



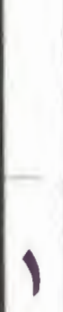
ذکر اللہ



فوندر اسلام



فوندر اسلام



آفرینش دو جنس با تفاوت‌های معین، نقش‌های متفاوتی را برای آن‌دو، رقم زده است. دو جنس در آغاز آفرینش، همنشین و زوج یکدیگر شدند و این پیوند زوجیت، استمرار یافت. یک زوج، دایره کاملی از انسانیت را تشکیل می‌دهند. پس زن و مرد مکمل یکدیگر قرار می‌گیرند. این مکملیت هم در ویژگی‌های طبیعی (نیازمندی‌ها و توانایی‌ها) و هم در حقوق و تکالیفی که آن دو در قبال یکدیگر دارند، پدیدار شده است. هر قدر که افراد بیشتر در پی تکمیل یکدیگر برآیند، زوج انسانی کارآمدتر خواهد شد. بنابراین تفاوت‌های طبیعی نه سندی برای ارزشمندی و فضیلت یک جنس بر دیگری، بلکه راهی برای گذران یک زندگی ایده‌آل‌اند.

زین‌السوالم

BP
۲۳۰/۱۷۲
/ع۸
ز
۱۳۹۱
ج ۱۰



مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران

دفتر مطالع

کتابخانه موسسه امام خمینی (ره)



F 2 1 7 2 2 3

قسم - بلوار جمهوری،

پلاک ۵۰ - د

تلفن: ۹۰۷۶۱۰-۱۳

ایر

ایران

شابکده ۹۶۴-۱۳۹۱-۲۳۰-۲۳۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

علاسونده، فرييا، ۱۳۴۶ -

زن در اسلام/نويسنده فرييا علاسونده: [براي] دفتر مطالعات و تحقيقات زنان.
قم: شوراى اعلى حوزه علميه قم، مرکز مديريت حوزه‌هاى علميه خواهران، مرکز نشر
هاجر، ۱۳۹۰ -

ج:
۳۲۰۰ ريال: ۹-۶۵-۵۵۸۲-۶۰۰-۹۷۸

کتابنامه.

نمايه.

ج. ۱. کلیات و مبانی.

زنان در اسلام

زنان -- وضع حقوقی و قوانین (فقه)

حوزه علميه قم. مرکز مديريت حوزه‌هاى علميه خواهران. دفتر مطالعات و تحقيقات زنان
حوزه علميه قم. مرکز مديريت حوزه‌هاى علميه خواهران. مرکز نشر هاجر

BP ۱۳۹۰ ۹/۸ع/۲۳۰/۱۷۲

۸۱۶۲۳۴۲

۲۹۷/۴۸۳۱

زن در اسلام (جلد اول)

کلیات و مبانی



مرکز پژوهش‌ها
و تحقیقات زنان



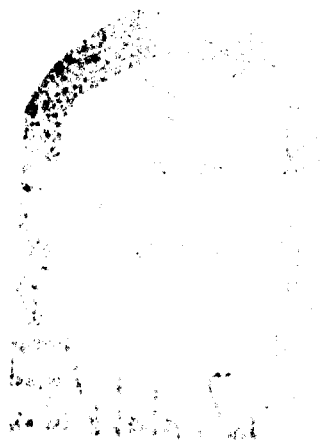
دفتر مطالعات و تحقيقات زنان

- ناشر: مرکز نشر هاجر (وابسته به مرکز مديريت حوزه‌هاى علميه خواهران)
- نويسنده: فرييا علاسونده
- صفحه‌آرا: حسين مظفرى
- طراح جلد: داوود پيروزنيا
- نوبت چاپ: دوم تابستان ۹۱
- شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه
- قطع و تعداد صفحه: رقعی ۱۹۲
- چاپخانه: نگارش
- قيمت: ۴۵۰۰۰ ريال

شابک: ۹-۶۵-۵۵۸۲-۶۰۰-۹۷۸

مرکز بخش: قم: بلوار جمهورى اسلامى، ميدان سپاه، خيابان مالک اشتر، شماره ۵۰
تلفن: ۰۲۵۱-۲۹۰۷۶۱۰۱۳ (۰۲۵۱) دورنگار: ۲۹۱۷۵۷۷ (۰۲۵۱)
پايگاه اينترنتى: www.womenrc.ir؛ نشانی الکترونيکی: info@womenrc.ir
آدرس ناشر: قم - انتهای بلوارامين - ميدان ارش - تلفن: ۲۵۱ - ۲۱۴۴۴۰۰
پايگاه اينترنتى: www.Hajar.whc.ir؛ نشانی الکترونيکی: Hajar@whc.ir

کتابخانه
مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)



زن در اسلام

کلیات و مبانی

جلد اول

فربیا علاسوند



دفتر مطالعات و تحقیقات زنان

تابستان ۱۳۹۱

کتابخانه

کتابخانه
تاریخ ورود:
۹ و ۷ آبان ۱۳۹۳
شماره ثبت:
۲۱۷۲۲۳

موسسه
آموزش
مذهبی

فهرست مطالب

مقدمه	۹
گفتار نخست: جایگاه انسانی زن	۱۱
۱. جایگاه انسانی زن و تبیین فلسفی	۱۲
۲. جایگاه انسانی زن در قرآن کریم	۱۹
۳. تبیینی دیگر درباره جایگاه انسانی زن	۲۲
پرسش‌ها	۲۳
گفتار دوم: جایگاه ارزشی زن	۲۵
۱. ملاک و انواع ارزشمندی	۲۶
۲. نظریه‌ها	۲۸
۲-۱. فروتری ارزشی زنان	۲۸
۲-۲. برتری زنان بر مردان	۳۱
۲-۳. تساوی زن و مرد در ارزشمندی	۳۶
۳. شبهه‌هایی درباره فروتری زنان در اندیشه دینی	۴۲
۳-۱. آفرینش زن	۴۲
بررسی	۴۵

۴۶	۳-۲. نقص ایمان
۴۷	پاسخ
۵۵	۳-۳. کمی زنان نجات‌یافته
۵۵	بررسی
۵۸	پرسش‌ها
۵۹	گفتار سوم: تفاوت‌های تکوینی زن و مرد
۶۰	۱. تفاوت‌ها در ادبیات علمی
۶۲	۲. تفاوت‌ها در متون دینی
۶۳	۲-۱. قرآن
۷۳	۲-۲. روایات
۷۹	۳. فلسفه تفاوت‌ها
۸۰	پرسش‌ها
۸۱	گفتار چهارم: هویت و نقش‌های جنسیتی
۸۲	۱. هویت جنسی
۸۹	۲. نقش‌های جنسیتی و ضرورت تفکیک میان آنها
۹۱	۳. نقش‌های ثابت و متغیر، الزامی و غیرالزامی در نگرش اسلامی
۹۴	۴. جنسیت، تربیت و آموزش
۹۶	پرسش‌ها
۹۷	گفتار پنجم: نسبت میان زن و مرد
۹۹	۱. نظریه‌های موجود در نسبت میان زن و مرد
۹۹	۱-۱. نظریه تابعیت محض زنان
۱۰۳	نقد اجمالی
۱۰۶	۱-۲. نظریه استقلال
۱۰۷	نقد اجمالی
۱۰۹	۱-۳. نظریه تخاصم
۱۱۲	نقد اجمالی
۱۱۴	۱-۴. نظریه مکملیت

فهرست مطالب ۷

۱۱۵	۱-۴-۱. مکملیت در حیطه خانواده.....
۱۲۷	۱-۴-۲. مکملیت زن و مرد در اجتماع.....
۱۳۳	پرسش‌ها.....
۱۳۵	گفتار ششم: برابری.....
۱۳۵	۱. برابری یا تناسب حقوقی.....
۱۳۶	۲. برابری در حقوق و ادله آن.....
۱۴۱	۳. تناسب و ادله آن.....
۱۴۵	۴. برابری در اخلاق (جنسیت و ارزش‌ها).....
۱۴۵	۴-۱. مفهوم امر ارزشی.....
۱۴۸	۴-۲. نظریه دینی درباره توانایی اخلاقی زنان.....
۱۵۰	۴-۳. ارزش‌های مردانه و زنانه.....
۱۵۲	پرسش‌ها.....
۱۵۵	گفتار هفتم: فمینیسم.....
۱۵۷	۱. امواج فمینیستی.....
۱۵۸	۱-۱. موج نخست.....
۱۶۰	۱-۲. موج دوم.....
۱۶۱	۱-۲-۱. تحلیل‌ها، تبیین‌ها و راهبردها.....
۱۶۳	۱-۳. موج سوم.....
۱۶۶	۱-۳-۱. فمینیسم پست‌مدرنیستی.....
۱۶۸	۲. رهیافت‌های فمینیستی.....
۱۷۰	۲-۱. فمینیسم لیبرال.....
۱۷۱	نقد.....
۱۷۲	۲-۲. فمینیسم مارکسیست.....
۱۷۳	نقد.....
۱۷۴	۲-۳. فمینیسم رادیکال.....
۱۷۶	نقد.....
۱۷۷	۲-۴. فمینیسم سوسیالیستی.....

