر با مردان باشند؛ همچنین بردگان و خارجی‌های ساکن در آتن واجد حقوقی برابر با شهروندان نیستند. *ارسطو* درجه دوم بودن جنس زن و زیردست بودن برده را به جهت ویژگی‌های آنها طبیعی و عادلانه می‌داند.

پیش از این در قرن هجدهم مطالبات زنان ذیل پاره‌ای بیانه‌های سیاسی درج شد؛ ولی این *جان استوارت میل* بود که کتابی مفصل با عنوان انقیاد زنان تألیف و منتشر نمود. مطالب *میل* بعدها منبع الهام و استناد فمینیست‌هایی لیبرالی چون *ولستون کرافت* و *تیلور میل* قرار گرفت. *میل* استدلال نمود نابرابری علیه زنان که یادگاری از دوران قدیم است، ممکن است زمانی درست بوده باشد؛ اما اکنون در دنیای مدرن هیچ جایی ندارد (*میل*، ۱۸۶۹، ص ۵۵). *میل* می‌دید که نیمی از بشریت نمی‌تواند از خانه بیرون بیاید و در جامعه برای توسعه و پیشرفت بشری مشارکت داشته باشد و معتقد بود تبعیض علیه زنان به یکی از بزرگ‌ترین موانع پیشرفت بشر مبدل شده است. وی مطالبه برابری خواهانه خود را با نقد تصور ذات‌پندارانه از طبیعت بشر آغاز کرد. وی در مقابل کسانی که معتقد بودند زنان از طبیعتی پست برخوردارند، این‌گونه پاسخ می‌دهد که ما نمی‌دانیم طبیعت زنان چیست و زنان از چه توانایی‌هایی برخوردارند؛ چون هرگز به آنها اجازه نداده‌ایم تلاش کنند - کسی نمی‌تواند بدون مدارک و شواهد، حکمی معتبر

صادر کند. ما نمی‌توانیم زنان را از انجام‌دادن کارها منع کنیم؛ چون ممکن است آنها توانایی انجامش را نداشته باشند. از این حیث *استوارت میل* تمام قوانین ناظر بر ارث، ازدواج، حضور زنان در مشاغل خارج از خانه، حق رأی زنان و استقلال مالی آنها را قابل نقد می‌داند و ضمن بیان شواهدی از حضور قدرتمند و مآثر زنان در عرصه اجتماع چون *ژان دارک*، *الیزابت* و *ویکتوریا* معتقد است یک جامعه مدرن نباید به سمت نابرابری زنان و مردان پیش رود. مدعای وی این است تصویری که به‌اشتباه از ذات زنان داریم، چیزی نیست جز واقعیت‌های تاریخی که با تعلیم و تربیت انسان‌ها و تداوم آنها بین نسل‌ها گره خورده است.

اندیشه‌های *میل* را مبدأ فمینیسم لیبرال قلمداد می‌کنند. تأکید عمده در بیشتر استدلال‌های ایشان مس‌له‌ای به نام «جوهره مشترک انسانی» صرف نظر از تفاوت‌های جنسیتی است؛ به این بیان که زن و مرد برابر آفریده شده‌اند و یکسانی نسل آنها اقتضا دارد که زنان جایگاه فرودستی نسبت به مردان نداشته باشند، بلکه هیچ نوع تمایزی بین حوزه‌های زنانه و مردانه وجود ندارد (مشیرزاده، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۶۴). البته رویکرد سلبی فوق در نفی هرگونه تمایز جنسیتی درباره زنان در کنار رویکرد ایجابی در اثبات ارزش‌های لیبرالی غرب در مقوله‌هایی نظیر فردیت، آزادی، عقلانیت و اومانیسم معنا می‌یابد؛ لذا در عرصه‌های حقوقی و اجتماعی مخالفت خود را با هر نوع تمایز بین حوزه زنانه و مردانه اعلام می‌دارد؛ مثلاً *استدلال جان استوارت میل* این است: اصول دنیای مدرن اقتضا دارد زنان مطلقاً خود تصمیم بگیرند که چه بکنند یا نکنند و جز راه آزمایش و حضور زنان در یک فضای رقابتی آزاد با مردان هیچ راه دیگری برای شناسایی طبیعت و باید و نبایدهای آنان وجود ندارد؛ بنابراین وضع قوانین در این باره یا آداب و رسوم تعیین‌کننده نیست.

