

تفاوت‌های جنسیتی از دیدگاه اسلام و فمینیسم

نویسندگان: سیده معصومه حسنی

منبع: مطالعات راهبردی زنان ۱۳۸۳ شماره ۲۳

حوزه‌های تخصصی:

حوزه‌های تخصصی مطالعات زنان زن در تاریخ، مکاتب و جنبش‌ها فمینیسم و ابعاد آن

چکیده

در نظر گرفتن تفاوت یا عدم تفاوت جنسی در حقوق زنان، مهمترین اختلاف مکتب اسلام با فمینیسم است. روح این اختلاف که در مبانی وجود شناختی و معرفت شناختی هر دو مکتب آشکار می‌شود، ریشه در این امر دارد که مصلحت از جانب چه کسی تعیین گردد. اسلام این امر خطیر را از خداوند متعال طلب می‌نماید، اما فمینیسم بشر را تعیین کننده مصلحت خویش می‌داند. از این رو، در اسلام، عدالت از یک واقعیت نفس‌الامری برخوردار است و بر این اساس تساوی حقوقی چون مخالف با مقتضیات وجودی زن است، خشونت علیه زنان محسوب می‌شود، اما در فمینیسم عدالت کاملاً امری نسبی است و بر حسب تجربه‌های مختلف بشری، معنای آن نیز متغیر می‌شود و به تبع آن، معنای خشونت علیه زنان نیز تغییر می‌کند. این نوشتار در ابتدا بعد از بیان دو رویکرد کلی متفکرین اسلامی در این خصوص، فلسفه تفاوت‌های حقوقی از منظر اسلام را بیان می‌کند و در بخش دوم پس از بیان اجمالی نظریه فمینیست‌ها در رابطه با نقش جنسیت در مسائل حقوقی به دو طرح کلی تساوی و تغییر می‌پردازد و بعد از بیان فلسفه برابری در فمینیسم، مقایسه تطبیقی میان فلسفه این رویکرد با اسلام صورت می‌گیرد.

متن

وجود تفاوت‌های جنسی میان زن و مرد که منجر به تفاوت‌های حقوقی بین آن دو می‌شود، از جمله مسائلی است که در موضوع خشونت علیه زنان، سئوالات و شبهات فراوانی را در پی داشته است. درباره تفاوت‌های جنسی دو دیدگاه کاملاً متعارض موجود است. برحسب یک نظرگاه، تفاوت حقوقی بیانگر ستم و تبعیض جنسی بر زنان می‌باشد، زیرا عدالت به معنای رعایت کامل تساوی میان زن و مرد می‌باشد و هر نوع تفاوت‌نگری به مثابه زیر پا گذاشتن عدالت محسوب می‌گردد، اما برحسب رویکرد دیگر، یکسان‌نگری مطلق راه را برای بی‌عدالتی بر زنان می‌گشاید، زیرا نادیده گرفتن تفاوت‌های طبیعی جنس زن و همانند ساختن آن با جنس مخالف، یک نوع ستم جنسی شمرده می‌شود؛ چون برطبق آن نه تنها «خود» زن گم می‌شود، بلکه خود وی در وجود مردان معنا پیدا می‌کند که این ظلمی مضاعف بر زن است، چون هم موجب فراموش شدن زن می‌گردد و هم زنان متوجه این «بیگانگی از خویش» نمی‌شوند و در جهل مرکب باقی می‌مانند.

تفاوت این دو رویکرد، منبعث از دو نظام فکری کاملاً متفاوت است که شناخت آن مستلزم فهم نظام معناشناختی، معرفت‌شناختی و وجود شناختی هر یک است تا برطبق آن بتوان علت این اختلاف را درک کرد و در پی آن داور و قضاوت نمود.

این نوشتار کنکاشی درباره فلسفه تفاوت جنسی از منظر اسلام و فمینیسم است و سعی در فهم این حقیقت خواهیم داشت تا ریشه‌های فکری هریک از دو دیدگاه مشخص شود تا در پی آن، این موضوع کشف گردد که به چه علت وحدت میان آن دو امکان‌پذیر نمی‌باشد و آشتی‌ناپذیر هستند.

اسلام و تفاوت‌های جنسی

پیش از ورود در بحث، به نظر می‌رسد که درآمدی معناشناختی در مورد واژگان تساوی، تشابه و عدالت، مورد نیاز باشد.

در المنجد، تساوی به معنای تماثل و تشابه آمده است [۱]. و در منطق، متساوی به دو شیئی گفته می‌شود که از حیث کمیت، واحد باشند.

تشابه نیز از ریشه شبه است، به معنای «المثل» و جمع آن «اشباه» است. [۲]

شریف جرجانی در تعریف عدل می‌گوید: «عدل مصدر است و به معنای عدالت می‌باشد، یعنی اعتدال و راست قامتی و میل به حق»؛ «عدل امری بین افراط و تفریط است.» و اما راغب اصفهانی در تعریف عدل، آن را تقسیم بهره و سهم به طور مساوی

می‌داند که بر دو گونه است: عدل مطلق که حسن عقلی دارد و در زمان، نسخ نمی‌شود و به هیچ وجه به تجاوز توصیف نمی‌شود؛ مثل نیکی به کسی که به تو نیکی کرد و ترک آزار از کسی که دست از آزار تو برداشته است و عدلی که عدالت شرعی است و ممکن است در زمانی نسخ گردد؛ مثل قصاص. [۳]

اصطلاحات تساوی، عدالت و برابری بر حسب رویکردهای مختلف علمی از قبیل؛ سیاست، اخلاق، اقتصاد و...، معانی مختلفی پیدا می‌کنند. آنچه در این نوشتار مورد نظر است، بررسی این واژگان در حوزه مباحث زنان است. در این حوزه این اصطلاحات هم از حیث معناشناختی و هم از حیث معرفت شناختی قابل بحث است که در اینجا رویکرد دوم دنبال می‌شود.

هر نوع برداشت از واژگان تساوی، عدالت و برابری جنسی، به دیدگاه «انسان‌شناسی» موجود، بستگی دارد. تفسیر انسان از واژگان مذکور، منوط به نوع جهان‌بینی است که اختیار می‌شود. «جنسیت» مهم‌ترین دیدگاهی است که در تفسیر واژگان تساوی و عدالت تأثیرگذار است. مسأله این است که آیا با وجود تمایز جنسی میان زن و مرد، تساوی میان این دو امکان پذیر است؟ در جواب به این سؤال نظرگاه‌های متفاوتی ارائه گشته که دو رویکرد مهم آن بدین قرار است:

(الف)- جنسیت هیچ نقشی در اصل انسانیت ندارد، یعنی موجب نقص و کمال یا شدت و ضعف در انسان بودن نمی‌شود؛ با وجود این، جنسیت در حقوق و وضع قوانین تأثیرگذار است و موجب تفاوت حقوقی می‌گردد.

(ب)- جنسیت نه تنها در اصل انسانیت، بلکه در مسائل حقوقی نیز تأثیرگذار نیست.

رویکرد اول در جهان بینی الهی و رویکرد دوم در جهان بینی غیر الهی دنبال می‌شود. از این‌رو، برحسب جهان‌بینی الهی این واژگان یک‌گونه معنا پیدا می‌کنند و برحسب جهان بینی غیر الهی، معنای آن‌ها متفاوت می‌گردد و همچنین میان متفکرانی که از جهان‌بینی واحدی برخوردارند، به خاطر افتراق در روش‌شناسی، پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها و دیگر عوامل، در تفسیر هریک از این واژگان، اختلاف نظر دیده می‌شود که در این جا نظریه‌های بعضی از متفکران پرداخته می‌شود تا تفاوت حاصل از این دیدگاه‌ها در تفسیر هریک از این واژگان مشخص گردد.

اما با وجود این اختلافات، تمامی نظریات اسلامی، تحت یک قالب واحد و مشترکی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر یک سری مبانی اصولی وجود دارد که پذیرش هریک از نظریات، مبتنی بر این است که پایبند به آن‌ها باشند و از مرزهای آن تجاوز و تخطی نکرده باشند. بنابراین اختلاف میان متفکران اسلامی، اختلاف درون مجموعه‌ای است نه بیرون مجموعه‌ای؛ که در این نوشتار سعی می‌شود، به بعضی از مهمترین این اصول تحت عنوان فلسفه تفاوت جنسی از منظر اسلام اشاره شود.

همچنین این قضیه در نزد فمینیست‌ها مشهود است که با وجود اختلاف نظر بین آن‌ها در نحوه و حدود برابری جنسی، در تفسیر تساوی، عدالت و برابری و گزینش رویکردهای مختلف در دستیابی عملی به هر یک از این واژگان، یک روح واحد و مشترکی بر تمام این نظریات احاطه دارد، به گونه‌ای که تمامی این اختلافات تحت آن روح کلی معنا پیدا می‌کنند. در این نوشتار سعی می‌شود، بعد از بیان دو دیدگاه کلی فمینیست‌ها در باب برابری جنسی، به بعضی از مهمترین اصول مشترک حاکم بر آن‌ها اشاره گردد.

تفاوت‌های جنسیتی از منظر برخی از متفکران اسلامی

بر طبق براهین فلسفی مرد یا زن بودن در اصل انسان بودن، خللی ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر به صرف مرد یا زن بودن، انسانیت کسی کم یا زیاد نمی‌گردد. زیرا جنسیت یک امر عرضی است که عارض بر ذات می‌شود، نه یک امر ذاتی تا تفاوت جوهری را ایجاد نماید. یکی از این دلایل، برهان بوعلی‌سینا است. وی در کتاب شفا چنین می‌گوید: «الذکورة و الانوثة إنما تؤثر فی کیفیت حال الآلات التي بهاتكون التناسل و التناسل لا محالة امر عارض بعد الحیاة و بعد تنوعه شيئاً محصلاً بعینه، فیکون ذالک و امثالها من جملة الاحوال اللاحقه بعد تنوعه و إن كانت مناسبتة لغایة، فما كان من الانفعالات و اللوازم بهذه الصفة فلیعلم انها ليست من الفصول و الاجناس، كما أن الحيوان منه أبيض و أسود و الانسان منه ذکرو انثى.»