۸ زن در اسلام (جلد اول)

۱۷۹	نقد
۱۸۰	پرسش‌ها
۱۸۱	کتاب‌نامه
۱۹۱	فهرست اعلام

مقدمه

در سالیان اخیر پژوهش‌های ارزنده‌ای به منظور بازخوانی متون اسلامی در مباحث مربوط به زنان انجام و آثار ارزشمندی به مشتاقان ارائه شده است و برخی نیز در نوبت انتشار قرار دارد. در میان این متون می‌توان آثاری در تبیین دیدگاه دینی و آثاری انتقادی، البته با رویکرد دینی را مشاهده کرد که ادبیات مباحث زنان را چند گام به پیش برده‌اند. در عین حال می‌توان انتقاد را در مورد بسیاری از نویسندگان مقالات و کتب وارد دانست که حوزه مطالعات جنسیتی را به مثابه یک حوزه تخصصی جدی نگرفته و بدون برخورداری از تخصص در این حوزه، صرفاً با تکیه بر مطالعات عمومی یا تخصصی غیرجنسیتی در این باره قلم زده‌اند و به همین دلیل نتوانسته‌اند به‌طور شایسته موضوعات را تبیین، پرسش‌ها را تشریح و پاسخ‌ها را سامان‌مند و عالمانه ارائه نمایند.

با وجود انتشار آثار پژوهشی متعدد، در تدوین متون آموزشی اقدام اساسی و شایسته‌ای انجام نشده است. اثر حاضر متن آموزشی است که برای ارائه به طلاب سطح دو حوزه تدوین شده است و می‌تواند برای دانشجویان مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد، به‌ویژه دانشجویان مطالعات زنان نیز مفید باشد. نویسنده کتاب، که علاوه بر تحصیلات حوزوی بیش از پانزده سال سابقه پژوهش و کارشناسی در حوزه مطالعات زنان را در کارنامه خود دارد و

چهره‌ای شناخته‌شده در مجافل علمی داخلی و مجامع بین‌المللی است، کوشیده است تا مخاطبان را با یک دوره عمومی و نسبتاً کامل از معارف اسلامی در تبیین جایگاه زن و مناسبات حقوقی و اخلاقی زنان آشنا سازد. در اینجا لازم است از ناظر علمی اثر، حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر حسین بستان، اعضای شورای پژوهشی و همکاران مدیریت پژوهش دفتر مطالعات و تحقیقات زنان که هر یک به‌نوبه خود در انتشار هر چه بهتر این اثر نقش داشته‌اند تقدیر کرده و تلاش نویسنده محترم، سرکار خانم فریبا علاسوند، را ارج نهمیم و از خوانندگان و ناقدان گرامی که با طرح دیدگاه‌های خود مسیر رشد را بر ما هموار می‌نمایند، پیشاپیش سپاس‌گذار باشیم.

والسلام

مدیریت پژوهش

تابستان ۱۳۹۰

گفتار نخست: جایگاه انسانی زن

یکی از دغدغه‌های اساسی در تاریخ تفکر بشر، تعیین جایگاه انسان، ارائه تعریفی از او و برشمردن ویژگی‌های وجود وی است. تعیین جایگاه انسان نیز به همین تعاریف و شاخص‌های انسان‌شناختی بازمی‌گردد. ایجاد و جهت‌گیری تمدن‌ها همواره به تعیین این جایگاه وابسته بوده است. مثال مهم در این زمینه، تغییر نگرشی است که درباره انسان در دوره سفسطاییان به وجود آمد. تا پیش از این دوره، فلسفه بیشتر جهت‌گیری جهان‌شناسانه (کازمالوژیک: Cosmologic) داشت. به این معنا که فلسفه بیشتر به موضوع‌هایی چون چگونگی پیدایش جهان و ثابت یا متحرک بودن آن می‌پرداخت. لیکن با پیدایش طبقه سفسطاییان، فلسفه انسان‌گراتر شد. در نگرش جدید، «انسان اجتماعی» مقیاس همه چیز قرار گرفت که باید به زندگی مادی، رفاهی و لذت‌هایش می‌پرداخت.^۱

۱. تنودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۵۱۱؛ ورنر ویلهلم یگر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۷۷۲-۷۷۵.

پس از پیدایش سوفسطاییان است که تمدن جدیدی در غرب پایه‌ریزی می‌شود و چهره شهرهای بزرگ و صاحب تمدن مانند آتن به سرعت تغییر می‌کند.

در واقع تعریف جدید از انسان و تعیین جایگاه او، منشأ تحولات اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و ایجاد رویکردی جدید در علم و تمدن شد. تعیین جایگاه انسانی زنان نیز بحثی مهم، دیرباز و پرتوانه است که آثار فراوانی در زندگی آنان به‌طور ویژه و در زندگی نوع انسان به‌طور عام داشته است. این فصل در پی بیان نگرش‌های انسان‌شناختی به زنان است. در واقع ما برآنیم بدانیم چه رویکردهای مهمی در نگرش به جایگاه و موقعیت انسانی زنان در تاریخ اندیشه وجود داشته است و پرسش اصلی ما در فصل حاضر آن است که آیا زن انسان است یا خیر؟

۱. جایگاه انسانی زن و تبیین فلسفی

منظور از تبیین جایگاه انسانی زن، اثبات یا رد «انسان بودگی» اوست. در رویکرد فلسفی، زن یا انسان هست یا خیر، و نمی‌توان گفت زن انسان است ولی در این ماهیت ناقص‌تر است.^۱ بر این اساس عبارت‌هایی که در برخی کتب مبنی بر طفیلی دانستن زن در آفرینش دیده می‌شود - مثل آنکه زن برای خدمت به مرد آفریده شده است - گذشته از درستی یا نادرستی‌شان، ناظر به «جایگاه ارزشی زن» بوده، تبیینی فلسفی برای سلب انسانیت از زن، به‌شمار نمی‌آیند. بنابراین ممکن است کسی با استفاده از چنین تعابیری ادعا کند زن انسان کم‌ارزش‌تری است، نظیر آنچه که روزگاری درباره سیاهان گفته می‌شد، نه آنکه زن انسان ناقص‌تری است.

با آنکه به‌طور پراکنده تعبیرهایی درباره انسان نبودن زن در عبارت‌های شماری از فلاسفه و ادیبان به چشم می‌خورد، این عبارت‌ها در مبانی نظری و فلسفی همین افراد پشتوانه علمی ندارد. به عبارت دیگر، مبانی وجودشناختی همین افراد نقص زن را در انسانیت برنمی‌تابد. در این صورت احتمال دارد

۱. این سخن بر نظریه اصالت وجود مبتنی است که تشکیک (شدت و ضعف) در ماهیت را رد می‌کند.

آنان متأثر از عرف زمان خود، چنین عبارتهایی را پرداخته باشند. از جمله این عبارتهای، کلماتی است که صدرالمتألهین و شارح کتاب وی ملاحظه‌ای سبزواری در متن فلسفی خویش آورده‌اند. در این عبارت‌ها، زن در ردیف حیوانات یا به منزله حیوان شمرده شده است.^۱

پیش از این دو فیلسوف، ارسطو نیز زن را دارای خلقتی ناقص می‌دانست.^۲ عبارتهای وی گاه از آن حکایت دارد که زن از مقام انسانی مردان برخوردار نیست. گفتنی است که در مواردی دیگر، ارسطو زن را صنفی انسانی می‌شمرد که دارای وظیفه‌ای ویژه در قبال مرد است؛ همان‌گونه که مرد نیز وظایفی در قبال او دارد. «مرد و زن با انجام وظایف متقابل با یکدیگر همکاری می‌کنند و سهم خود را برای رفاه خانواده می‌پرانند».^۳

از آکویناس فیلسوف مسیحی نیز این عبارت نقل شده است: «زن حیوانی است که نه استوار است، نه ثابت‌قدم».^۴

اما این نیز یک ادعای مستدل فلسفی نیست.

در این فصل به اصولی اشاره می‌کنیم که برای اثبات یکسانی زن و مرد در جایگاه انسانی می‌توان به آنها استناد کرد. واضح است که یکسانی زن و مرد در

۱. ر.ک: محمدبن ابراهیم شیروازی (صدرالمتألهین)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۷، ص ۱۳۶.

۲. سوزان مولر آکین، *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۱۲۱؛ عبارتهای ذیل نمونه‌ای از این واژه‌هاست: «اگرچه در جریان معمولی طبیعت [شکل‌گرفتن جنین زن به جای جنین مرد] یکبار رخ داد، به‌طور کلی باید بر آفرینش زن، همان‌گونه که هست، یعنی خلقتی ناقص نگاه کنیم».