دیدگاه‌های فمینیستی

فمینیسم که حامل اصلی اندیشه برابری جنسیتی محسوب می‌شود، اگرچه فعالیت خود

را با لیبرالیسم شروع کرد، در ادامه راه خود را به سمت نقد اندیشه لیبرال کج کرد. در این طیف اندیشه‌ای که با نام موج دوم فمینیسم معروف است، نظرها به این سمت رفت که بین ارزش‌های لیبرالی و ساختار اقتصادی و سیاسی نظام سرمایه‌داری در گستره حقوق زنان ناسازگاری وجود دارد. تأکید عمده ایدئولوژی لیبرالی برابری جنسیتی بود؛ ولی شرایط حاصل از اقتصاد سرمایه‌داری و دولت رفاه، تفاوت حقوق و دستمزدهای زنان نسبت به مردان را پدید آورد. در واقع به تعبیر فمینیست‌ها ساختار اقتصادی و سیاسی جامعه، پدرسالارانه بود و هنوز زن را به عنوان ابزاری در توسعه ثروت و قدرت تلقی می‌کرد؛ اما ارزش‌های لیبرالی مقتضی تساوی زن و مرد در ساختارهای سیاسی اقتصادی بود؛ لذا موج دوم تغییر جایگاه ساختاری زن در نهاد سیاست و اقتصاد را دنبال می‌نمود (همان، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹-۲۳۲).

فمینیسم مارکسیستی صورت دیگری از مطالبات فمینیست‌ها را رقم زد. در اندیشه مارکسیستی جامعه ذیل دو طبقه جای می‌گیرد: طبقه صاحب ابزار تولید و سرمایه‌دار و صاحب صنایع و طبقه فاقد ابزار تولید و استثمارشده؛ یعنی در جامعه یک طبقه حاکم وجود دارد و یک طبقه محکوم و محروم. نقطه اشتراک فمینیست‌های مارکسیست با مارکسیست‌ها نیز همین جاست؛ با این تفاوت که آنها از دو محرومیت صحبت می‌کنند: یک محرومیت طبقاتی به سبب ساختارهای تولیدی اجتماع و دوم ساختارهای مردسالارانه جامعه که باعث شده است زنان از تولید عمومی باز بمانند. آنها علت چنین محرومیتی را از یک طرف به ساختار و شیوه تولید در نظام سرمایه‌داری مستند می‌کنند و از سوی دیگر نظام مردسالاری را علتی دیگر در تبعیض علیه زنان معرفی می‌کنند. از این حیث آنها ستم مردسالاری را مقدم بر نظام سرمایه‌داری می‌دانند (ابوت و والاس، ۱۳۷۶، ص ۳۸-۴۴). ذیل این نگاه «ارتباط با ابزار تولید تعیین‌کننده طبقه اجتماعی و هویت طبقاتی است و چون کار زنان در خانه تنها تولیدکننده ارزش مصرفی است و نه ارزش اضافی قابل فروش در بازار، لذا زنان ارتباط مستقیمی با کارمزدی نداشته، در نتیجه جایگاه مستقلی در نظام طبقاتی نخواهند داشت، بلکه در حاشیه آن و به محوریت مردان جایگاه خواهند یافت. به باور آنها رفع تبعیض و ستم علیه زنان در

جامعه سرمایه‌داری تنها وقتی اتفاق می‌افتد که تقسیم جنسی کار در تمام حوزه‌ها رخت بریندد» (همان، ص ۲۶۱).

بنابراین مطالبات تساوی خواهانه در اندیشه مارکسیسم فمینیسم و جوهی رادیکال‌تر به خود می‌گیرد. آرمان آنها صرفاً تساوی طبقاتی نیست، بلکه تغییر جایگاه زنان در جامعه با تغییر ساختارهای مردسالارانه‌ای است که محرومیت مضاعفی بر آنها بار می‌کند. دو هدف آنان برابری طبقاتی از گذر امحای مالکیت خصوصی و صورت‌بندی نظام سرمایه‌داری و دوم برابری جنسیتی از گذر امحای ساختارهای مردسالارانه اجتماعی.