برطبق این رویکرد، جنسیت از عوارض و احوال، مانند رنگ محسوب می‌شود و به مثابه یک امر خارج از ذات محسوب است که زن و مرد را به دو صنف تقسیم می‌نماید. مسأله اصلی که در اینجا مطرح است، این است که آیا این تفاوت به گونه‌ای است که منجر به تفاوت حقوقی میان این‌دو گردد؟

جواب به این سؤال از دو صورت خارج نیست: بر طبق وجه اول فرض بر این است که این تفاوت به حدی نیست که منجر به تمایز حقوقی گردد؛ همچنان که میان سفیدپوستان و سیاهپوستان از حیث رنگ تمایز وجود دارد و این تفاوت به گونه‌ای نمی‌باشد که اختلاف حقوقی از آن حاصل گردد؛ تفاوت جنسیتی نیز در زن و مرد منجر به تفاوت حقوقی نمی‌شود، بنابراین اگر هم در

جوامع، تفاوت حقوقی مشاهده می‌گردد، این تفاوت یک امر غیرطبیعی و ناشی از اوضاع فرهنگی، اجتماعی و... است. اما بنا بر وجه دوم، فرض بر این است که تفاوت جنسی میان زن و مرد به حدی می‌باشد که منجر به تفاوت حقوقی می‌شود. بنابراین تفاوت حقوقی، بر تفاوت طبیعی میان آن دو، یعنی بر طبق «حقوق طبیعی» مبتنی می‌باشد.

اختیار کردن هر یک از دو رویکرد، مبتنی بر این است که محدوده تفاوت صنفی ناشی از جنسیت تا چه حد بدانیم و محدوده تفاوت هم بستگی بر این دارد که منشاء آن را چه چیز بدانیم. اگر منشاء تفاوت میان زن و مرد، امر ذاتی یا امر عرضی که همیشه همراه با ذات است (عرض لازم) شمرده شود، در این صورت این تفاوت دائمی و همیشگی خواهد بود. به عنوان مثال، اگر منشاء تفاوت میان زن و مرد یک امر فطری فرض شود یا زن و مرد به لحاظ جسمی و روحی کاملاً دو موجود متمایز از یکدیگر تصور شوند، در این صورت تفاوت آن‌ها همیشگی خواهد بود، در نتیجه اختلاف حقوقی میان آن دو نیز یک امر دائمی خواهد بود. اما اگر منشاء تفاوت میان آن‌ها، امری خارج از ذات فرض شود، یعنی به مثابه یک امر عرضی (عرض مفارق) که به سبب شرایط و موقعیت خاصی همراه با ذات گشته است، فرض شود؛ در این صورت این تفاوت همیشگی نخواهد بود، بلکه این تفاوت تا زمانی خواهد بود که آن شرایط خاص وجود داشته باشد و گرنه در غیر از آن شرایط، تفاوت بین زن و مرد موجود نخواهد بود. به عنوان مثال، اگر منشاء اختلاف میان زن و مرد منوط به عوامل اجتماعی، فرهنگی و شرایط اقلیمی و جغرافیایی فرض شود؛ با برطرف شدن این عوامل، انگیزه اختلاف میان زن و مرد نیز برطرف خواهد شد. در این صورت اختلاف حقوقی، موقتی خواهد بود و تا زمانی این تفاوت ادامه خواهد داشت که این شرایط نابرابر وجود داشته باشد، در غیر آن صورت به تساوی حقوقی منجر خواهد شد. [۴]

و اگر منشاء تفاوت متعدد باشد، یعنی برخی از آن تفاوت‌ها بر حسب جنسیت و برخی دیگر برطبق عوامل و شرایط بیرونی باشد؛ در این صورت بر حسب انواع تفاوت، محدوده زمانی تفاوت‌های حقوقی به یک میزان نخواهد بود. تفاوت‌های حقوقی که برآمده از جنسیت است، همیشگی و دائمی خواهند بود، اما تفاوت‌هایی که متأثر از شرایط زمان و مکان است، موقتی خواهند بود.

بر حسب هر یک از این رویکردها، عدالت به گونه‌ای خاص تفسیر می‌شود. بر طبق رویکرد اول، عدالت به معنای در نظر گرفتن تفاوت حقوقی است، اما بر طبق رویکرد دوم، تا زمانی که شرایط نابرابر از حیث زمان و مکان ادامه دارد، عدالت ایجاب می‌نماید که تفاوت حقوقی باشد، در غیر آن صورت تساوی حقوقی مورد نظر است و رویکرد سوم هم تلفیقی از دو نظر فوق می‌باشد.

در این نوشتار سعی می‌شود با نگاهی کوتاه به نظرات برخی از صاحب‌نظران اسلامی، آرای آنان در باب عدالت با توجه به محدوده اختلاف تبیین گردد.

الف- دیدگاه دائمی بودن تفاوت‌ها

بر طبق این رویکرد، زن و مرد از حیث تکوینی کاملاً متفاوت هستند. یعنی از جهت زیستی، روانی و احساسات کاملاً از یکدیگر متغایر می‌باشند. به عنوان نمونه، از لحاظ جسمی مرد به طور متوسط درشت اندام‌تر و زن کوچک اندام‌تر است، رشد بدنی زن سریع‌تر اما رشد بدنی مرد بطئی‌تر و کندتر است و از لحاظ روانی، احساسات زن از مرد، جوشان‌تر است، یعنی زن در اموری که مورد علاقه‌اش است، سریع‌تر تحت تأثیر احساسات خویش قرار می‌گیرد و موارد مشابه دیگر.

از این رو، به دلیل همین تفاوت‌های تکوینی، تشابه حقوقی آن‌ها امکان‌پذیر نمی‌باشد. استاد مطهری در این رابطه چنین می‌گوید: «از نظر اسلام این مسئله هرگز مطرح نیست که آیا زن و مرد دو انسان متساوی در انسانیت هستند یا نه؟... از نظر اسلام زن و مرد هر دو انسانند و از حقوق انسانی متساوی بهره‌مندند. آنچه از نظر اسلام مطرح است، این است که زن و مرد به دلیل این که یکی زن است و دیگری مرد، در جهات زیادی مشابه یکدیگر نیستند... خلقت و طبیعت آن را یکنواخت نخواست است و همین جهت ایجاب می‌کند که از لحاظ بسیاری از حقوق و تکالیف و مجازات‌ها وضع مشابهی نداشته باشند.» [۵]

جنسیت موجب می‌شود که زن و مرد تحت دو صنف از یک نوع واحد قرار گیرند. بنابراین اختلاف و تمایز میان آن‌ها لازمه صنفشان است و بر این اساس، تفاوت حقوقی میان آن‌ها ضروری می‌باشد؛ به عبارت دیگر بر حسب آنچه که جنسیت اقتضا می‌نماید، تفاوت میان آن‌ها همیشگی و دائمی و در پی آن حقوق طبیعی میان آن‌ها نیز متفاوت خواهد بود.

حقوق طبیعی، لازمه هدفداری طبیعت است و با توجه به این هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آن‌ها داده است. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آن‌ها مراجعه به خلقت و آفرینش است. هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی برای یک حق طبیعی می‌باشد [۶] و این حق طبیعی ایجاب می‌کند که میان زن و مرد تناسب حقوقی برقرار شود، نه تشابه

حقوقی. زن اگر بخواهد حقوقی مساوی حقوق مرد و سعادت مساوی سعادت مرد پیدا کند، راه منحصرش این است که مشابهت حقوقی را از میان بردارد، برای مرد حقوقی متناسب با مرد و برای خودش حقوقی متناسب با خودش قائل شود. استاد مطهری در توضیح این مطلب چنین گوید:

«اول باید ببینیم، 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 طور تساوی میان فرزندان خود تقسیم کند، اما به طور متشابه تقسیم نکند. مثلاً، ممکن است این پدر چند قلم ثروت داشته باشد، هم تجارت خانه داشته باشد و هم ملک مزروعی و هم مستغلات اجاری، ولی نظر به این که قبلاً فرزندان خود را استعدادیابی کرده است، در یکی ذوق و سلیقه تجارت دیده است و در دیگری علاقه به کشاورزی و در سومی مستغل داری، هنگامی که می‌خواهد ثروت خود را در 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 هر کدام 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».[۷]

نکته قابل بحث این است که استاد مطهری اشاره‌ای نکرده است که اولاً تفاوت‌های تکوینی، تا چه اندازه موجب عدم تشابه حقوقی می‌گردد، ثانیاً مشخص نکرده است که کدامیک از این تفاوت‌ها محصول عوامل فیزیکی و جنسی زن و مرد و کدام یک محصول عوامل تاریخی و اجتماعی است.[۸]

نقیض رویکرد فوق، این است که در نظر نگرفتن قابلیت‌های متعدد، مساوی با بی‌عدالتی است، یعنی اختیار رویکرد تشابه، نوعی ستم جنسی بر زنان محسوب می‌گردد. تبیین این بحث، نیازمند معناشناسی واژه عدالت است.

- معناشناسی عدالت

عدالت به معنای بهره بردن 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 آن جایی که ذات مقدس خداوند، کمال مطلق و فیاض علی الاطلاق است، می‌بخشد و امساک نمی‌کند، اما به هر موجودی از وجود یا کمال وجود آنچه که برای او ممکن است، می‌بخشد.» [۹]

برحسب این معنا، عدالت، امری مطلق و ذاتی بوده، معنای آن بر طبق زمان و مکان و تجربه‌های مختلف افراد تغییر نمی‌کند. این عدالت، تساوی بین زن و مرد را ایجاب می‌کند و مقصود از تساوی آن است که زن و مرد به طور یکسان و به یک مقدار از فیض پروردگار متعال بهره‌مند می‌شوند، هر چند برحسب قابلیت‌های مختلف ناشی از تمایز جنسی، کیفیت این مقدارها متفاوت باشد. به عبارت دیگر، برحسب جنسیت، هیچ‌کدام از زن و مرد برتری و مزیت بر دیگری ندارند و جنسیت موجب فضیلت مردان بر زنان در نزد باری تعالی نمی‌شود، اما عدم تفاوت ارزشی، به معنای همسانی در حقوق نیست، زیرا حقوق مترتب بر امور تکوینی است نه امور ارزشی.