۳. «یک زن با توجه به نقش تولید مثل و زاییدن با یک مرد عقیم و نازا برابر است؛ زیرا در هر صورت، زن ناقص‌الخلقه است. مرد به این دلیل مرد است که قابلیت‌های ویژه‌ای دارد و در مقابل، زن از آن روی زن است که از این قابلیت‌های ویژه محروم است».

۴. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، درباره دوستی، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۲۳.

۵. جلال ستاری، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، ص ۶۱.

این جایگاه، به معنای نفی هرگونه تفاوت میان آن دو نیست. تبیین جایگاه انسانی زن و اثبات انسان‌بودگی وی بر مبنای اصالت وجود با عبارات ذیل ممکن است:

اصالت وجود و تشکیک (ذومراتب بودن) آن دو اصل مهم در فلسفه اسلامی‌اند. در هر مرتبه‌ای (جز واجب‌الوجود) وجود محدود است. معروف است که «ماهیات حد وجودند».^۱ این عبارت به معنای آن است که وجود در هر مرتبه‌ای آثاری خاص دارد و از آثاری دیگر بی‌بهره است. دارایی‌های هر مرتبه، آثاری برای آن در ظرف وجود رقم می‌زنند و چون این دارایی‌ها محدودند، مرز بین موجودات پیدا می‌شود. پس هر وجودی مجموعه‌ای از داشته‌ها و نداشته‌هاست. همین مرز، حد وجود است. با توجه به آثار، اسمی که بر هر موجود از این حیث نهاده‌اند، ماهیت آن وجود است. به عبارت دیگر، از هر حد وجود، ماهیتی را انتزاع کرده‌اند. از آنجا که وجود حقیقتی یگانه ولی مشکک است، پس در مراتب آن مشترکات و اختلافاتی وجود دارد. درباره‌ی ممکنات، مشترکات را با مفهوم ماهوی جنس، و اختلافات را با مفهوم ماهوی فصل بیان می‌کنند. پس جنس را از آثار مشترک، و فصل را از آثار خاص هر موجود انتزاع می‌کنند.

ویژگی‌های خاص هر موجود، انواع را شکل می‌دهد؛ مانند نوع انسان در مقابل نوع بلبل و نوع درخت. مسئله این است که بین افراد یک نوع مانند افراد انسان، با یکدیگر تفاوت تشکیکی وجود ندارد. هر نوع با یک حد و ماهیت (تعریف تام متشکل از جنس و فصل معین) شناخته می‌شود. برای همین گفته‌اند: نوع، تمام حقیقت مشترک بین افراد به‌شمار می‌آید. پس افراد یک نوع، در جنس و فصل خود یا به عبارت دیگر، در آثار وجودی‌شان که از اشتراک وجود آنها حکایت دارد با هم مشترک‌اند. حال اگر زن و مرد دو فرد از یک نوع به‌شمار می‌آیند به این معناست که در یک جایگاه قرار دارند. در

۱. محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۳.

عبارت‌های فلسفی دیده نشده که زن را حایز تعریف انسان ندانند یا از زنان تعریف فلسفی دیگری ارائه کرده باشند و او را نوع مجزایی دانسته باشند، بلکه زن و مرد را دو صنف از یک نوع به‌شمار می‌آورند.

بدیهی است که از نظر فلسفی، حیوان جنس است و جنس مطلق در خارج وجود ندارد. جهان خارج، ظرف وجود ماهیات تام یعنی انواع است. به عبارت دقیق‌تر عالم خارج، عالم تحقق وجودهای تشخیص‌یافته است. از آن میان، این نوع (تمام حقیقت یک شیء) است که می‌تواند عوارض پذیرد و تعیین و تشخیص یابد. بنابراین فیلسوفانی که مدعی‌اند زن تحت نوع انسانی قرار ندارد باید تعیین کنند که زن دارای چه نوعی است و تنها این ادعا که زن (مثلاً) حیوان است از نظر فلسفی کافی نیست.

پس از بیان این نکته‌ها باید گفت آنچه محقق نوعیت یک نوع است، فصل آن است. فصل انسان را با اندکی تسامح «ناطق» یا به تعبیر دقیق‌تر «نفس ناطقه» شمرده‌اند. آنچه شینیت یک شیء و تمامیت یک نوع به آن وابسته است، نفس آن شیء است. در تعریف نفس الشیء گفته‌اند: «ما به الشیء الشیء». ^۱ آن گاه، نفس ناطقه را حقیقتی تعریف کرده‌اند که قدرت ادراک کلیات را دارد. ^۲ دیگر انواع حیوانی تنها می‌توانند جزئیات را ادراک کنند. بنابراین برخورداری زنان از قدرت ادراک کلیات که به‌طور وجدانی اثبات‌شدنی است، انسان‌بودگی زنان را ثابت می‌کند.

۱. ر.ک: محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۳۵.

۲. البته درباره مسئله ادراک کلیات، اختلاف تعبیری وجود دارد. صدرالمشألهین برای آن معنایی برشمرده است که در صورت درستی نمی‌تواند فصل انسان قرار گیرد. این معنا بر همه انسان‌ها جاری نمی‌شود. از نظر برخی شارحان این معنا از ادراک کلیات، معنایی عرفانی است نه فلسفی. ر.ک: محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۸، ص ۲۶۸؛ محمدتقی مصباح یزدی، شرح اسفار اربعه، ج ۲، ص ۹۸.

بنابر آرای فلاسفه، زمانی نفس با بدن متحد می‌شود^۱ که قوای پیشین مثل قوای نباتی و حیوانی در آن محقق شده باشد. از جمله این قوا، قوه مؤکده است که به‌طور مستقیم با جنسیت ارتباط دارد.^۲ نفس ناطقه برای زن و مرد کمال اول به‌شمار می‌آید. در فلسفه مشایی نیز مرد بودن و زن بودن امری عرضی است. بنابراین هم مرد و هم زن از نفس ناطقه که فصل انسان است برخوردارند.^۳

گفتنی است که اشتراک زن و مرد در جایگاه انسانی، به معنای یکسانی و تساوی آنان در همه آثار نیست. همان‌گونه که همه مردان به‌منزله یک صنف در همه آثار مساوی نیستند، ولی مشترک‌اند، زنان و مردان نیز دارای صفات اولیه مشترک انسانی‌اند، ولی در همه آثار عین یکدیگر نیستند. بنابراین داشتن توانایی ادراک کلیات به معنای یکسانی در همه نمودهای آن نیست. مسئله ما در این بخش، اثبات اشتراک زن و مرد در جایگاه انسانی است؛ یعنی اشتراک آن دو در این جایگاه و نه تساوی آنان از همه جنبه‌ها.

از این بحث می‌توان تقریر دیگری نیز کرد که با مبانی و ادبیات حکمت متعالیه، به‌ویژه اصل اصالت وجود سازگارتر است. فیلسوفان جواهر پنج‌گانه‌ای شمرده‌اند که عبارت‌اند از: عقل، نفس، جسم یا صورت جسمیه، صورت و ماده. از آن میان، نفس ویژگی خاصی دارد. نفس حقیقتی است که در ذات خود مجرد و در فعل خویش مادی است؛ یعنی دو حیث در آن وجود دارد: حیثیت مجرد که به ذات آن بازمی‌گردد، و حیثیت مادی که به فعلش مربوط است. حیثیت مادی نفس به این معناست که نفس در فعل و انفعالات خود در عالم مادی از ابزار بدن استفاده می‌کند.

۱. با حفظ اختلاف نظریه‌هایی که درباره چگونگی اتحاد نفس با بدن وجود دارد.

۲. محمد بن ابراهیم شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۹۹، ر.ک: همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۸، ص ۵۴، ۵۵.

۳. ابن‌سینا، *شفاء*، ج ۱، مقاله پنجم از الاهیات و فصل چهارم، ص ۲۲۳-۲۲۴.