دیدگاه جان رالز

جایگاه جنسیت در منظومه فلسفی رالز از جمله مسائل مبهم است. وی در عدالت به مثابه انصاف وقتی از پرده بی‌خبری صحبت می‌کند، مشخصاً از جنس مرد یا زن بودن انسان‌ها صحبت نمی‌کند، بلکه ذیل چارچوب‌های تفکر لیبرالیستی از مفهوم محوری «فرد» صحبت می‌کند. اینجاست که فمینیست‌ها به نقد این تئوری می‌پردازند. از نگاه آنها مشکل اینجاست که مقصود جامعه از فرد همان «مرد» است نه انسان اعم از زن و مرد. شاید در نگاه اول چنین به نظر آید که عاقدان قرارداد در پشت پرده جهل بتوانند به این تبعیض پایان دهند و به انسان‌ها فارغ از هویت دینی، ملی، جنسی و شغلی‌شان توجه کنند؛ اما چنین اجماعی مشکل تبعیض علیه زنان را حل نمی‌کند؛ چون تبعیض اعمال‌شده مردان بر زنان بیشتر ماهیت جامعه‌شناختی داشته و نوعی ترجیح اجتماعی است و نظریه عدالت در این زمینه راه حلی ارائه نمی‌کند (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۲۷۶).

۳. اسلام و مسئله عدالت جنسیتی

مسئله جنسیت در نظرگاه اسلامی ذیل دو جریان عمده موضوعیت می‌یابد:

الف) نگاه سنتی

این نگاه دیدگاه رسمی به مسئله جنسیت است که عمدتاً یا مستخرج از مجموعه نصوص است و یا مستخرج از عقلانیت اسلامی که خود حاصل دیالوگ وحی با حیات سیاسی اجتماعی مسلمانان محسوب می‌شود. ذیل این نگاه، حقوقی که در قرآن و سنت برای زنان در نظر گرفته شده است، به رسمیت شناخته می‌شود نه چیزی بیشتر یا کمتر از آن. این سنخ نگاه در میان فقهای نواندیش و سنتی عمومیت دارد. مسلم است که ذیل این نگاه ایفای حقوق زنان در چارچوب دین بر خلاف عدالت نیست؛ به عبارتی ذیل این رویکرد مقررات متفاوت و نابرابر برای زنان و مردان که بعضاً به سود مردان یا زنان تلقی می‌شود، مصداق بی‌عدالتی نیست، بلکه عمل به اقتضای سرشت و ویژگی‌های طبیعی و روحی زنان و مردان است؛ لذا در چشم‌اندازی اسلامی که عمدتاً جامع‌آرای فقها و فلاسفه است، عدالت خاصه در قبال جنسیت، تبادری تناسبی دارد.

علامه طباطبایی معتقد است: «در اسلام زن در همه احکام عبادی و حقوقی - اجتماعی مرد شریک است؛ او نیز همانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ تفاوتی با آنها ندارد، مگر در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا دارد که با مردان تفاوت داشته باشد؛ همانند مسائلی چون قضاوت، جهاد، عهده‌داری حکومت، مسئله ارث و حجاب...» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱۱). در واقع علامه طباطبایی ذیل همان نگاه تناسب‌گرایانه مؤکد در اندیشه و فلسفه اسلامی معتقد است اسلام در احکامی که راجع به دو صنف زن و مرد وضع نموده، به‌طور کلی صفات و اختصاصات هر یک را لحاظ نموده، در مقررات مشترک همان اشتراک نوعی را مورد نظر قرار داده و حتی المقدور این دو صنف را به هم نزدیک ساخته است؛ ولی در جایی که تفاوت‌ها دیده می‌شود بر تناسبات تأکید کرده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳). از نظر علامه «زن و مرد در طبیعت انسانیت و شخصیت حقوقی و معنوی یکسان‌اند؛ لکن هر یک از این دو صنف به واسطه خلقت فیزیکی و خصائص ویژه خود، تفاوت‌هایی با صنف مقابل خواهد داشت...» (همان، ص ۳۲۹). به تصریح ایشان «زن در عین دارا بودن مشترکات، از جهاتی

با مرد اختلاف دارد؛ چون ویژگی‌های ساختمانی متوسط زنان نظیر مغز، قلب، شریان‌ها، اعصاب، قامت و وزن طبق آنچه در کالبدشناسی توضیح داده شده که جسم زن لطیف‌تر و نرم‌تر از مرد می‌باشد و در مقابل جسم مرد درشت‌تر و سخت‌تر است و احساساتی نظیر دوستی، رقت قلب، زیبایی‌گرایی و آرایش‌جویی در زن بیشتر و اندیشه‌گرایی در مرد فزون‌تر است؛ بنابراین زندگی زن احساس‌گرا و زندگی مرد اندیشه‌گراست» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۵).