بعضی از متفکرین اسلامی، مقصود از تساوی بین زن و مرد را همان معنای عدالت، یعنی «اعطاء کل ذی حق حقه» می‌دانند و زن و مرد را از موهبت‌های الهی به یک اندازه واحد برخوردار نمی‌دانند. آیه الله سید محمد حسین طهرانی مقصود از تساوی میان زن و مرد را این چنین مطرح می‌نماید:

«در مدینه فاضله انسانی، باید مراعات حال ضعیف و قوی، جاهل و عالم، نیازمند و بی‌نیاز شود و هر فطرتی براساس بنای اولیه و اصلی آن مورد نظر و ملاحظه قرار گیرد و مواد حیاتی لازم، برحسب احتیاج و درجه نیازمندی به آن اعطا شود و این همان مساوات صحیح و واقعی است و بر این پایه و اساس، اسلام احکامش را در مورد سود و زیان زن، ساری و جاری کرده است و چیزهایی را که به نفع او و یا بر عهده اوست، همانند و برابر قراردادده است، البته با حساب دقیق و حفظ موقعیت فطری که خداوند تبارک و تعالی در دایره اجتماع، همراه مرد از تناکح و تناسل به او اعطاء فرموده است.» [۱۰]

سپس در فرازی دیگر چنین می‌نویسد:

«اقتضای فطرت در تساوی وظایف و حقوق اجتماعی بین افراد است. این است که به هر صاحب حقی، حقتش (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.» [۱۱]

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 موهوم و قراردادهای اعتباری. [۱۲]

بر طبق این رویکرد، چون بین زن و مرد، اختلاف فطری وجود دارد، تساوی به معنای بهرمندی از فیض الهی به یک مقدار واحد نمی‌باشد، بلکه توأم با برتری مرد است: «اسلام معتقد است که در مواهب اجتماعی، برای مردان نسبت به زنان، درجه‌ای از برتری است، پس گفته خداوند متعال «و للرجال علیهن درجه»، قیدی است که متمم و کامل کننده حکم سابق است و همه آیه معنای واحدی را می‌رساند و آن این است که فطرت بین زن و مرد، احکام واحدی را قرار داده است، با حفظ برتری مردان بر زنان در این مواهب اجتماعی... و با همین معیار، خداوند بین آن دو تساوی قائل شده و برای آنان احکامی را وضع فرموده است و آنچه را که به نفع و یا برعهده اوست، همانند و مشابه قرار داده است.» [۱۳]

بر طبق این نظریه، اختلاف زن و مرد صرفاً از لحاظ زیست یا روح نیست، بلکه بالاتر در حدّ یک اختلاف فطری است. آن‌ها به واسطه تمایزی که از یکدیگر دارند، در یک رتبه نیستند بلکه ارزش مرد در برخورداری از بعضی مواهب، بالاتر است.

به نظر می‌رسد که این نظریه قابل تأمل باشد. جمله «و للرجال علیهن درجه»، در رابطه با حقوق زن و مرد رابطه با حقوق زن و مرد مطرح گشته و مفهومش این است که مسأله عدالت میان زن و مرد به این معنی نیست که آن‌ها در همه چیز برابرند و همراه یکدیگر گام برمی‌دارند. مرحوم طبرسی در این رابطه می‌گوید: «همان طور که برای مرد حقوقی بر عهده زنان گذارده شده، همچنین زنان حقوقی بر مردان دارند که آن‌ها موظف به رعایت آنند، زیرا در اسلام هرگز حق یک طرفه نیست و همیشه به صورت متقابل می‌باشد.» [۱۴] اما این نظریه آقای طهرانی که واژه «درجه»، بیانگر ارزش و موهبتی برای مرد است، این مسأله مورد تأیید همه مفسرین نمی‌باشد. آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله در این رابطه می‌گوید: «به گمان ما «درجه» که در این آیه از آن سخن رفته است، صرفاً به برخی از حقوق اشاره دارد که در دایره مسائل زوجیت، «حق» اختصاصی مرد است. حق طلاق سرآغاز همه این حقوق است. به این ترتیب، ناگفته خود پیداست که از این درجه، در ارجحیت مقام و ارجحیت انسانی اراده نشده است، بلکه مراد از آن حقی است که در جنبه اجرائی مسائل درون خانوادگی، به مرد اختصاص دارد.» [۱۵]

همچنین اگر بپذیریم، مرد به واسطه تفاوت‌های جنسیتی از موهبت و ارزش‌های خاصی برخوردار می‌شود که زن فاقد آن است، باید بپذیریم به واسطه همین تفاوت‌ها، زن هم به واسطه همین جنسیت از موهبت‌های خاصی برخوردار می‌شود که مرد فاقد آن است. به عنوان نمونه، قابلیت زایش انسان تنها منحصر در زن است و در همین راستا مقام مادری در آیات و روایات بسیار مورد مدح واقع شده است.

همچنین تعریف ایشان از تساوی، قابل تأمل است. از عبارت مذکور چنین استفاده می‌شود که تساوی به معنای برخورداری هرکس به اندازه بهره وجودیش از فیض باری تعالی است، نه بیشتر و نه کمتر. یعنی همه موجودات به اندازه قالب و ظرفیت‌های وجودی‌شان از خداوند بهرمنند می‌گردند. اگر مرد، قالب و استعداد وجودی‌اش بیشتر است، باید بیش از زن از مواهب الهی برخوردار باشد. درباره این تعریف از تساوی، چند نکته قابل ذکر است: اولاً، این تعریف، به عدالت، نزدیکی بیشتری پیدا می‌کند تا تساوی و به نظر می‌رسد که ایشان بین معنای عدالت و تساوی، خلط کرده است. ثانیاً، با پذیرش تعریف ایشان، باید پذیرفته شود، همان‌طور که بین زن و مرد تساوی است، بین انسان و سنگ یا انسان و حیوانات و به طور کلی بین تک تک موجودات تساوی است، زیرا همه آن‌ها به اندازه ظرفیت وجودی‌شان از پروردگار متعال بهرمنند هستند، بنابراین شمول این تساوی عام است و می‌توان گفت همه موجودات، از بالاترین موجود تا پایین‌ترین آن از حیث وجودی، متساوی هستند، زیرا هر موجودی به اندازه بهره وجودی‌اش از باری تعالی سهم می‌برد!؟

(ب) - دیدگاه موقتی بودن اختلاف‌ها

برطبق این نظریه، تفاوت میان زن و مرد، برخاسته از جنسیت که ذاتی و جوهری یا عرضی لازم آن دو بوده و موجب قوانین دائمی و پایدار می‌شود، نمی‌باشد؛ بلکه تفاوت میان زن و مرد که منجر به تفاوت حقوقی شده است، براساس یک امر عرضی مفارق است. به عبارت دیگر، تفاوت احکام، محصول شرایط اجتماعی و فرهنگی است و مبتنی بر شرایط زمانی و مکانی می‌باشد. بنابراین قوانین حقوقی متفاوت، در همه اعصار و مکان‌ها ثابت نیستند، بلکه تا زمانی پایدار خواهند بود که آن شرایط برقرار باشد و اگر آن شرایط از بین برود، این قوانین هم معنای خویش را از دست خواهند داد. براساس این رویکرد، تفاوت حقوقی براساس «حقوق طبیعی»، جایگاه خویش را از دست خواهند داد و به جای آن «حقوق قراردادی» جایگزین خواهد شد.

برخی از نواندیشان دینی معتقد به این رویکرد هستند. آن‌ها به علت تعارض میان دیدگاه شریعت با اصل تشابه قانون میان زن و مرد در حقوق بین الملل، در صدد رفع این تعارض بر آمدند؛ بدین صورت که اختلاف میان زن و مرد را که در شرع به

اختلاف حقوقی کشیده می‌شود، اختلاف طبیعی قلمداد نکرده‌اند، بلکه حقوق متفاوت را براساس شرایط اجتماعی و فرهنگی مبتنی می‌دانند [۱۶].

برطبق این رویکرد «زبان قرآن» و احادیث در مورد احکام زنان، «زبان عرفی» است. یعنی این احکام برطبق زمان عنصر نزول صادر شده است، در نتیجه این تفاوت‌ها فقط تا آن زمان اعتبار داشت و در زمان‌های دیگر اعتبار ندارند.

دکتر سروش در این رابطه می‌گوید:

«اگر پیامبر در میان قومی دیگر با عادات و آداب و عرفیات دیگر ظهور می‌کرد، در عین حفظ مقاصد شریعتش، صورت کثیری از احکام دینی عوض می‌شد و فی‌المثل احکام قصاص، دیات، نکاح، طلاق و به طور کلی حقوق مرد و زن و ... همه به شکل دیگری در می‌آمد و باز همان اسلام می‌بود.» [۱۷]

بنابراین نظریه، احکامی همچون حجاب، روابط مرد و زن، سن ازدواج و به طور کلی حقوق زنان، پاسخگوی نیازهای اجتماعی و نقشی که در عصر کنونی، زنان و مردان بر عهده گرفته‌اند، نیست؛ از این رو می‌بایست براساس فرهنگ جدید و عرف زمان، نوسازی شوند. [۱۸]

بعضی از نواندیشان دینی هم، بر این نظریه که احکام مربوط به زنان یک امر عرضی می‌باشند، دلیلی ذکر کرده‌اند و آن عبارت است از این که تنها احکامی ثابت هستند که تأسیسی باشند نه امضائی؛ زیرا احکام امضائی، احکام عرفی و اجتماعی هستند، در حالی که 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 آن که 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 (دائم و موقت) تحول پدید آوردند، می‌توانند در قانون دیه نیز تحول بیافرینند. [۱۹]

برطبق 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 که مطرح گردید. عدالت در مورد زنان منوط به شرایط زمان و مکان متغیر می‌گردد. [۲۰] در زمان عصر نزول قرآن کریم، عدالت بر پایه حقوق‌های متفاوت استوار بود، اما هم‌اکنون عدالت ایجاب می‌کند که حقوق میان زن و مرد برابر گردد و تساوی کامل میان آن‌ها برقرار شود، زیرا امروزه آن شرایط نابرابر از بین رفته است و در نتیجه آن احکام فلسفه خویش را از دست داده‌اند.