از میان همه نفوس، نفس انسانی این ویژگی را دارد؛ زیرا همه نفوس به جز نفس انسانی دارای مرتبه معینی اند که در آن تغییری رخ نمی‌دهد، ولی نفس انسانی بنابر حکمت متعالیه دارای حرکت اشتدادی است؛ یعنی از ضعف به سوی کمال می‌رود. نفس انسانی در آغاز تعلق بدن به آن^۱ دارای کمالات ثانویه نیست و رفته‌رفته با پیدایش و افزایش معلومات (حضور و حصولی) اش تکامل می‌یابد. از این‌روی، صدرالمتألهین به نوعی تشکیک در جوهر (تنها جوهر نفس) قایل است؛^۲ یعنی نفس را حقیقتی ذومراتب می‌داند که از مرتبه اولی خود آغاز به حرکت و استکمال می‌یابد تا به مرحله تجرد عقلی برسد.^۳ گفتنی است از این جهت در سخنان ایشان بین دو جنس زن و مرد تفاوتی بیان نشده است. از سوی دیگر، نفوس انسانی دارای وحدت نوعی اند، لیکن به

۱. درباره چگونگی اتحاد روح و بدن نظریه‌ها و تبیین‌های گوناگونی وجود دارد. در فلسفه صدرایی، روح یا نفس انسانی واقعیته جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. این تعبیر بدین معناست که روح پیش از بدن وجود نداشته که پس از پیدایش بدن به آن تعلق گیرد، بلکه حین تطورات و تغییراتی که بر بدن عارض شده، روح پدید آمده است. پس در حدوثش جسمانی است. البته روح پس از پیدایش می‌تواند بدون بدن (پس از مرگ) باقی باشد؛ یعنی در بقاء روحانی است. در این‌باره دیدگاه‌ها، نقدها و تأییدات متفاوتی وجود دارد که در محل خود جای طرح دارند (ر.ک: محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۸، ص ۳۳۰ و ۳۴۷).

۲. فلاسفه‌ای که به اصالت وجود پایبندند، ماهیت را تشکیک‌پذیر نمی‌دانند. برخی اعراض را استثنا کرده‌اند. صدرالمتألهین نیز با التزام به حرکت جوهری نوعی شدت و ضعف (تشکیک) را در جوهر نفس وارد می‌داند (ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۱، ص ۵۳؛ محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۸، ص ۳۴۵-۳۴۶).

۳. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، ج ۱، ص ۴۴۷-۴۴۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۲۶. البته از نظر صدرالمتألهین افراد بسیار کمی از انسان‌ها به مرتبه تجرد عقلی می‌رسند (ر.ک: محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۸، ص ۲۶۸ و ۲۷۳-۲۷۰).

سبب عوارضی که بر بدن عارض می‌گردد، از یکدیگر متمایز می‌شوند.^۱
 البته برخی اندیشمندان معتقدند که نتیجه نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی این است که وقتی ماده در مسیر حرکت خود به امری مجرد می‌رسد،^۲ همه آنچه که در امر مادی موجود بوده در نفس مجرد نیز منعکس شود. بنابراین ذکورت و انوثة هم که در ماده حادث می‌شود باید در امر مجرد به نوعی موجود باشد. لیکن نکته در آن است که سخن بالا در صورت درستی، تنها ثابت می‌کند که نفس (و روح) انسانی جنسیت‌بردار است و ما دو نوع نفس انسانی داریم،^۳ نه آنکه یک نفس انسانی داریم، یک نفس غیرانسانی.

-
۱. «ان الامتیاز فی افراد نوع واحد لابد و ان یکون اولاً بشیء خارج عن الماهیة و لوازمها و ذلک لایکون الا من عوارض المادة» (محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۸، ص ۳۳۱). در موارد گوناگونی صدرالمتألهین بر این مسئله تأکید می‌کند که تمایز به وجود ماده منوط است (محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۸، ص ۳۴۰). تمایزاتی نیز که در ماده وجود دارد، از آنجا که به نفس حیوانی برمی‌گردد، بین انسان و حیوان مشترک است؛ از جمله تحریکات شهوی (ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۲۱). بنابراین تمایز افراد دو صنف نیز می‌تواند مشمول همین عامل، یعنی عامل جسمانی باشد.
۲. در تبیین نظریه صدرالمتألهین درباره حرکت جوهری نفس و تحول امر مادی به امر مجرد، بنا بر سخنان ایشان ماده در مسیر حرکت خود به آخرین مرز ماده و نخستین مرز تجرد می‌رسد. آن‌گاه این حرکت به وجود امر مجرد می‌انجامد. برخی شارحان معتقدند که این گفتار حرکت جوهری را از سیالیت و یکپارچگی (وحدت) ساقط می‌کند و مستلزم آن است که امر مادی خود به امر مجرد تبدیل شود؛ در حالی که از نظر ایشان درست آن است که گفته شود: در این ماده بر اثر حرکت یادشده و در یک مرحله، سنخ کمال جدیدی حادث می‌شود. برای آگاهی بیشتر ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۱۷.
۳. اثبات دو نوع نفس انسانی مسئله‌ای است که باید در جای خود مطرح شود؛ زیرا بنا بر آرای مشهور فلاسفه، هر نوع از حیث افراد یا اصناف تقسیم‌پذیر است. ولی اینکه با حفظ وحدت ماهیت نوعی، دو نفس برای آن ثابت شود محل اشکال است.

گذشته از بحث فلسفی، برخی بزرگان از مبنای تجرد روح برای اثبات اشتراک مرد و زن در جایگاه انسانی استفاده کرده‌اند. روح در اصطلاح ایشان همان «نفس» است. از این جهت فرموده‌اند: روح انسانی حقیقتی مجرد از ماده است. جنسیت امری جسمانی و مادی است. پس زن و مرد در روح انسانی مشترک‌اند. آن‌گاه از آنجا که حقیقت و اصل انسانیت به روح است، نه جسم، پس زن و مرد در انسانیت برابر و مشترک‌اند.^۱

۲. جایگاه انسانی زن در قرآن کریم

در قرآن کریم چند دسته آیه وجود دارد که از آنها، اشتراک زن و مرد در جایگاه انسانی استفاده می‌شود:

دسته نخست، آیه‌های مربوط به راه‌یابی به سعادت و اشتراک زن و مرد در راه‌های وصول به آن: نگرش قرآنی زن را همچون مرد انسان می‌داند که سه ویژگی مهم انسانی، یعنی اختیار، مسئولیت‌پذیری و توان ارتقا و کمال را داراست و همانند مردان از امکانات رشد و کام‌یابی برخوردار است.^۲ قرآن کریم می‌فرماید: «آن روز که مردان و زنان مؤمن را می‌بینی که نورشان پیشاپیش و به جانب راستشان روان است. [به آنان می‌گویند] امروز شما را مژده باد به باغ‌هایی که از زیر [درختان] آنها نهرها روان است. در آنها جاویدانید. این است همان کام‌یابی بزرگ».^۳

در قرآن آیه‌هایی وجود دارد که به اشتراک زن و مرد در تکلیف‌مندی و مسئولیت‌پذیری در قبال اعمال،^۴ یکسانی ثواب و عقاب در اعمال مشابه،^۵ اشتراک آن‌دو در شناخت و فهم اصول دین،^۶ اشتراک آن‌دو در حیطة عقل عملی، به‌ویژه

۱. رک: عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۲۴۳-۲۴۸.

۲. رک: احزاب (۳۳)، ۳۵؛ توبه (۹)، ۷۲؛ فتح (۴۸)، ۵.

۳. حدید (۵۷)، ۱۲.

۴. اعراف (۷)، ۱۹-۲۴؛ احزاب (۳۳)، ۷۲-۷۳.

۵. آل عمران (۳)، ۱۹۵؛ نساء (۴)، ۱۲۴؛ غافر (۴۰)، ۴۰؛ فتح (۴۸)، ۴-۶.

۶. مراد آیه‌هایی است که مردان و زنان را به ایمان و اعتقاد به خداوند، روز واپسین و نبوت پیامبران دعوت می‌کند.

مؤلفه‌های اصلی آن مانند اختیار، ادراک خوبی‌ها و بدی‌ها و نیروهای انگیزشی به سمت خوبی‌ها و بدی‌ها^۱ و رسیدن به حیات طیبه اشاره دارد.^۲ همه این امور جزو امتیازات انسان است. دیگر آفریده‌ها از تکلیف‌مندی، مسئولیت‌پذیری، ادراک و داوری ارزشی، سیستم ثواب و عقاب و... برخوردار نیستند.

دسته دوم. آیه‌های مربوط به «نفس»؛ در قرآن کریم آیه‌هایی هست که شامل کلمه نفس‌اند. در برخی از این آیه‌ها تصریح می‌شود که زن و مرد از «نفس واحده» آفریده شده‌اند.

در مواردی مراد از «نفس واحده» حضرت آدم است و آیه بیان می‌دارد که همسر او نیز از همان نفس آفریده شده است.^۳ برای نمونه در سوره نساء آمده است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً؛^۴ «ای مردم پروردگاری را پرهیزید که شما را از حقیقتی یگانه آفریده و از همان، همسر او را نیز آفرید و از آن دو، مردان و زنان بی‌شماری را در زمین پراکند».

در مواردی نیز مراد آدمیان‌اند:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا؛^۵ «و از نشانه‌های پروردگار این است که برای شما از جنس خودتان همسران را آفرید».

از این آیه‌ها برابری زن و مرد در گوهر انسانی برداشت می‌شود؛ یعنی نفس

۱. آل عمران (۳)، ۱۷؛ احزاب (۳۳)، ۳۵؛ یوسف (۱۲)، ۹؛ اعراف (۷)، ۱۹-۲۴؛ اعراف (۷)،

۲۷؛ انسان (۷۶)، ۲-۳.