از نگاه شهید مطهری نیز یگانه مرجع واجد صلاحیت برای به رسمیت شناختن حقوق واقعی انسان‌ها کتاب پرارزش آفرینش است. با رجوع به صفحات و سطور این کتاب عظیم حقوق واقعی مشترک انسان‌ها و وضع حقوق زن و مرد در مقابل یکدیگر مشخص می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۵۷). مطهری تفسیر جالبی از حقوق جنسیتی دارد: «اول باید بینیم آیا لازمه تساوی حقوق، تشابه حقوق هم هست یا نه؟ تساوی غیر از تشابه است. تساوی برابری است و تشابه یکنواختی. ممکن است پدری ثروت خود را به تساوی میان فرزندان خود تقسیم کند، اما به‌طور مشابه تقسیم نکند؛ مثلاً ممکن است این پدر چند قلم ثروت داشته باشد، هم تجارتخانه داشته باشد و هم ملک مزروعی و هم مستغلات اجاری، ولی نظر به اینکه قبلاً فرزندان خود را استعدادیابی کرده است، در یکی ذوق و سلیقه تجارت دیده است و در دیگری علاقه به کشاورزی و در سومی مستغل‌داری، هنگامی که می‌خواهد ثروت خود را در زمان حیات خود میان فرزندان تقسیم کند، با در نظر گرفتن آنچه بر همه فرزندان می‌دهد، از لحاظ ارزش، مساوی با یکدیگر باشد و ترجیح و امتیازی از این جهت در کار نباشد. به هرکدام از فرزندان خود همان سرمایه را می‌دهد که قبلاً در آزمایش استعدادیابی آن را مناسب یافته است. کمیت غیر از کیفیت است. برابری غیر از یکنواختی است... مسلم است اسلام حقوق یکنواختی برای زن و مرد قائل نشده است؛ ولی اسلام هرگز امتیاز و ترجیحی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست. اسلام اصل مساوات انسان‌ها را درباره زن و مرد نیز رعایت کرده است. اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست. با تشابه حقوق آنها مخالف است» (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲).

به گفته مطهری هر استعداد طبیعی، سندی طبیعی برای یک حق طبیعی است (همو، ۱۳۵۷، ص ۱۴۸). اگر در آدمی استعداد درس خواندن است، یعنی دستگاه آفرینش این حق طبیعی را به او داده و انسان می‌تواند بر اساس خصیصه خود آن را به عنوان یک حق طلب کار باشد. اگر در انسان توان فکرکردن از سوی مبدأ خلقت به ودیعه گذاشته شده، به معنای اختصاص حق طبیعی به وی می‌باشد؛ چنان‌که استعدادهای مشترک زن و مرد که از حیث انسان‌بودن منشأ پیدایش حقوق طبیعی است، استعدادهای مختص به هر یک هم می‌تواند منشأ زایش یک حق طبیعی برای زن یا مرد باشد.

مطهری بر این باور است هر یک از زن و مرد از جهات مختلف مشابه یکدیگر نمی‌باشند. آفرینش هر یک را به‌گونه‌ای خاص آفریده و این، مقتضای عدالت آفرینش است (همان، ص ۱۳۳). لازمه عدالت که در متن خلقت قرار دارد و از اسم «عادل» الهی نشئت می‌گیرد، این است که خلقت دو جنس انسانی مکمل یکدیگر باشند و هر جزء آفرینش، یعنی زن یا مرد در محل خاص خود و با ویژگی‌های مختص به خویش قرار گیرد. «عدالت جنسیتی» اقتضای تفاوت‌های طبیعی در متن آفرینش برای زن یا مرد دارد.