- نقد و بررسی

نکاتی نسبت به این دیدگاه به نظر می‌رسد که اشاره مختصری به آن‌ها می‌شود:

الف)- ابتدا لازم به ذکر است که زمان‌مند و عصری دانستن احکام شریعت اسلام اگر به معنای نسخ‌پذیری دین اسلام باشد، با خاتمیت اسلام که از بدیهیات مسلمین است در تعارض خواهد بود. اسلام، دین خاتم و جاودانی است و احکام آن نیز نسخ‌ناپذیر بوده و تا روز قیامت ثابت و غیر قابل تغییر خواهد بود. البته روشن است که ثابت بودن احکام الهی با گشوده بودن باب اجتهاد و لزوم روزآمد بودن دین در تعارض نیست. این که هر عصری نیازها و مقتضیات خاص خود را دارد و احکام خاص خود را می‌طلبد، به معنای عصری بودن احکام شریعت نمی‌باشد. کشف و تنقیح مناط احکام و تناسب بین موضوعات و احکامی که بر آن‌ها بار می‌شود، از وظایف و تخصص‌های مجتهدین و فقیهان آشنا با دین و مقتضیات زمان است.

ب)- همان‌گونه که گذشت، در این دیدگاه، عرفی بودن زبان دین، دلیل بر عصری و متغیر بودن احکام و از جمله احکام حقوقی زنان دانسته شده است. اما بدیهی است که صرفاً از عرفی بودن زبان دین نمی‌توان عرفی و عصری بودن محتوای زبان و از جمله احکام حقوقی دینی را نتیجه گرفت. در واقع در این دیدگاه، بین زبان دین و محتوای زبان دین، خلط شده است؛ زیرا کاملاً این امکان متصور است که زبانی عرفی باشد اما محتوای کلام و معنایی که زبان درصدد انتقال آن است فرازمانی بوده و صرفاً اختصاصی به عرف زمان عصر نزول نداشته باشند؛ به ویژه اگر خود متکلم بر این امر تأکید و تصریح کرده باشد. از قضا در مورد دین اسلام این گونه است و شارع مقدس تصریح فرموده است که احکام صادر شده از سوی پیامبر (ص) به همه اعصار تا روز قیامت، تعلق داشته و خاص زمان صدور احکام یا هر زمان دیگری نیست. البته ناگفته نماند که این امر با نقش و تأثیر زمان و مکان در تعیین موضوع احکام منافاتی ندارد؛ زیرا احکام، تابع موضوعاتشان هستند و بدیهی است که تغییر حکم در اثر تغییر موضوع به معنای عدم ثبات حکم و عصری بودن آن نیست. البته این که حکم بر چه موضوعی بار و مترتب شده و علت یا مناط این ترتب چیست، تشخیص آن بر عهده کارشناس و خبیره در دین‌شناسی و فقیه جامع الشرایط است تا به واسطه احاطه‌ای

که بر علوم مختلف مرتبط با این موضوع (علم فقه، اصول فقه، علم الحدیث، علم رجال، علم تفسیر و...) دارد، تبیین کند سبب ایجاد این حکم چه چیزی بوده و وابسته به چه اموری است.

ج- دلیل دیگری که در این دیدگاه بر عصری بودن حقوق اسلامی ذکر شده است با تفکیک بین احکام تأسیسی و احکام امضایی، ثابت بودن احکام تأسیسی و متغیر و عصری بودن احکام امضایی و از جمله مباحث حقوقی را نتیجه گرفته است. به عبارت واضحتر در این دیدگاه از این که شارع مقدس، عرف زمانه خود را به عنوان احکام امضایی، تأیید فرموده نتیجه گرفته است که شارع در این بخش از احکام خود، تابع عرف بوده و چون هر عصری عرف خاص خود را دارد لذا این قسم از احکام الهی، مختص زمان شارع بوده و در هر عصری با تغییر عرف، این احکام نیز تغییر می‌کند. در این مورد باید گفت که لازمه امضایی بودن یک حکم، اختصاص داشتن آن حکم به زمان صدورش نیست. زیرا از رایج بودن یک سیره عرفی نمی‌توان مورد تأیید بودن آن سیره در نزد شارع را نتیجه گرفت. نمونه بارز این امر را می‌توان در زمان صدر اسلام مشاهده کرد؛ در آن زمان در معاملات عرفی، معاملات ربوی به شدت رایج بوده و به رغم شیوع و مطرح بودن آن به عنوان سیره‌ای فراگیر، از سوی اسلام مورد تأیید واقع نشده است. بنابراین از وجود احکام امضایی و مورد تأیید قرار گرفتن برخی از عرف‌های موجود در زمان صدور احکام، در اعصار بعد از زمان حضور شارع، نمی‌توان با صرف تداول و رواج یک سیره عرفی، مورد تأیید بودن آن در نزد شارع و لزوم تغییریابی احکام امضایی در زمان حضور شارع را نتیجه گرفت و از این که شارع برخی از سیره و عرف‌های زمان خود را تأیید کرده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که تمام سیره‌هایی که در اعصار بعد واقع می‌شود نیز مورد تأیید شارع است؛ یعنی از این که احکام امضایی تابع عرف زمان شارع هستند نمی‌توان نتیجه گرفت که تابع عرف همه زمان‌ها و اعصار بعد از زمان شارع نیز هستند، زیرا به قول منطقدانان دلیل، اخص از مدعاست. با این بیان روشن شد که احکام امضایی نیز می‌توانند ثابت باشند مگر این که تأیید و امضای شارع در مورد عرف شکل گرفته در عصری خاص اثبات شود که در این صورت می‌توان دیدگاه شارع، نسبت به تغییر یافتن حکم را کشف کرد.

فلسفه تفاوت‌های حقوقی در اسلام

برای شناخت فلسفه تفاوت حقوقی بین زن و مرد در اسلام، ذکر مقدمات زیر لازم است:

الف- در دین مقدس اسلام، واضع احکام، خداوند متعال است. بالاترین کسی که به ساختار و وضعیت و مقتضیات تک تک موجودات آگاهی دارد، کسی جز خالق آن‌ها نیست؛ بنابراین تنها اوست که صلاحیت دارد، بنا بر نحوه وجودی انسان و بر طبق انواع روابط پیچیده بین افعال او و نیل به سعادت اخروی، احکام را وضع و سپس ابلاغ نماید. از این‌رو، تنها راه دستیابی به سعادت حقیقی، دستاویزی به شرع مقدس است که سعادت بشری را در قالب عقاید، اخلاق، احکام و... ابلاغ کرده است. بنابراین ورای وجود انسان، واقعیت مطلق وجود دارد که این واقعیت مطلق تنها راه رسیدن به سعادت و حقیقت مطلق است.

ب- بر طبق نظر اکثر متفکران اسلامی، دستیابی به واقعیت مذکور امری ممکن و دست‌یافتنی است. کسی که از تمام امکانات و لوازم لازم برای درک متون و حیاتی برخوردار باشد، می‌تواند به شناخت معتبری دست پیدا نماید. این شناخت معتبر بر جهان‌بینی مردانه یا زنانه و این عصر یا آن عصر وابسته نیست.

با توجه به مقدمات فوق می‌توان نتیجه گرفت:

اولاً؛ تمامی موجودات و از جمله انسان، در وجودشان به سوی هدفی که برای آن آفریده شده‌اند، هدایت شده و در خلقتشان به هر جهاز و ابزاری که در رسیدن به آن هدف نیازمندند، مجهز هستند. از این رو در انسان بر حسب مقتضیات طبیعی دو جنس مخالف، به ضرورت، تفاوت‌های حقوقی بنا گشته است؛ لذا این تفاوت‌ها ریشه در واقعیت نفس الامری دارد، نه در امور اعتباری و قراردادی. به عبارت دیگر، قواعد حقوقی شرعی بر اساس هماهنگی و همسوئی با مصالح و مفاسد واقعی بنا شده‌اند، نه بر اساس سلیقه‌های افراد یا گروه‌ها. [۲۱]

ثانیاً؛ در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی با مرد شریک است و مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و در زمینه‌های مختلف مثل تعلیم و تربیت، کسب و انجام معاملات و... هیچ فرقی با مردان ندارد، مگر تنها در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا می‌کند با مرد فرق داشته باشد. [۲۲]

ثالثاً؛ بر طبق آیه کریمه «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بتّ منها رجلاً کثیراً و نساءً»، استنباط می‌شود که زن و مرد از حیث شئون انسانی واحد هستند و هیچ کدام به صرف مرد یا زن بودن رجحانی بر دیگری ندارند، در این صورت این تفاوت حقوقی یک تفاوت ارزشی نمی‌باشد.

رابعاً؛ تفاوتی که در احکام الهی برحسب جنسیت دیده می‌شود، این تفاوت صرفاً در سیر و روش است، اما در غایت این تفاوت که همان رسیدن به کمال والای انسانی است، وحدت دارند، به عبارت دیگر انسان‌ها چه زن و چه مرد، مبدأ فاعلی و مبدأ نهائی‌شان یکی است و دینی هم که برای تربیت آن‌ها آمده، نسبت به هر دو صنف واحد است و جزاء نیز که نتیجه عمل است، اصلی مساوی برای هر دو است. [۲۳]

برابری جنسی و فمینیسم

فمینیسم [۲۴] از ریشه لاتینی Femina به معنای زن یا جنس مؤنث، اخذ شده است.

شناخت فمینیسم و آگاهی به تطورات آن، مستلزم آشنائی با دوره‌های فکری آن است که به سه موج اول، دوم و سوم مشهور می‌باشد. در همه این رویکردها، این اعتقاد مستتر است که زنان به دلیل جنسشان، اسیر بی‌عدالتی هستند. [۲۵] در راستای این امر آن‌ها میان sex (جنس) و gender (جنسیت) تمایز قائل شدند. اصطلاح جنس بر تفاوت‌های بیولوژیک میان زن و مرد دلالت دارد، در حالی که جنسیت، بر ویژگی‌های شخصی و روانی، ناظر است که جامعه آن را تعیین می‌کند و با مرد یا زن بودن و به اصطلاح مردانگی و زنانگی همراه است. جنس و جنسیت پیوندی آشکار دارند، اما ماهیت دقیق این پیوند، بحث‌های فراوانی را میان فمینیست‌ها برانگیخته است. [۲۶] فمینیست‌ها درباره نحوه اختلاف میان زن و مرد از حیث جنس و جنسیت اشتراک نظر ندارند.