۲. نحل (۱۶)، ۹۷.

۳. درباره این دسته از آیه‌ها بحثی میان مفسران وجود دارد که در فصل بعد به‌طور مفصل به آن خواهیم پرداخت.

۴. نساء (۴)، ۱.

۵. روم (۳۰)، ۲۱.

آدمی هر آنچه باشد میان او و همسرش واحد است.

دسته سوم. آیه‌های آفرینش و سیر پیدایش انسان؛ در این آیه‌ها به آفرینش یک اصل (روح) و یک فرع (بدن) اشاره شده است. این آیه‌ها آفرینش مذکر بودن و مؤنث بودن را در سیر پیدایش بدن قرار داده‌اند. از آن جمله آیه ذیل است:

الْمِ يَكُ نُطْفَةٌ مِّنْ مَّنِيَّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عُلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى^۱ «آیا [آدمی] نطفه‌ای از آب ریخته شده نبود [که] سپس علقه شد. پس خداوند او را آفرید و استوا بخشید و از همان [نطفه] دو زوج مرد و زن را ایجاد کرد».

آیه بالا مذکر و مؤنث شدن را به «منی یمنی»، یعنی به بخش جسمانی بازمی‌گرداند. پس از آن است که آیه‌ها به آفرینش (انشاء) روح یا تعلق آن به بدن اشاره دارند.^۲ بنابراین اگر اصل انسانیت به حقیقت روحانی باشد، زن و مرد هر دو از آن برخوردارند و هر دو انسان به‌شمار می‌آیند.

علامه طباطبایی آیه‌هایی با مضمون «بعضکم من بعض»^۳ را نیز شاهدهی دیگر بر یگانگی گوهر انسانی مرد و زن می‌داند و می‌فرماید: «خداوند هر انسانی را از دو انسان دیگر - مذکر و مؤنث - ایجاد کرده است. هر یک از مرد و زن با یکدیگر و بر یک نسبت در ایجاد ماده و وجود فرزند خود دخیل هستند». ایشان دخالت و منشائیت مرد و زن در پیدایش یک انسان را دلیلی بر یکسانی مرد و زن در ارزش‌گذاری‌های اخلاقی و دستگاه ثواب و عقاب شمرده‌اند. به عبارت روشن‌تر، آیه‌های مزبور یگانگی در انسانیت را محور ترتب آثار و نتایج ویژه آدمی دانسته‌اند.^۴

۱. قیامت (۷۵)، ۳۷-۳۹.

۲. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۳. یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات، ۱۳)؛ اَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَابِلٍ مِنْكُمْ مَنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (آل عمران، ۱۹۵).

۴. ر.ک: محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۶۹-۲۷۰.

۳. تبیینی دیگر درباره جایگاه انسانی زن

برخی صاحب‌نظران با استفاده از مشرب عرفانی و تمسک به برخی گزاره‌های قرآنی، برابری زن و مرد را در انسانیت مطرح ساخته‌اند.

این‌گونه استدلال بر «ادراک شهودی» و آثار مستقیم طهارت و تزکیه رفتار متمرکز است. شهود به معنای ادراک بی‌واسطه حقایق، بالاترین مرتبه ادراک است. توان شهودی انسان به طهارت عملی یعنی «مراقبه» و «تقوا» بستگی تمام دارد. انسان‌های مؤمن از مسیر پاکی رفتار (عمل صالح) به درجه‌ای می‌رسند که می‌توانند حقایق را به‌طور عینی دریافت کنند. در این‌گونه ادراک، دستگاه مفهوم‌سازی ذهن، سیستم‌های مغزی و عصبی و اصولاً جسمانیت، دخالت و وساطتی ندارد. بنابراین محدودیت‌های مادی، از جمله محدودیت‌های جسمی به شهود لطمه‌ای نمی‌زند. حال اگر شهود، درکی انسانی باشد و زن و مرد در رسیدن به آن و انجام آن مساوی باشند پس زن و مرد در انسانیت مشترک‌اند.^۱ برخی آیه ذیل را شاهدهی بر این معنا دانسته‌اند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛^۲ «ای مردم ما شما را از یک مرد و زن
 آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید
 (این‌ها ملاک نیست) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین
 شماست...».

در این آیه آشکارا تأثیر انوئت و ذکوریت در رسیدن به کرامت بالای معنوی انکار شده است. در قرآن کریم نیز مقامات عرفانی مانند خشوع، خوف و حب، به‌منزله مقاماتی انسانی و غیروابسته به جنسیت مطرح شده‌اند:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ؛^۳

۱. رک: عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، فصل زن در عرفان.

۲. حجرات (۴۹)، ۱۳.

۳. نازعات (۷۹)، ۴۰-۴۱.

جایگاه انسانی زن ۲۳

«و اما آن کس که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوی باز دارد قطعاً بهشت جایگاه اوست.»

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛^۱ «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا خدا (نیز) شما را دوست داشته باشد...».

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ؛^۲ «آیا وقت آن نرسیده است که دلهای مؤمنان در برابر ذکر خدا خاشع گردد...».

پرسش‌ها

۱. چرا عبارتهای فلاسفه از وجود نظریه‌ای فلسفی درباره انسان نبودن زن حکایت ندارد؟
۲. شاخص‌های انسان بودن از نظر قرآن چیست؟
۳. دو دلیل قرآنی مبنی بر اشتراک زن و مرد در جایگاه انسانی برشمارید.

۱. آل عمران (۳)، ۳۱.

۲. حدید (۵۷)، ۱۶.

گفتار دوم: جایگاه ارزشی زن

از دیرباز مفهوم ارزش و ارزشمندی به اموری معنوی ناظر بوده است. این واژگان به‌ویژه در حوزه‌های انسان‌شناسی و اخلاق کاربرد فراوانی داشته‌اند. فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان علم اخلاق می‌کوشیده‌اند که با تعیین ملاک‌هایی در شخصیت و رفتار آدمی، ارزش‌ها و ضدارزش‌ها و ارزشمندا و غیرارزشمندا را مشخص کنند. پس از گذشت سال‌های تحول و تجدید در غرب، حوزه ارزش‌ها نیز دگرگون شد. رفته‌رفته مفاهیمی مانند اخلاق دنیوی یا ارزش‌های دنیوی در کنار مفهوم جدید انسان‌مداری مطرح شد. این مفهوم که با واژه انگلیسی «Moral Ethics» یا «Moral Values» شناخته می‌شود به ارزش‌هایی ناظر است که برای ساماندهی زندگی مادی به کار می‌آیند؛ بی‌آنکه بشر برای شناخت یا انجام آنها به مبدأ یا انگیزه‌های ماورای طبیعت (الهی) نیازمند باشد.^۱

بنابراین مفهوم و ملاک ارزش‌ها و ارزشمندا بر پایه‌های اعتقادی بنیادینی استوار است. از این پایه‌هاست تعریف انسان، شاخص‌های

۱. رک: هرمن رندال، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، فصل دوازدهم،

ص ۲۱۳-۳۱۹؛ همان، فصل پانزدهم، ص ۴۰۷-۴۲۶.

ارزشمندی و تعیین غایت زندگی او. بنابراین باید دانست گوهر وجود انسان چیست و چرا او را ارزشمند می‌دانیم؟

۱. ملاک و انواع ارزشمندی

گوهر وجود انسان چیست و چرا او را ارزشمند می‌دانیم؟ این پرسش همواره ذهن فلاسفه انسان‌شناس را به خود مشغول داشته است. اگرچه ماده‌گرایی به‌منزله یک مبنا و حس‌گرایی به‌مثابه یک روش در تاریخ فلسفه حضور داشته، جریان غالب در فکر فلسفی، اعتقاد به وجود جنبه‌های روحی و معنوی در آدمی بوده است. بسیاری از فلاسفه غیرحسی همواره کوشیده‌اند ارزش انسان را در قدرت عقلانی، شخصیت اخلاقی و بُعد روحی او تعریف کنند. در اندیشه غربیان، حافظه تاریخ در پنج قرن پیش از میلاد مسیح، دفاع از این مسئله را برای سقراط حکیم ثبت کرده است. وی همواره در پی اثبات فضیلت کلی (آرته) برای انسان بود؛ فضیلتی که در آن خویش‌داری در برابر لذت‌محوری، یگانه فضیلتی است که اگر پیدا شد دیگر فضیلت‌ها را در خود دارد.^۱

در مقابل وی، بخش چشم‌گیری از سوفسطاییان بودند که با اشاره یا آشکارا، گوهر آدمی را در مادیت او خلاصه می‌کردند و بهترین شیوه زندگی او را لذت‌گرایی می‌دانستند. آنتیفون، یکی از این افراد بود که گفته است: «یگانه معیار طبیعی رفتار انسانی، سودمندی، مطبوعی و لذت است».^۲ در نمایشنامه ابرها اثر اریستوفانس نفوذ این تفکر کاملاً مشهود است. در بخشی از آن آمده است: «در نظر آورید که اخلاق شما را از چه لذت‌هایی محروم می‌کنند: زن، قرزند، قمار، غذاهای لذیذ، شرب خمر، فرح، لهو و لعب. به ضرورت طبیعت احترام گذارید. از من تبعیت کنید؛ از طبیعت تبعیت کنید... و هیچ چیز را

۱. ر.ک.، دلبلیوکی سی گاتری، فلاسفه یونان: از طالاس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، ص ۸۵

۲. ورنر یگر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۳۳۹ و برای آگاهی بیشتر ر.ک.، دلبلیوکی سی گاتری، فلاسفه یونان: از طالاس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، ص ۸۵ ورنر یگر،

پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۷۷۲.