درواقع می‌توان این‌گونه استنباط کرد که در نگاه علمای سنی اسلامی در رابطه با امتیازهای زن یا مرد دو دیدگاه تساوی و دیگری تشابه مطرح می‌شود. مشابهت میان دو جنس زن و مرد که از این نگاه مردود است، بدین معناست که آن دو دارای حقوق کاملاً یکسانی هستند؛ یعنی اگر مثلاً مرد دارای حق طلاق است، زن هم باید آن را دارا باشد؛ آن دو در ارث به صورت یکسان بهره مند باشند؛ حق خواستگاری یا ایجاب نکاح به هر دو طرف به صورت یکسان واگذار شود؛ زن نفقه بگیر مرد نباشد و به تعبیر کلی توزیع حقوق میان این دو جنس انسانی به صورت کاملاً یک نواخت صورت گیرد؛ اما تساوی میان دو جنس زن و مرد معنای متفاوتی دارد. این نظریه بر این باور است که چون استعدادهای طبیعی که آفرینش به این دو جنس انسانی داده، متفاوت است؛ لذا حقوق طبیعی آن دو هم نمی‌تواند عین یکدیگر باشد.

ب) نگاه مدرن

مهم‌ترین شاخه روشنفکری که پیگیر مطالبات برابرخواهانه محسوب می‌شود، فمینیسم اسلامی است. فمینیسم اسلامی گرایشی نظری و عملی است که از درون به یک پارادایم اسلامی متصل است و در مجموع در ارتباط با نقش و جایگاه زنان در اسلام بحث می‌کند. بسیاری از آنها به‌نحوی خواستار برابری کامل همه مسلمانان در وجوه زندگی عمومی و خصوصی بدون هیچ نوع تبعیض جنسیتی می‌باشند. فمینیسم اسلامی فهم و قدرتش را از اسلام می‌گیرد و در جستجوی حقوق برابر زنان و مردان در تمامیت وجودشان است. مدعای اساسی فمینیسم اسلامی این است که قرآن بر اصل برابری تمام افراد بشر تأکید می‌کند؛ لذا مردسالاری و تبعیض جنسیتی را مردود دانسته و خواستار برابری زن و مرد - همچون دیگر برابری‌ها در اجتماع - است (بدران، ۱۳۸۶، ص ۱۰-۴۵).

ذیل این نگاه عقلانیت اسلامی با محوریت احکام فقهی با مفاهیم و رفتارهای مردسالارانه زمان خود ترکیب یافته و این تعبیر مردسالارانه از احکام، شریعت‌های متفاوت معاصر را شکل داده است. به نظر آنها آیات قرآن و همچنین گفته‌ها و اعمال نقل شده از پیامبر اسلام نیز اغلب در خدمت توجیه ایده‌ها و اعمال مردسالارانه قرار گرفته است. گاهی منشأ یا قابل اعتماد بودن احادیث نیز مورد اعتراض قرار گرفته است (همان).

عبدالکریم سروش در این رابطه می‌گوید: «اگر پیامبر در میان قومی دیگر با عادات و آداب و عرفیات دیگر ظهور می‌کرد، در عین حفظ مقاصد شریعت، صورت کثیری از احکام دینی عوض می‌شد و فی المثل احکام قصاص، دیات، نکاح، طلاق و به‌طور کلی حقوق مرد و زن و... همه به شکل دیگری در می‌آمد و باز همان اسلام می‌بود» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۷۸). بنابراین نظریه احکامی همچون حجاب، روابط زن و مرد، سن ازدواج و به‌طور کلی حقوق زنان پاسخگوی نیازهای اجتماعی و نقشی که در عصر کنونی زنان و مردان بر عهده گرفته‌اند، نیست؛ از این رو می‌بایست بر اساس فرهنگ

جدید و عرف زمان نوسازی شوند» (همان، ص ۳۴).