بعضی از آن‌ها معتقدند که میان زن و مرد از حیث زیستی و بیولوژیکی، اختلاف نظر است، اما برخی دیگر حتی این قدر از تفاوت را قبول ندارند و معتقد هستند که نظریه‌های زیست‌شناختی، برای توجیه فرودستی زنان به وجود آمده‌اند.

به عنوان نمونه، به نظریات اوکلی [۲۷] یکی از فمینیست‌های رادیکال اشاره می‌شود. وی تحقیقات مفصلی را در مورد عدم تفاوت بیولوژیکی زن و مرد انجام داده است و در این رابطه می‌گوید:

«زن و مرد را باید چون دو انتهای متضاد یک پیوستار در نظر گرفت که در میانه، همپوشی چشمگیری با هم دارند. تنوع فراوانی در ویژگی‌های بیولوژیک زن و مرد وجود دارد و ویژگی‌هایی چون قد بلند، وزن زیاد و قدرت جسمانی تنها منحصر به یک جنس نیست. برخی افراد، نظیر مانی [۲۸] و ارهاوت، [۲۹] با ویژگی‌های «مردانه» و «زنانه» به دنیا می‌آیند و اندام‌های تناسلی هم زن و هم مرد هر دو را دارند. اینان معمولاً مورد عمل جراحی و کورتون درمانی قرار می‌گیرند تا «زن» شوند، چنین افرادی را می‌توان در میانه پیوستار فوق دانست». [۳۰]

بر حسب نظر اوکلی، تلاش‌های صورت گرفته برای سنجش تفاوت‌های جنسی بیولوژیک، همواره بر تفاوت‌ها و نه شباهت‌های میان زن و مرد تأکید کرده‌اند. زیرا بیشتر این بررسی‌ها را دانشمندان مرد انجام داده‌اند و مردان آگاهانه در پی شواهد علمی برای تأیید این نظر بوده‌اند که دو جنس، مقولات بیولوژیک جداگانه‌ای هستند؛ ویژگی‌های مردانه برتر هستند و رفتار اجتماعی را ساختار بیولوژی تعیین می‌کند، زیرا چنین «شواهدی» امکان احراز موقعیت‌های مهم و معتبر در جامعه را برای مردان توجیه می‌کند. [۳۱]

برحسب این دیدگاه، نظریه‌های زیست‌شناختی در مورد تفاوت‌های جنسی، مفاهیم اجتماعی هستند که در خدمت منابع گروهی هستند که از لحاظ اجتماعی مسلط می‌باشند. به عنوان نمونه اوکلی، تقسیم کار جنسی و همچنین مادری را اسطوره‌هایی می‌داند که نهادهای فرهنگی جامعه در پیدایش و تقویت آنها، بیشترین سهم را دارند. مهم‌ترین جنبه این امر، ترویج این دو اسطوره توسط رفتارشناسان، انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان کودک است [۳۲] یا «کیت میلنت» در کتاب سیاست‌های جنسی، تفاوت‌های زیست‌شناختی را ناشی از ایدئولوژی پدرسالانه معرفی می‌کند. [۳۳]

در مقابل این نظریه، بیشتر فمینیست‌ها بر این باور هستند که زن و مرد از حیث بیولوژی با هم اختلاف دارند. اما در این که تفاوت جنسی، موجب تفاوت در جنسیت می‌شود، میان آن‌ها اختلاف نظر است.

بعضی از فمینیست‌ها معتقدند که تفاوت جنسی نباید موجب تفاوت در جنسیت شود. بر طبق این رویکرد، «زنانگی» و «مردانگی» نه ویژگی ذاتی، مطلق و فراسوی زمان و مکان، بلکه مقولاتی اجتماعی و فرهنگی و ساخته و پرداخته شرایط تاریخی معین و گاه سیاسی و اقتصادی بشمار می‌آید. بر این اساس نگرش انتقادی به مقوله جنسیت، نه تحلیلی از ذات این پدیده بلکه کنکاشی مشخص و تاریخی در جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی، فرهنگ و سیاست است. [۳۴] به عنوان نمونه فمینیسم لیبرال، تمامی انسان‌ها را عواملی اساساً عقلانی در نظر می‌گیرد و تأثیر جسم در نیروی تعقل انسان را اگر هم بپذیرد، بخشی از جوهره انسانی نمی‌شناسد. به همین سبب، جنسیت فرد را تعیین‌کننده حقوق او نمی‌داند. بدین ترتیب، فمینیست‌های لیبرال معتقدند که سرشت زنانه و مردانه کاملاً یکسان است و تنها انسان وجود دارد، بدون جنسیت. [۳۵]

در این رابطه می‌توان به نظریه آشلر [۳۶] اشاره کرد. وی معتقد است، مطالعاتی که عوامل علت و معلولی را بر پایه تفاوت‌های جنسی قرار می‌دهند، بسیار ساده انگارانه است. زنان و مردان به لحاظ روانی متفاوت هستند، چون به دلیل شرطی‌سازی و تجربه اجتماعی متفاوت، توقعات متفاوتی نیز دارند. [۳۷] بنابراین بر طبق این رویکرد، در نظر گرفتن هر گونه تفاوت جنسیتی، موجب ستم و تبعیض علیه زنان می‌شود.

اما این دیدگاه در موج سوم کم‌رنگ می‌شود. با اتخاذ استراتژی مونث محورانه [۳۸]، برخی از خصوصیات سنتی منتسب به زنان، ارزش مثبت پیدا می‌کنند [۳۹] و به طور کلی بعضی از تفاوت‌های جنسیتی، به عنوان یک امر عادلانه در نظر گرفته می‌شوند. به عنوان نمونه "گریز"، در کتاب "جنسیت و سر نوشت" (۱۹۸۴)، به تشریح روایتی از فمینیسم طرفدار خانواده می‌پردازد که بر تفاوت‌های جنسی ذاتی بین زنان و مردان تأکید دارد. وی به تلاش‌های فمینیست‌های رادیکال، برای سیاسی کردن زندگی خصوصی حمله می‌کند، به دفاع از زندگی خصوصی خانواده فرزند محور می‌پردازد و مادر بودن را فعالیتی پیچیده، غنی، پرزحمت و شادی آفرین می‌داند که زیستی طبیعی، اجتماعی، نمادین و عاطفی است. [۴۰]

نقش جنسیت در مسائل حقوقی

به طور کلی نظریات فمینیست‌ها در رابطه با نقش جنسیت در مسائل حقوقی، شامل دو الگوی ذیل است: [۴۱]

الگوی تساوی [۴۲]

برطبق این الگو، قانون لیبرال بهترین قانون برای دفاع از حقوق و ارزش‌های حاکم بر زنان است، اما به رغم وجود این اصول لیبرال، با زنان مثل مردها رفتار نمی‌شود و زنان همانند مردان از حقوق مساوی برخوردار نمی‌گردند، زیرا این اصول نمی‌توانند از ارزش‌های بی‌طرفی، عقلانیت، انصاف، آزادی و تساوی در برخورد با زنان حمایت کنند؛ به عبارت دیگر نه قانون و نه حقوق لیبرالی معاصر، زنان را مساوی با مردان تلقی نمی‌کنند؛ از این‌رو لازم است، این قوانین مورد اصلاح و بازنگری قرار گیرند تا در پی آن جنسیت به عنوان مبدأ بی‌عدالتی اجتماعی به رسمیت شناخته شود و به زنان، واقعاً و نه به نحو صوری، حقوق مساوی یا آنجا که موقعیت خاص اجتماعی آن‌ها اقتضا می‌کند، حقوق خاص اعطا گردد.

در این راستا می‌توان به تحقیقات «ساش» [۴۳] و «ویلسون» [۴۴] اشاره کرد. آن‌ها مجموعه‌ای از پرونده‌های اجتماعی - حقوقی را گرد آوردند تا اثبات کنند که قانون به گونه‌ای نظام‌مند، منحصرأ مردانه عمل کرده است. از جمله نظام قضایی با استفاده یک سوگیرانه از تشخیص، در پی منافع مردان بوده و موانع ورود زنان به عرصه‌های اجتماعی شهروندی، مشاغل و به طور برجسته در عرصه‌های پزشکی و قانون را ابقا کرده است.

از تحقیقات دیگر می‌توان به پژوهش اتکینز [۴۵] و هوگت [۴۶] اشاره کرد. بر طبق دیدگاه آن‌ها، قانون همواره با این فرض کار کرده است که اصولاً زنان وابسته و متکی بر مردان می‌باشند و زندگی آن‌ها براساس نقش و وظایف جنسی و خانهداری آن‌ها تعریف می‌شود. بنابراین قانون با پشتیبانی نکردن از ارزش‌های اعلام شده خود، یعنی تساوی و بی‌طرفی؛ نمی‌تواند همواره خود را با اصل تساوی با زنان هماهنگ سازد.

به طور کلی در این تحقیقات دو امر مهم مورد توجه قرار گرفت: الف) - ایجاد هماهنگی میان قانون لیبرال با ارزش‌های لیبرال در راستای تساوی واقعی برای زنان ب) - اعمال فشارهای سیاسی برای حذف تفاوت میان ارزش‌ها و قوانین اعلام شده با نوع رفتار عملکرد مجریان با زنان.