شرم آور میندازید»^۱.

در نظر ارسطو، خیر اعلی سعادت است. فضایل انسان‌ها را به سعادت می‌رسانند و فضایل عقلی از فضایل اخلاقی برترند. معنای این سخن آن است که انسان‌ها با اندیشه می‌توانند به خیر اعلی و سعادت دست یابند. رواقیان سعادت را در نفی عواطف می‌دانستند و اپیکوریان خیر را معادل و مساوی لذت به‌شمار می‌آوردند.^۲

در سده‌های میانی (قرون وسطا) اندیشه‌های فلسفی درباره سعادت و ارزشمندی انسان تفسیری مسیحی یافت. پرنفوذترین این افراد، آگوستین هیپویی (۳۵۴-۴۳۰ م) است وی در کتاب *اخلاقیات کاتولیک*، فضیلت اصلی را خدمت عاشقانه می‌دانست که سمت و سوی الهی داشته باشد.^۳ سعادت از دیدگاه آنان، اصلی از مفاهیم مسیح بود که از اتحاد ماورای طبیعی با خدا در آخرت به دست می‌آید.^۴

این ستیز انسان‌شناسانه ادامه داشت تا زمانی که نسل جدید فلاسفه غربی پس از رنسانس به وجود آمدند. امانوئل کانت هنوز جزو آن دسته از فیلسوفانی بود که ارزش انسان را تابع همراهی او با جهان عقلی درون و عمل به وظایف عقلانی‌اش می‌دانست. با این وصف، هرچه جهان به قرن بیستم نزدیک‌تر می‌شد، جریان ماتریالیستی در انسان‌شناسی اوج می‌گرفت. گوهر انسان همان مادیت او و کوشش عقلانی او در بهره‌برداری هرچه بیشتر از طبیعت محسوس پیرامون وی به‌شمار می‌آمد. به عبارت دیگر، ارزشمندی مفهوم تازه‌ای یافت که با قدرت تصرف بشر در طبیعت و هدف بهره‌برداری هرچه بیشتر از آن، در مسیر لذت‌ها و خوشی‌ها همراه بود. می‌توان مدعی شد

۱. لارنس سی بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه جمعی از مترجمان، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۹۹ و ۱۰۳؛ همچنین ر.ک: ویلیام کی فرانکنا، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، ص ۵۵۳.

۳. لارنس سی بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه جمعی از مترجمان، ص ۱۰۹-۱۱۳.

۴. همان، ص ۷۴-۸۵.

که این مفهوم، حاصل آمیزه اومانیسیم، ماتریالیسم و پروژه عقلانی کردن جامعه انسانی (مدرنیته) است.

نتیجه این نگرش، ترجیح زندگی مادی و معیارهای موفقیت و کامیابی در آن است. ثروت و قدرت که همواره کانون توجه آدمی بوده‌اند، در این وضعیت اهمیتی ویژه یافتند. در همین موقعیت است که عرصه اجتماعی، به دلیل حضور مجاری قدرت و ثروت در آن، بر عرصه خانگی برتری چشم‌گیری یافت.

بنابراین، وجود دو نگرش ماده‌محور که جسم و لذت‌های آن را دارای اصالت می‌دانند و نگرش الاهیاتی یا عقلانی که اصالت را به (تربیت) جنبه‌های روحانی یا عقلانی آدمی می‌دهد، در تاریخ فلسفه و ادیان انکارناپذیر است، لیکن آنچه به بحث ما مرتبط است، دانستن سهم زنان در این دسته‌بندی‌هاست.

۲. نظریه‌ها

۲-۱. فروتری ارزشی زنان

نقص زن از نظر ارزشمندی، دیدگاهی است که ریشه‌هایی گسترده در سنت فلسفی غرب دارد. در فلسفه یونان، چه آن هنگام که در ادبیات کهن این سرزمین جوانه می‌زد - مثل اشعار عظیم هومر - و چه زمانی که به طور رسمی در نظریه‌های فلسفی مطرح شد، همواره از زنان به منزله موجود درجه دوم، فروتر، طفیلی و خدمت‌رسان یک‌جانبه به مرد یاد شده است.^۱ باید دانست برخی عبارات‌های این متون نقش‌های زنان و مردان را مشخص می‌سازد که در آن میان، نقش زن زایمان و خانه‌داری است. آن‌گاه با توجه به نازل دانستن این نقش‌ها و ستودن مردان به دلیل انجام کارهای خاص انسانی مانند تعقل، ناخودآگاه اندیشه‌ای شکل می‌گیرد که در آن زنان موجوداتی کم‌ارزش‌تر معرفی می‌شوند.

۱. سوزان مولر آکین، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۱۲۰-۱۳۴؛

ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ص ۲۶۷-۳۰۸.

در این مسیر، فلسفه‌سازان یونان باستان دربارهٔ زنان تعابیری ناخوشایند از خود بر جای نهاده‌اند. فیثاغورث، دانشمند یونانی، معتقد بود اصلی خوب وجود دارد که نظم، نور و مرد را آفریده و اصلی که آشوب، تیرگی و زن را به وجود آورده است. سقراط، وجود زن را بزرگ‌ترین منشأ انحطاط بشر می‌دانست.^۱ فلسفهٔ ارسطو نیز فلسفه‌ای سلسله‌مراتبی است. او معتقد بود که طبیعت هر چیزی را تنها برای یک منظور و مقصود می‌آفریند و اگر ضرورت تولید مثل نبود، هرگز به آفرینش موجودی که ناقص است (یعنی زن) نیاز پیدا نمی‌شد.^۲ ارسطو آشکارا می‌گوید: «نوع دیگری از دوستی نیز وجود دارد که بر برتری یکی از دو طرف مبتنی است؛ مانند دوستی مرد با زن». وی علت این برتری را تفاوت مرد و زن از حیث فضیلت و وظیفه می‌دانست؛ یعنی وظیفهٔ زنان (نقش‌های زنانه) اصولاً نقش‌هایی کم‌ارزش‌ترند.^۳ در تعابیر و تشبیهات او سست‌عنصری به زن‌صفتی تشبیه می‌شود؛ زیرا در نظر او «زن‌صفتی نیز نوعی سست‌عنصری است».^۴ او همچنین بر این باور است که پایهٔ ارتباط زن و شوهر ارزش و شایستگی شخصی است؛ یعنی به هرکس آنچه شایسته است داده می‌شود و طرف پراج‌تر بیشتر سود می‌برد...^۵

در دورهٔ یونانی‌مآبی^۶ نیز مخاطب اصلی فلسفه مردان‌اند، ولی سنکا (۴۰ ق.م - ۶۵ م) آشکار ساخت که توانایی زنان برای فضیلت داشتن با توانایی مردان یکسان است. او جزو رومیان رواقی بود. رواقی دیگر، موسونیوس

۱. بنوات گری، *زنان از دید مردان*، ترجمهٔ محمدجعفر پوینده، ص ۷.

۲. ر.ک: سوزان مولر آکین، *زن از دیدگاه فلسفهٔ سیاسی غرب*، ص ۱۱۲-۱۱۴.

۳. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ص ۳۰۷-۳۰۸.

۴. همان، ص ۲۶۷.

۵. همان، ص ۳۲۰.

۶. مرگ اسکندر کبیر (۳۵۶-۳۲۳ ق.م) آغاز دورانی را نشان می‌دهد که بنا به قرارداد، آن را دوران یونانی‌مآبی فرهنگ یونانی نامیده‌اند. ر.ک: لارنس سی بکر، *تاریخ فلسفهٔ اخلاق غرب*، ترجمهٔ جمعی از مترجمان، ص ۳۹.