بعضی از نواندیشان دینی ذیل این نظریه که احکام مربوط به زنان یک امر عرضی می‌باشند، می‌افزایند «تنها احکامی ثابت هستند که تأسیسی باشند نه امضایی؛ زیرا احکام امضایی احکام عرفی و اجتماعی هستند، درحالی‌که احکام تأسیسی تنها احکام تعبدی می‌باشند؛ لذا این احکام تابع عرف هستند و به نحو همیشگی و ثابت برقرار نمی‌باشند؛ به عنوان مثال دیه حکم تأسیسی اسلام نیست، بلکه سنت اقتصادی، اجتماعی امضا شده است؛ از این رو بحث از دیه پیش از اینکه شرعی باشد، اجتماعی است. تغییر سنت‌ها و چون و چراها در احکام قضایی دین اسلام با توجه به اصول اساسی دین مجاز است. مردم همان‌طور که بیمه را ایجاد کردند و همان‌طور که در رسوم ازدواج تحول پدید آوردند، می‌توانند در قانون دیه نیز تحول بیافرینند» (تشکری، ۱۳۸۱، ص ۶۸-۶۹). طبق این رویکرد تفسیر ثابتی از عدالت نمی‌توان ارائه داد، بلکه عدالت امری نسبی و متغیر می‌گردد و تعریف آن در هر عصری به خود انسان‌ها واگذار می‌شود؛ بنابراین با توجه به آنچه مطرح می‌گردد، عدالت در مورد زنان منوط به شرایط زمان و مکان تغییر می‌یابد (همان، ص ۷۳ به نقل از: محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۵۱۰).

ج) نتایج اجتماعی تساوی جنسیتی

قدر مسلم قائلان به عدالت به مسابه تناسب چنانچه در نگاه اندیشمندان اسلامی مؤکد است، با برجسته کردن تبعات ناخوشایندی که دامنگیر زنان در جامعه غربی شده است، عدالت را به مثابه تساوی که در مرکز گفتمان مدرن قرار دارد، مورد نقد و طرد قرار می‌دهند. از این نگاه «گم‌شدن نقش زنانگی» یکی از بحران‌های اساسی مبتلا به جوامع غربی تصور شده است که با ورود انسان به وضعیت پست مدرن ابعاد آن تشدید خواهد شد. بعد از اعلان حقوق برابر زنان در سال ۱۹۴۸ میلادی و بعد از پشت‌سر گذاشته شدن امواج مختلف فمینیسم این پرسش مطرح شد که دستاوردهای «تساوی»

جنسیتی برای زنان چه بوده است. پیفر مهم‌ترین دستاورد آن را مزاحمت‌های رو به تزاید جنسیتی برای زنان بر شمرده است؛ چنانچه بسیاری از دختران مدرسه را ترک می‌کنند (Pipher, 1994, p.59). وی یادآور می‌شود امروزه شرم و حیا یا به تعبیری عفت که یک ارزش اساسی برای زنان تلقی می‌شود، چنانچه عصر *الیزابت* در اروپا را عصر عفت و حیای جنسی می‌دانند، در گفتمان اجتماعی امروز جایگاهی ندارد؛ امروزه دختران و پسران از چیزی خجالت نمی‌کشند، لباس نازک دختران، خوابگاه‌های مشترک دانشگاه‌ها و شرکت‌های تعاونی جنسیتی چیزی به نام شرم و عفت برای زنان و مردان باقی نگذاشته است (Ibid, p.35). بعد از آنکه تفاوت‌های زنانه و مردانه به‌طور کلی منهدم شد، برابری به بدترین شکل ممکن به صحنه آمد؛ یعنی تجاوز، تعرض، آزار جنسی، مردان شرور... از نتایج حاصله آن بود (Fetcher, 1995, p.126).

تئوری «تساوی جنسیتی» که با عبور از انگاره‌های سنتی و طبیعی مقوم شد و در توسعه روابط جنسی و آزادی‌های بالاتر معین شد، بنا نبود خدمتی فلسفی، برای تحکیم نهاد خانواده باشد. گفتمان مدرن که درباره تساوی جنسیتی مفصل‌بندی شده بود، تام و تمام به جنگ با نسبت‌های طبیعی پرداخت، آگاهی‌های کاذبی وارد اذهان کرد و کاری کرد که ابنای بشر روز به روز قدرت خود در نگهداری سقفی به نام خانواده را از دست بدهند. امروزه حتی در جوامعی چون ایران که هنوز در مقابل ارزش‌های مدرن ایستادگی می‌کند، طلاق از حد و حدود یک واقعیت اجتماعی بسیار فراتر رفته است. علاوه بر این طلاق‌های زود هنگام فشار مضاعفی بر زنان و به دنبال آن بر جامعه وارد کرده است.