فمینیست‌ها برای دستیابی به عدالت اجتماعی، تساوی سازی کامل حقوقی زنان با مردان را مهمترین گام می‌دانستند، اما بعداً این دیدگاه توسط خودشان مورد تشکیک قرار گرفت، آن‌ها متوجه شدند با وجود طرح تساوی هنوز، بسیاری از زنان از حقوق کامل خویش برخوردار نیستند؛ زیرا حقوق مساوی، متناسب با جایگاه اجتماعی زنان نمی‌باشد، از این‌رو زنان نیازمند حقوقی ویژه هستند تا موقعیت اجتماعی خاص و متفاوت آن‌ها را نسبت به موقعیت مردان، به خصوص در حوزه حقوق مربوط به توالد و تناسل و نهاد خانواده به رسمیت بشناسد. با این وجود، در تعیین این که چه هنگامی حقوق ویژه، متناسبتر از حقوق مساوی است، میان آن‌ها اختلاف نظر به وجود آمد و آرای متعددی ذکر گردید. از این‌رو، عده‌ای از فمینیست‌ها این نظریه را مطرح کردند که باید گفتمان حقوقی را گسترش داد تا به واسطه آن بتوان به ایده‌های مشترک درباره تعیین محورهای تساوی دست یافت.

الگوی تغییر [۴۷]

الگوی تغییر، همچون الگوی تساوی در راستای ایجاد هماهنگی میان ارزش‌های لیبرالی مربوط به قانون و بین رفتار واقعی قانون با زنان به وجود آمد. بانیان این طرح، نظریه تساوی را که تنها از طریق اصلاح رفتار قانونی یا اصلاح حقوق لیبرال در

صدد رفع این تفاوت است، ناکافی و محکوم به شکست می‌دانند؛ زیرا این الگو با حفظ اصل قانون لیبرال، به اصلاح ظاهری آن می‌پردازد، در حالی که ساختار کلی این قانون دچار اشکال است. مفاهیم و مقولات کلی قانون لیبرال، بر پایه معیارهای مردانه بنا شده است و تا زمانی که این مفاهیم و مقولات تغییر نکنند، زنان به حقوق واقعی خویش دست پیدا نخواهند کرد. بنابراین باید تغییر اساسی در نظام حقوق فمینیستی ایجاد شود. آن‌ها طرح‌های مختلفی از این نظریه ارائه کرده‌اند که دو طرح مهم آن عبارت است از: تغییر ساختاری و تغییر موضوعی.

- تغییر ساختاری [۴۸]

مک‌کینون [۴۹] (۱۹۸۹) یکی از مهمترین بانیان نظریه، تغییر ساختاری است. وی بر این باور است که کل قانون لیبرال برای حفظ تسلط مردان بر زنان تنظیم یافته است و بر این ادعای خویش دو دلیل می‌آورد:

الف)- قوانین مربوط به «زنانی به عنف» و هرزگی در ظاهر برای حفاظت از زنان طرح می‌شود، اما در واقع موجب شهوانی بخشیدن به سوء استفاده جنسی و تحریم برانگیز دانستن آن می‌باشد.

ب)- ادعای قانون درباره معیار بی‌طرفی است؛ در حالی که همین معیار، بر محور مردانه تنظیم شده است. بنابراین، فمینیست‌ها به اشتباه خواسته‌هایشان را به زبان حقوق، چه حقوق مساوی با مردان و چه حقوق ویژه زنان مطرح می‌نمایند؛ زیرا به دنبال این حقوق بودن، مستلزم آن است که زنان در آرزوی حقوق مردان باشند.

بنابراین از نظر مک‌کینون، زنان به عنوان قربانیان همیشگی اقتدار جنسی مردان معرفی شده‌اند و قانون لیبرال هم برخلاف ادعایش در همین راستا قدم گذاشته است، لذا باید این نظام که از ایدئولوژی مردانه تنظیم یافته، واژگون گردد و نظامی برخاسته از ایدئولوژی زنانه و در پی آن حقوق فمینیستی جایگزین آن گردد.

- تغییر موضوعی [۵۰]

بر اساس این رویکرد باید تغییرات بنیادین در دو حوزه صورت گیرد: تغییر مقولات قانونی و تغییر مفاهیم قانونی.

از بانیان ثنوری «تغییر مقولات قانونی»، گرای کار [۵۱] و مورگان [۵۲] می‌باشند. آن‌ها با ناکافی و ناکارآمد دانستن مفاهیم سنتی قانون، به دست‌بندی مجدد و اساسی قانون بر اساس موضوعات و مضامین پرداختند، موضوعاتی از قبیل منابع درآمدهای زنان، مشکلات مادری و آسیب‌های جنسیتی به زنان مثل زانی به عنف.

تغییر مقولات قانونی موجب تغییر در مفاهیم قانونی می‌شود. به عنوان مثال، هاو [۵۳] واژه «آسیب اجتماعی» را این چنین تغییر داد: این واژه در جامعه‌شناسی معمولاً در جایی بکار می‌رود که تعریف جرم را تعدی به دولت تعیم دهند و بدین ترتیب جرایم اداری را در قلمرو جرم‌شناسی وارد سازند، اما این مفهوم می‌تواند به حقوق فمینیستی اختصاص یابد، یعنی مختص آن دسته از آسیب‌های اجتماعی گردند که ویژگی جنسیتی داشته یا با قالبی جنسیتی اعمال می‌شوند. از این‌رو، این مفهوم انتقال یافته به حقوق فمینیستی می‌تواند برای تئوریزه کردن نه تنها جرائمی همچون زانی به عنف بلکه برای جرائمی که از جهت جنسیت بی‌طرف بوده و تحت قانون ضد تبعیض و اصلاح قانون طلاق هستند، بکار رود.

- نقد و بررسی

همان‌طور که مطرح گردید، فمینیست‌ها در باب احقاق حقوق زنان یک نظریه واحد ندارند. هر گروه از آنان دستیابی به عدالت را در مورد زنان، به یک نحو تفسیر می‌کنند و نظریه فمینیست‌های دیگر را ناقض عدالت معرفی می‌کنند. به عنوان نمونه، بانیان طرح تساوی، در ابتدا تساوی کامل حقوقی میان زن و مرد را مورد نظر خویش قرار دادند، اما بعداً متوجه گردیدند که این تساوی کامل حقوقی، به ضرر زنان تمام می‌شود و موجب استیفای حقوق آن‌ها نمی‌گردد و آن‌ها نیاز دارند، حداقل در بعضی مواقع از حقوق ویژه‌ای برخوردار باشند، البته در تعیین این امر که حقوق ویژه مربوط به زنان، در چه مواردی باشد، اتفاق نظر میان آن‌ها وجود نداشت. همچنین طرح تغییر، زمانی مطرح گردید که طرح تساوی به شکست منجر گردید و همان‌طور که مطرح شد، نزد بانیان طرح تغییر نیز اختلاف نظر است؛ آن‌ها علاوه بر انتقادات درون مجموعه‌ای از انتقادات بیرونی نیز مصون نماندند که به یک نمونه آن توجه می‌گردد:

در الگوی تغییر، چه در شکل ساختاری و چه در شکل موضوعی آن؛ ارزش و اعتبار حقوق فمینیستی زیر سؤال می‌باشد. زیرا به رغم این که بیشتر فمینیست‌ها در پی تغییر مفاهیم و مقولات قانونی هستند، اما حقوق فمینیستی همواره در پی نوعی حقوق بوده است. بدین لحاظ حقوق فمینیستی این تصور را که قانون، جایگاه صحیح حل منازعات اجتماعی است حفظ می‌نماید،

نظریه‌ای برای همه شکل‌های حقوقی یکسان است، در حالی که فمینیست‌ها ثابت کرده‌اند، این استراتژی برای دستیابی به اهداف فمینیستی قابل اعتماد نیست. این انتقاد، مخرب‌ترین نقد به الگوی تساوی نیز محسوب می‌شود. [۵۴]

در پی این تعدد نظرات و آرای متخاصم، کسی که بیشتر از همه ضرر می‌بیند، جنس زن است. هر کدام از این آراء، پرچم دفاع از حقوق زنان را علم کرده‌اند، بعضی از این پرچم‌ها در همان زمان نصبشان مورد اعتراض واقع شدند و بعضی دیگر به واسطه پیامدهای آسیب‌زایشان به پایین کشیده شدند.

از این‌رو، بر مبنای فمینیسم، عدالت در امور زنان، در پی هر معنایی به گونه‌ای خاص تفسیر می‌شود. برطبق یک معنا، عدالت به تساوی کامل حقوقی میان زن و مرد، معنای خودش را پیدا می‌کند و برطبق دیگر معنا، عدالت زمانی تحقق پیدا می‌کند که حقوق ویژه زنان رعایت شود، یعنی در اینجا عدالت به نظریه «تتاسب» نزدیکی پیدا می‌کند تا به نظریه تساوی. این‌گونه از بین رفتن معیار مطلق و گشوده شدن نسبیّت، موجب گسترش بی‌اعتمادی در مرزهای فمینیسم می‌گردد و پایه‌های آن را سست و ضعیف می‌کند. به ویژه این سلب اعتماد زمانی بیشتر می‌شود که خاستگاه تئوری‌های فمینیسم کشف گردد. به عنوان نمونه، به نظریات «نیچه»، فیلسوف قرن نوزدهم که معروف به «ضد زن» است، اشاره می‌گردد:

نظریه «تساوی» نقشه مردان برای کنترل زنان می‌باشد؛ زیرا زنان دارای یک سری ویژگی‌هایی هستند که همین خصوصیات برتری و فضیلت طبیعی زنان نسبت به مردان را نشان می‌دهد. به عنوان نمونه، توانایی زن در به دنیا آوردن کودک، حاکی از قدرت آفرینش‌گری اوست، قدرتی که مردان به طور کلی فاقد آن هستند یا در قلمرو جنسی، مردان بسیار ضعیف و آسیب‌پذیر می‌باشند. زن علاوه بر این که با این قدرت خود، مرد را همچون یک پیکر و بدن شکل می‌بخشد، در عین حال محدودیت مرد یعنی ناتوانی مرد از شکل بخشیدن به خود به عنوان یک جسم و پیکر، را آشکار می‌سازد. آگاهی از این ویژگی‌ها، مردان را بیمناک کرده است و آن‌ها را مجبور کرده است تا به هر نحوی که شده زنان را مهار کنند و در کنترل خویش قرار دهند. آن‌ها در قالب زیبایی‌شناسی، در صدد نابود ساختن، همین نیروی برتر جنسی زنان، به دست خودشان می‌شوند. پس به زن در صورتی اجازه سخن گفتن می‌دهند که خود را شبیه به مردان سازد، یعنی خود را به هیأت مردان درآورده و اخته یا عقیم سازد و این در واقع همان تاکتیک مرد برای مهار و کنترل زن است. [۵۵]

فلسفه برابری در فمینیسم

فمینیسم در دنیایی ظهور پیدا کرد که هرگونه اعتقاد به یک امر مطلق و فراسوی زمان و مکان زیر سؤال رفته بود. جایگزین شدن انسان به جای خدا و اصالت انسان به جای اصالت الهی، راه را به جایی کشاند که با جاری شدن فلسفه کانت، پذیرش هرگونه حقیقتی خارج از انسان مخدوش گردید. از این‌رو، دیگر نه یک امر مطلق باقی مانده بود که شناخت حقیقی در صورت انطباق با آن معنا پیدا کند و نه یک امر وحیانی مورد پذیرش بود که آمال و آرزوی هر انسانی، دستاویز شدن به آن میسر باشد. براین اساس هیچ عینیتی و رای ساخته ذهن انسان وجود ندارد، بلکه این افراد هستند که برطبق شاکله‌های ذهنی خویش که ناشی از عرف، مذهب و... است، مسائلی را نسبت می‌دهند و از آن برداشت عینیت می‌کنند.