رافوس (۳۰-۱۰۰ م) به تفصیل استدلال می‌کرد زنان باید همان تربیتی را داشته باشند که مردان دارند و فضایل آنها با فضایل مردان هیچ فرقی ندارد. اما همان‌گونه که معلوم است، این مطلب به شدت با مفهوم اصلی اخلاق فضیلت مخالف بود. در مکاتب اخلاقی دوره رومیان، مفهوم اصلی اخلاق، فضیلت «virtus» بود که معنای لفظی آن مردانگی است. این واژه از لفظ «vir» به معنای مرد گرفته شده است. بنابراین در فرهنگ رومی، اشاره مذکر محور واژه «virtus» غالب بود.^۱ با این وصف در تفکر یونانیان، زن بودن با هر آنچه غیر عقلانی، نابسامان و ناشناختنی است، یا هر آنچه در راه پرورش معرفت باید از آن دست کشید، ارتباطی نمادین داشت.^۲

این مسئله به وضوح در تفکر سنتی مسیحیت نیز اثر نهاد. اگرچه در سفر پیدایش، باب نخست، آیه ۲۸ از برابری زن و مرد در برابر مسیح علیه السلام و تجلی یکسان او بر آنها سخن به میان آمده، ولی تتبع در عهدین نشان می‌دهد آیین یهود و مسیحیت، باور به کم‌ارزش بودن زن و نقص استعداد او را برای رسیدن به سعادت دامن زده‌اند. پولس در رساله خود به قرنتیان می‌گوید: «مرد به جهت زن آفریده نشده، بلکه زن برای مرد».^۳ زن منشأ گناه آغازین بوده و درد زایمان و ریاست مرد بر او نیز مجازات‌هایی‌اند که به همین دلیل بر او روا داشته‌اند.^۴ توماس آکویناس نیز آشکارا معتقد بود که مرد آغاز و انجام زن است. وی کارکرد عقلانی را فعالیتی بسیار شریف‌تر از تولید مثل می‌داند که وظیفه‌ای مردانه است و مردان در انجام این وظیفه هرگز به زنان نیازمند نیستند.^۵ این عبارت نیز از هموست که زن حیوانی است که نه استوار است، نه ثابت‌قدم.^۶

۱. همان، ص ۶۸۵۸.

۲. ژنویو لوید، عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبویه مهاجر، ص ۳۸.

۳. کتاب مقدس، رساله اول پولس به قرنتیان، باب یازدهم، آیه ۸-۱۰.

۴. کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۳، آیه ۱۶.

۵. ژنویو لوید، عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبویه مهاجر، ص ۶۶.

۶. جلال ستاری، سیمای زن در فرهنگ ایران، ص ۶۱.

جایگاه ارزشی زن ۳۱

فیلون، فیلسوف اسکندرانی که در سده نخست میلادی می‌زیست زن را موجودی منفعل، مظهر ادراک حسی و نیازمند به قوه عاقله مردان می‌دانست.^۱ یکسان‌انگاری زن و طبیعت و استعاره «زن مانند طبیعت است» در دوره رنسانس نیز مبنای نگاه فرودست به زنان بود. برتری قوای عقلانی بر قوای طبیعی و برابر دانستن مرد با عقل و زن با طبیعت در سخنان فرانسیس بیکن، جان لاک و ژان ژاک روسو نیز کاملاً دیده می‌شود.^۲ بنابراین می‌بینیم در تاریخ تفکر غرب، اعم از تاریخ فلسفه، تاریخ ادیان و تاریخ تمدن جدید، مسائلی شکل گرفتند که به فروتری زنان و نقش‌های زنانه دامن می‌زدند. عوامل زیر این نگرش را پدید آورد که زنان موجوداتی کم‌ارزش‌اند: اعتنای بیش از حد به کارکرد عقل - یا به تعبیر ارسطو فضایل عقلی - و کم‌ارزش دانستن عواطف و احساسات و سرکوب آنها، تحقیر نقش‌های زنانه‌ای مانند بارداری، زایمان و خانه‌داری، طفیلی دانستن زنان به سبب آموزه‌هایی از تورات و انجیل که زنان را آفریده‌شده از دنده چپ مردان می‌دانست، تحقیر زنان به سبب عادت ماهانه، اهمیت دادن به فعالیت‌های اجتماعی و راه‌های کسب ثروت و قدرت بیشتر در حوزه عمومی زندگی و اصالت دادن به لذت و آزادی‌های اجتماعی که مسیر کسب لذت را هموارتر می‌کرد. در فرهنگ عامه نیز ردپای این تفکر کاملاً دیده می‌شود.

البته این نگرش به دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافت. کم نیستند اندیشمندانی شرقی که سخنان و عبارات‌هایی طعن‌آمیز درباره زنان داشته و آنان را موجوداتی کم‌ارزش‌تر از مردان شمرده‌اند.

۲-۲. بوتوری زنان بر مردان

برتری زنان بر مردان به منزله یک نظریه، دیدگاهی جدید است. این دیدگاه

۱. ژنویو لوبد، عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبوبه مهاجر، ص ۵۲-۵۳.
۲. ر.ک: سوزان مولر آکین، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری‌زاده، فصل پنجم و ششم؛ همان، ص ۲۸۱-۲۸۴؛ بنوات گری، زنان از دید مردان، ترجمه محمدجعفر پوینده، ص ۳۳، ۳۴، ۳۵.

گروهی از فمینیست‌هاست.^۱ پیش از توضیح نظریه آنان باید تأکید کنیم اگرچه فمینیست‌ها هرگونه نگاه فروتر به زنان را انکار می‌کنند، می‌توان مدعی شد که آنان چارچوب فلسفی و نظری خود را در باب تعریف «زن» به‌درستی ارائه نکرده‌اند. در این باره عواملی چند دخیل بوده است؛ مانند:

۱. طی سالیان طولانی، آنان به جنبه‌های اجتماعی‌تر و عینی‌تر وضعیت زنان مثل حقوق شهروندی توجه کرده و به دنبال ایجاد دگرگونی‌هایی در این حوزه بوده‌اند؛
۲. یکسان بودن زن و مرد را در انسانیت روشن و بی‌نیاز از بحث می‌دانستند؛
۳. باید در این مسیر از حوزه ادبیاتی فلسفه رایج کمک می‌گرفتند که آن را مردانه و به‌شدت نقدپذیر می‌دانستند؛

۴. این بحث بر نگرش معرفتی آنان درباره تساوی و تفاوت زن و مرد ارتباط داشت که همواره معرکه تضارب و تشتت آرای ایشان بوده است.

به هر حال، از مطالعه متون فمینیستی برمی‌آید که رویکرد به‌نسبت جدیدی در گرایشات فمینیستی ایجاد شده است. این گرایش با عنوان ذات‌گرایی فمینیستی^۲ شناخته می‌شود. ذات‌گرایی فمینیستی باوری است که تفاوت‌های زن و مرد را ذاتی می‌انگارد و سرشت زنانه و مردانه را باور دارد. بنابراین تفاوت‌ها عام، طبیعی و زیست‌شناختی‌اند.^۳

۱. از نظر زن‌پژوهان، واژه فمینیست را نمی‌توان به‌راحتی و در حد یک واژه معنا کرد. به این دلیل که اختلاف‌نظری که گروه‌های فمینیست در تئوری‌ها و آرمان‌ها دارند در شناخت مفهوم موردنظرشان مؤثر است، لیکن برخی این واژه را «زنانه‌وری» یا «زن‌وزی» ترجمه کرده‌اند. ویلفورد در کتاب *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی* یک تعریف پایه‌ای را از قول رزالیند دلمار نقل کرده و آن را برای ترجمه فمینیسم بنا بر هر گرایشی کافی می‌داند. آن تعریف چنین است: فمینیسم دیدگاهی است که معتقد است زنان به‌دلیل جنسیتشان کانون تبعیض قرار گرفته‌اند (ریک ویلفورد، «فمینیسم»، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قاندا، ص ۳۴۶).

2. Essentialism Feminist.

۳. مگی هام و سارا گمبل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، فرخ قره‌داغی، ص ۱۴۳

نکته‌ای که موجب شد از دیدگاه بالا در فصل حاضر یاد کنیم آن است که نظریه مزبور پس از پذیرش تفاوت‌ها و ویژگی‌های زنانه، آنها را مثبت می‌داند. بدین ترتیب بر برتری زنان نسبت به مردان، به دلیل برتری فضایل زنانه بر ویژگی‌های مردانه تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، اگر در نگرش سنتی فلسفی، مردان به دلیل معقول بودن از امتیاز انسانی برخوردار بودند، در این نگرش زنان به دلیل دارا بودن فضایل زنانه و فقدان یا ضعف همین عقل حسابگر، برتر و به معیارهای انسان بودن نزدیک‌ترند.