این داعیه برابری در تمام شئون موقف بر خواست زنان باقی نماند؛ امروزه روابط آزاد سکسی حتی میان دو همجنس به عنوان برابری حقوقی در بسیاری از کشورهای غربی، قانونی تلقی می‌شود و جامعه با تمسخر عشق و عاطفه خانواده‌ها را به وضعیتی بدتر از آنچه تصور می‌شد، فرو غلتانده است. اسپندر معتقد است آزادی زنان پیش از آنکه در خدمت حقوق زنان باشد، در خدمت هرزگان و همجنس‌گرایان قرار گرفته است (Spender, 1982, p.341). در واقع اگر در سده‌های ۱۷-۱۸ میلادی ظلم‌هایی به

زنان می‌شد، امروزه هم زنان مورد ظلم و تجاوز جدیدتر، خشن‌تر و وحشتناک‌تری قرار گرفته‌اند.

اسپندر با تأسی به یافته‌های علمی که در واقع رکن رکین گفتمان مدرن تلقی می‌گردد یادآور می‌شود: «داده‌های تجربی و عقل بشر در طول قرن‌ها معتقد به این بوده که بسیاری از تفاوت‌های اساسی زن و مرد، فطری است و به هیچ وجه ارتباطی به تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی ندارد. در چند سال گذشته پیشرفت‌های عظیمی در زمینه شناخت سیستم عصبی، ژنتیک، ترشحات غدد داخلی و روان‌شناسی تکاملی صورت گرفته که نظریه ساختارشناسان اجتماعی را رد و بر تفاوت‌های جنسیتی فطری تأکید می‌نماید» (Ibid, P.178).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

درج عنوان عدالت جنسیتی در ماده ۳۱ لایحه برنامه ششم توسعه پرسش‌هایی را در مورد مفهوم عدالت جنسیتی برانگیخت. از مهم‌ترین شبهاتی که در این خصوص شکل گرفت، این بود که عدالت جنسیتی به معنای برابری جنسیتی محسوب می‌شود؛ یعنی برابری تام و تمام بین زن و مرد در تمام شئون، حقوق و جایگاه اجتماعی. مسلم است از لوازم این سنخ برابری که مطالبه بخشی از زنان محسوب می‌شود، چیزی نیست جز عبور از برخی نصوص و احکام اسلامی که جایگاه و حقوقی خاص را بنا بر اقتضائات طبیعی و جوهری برای زنان تعریف کرده است. از این حیث مقاله حاضر کوشید به تأمل درباره عبارت «عدالت جنسیتی» بپردازد. نظر به یافته‌های این مقاله اولاً عدالت در تاریخ در سه مفهوم عدالت به مثابه تناسب، عدالت به مثابه برابری و عدالت به مثابه انصاف مراد شده است و ثابت گردید که اسلام موافق قرائت تناسبی از عدالت است و گفتمان مدرن مدافع قرائت برابری است و قرائت انصاف هم ذیل گفتمان مدرن جای می‌گیرد. در باب عدالت جنسیتی نیز معین گردید که نوع برداشت و تلقی از جنسیت تابع گفتمان‌هایی است که با محوریت تصور خاصی از عقل، عرف و مذهب