برحسب این دیدگاه، مطلق‌گرایی رخت بر می‌بندد و نسبت‌گرایی حاکمیت پیدا می‌نماید و تفسیر هر علمی منوط و وابسته به مفسر آن می‌گردد که یکی از این علوم جامعه‌شناسی است که بر طبق این رویکرد، این‌گونه تفسیر می‌شود: «دیدگاه‌های جامعه‌شناسان همواره جانبدار است، یعنی همواره از موضعی خاص به بررسی رویدادها می‌پردازند. نظریه‌ها یعنی شیوه‌های درک رویدادها اعم از باورهای عرفی روزمره یا نظریه‌های جامعه‌شناختی، محصول داده‌ها و اطلاعات نیست، بلکه برعکس، خود این نظریه‌هاست که تعیین می‌کنند، چه چیز را برای بررسی اولیه برگزینیم و کدام گستره تعابیر را می‌توان اختیار کرد. برای مثال، نظریه‌های قائل به این که نقش زن طبیعی (یعنی محصول جبری طبیعت او) است، پرسش‌هایی را که می‌توان درباره زنان مطرح کرد و دامنه پاسخ‌های ممکن به این پرسش‌ها را مشخص و محدود می‌کند. اگر بپذیریم که مراقبت زنان از کودکان در طبیعت آن‌ها نهاده شده است، دیگر این سؤال به ذهن ما خطور نمی‌کند که چرا مردان از کودکان مراقبت نمی‌کنند. با پذیرش طبیعی بودن نقش زن، هرگاه زنان از ایفای نقش همسر یا مادر اظهار نارضایتی کنند، ناگزیر باید بپذیریم که عیبی دارند، یعنی مثلاً از نظر زیست‌شناختی کاملاً زن نیستند یا از نظر روانی بیمارند.» [۵۶]

برطبق این رویکرد، جامعه‌شناسی سعی می‌کند، با اتکا به روش علمی - تجربی، مفاهیم علمی‌تری را ارائه دهد، یعنی سعی می‌نماید از باورهای عرفی که ارزش‌های آن معمولاً یک‌سونگرانه فردی است، فراتر رود و تمام این باورها را در حد «پیشداوری» مورد شک و تردید قرار دهد و به دنبال شواهدی در تأیید یا رد آن‌ها باشد، اما با وجود برخورداری از مبنای علمی، از قطعیت و یقینی بودن برخوردار نیست، زیرا آن نیز متأثر از پیش‌انگاره‌های افرادی است که به این تجربه علمی اقدام می‌ورزند. [۵۷]

با توجه به آنچه که بیان گردید، مشخص می‌شود که چرا و چگونه فمینیسم در مغرب زمین شکل می‌گیرد. در سال‌های دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ زنان به اعتراض برخاستند که جامعه‌شناسی با زندگی و تجربیات آن‌ها ارتباطی ندارد، زیرا به جهان صرفاً از دید مردان می‌نگرد، به عبارت دیگر یکی از پیش‌انگاره‌ها که در تئوری‌های علمی از جمله جامعه‌شناسی اثرگذار است، «جنسیت» است و از آنجا که حاکمیت جامعه‌شناسی بامردان بوده است، جامعه‌شناسی هم جامعه‌شناسی مردان بود، چون آن‌ها با عینک مردانه به تحلیل مسائل جامعه‌شناسی می‌پرداختند و در نتیجه از پاسخ‌گویی به مشکلات زنان ناتوان گشتند. [۵۸]

گرت در این رابطه می‌گوید: «فمینیست‌ها اعتقاد دارند که بیشتر ما عادت نداریم به دانش یا دانشمندان به دیده انتقاد بنگریم و چه بسا هرگز دانش و دانشمندان را جز وجودی عینی نپنداشته‌ایم. فمینیست‌ها برآنند که علم فعالیتی است در سيطرة مردان که از آن دست آویزی برای مشروعیت بخشیدن به تقسیم‌بندی‌های جنسیتی در جامعه ساخته‌اند. علم بی‌تردید چنان‌که اغلب ما گمان می‌کنیم، فعالیتی عینی نیست؛ علم فقط بر منطق استوار نیست، بلکه با شهود و قیاس پیش می‌رود. عواطف و احساسات دانشمندان نیز در کارشان دخیل است.» [۵۹]

برطبق این رویکرد، چرایی این نوع تبیین فمینیست‌ها، از نابرابری جنسیتی کشف می‌گردد. برحسب این نظرگاه از یک سو مشاهده می‌شود که بر زنان ظلم و ستم فراوانی رفته است و از دیگر سو جهان‌بینی زنانه، این بینش را می‌دهد که باید این ظلم و ستم، ناشی از فرهنگ مردسالاری و اقتدار مردان به تمامی عرصه‌ها از جمله فرهنگ و دانش باشد، که یکی از آن‌ها علمی جلوه‌دادن نابرابری‌های طبیعی برحسب جنسیت و به دنبال آن نابرابری‌های حقوقی است؛ زیرا مردان با طبیعی جلوه دادن این نابرابری، توانستند فرودستی زنان را اجتناب‌ناپذیر جلوه بدهند. این دانش برآمده از چشم‌اندازی مردانه به جهان است، زیرا مردان از این فرودستی زنان سود برده و از آن‌ها بهره‌مندی می‌کردند. [۶۰]

با توجه به آنچه تاکنون مطرح گردید، تفاوت دیدگاه اسلام با فمینیسم در مسئله عدالت برابری و تساوی روشن می‌گردد که به طور خلاصه به چند مورد اشاره می‌گردد:

مقایسه تطبیقی تفاوت حقوقی جنسیتی در اسلام و فمینیسم

همان‌طور که قبلاً مطرح گردید، برطبق نظرگاه اسلام، ورای وجود انسان‌ها، حقیقت مطلقاً به نام دین وجود دارد و انسان برای رسیدن به حق و حقوق واقعی‌اش، باید متوسل به شرع مقدس گردد؛ اما برطبق رویکرد فمینیست، حقیقتی ورای انسان نیست، بلکه این خود انسان است که حق و حقوق خویش را تشخیص داده یا آن را وضع می‌نماید. با توجه به این دو رویکرد متفاوت، علت‌گزینش راهبردهای متفاوت در این دو طریق مشخص می‌گردد که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف)- برطبق رویکرد اسلام، حق و عدالت، واقعیت نفس‌الامری دارند که باید کشف و شناخته شوند؛ اما برطبق نظرگاه فمینیسم، مفاهیم حق و عدالت از قبیل اعتباراتی هستند که هیچ‌گونه واقعیت نفس‌الامری و پایگاه عقلانی ندارند، بلکه قوام آن‌ها به قرارداد است و در مواردی که قراردادهای ارتكازی و همگانی وجود ندارد، نیاز به قوانین موضوعه احساس می‌شود تا به وسیله آن‌ها حق و تکلیف مشخص گردد. این رویکرد، ریشه در افکار سوفسطائی دارد که بر حسب آن حق و عدل و سایر مفاهیم اخلاقی و حقوقی، تابع آرای مردم شمرده می‌شد و از روشن‌ترین مصادیق شعار آنان این بود: «مقیاس همه چیز انسان است.» [۶۱] این نظریه در چند قرن اخیر به ویژه بعد از دیدگاه‌های کانت گسترش پیدا کرد که از جمله بروز آن را می‌توان در فمینیسم مشاهده کرد. بر طبق این نظریه، عدالت، مفهومی بشری است و فهم آن نسبت به فهم‌های بشری متعدد می‌گردد؛ تاکنون واژه عدالت از جانب مردان فهمیده می‌شد، اما حالا زنان تشخیص دادند که این عدالت مردانه موجب خشونت بر آن‌ها شده است، پس لازم است، درک عدالت از جانب زنان صورت گیرد. از این رو در دیدگاه فمینیستی، عدالت و خشونت، کاملاً نسبی می‌شوند.

ب)- برحسب رویکرد اسلامی تفاوت حقوقی، امری مسلم است. البته تشخیص حد و حدود این تفاوت با مجتهد جامع‌الشرایط است که بر حسب شرع تعیین نماید کدام یک از این حقوق‌های متفاوت، دائمی است و کدام یک غیردائمی است؛ اما همان‌طور که مطرح گردید، فلسفه‌همة این احکام در شرع نیامده است که همین امر، متفکران اسلامی را در کنکاش برای کشف فلسفه این حکم واداشته است؛ بنابراین سیر استنتاجی متفکران اسلامی در مسأله تفاوت حقوقی، سیر از معلول (تفاوت حقوقی) به علت (فلسفه تفاوت حقوقی) بوده است، اما در نظرگاه فمینیسم کاملاً این رویه برعکس است و تشخیص وجود یا عدم تفاوت حقوقی را امری بشری و قراردادی می‌دانند. از منظر آن‌ها نظام مردسالار از یک‌سو خود، علت ستم بر زنان بوده و از سوی دیگر، واضع حقوق‌های متفاوت است. بنابراین مسیر آن‌ها از علت به معلول است اگرچه در تعیین نحوه و حدود برابری همه یا بعضی حقوق، بین آن‌ها اختلاف‌نظر است.