صورت‌بندی شده‌اند. بنابراین «عدالت جنسیتی» در هر گفتمانی می‌تواند معنای متفاوتی نسبت به گفتمان دیگر داشته باشد. در گفتمان مدرن، فهم معنای برابری تام و تمام میان زنان و مردان در تمام شئون، حقوق و جایگاه اجتماعی و در گفتمان اسلامی نسبت‌ها در چارچوب قوانین طبیعت و شرع به رسمیت شناخته می‌شوند. از نگاه اندیشمندان اسلامی گفتمان مدرن که با پرچم برابری زن و مرد فارغ از تفاوت‌های طبیعی به میان آمده است، پیش از هر چیز حقوق زنان را تباه می‌کند؛ چنان‌که زنان در دنیای امروز با آن دست به گریبان‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- * قرآن مجید.
- ** نهج البلاغه.
۱. احمدوند، ولی محمد؛ «فلسفه و قدرت سیاسی»، فصلنامه حکمت و فلسفه؛ ش ۲، ۱۳۸۸.
 ۲. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ دوره دو جلدی، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
 ۳. —؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه و تمهید صلاح‌الدین سلجوقی؛ چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
 ۴. ارگوت بدران؛ «فمینیسم اسلامی چه می‌گوید»، ترجمه ناهید کشاورز؛ سایت زنستان، مقاله ۱۵ مهر ۱۳۸۶.
 ۵. استوارت میل، جان؛ انقیاد زنان؛ ترجمه علاء‌الدین طباطبایی؛ چ ۱، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۹.
 ۶. افلاطون؛ جمهوری؛ ترجمه فؤاد روحانی؛ چ ۵، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
 ۷. امیلیا نرسیسیانس؛ مردم‌شناسی جنسیت؛ ترجمه بهمن نوروززاده چگینی؛ تهران: نشر افکار، ۱۳۹۰.
 ۸. آبوت پاملا، ولاس کالر؛ درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی؛ ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی؛ تهران: دنیای مادر، ۱۳۷۶.
 ۹. بشیریه، حسین؛ تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم؛ چ ۲، تهران: نشر نی،

۱۳۷۶.

۱۰. تشکری زهرا؛ «زن در نگاه روشنفکران»، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۱.
۱۱. توحید فام، محمد؛ چرخشهای لیبرالیسم؛ تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۳.
۱۲. جمشیدی، محمدحسین؛ نظریه عدالت؛ تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: آل‌البیت، ۱۴۱۴ق.
۱۴. رالز، جان؛ عدالت به مثابه انصاف؛ ترجمه عرفان ثابتی؛ تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
۱۵. سروش عبدالکریم؛ «ذاتی و عرضی در دین»، کیان؛ س ۸، ش ۴۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷.
۱۶. —؛ «فبض و بسط حقوق زنان»، کیان؛ س ۸، ش ۵۹، ۱۳۷۸.
۱۷. صدرالمألهین، محمدابراهیم شیرازی؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین؛ تعالیم اسلام؛ به کوشش سیده‌هادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۱۹. —؛ تفسیر المیزان؛ ج ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۰. طهرانی، سیدمحمد حسین؛ رساله بدیعیه؛ مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ق.
۲۱. عالم، عبدالرحمن؛ تاریخ اندیشه سیاسی در غرب؛ ج ۱، تهران: انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۸۲.
۲۲. عامری، ابومحمد بن محمد بن یوسف النیشابوری؛ السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة؛ به اهتمام مجتبی مینوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۴۰۸ق.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد؛ میزان العمل؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۹م / ۱۴۰۹ق.
۲۴. فارابی، محمد بن طرخان بن اوزلغ؛ التنبیه علی سبیل السعادة؛ تحقیق جعفر آل یاسین؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.

۲۵. فاستر، مایکل بی؛ خداوندان اندیشه سیاسی؛ ترجمه محمدجواد شیخ الاسلامی؛ چ ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۲۶. فخررازی، محمد بن عمر؛ المباحث المشرقیه؛ هند: حیدرآباد، ۱۳۴۳ق.
۲۷. فریدمن، جین؛ فمینیسم؛ ترجمه فیروز مهاجر؛ تهران: انتشارات آشتیان، ۱۳۸۱.
۲۸. مشیرزاده، حمیرا؛ از جنبش تا نظریه اجتماعی تاریخ دو قرن فمینیسم؛ تهران: نشر پژوهش شیرازه، ۱۳۸۷
۲۹. مطهری مرتضی؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲
۳۰. —؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۳۱. نصیری، قدیر؛ «نظریه‌ای در باب عدالت»، مجله راهبرد؛ ش ۱۹، ۱۳۸۲.
32. Jhon Rawls; **Theory of Justice**; Cambridge Press, 1971.
33. Marx, Karl and Friedrich Engels; **Manifest The Communist Manifesto Bloomsbury**; London: Bookmarks, 2010.
34. Mary pipher; **Reviving Ophelia**; Newyork: Baallantine Books, 1994.
35. Dele Spender; **Women of Ideas and what men have Oone to them**, London: Routlege and keganpaul, 1982.
36. Anthony Fletcher; **Gender: sex and subordination in England 1500-1800**; New Haven: Yale university press, 1995.