ج)- در اسلام، ملاک تشخیص حقوق، وحی است، اما از منظر فمینیسم، ملاک تشخیص اجماع عقول بشری است که البته در عمل چون اجماع عقول بشری امکان‌پذیر نیست، مقصود اجماع نظریات کسانی است که حاکم بر بشریت هستند.

د)- بر طبق رویکرد اسلامی، تساوی زن و مرد یعنی در پیشگاه باری تعالی ارزش وجودیشان یکی است و هیچ‌کدام برتری و مزیتی بر دیگری ندارند و تفاوت حقوقی لازمه ساختارهای متفاوت آن است. در نتیجه یکسان‌سازی حقوقی، مساوی با در نظر نگرفتن طبیعت وجودی آنهاست که این خود ظلمی بزرگ می‌باشد، اما در فمینیسم، تساوی به تشابه و برابری زن و مرد از هر جهت نزدیکی پیدا می‌نماید. بنابراین مشخص می‌شود که اطلاق تساوی در این دو رویکرد، صرفاً اشتراک لفظی است.

بنابراین مشخص می‌شود، هم در اسلام و هم در فمینیسم احقاق حقوق زنان مطرح نظر است، اما با وجود این هدف مشترک، خاستگاه و روش این دو مکتب کاملاً از یکدیگر جدا می‌شوند؛ یکی حقوق زنان را در کلام الهی جستجو مینماید و دیگری همین حقوق را از کلام بشری طلب می‌نماید. در اسلام آنچه اصیل است، احقاق حقوق خاص مرد یا احقاق حقوق خاص زن نیست، بلکه احقاق حقوق انسانی مورد توجه است تا در پرتو آن زیباترین رابطه انسانی ترسیم گردد. در این رابطه نه سلطه‌گر دیده می‌شود، نه سلطه‌پذیر؛ نه فرادست و نه فرودست؛ نه ظالم و نه مظلوم؛ زیرا هر کسی در جایگاه خویش قرار می‌گیرد و مطابق آن از حقوق خویش بهره‌مند می‌گردد. این تنوع رابطه که لزوماً تفاوت را در پی دارد، لازمه ضرورت جامعه و موجب حفظ بقای آن است.

و سرانجام آنچه تاکنون در این نوشتار از ضرورت تفاوت حقوقی، به سبب تفاوت جنسی از منظر اسلام بیان گردید، در تأیید تمامی تفاوت‌های حقوقی جاری در قوانین حقوقی و جامعه فعلی ما نیست؛ زیرا بعضی از این حقوق‌ها در مرحله قانون و بعضی دیگر در مرحله اجرا، با اهداف عظیم اسلام، فاصله عمیق دارند و این تفاوت را به نابرابری و تبعیض علیه زنان کشانده‌اند؛ همچون دریافت دستمزدهای نابرابر که بر اساس تمایز جنسی استوار شده است. بنابراین لازم است، در جامعه اسلامی چه در مرحله تصویب قوانین و انطباق آن با فقه پویای اسلامی و چه در مرحله اجرا، سیاست‌گذاری‌های لازم صورت گیرد تا دامن آن از این ناپاکی پاک گردد.

فهرست منابع:

× قرآن کریم.

× آبوت، پاملا؛ والاس، کلر: «جامعه‌شناسی زنان»، منیژه نجم عراقی، نشر نی، چ اول، ۱۳۸۰.

× ابن منظور: «لسان العرب»، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

× بستان، حسین: «نابرابری و ستم جنسی»، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چ اول، ۱۳۸۲.

× تشکری، زهرا: «زن در نگاه روشنفکران»، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ اول، ۱۳۸۱.

× جگر، آلیسون: «چهار تلقی از فمینیسم»، س. امیری، بولتن مرجع فمینیسم، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸.

× جوادی آملی، عبدالله: «زن در آئینه جلال و جمال»، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ دوم، ۱۳۷۱.

× سروش، عبدالکریم: «ذاتی و عرضی در دین»، کیان، ش ۴۲، س هشتم، خرداد و تیر ۱۳۷۷.

× سروش، عبدالکریم: «قبض و بسط حقوق زنان»، ش ۵۹، س هشتم، دی ۱۳۷۸.

× شاهنده، نوشین: «زن در تفکر نیچه»، انتشارات قصیده سرا، چ اول، ۱۳۸۲.

× طباطبایی، سید محمد حسین: «المیزان»، سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی.

× طهرانی، محمد حسین: «رساله بدیعه»، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، ۱۴۱۸ق.

× عضیمه، صالح: «معناشناسی واژگان قرآن»، سید حسین سیدی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

- × فضل‌الله، سیدمحمد حسین: «نقش و جایگاه زن در حقوق اسلامی»، عبدالهادی فقهی‌زاده، نشر دادگستر، ۱۳۷۸.
- × گرت، استفانی: «جامعه‌شناسی جنسیت»، کتابون بقایی، نشر دیگر، چ اول، ۱۳۸۰.
- × مصباح، یزدی: «خاستگاه حقوق»، پایگاه اطلاع‌رسانی آثار آیت‌الله مصباح یزدی.
- × مطهری، مرتضی: «نظام حقوق زن در اسلام»، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۳.
- × مکارم شیرازی، ناصر: «تفسیر نمونه»، دارالکتب الاسلامیه، چ سی و هفتم، ۱۳۸۲.
- × مهریزی، مهدی: «شخصیت و حقوق زن در اسلام»، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- × نعیم، عبدالله احمد: «نواندیشی دینی و حقوق بشر»، حسنعلی نوریها، انتشارات فرهنگ و اندیشه، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- × ویلفورد، ریک: «فمینیسم»، بولتن مرجع فمینیسم، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸.
- × هام، مگی: «فرهنگ نظریه‌های فمینیستی»، فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، فرخ قره‌داغی، نشر توسعه، ۱۳۸۲.
- Kingdom , E.F: "Feminist Jurisprudence", Encyclopedia of Philosophy, Version1, London: Routledge

پی‌نوشتها:

- [۱]- تساوی‌آئی کذا: تماثلاً
- [۲]- واشبه الشی الشیء: ماثله (ابن منظور، ج ۷، ص ۲۳).
- [۳]- رک. عظیمه، ۳۸۷.
- [۴]- نک. مهریزی، صص ۲۱۳-۲۱۴.
- [۵]- مطهری، صص ۱۲۲-۱۲۱.
- [۶]- رک. همان، ص ۱۵۰.
- [۷]- همان، ص ۱۱۲.
- [۸]- استاد مطهری خود متوجه این مطلب بوده و در کتاب «حقوق زن در اسلام» این مطلب را صرفاً در حد طرح موضوع بیان کرده است.
- [۹]- مطهری، ص ۳۹۰.
- [۱۰]- رک. طهرانی، ص ۸۸.
- [۱۱]- همان، ص ۹۳.
- [۱۲]- رک. همان، ص ۸۸.
- [۱۳]- همان.
- [۱۴]- مکارم شیرازی، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۵۷، به نقل از طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۳۲۷.

- [۱۵]- فضل الله، صص ۲۳ و ۲۲.
- [۱۶]- نک. نعیم، صص ۲۱۴-۱۹۷.
- [۱۷]- سروش، ش ۴۲.
- [۱۸]- همان، ش ۵۹، ص ۳۴.
- [۱۹]- تشکری، صص ۶۹-۶۸، به نقل از محسن سعید زاده، خون بهای زنان چرا نابرابر، مجله زنان، ش ۳۷، ص ۳۶.
- [۲۰]- رک. همان، ص ۷۳، به نقل از محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۵۱۰.
- [۲۱]- رک. طباطبائی، ج ۲، ص ۴۱۳.
- [۲۲]- رک. همان، ص ۴۱۰.
- [۲۳]- جوادی آملی، ص ۲۵۶.
- [۲۴]- Feminism -
- [۲۵]- رک. هام، ص ۱۶۳.
- [۲۶]- گرت، ص ۹.
- [۲۷]- Oakley.
- [۲۸]- Mony.
- [۲۹]- Ehrhart.
- [۳۰]- گرت، ص ۱۸.
- [۳۱]- رک. همان، ص ۲۱.
- [۳۲]- بستان، ص ۵۱، به نقل از
 .Ann Oakley, Woman's work: The house wife ,past and present, pp. 157-8 and pp.67-8
- [۳۳]- همان، به نقل از Rosemarie Tong, Feminist Thought, P.24.
- [۳۴]- گرت، ص ۶.
- [۳۵]- رک. بستان، صص ۴۱-۴۰، به نقل از آلیسون جگر، چهار تلقی از فمینیسم، مجله زنان، ش ۲۸، ص ۵۱.
- [۳۶]- Eichler.
- [۳۷]- هام، ص ۳۹۹.
- [۳۸]- gynocentric.
- [۳۹]- رک. ویلفورد، ص ۳۲.
- [۴۰]- همان، ص ۶۴.
- [۴۱]- این بخش، مقتبس از مقاله زیر است:

.E.F.KINGDOM, feminist jurisprudence

the parity model -[۴۶]

.Sachs - [۴۳]

.Wilson- [۴۴]

.Atkins - [۴۵]

.Hogget - [۴۶]

.the transformative model -[۴۷]

.the systematic transformation -[۴۸]

.Mackinnon -[۴۹]

.the thematic transformation -[۵۰]

.Graycar -[۵۱]

.Morgan -[۵۲]

.Howa -[۵۳]

.cf. kingdom -[۵۴]

[۵۵]-رک. شاهنده، ص ۱۲۰.

[۵۶]-آبوت؛ والاس، ص ۲۲.

[۵۷]-همان.

[۵۸]-همان، ص ۲۳.

[۵۹]-گرت، ص ۲۲.

[۶۰]-رک. آبوت؛ والاس، ص ۳۰.

[۶۱] -<http://www.mesbahyazdi.org/farsi>