ذات‌گرایی در مقام یک نظریه، عمری طولانی ندارد. شاید بتوان گفت بازبینی متون علوم زیست‌شناسی و روان‌شناسی از سوی خود فمینیست‌ها و دست‌یافتن به نتایج غیرمنتظره‌ای که بسیاری از تفاوت‌ها را بار دیگر ثابت می‌کرد موجب شد که این جریان بر برتری زنان و صفات زنانه تأکید کند. با وجود این می‌توان یک مرحله از ذات‌گرایی فمینیستی را در دوره موج نخست فمینیسم یافت. فرانسیس ویلارد، جین آدامز و جولیا وارد، کسانی بودند که از مقوله‌هایی همچون مادری عمومی و فضایل زنانه سخن به میان می‌آوردند. این افراد ویژگی‌هایی چون صداقت، عطف و اخلاق‌گرایی را به منزله ویژگی‌های زنانه می‌ستودند.^۱ البته با پیدایش تفکر رمانتیستی^۲ در اواخر قرن هجدهم و نوزدهم، زمینه اعتقاد به ارزشمندی زنان بیشتر فراهم شد.

در طول دوره‌های بعد، با وجود چیرگی گفتمان برابری باز هم به گونه‌ای رهبران جنبش، اعتقاد به برخی صفات ذاتی را در زنان مسلم می‌دانستند. برای مثال فمینیست‌ها در گفتار خود جنگ را به روحیه مردانه و صلح را به روحیه‌ای زنانه بازگشت می‌دادند.

۱. همان، ص ۱۰۴.

۲. رمانتیسم جنبش فکری به نسبت ضدعقل‌گرایی بود که هواداران آن به عواطف، احساس، زندگی، ایمان و تحرک اهمیت می‌دادند. این جنبش در واقع به نوعی عقل‌گریزی دامن می‌زد که هدفش مبارزه با جریان‌های ایستای سده‌های پیش از خود بود (ر.ک: ا. ام بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۷۵-۷۶؛ هرمن رندال، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ص ۴۳۳-۴۷۳).

از آن پس و در پی پژوهش‌های جدید، فمینیست‌ها سخنان پراکنده موجود را در یک نظریه سامان دادند. برای نمونه، ذات‌گرایان فمینیست تأکید دارند که برخلاف دیدگاه سنتی، صورت پایه انسانی صورتی زنانه است و کروموزوم جنس مؤنث کامل‌تر از جنس مذکر است. طول عمر بیشتر زنان، سقط شدن کمتر جنین‌های مؤنث و...، نه‌تنها فرض فرودستی زنان را رد می‌کند، بلکه فراتر از آن، برتری زنان را نشان می‌دهد.^۱

در این نظریه، عواطف زنان به‌منزله منبع نیرومند دانش و آگاهی، کیفیت شناخت در زنان، ارزش‌گذاری‌ها و مدل‌های داوری زنان برتری دارد. در این دیدگاه، تفکر مؤنث عینی‌تر شمرده می‌شود و تجربه‌گرایی ذهنی (روش عقلانی تفکر مردان) تحقیر می‌گردد.

برای مطالعه

رابطه بین جنسیت و ارزشمندی و جنسیت و ارزش‌ها موضوعی است که زن‌پژوهان فمینیست، به‌ویژه فمینیست‌های روان‌شناس و روان‌کاو همواره بدان توجه داشته‌اند. میان نگرش‌های مطرح، دو دیدگاه کاملاً متضاد به چشم می‌خورد. در یک دیدگاه، نظریه‌پردازان فمینیست ناخودآگاه به برتری ارزش‌های مردانه و در نتیجه ارزشمندی قهری جنس مرد اعتراف کرده‌اند. فمینیست‌های اگزیستانسیالیست مانند سیمون دوبوار از این دسته‌اند. البته وی و هم‌قطارانش از آن جنبه که بر «تحقق نفس و لزوم بازتولید خویشترن» معتقد بودند از زنان عصر خویش می‌خواستند که ارزش‌هایی مانند عقلانیت، اخلاق عدالت‌محور و نه اخلاق مادرانه را در منش فکری و رفتاری خود وارد کنند و اخلاق رایج زنانه را که در نهادهای ازدواج، مادری و همسری شکل می‌گیرند، رها سازند؛^۲ یعنی زن بودن به معنای جنس دوم بودن است که باید آن را کناری نهاد و مانند مردان شد. در

۱. ر.ک: همان، ص ۹-۱۵۸، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۵؛ رزماری تونگ، «اخلاق فمینیستی»، فمینیسم و

دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۲. برای نمونه، ر.ک: سیمون دوبوار، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، ج ۱، ص ۳۵؛ ج ۲، ص

۵۶۴-۵۶۶، ص ۵۶۹-۵۷۴ و فصل اول و دوم از همان جلد.

دیدگاه دیگر، گروهی از این زن‌پژوهان بر رهیافت‌های زنانه به اخلاق و ارزش‌ها تأکید کردند؛ رهیافتی که بر «روابط شخصی، اخلاق مراقبت^۱ و ارزش روابط انسانی» اهتمام می‌ورزد.^۲ البته رهیافت‌های اخلاقی فمینیستی گوناگون‌اند، ولی آنچه از بین سخنان فمینیست‌ها برای ما مهم است دو گونه رهیافت زنانه و مادرانه است. رهیافت‌های زنانه به این معنایند که ویژگی‌های سنتی زنانه مثل مراقبت، دل‌سوزی، خیرخواهی، پرورش دادن و مهرورزی به لحاظ اخلاقی از ویژگی‌های سنتی مردانه‌ای مثل عقلانیت، عدالت و استقلال کم‌اهمیت‌تر نیستند.^۳

در رهیافت مادرانه بر ارتباط ویژه مادران و فرزندان به منزله الگوی تعامل اخلاقی تأکید می‌شود؛ یعنی این‌گونه رابطه، الگوی مهم روابط انسانی شمرده می‌شود و باید به دیگر موارد بسط یابد. این افراد معتقدند هر جا رابطه نامتوازی بین انسان‌ها برقرار می‌شود و دو طرف رابطه از نظر استقلال، اقتدار و اطلاعات یکسان نیستند، الگوی مادرانه بهترین الگوی برقراری ارتباط است. روابط نامتوازن مانند روابط فرزند و والدین، کارگر و کارفرما، استاد و دانشجو و... هستند.

منظور از بسط الگوی مادرانه به دیگر روابط نامتوازن آن است که افراد توانا تر مانند مادران، با نثار بیشترین علاقه قلبی خود به طرف مقابل، از وی محافظت کنند و او را حساس، مسئول و آگاه از نیازهای دیگران بار آورند.

اگرچه نقادان فمینیست و غیرفمینیست این موضوع را نقد کرده‌اند، باید پذیرفت که فمینیست‌ها با طرح پرسش‌های زیر مسائل مهمی را فراروی فیلسوفان اخلاق و فیلسوفان انسان‌شناس قرار دادند:^۴ آیا

1. Ethics of Care.

۲. رزماری تونگ، «اخلاق فمینیستی»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۷۰.

۴. برای آگاهی بیشتر رک: رزماری تونگ، «اخلاق فمینیستی»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۱۷۰-۱۸۰.

اخلاق، جنسیتی است؟ آیا اخلاق و ویژگی‌های روان‌شناختی در فرهنگ ریشه دارند یا در امور زیست‌شناختی؟ آیا اخلاق مؤنث^۱ برتر و دلیل برتری جنس زن است یا اخلاق مردانه و مردان برترند؟

۲-۳. تساوی زن و مرد در ارزشمندی

منابع دینی، اعم از قرآن و سنت، جداگانه و مبسوط از ارزشمندی، ملاک ارزشمندی و ارزش‌ها سخن به میان آورده‌اند. آیات ذیل ملاک ارزشمندی را در تفکر دینی کرامت ذاتی انسان، مقام خلافت پروردگار، برخورداری از روح الهی، نزدیکی به خدا و تقوا شمرده‌اند:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛^۲ «ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم... و آنان را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کردیم برتری بخشیدیم».

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ نَاسًا؛^۳ «و (به خاطر بیاور) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: روی زمین جانشینی (= نماینده‌ای) قرار خواهم داد...».

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛^۴ «و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم... سپس او را آفرینش تازه‌ای دادیم پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است».

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛^۵ «ای مردم ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید

1. Female Ethics.

۲. اسراء (۱۷)، ۷۰.

۳. بقره (۲)، ۳۰.

۴. مؤمنون (۲۳)، ۱۰-۱۲.

۵. حجرات (۴۹)، ۱۳.

(این‌ها ملائک نیست) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست...».

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^۱ «هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمدم همگی برای او سجده کنید».

در وهله نخست انسان‌ها به شرافت وجود و گوهر نفس انسانی ستوده شده‌اند و دارای کرامت، ارزش ذاتی و مقام خلافت الهی‌اند. در مراحل بعدی نیز با توجه به میزان تقوا و کوشش ایشان در مسیر هدایت و شقاوت، از کرامت و ارزش اکتسابی برخوردار می‌شوند. قرآن کریم برای جلوگیری از پدید آمدن اندیشه جنسیتی درباره ارزشمندی، موضوع اصلی را در معیارهای انسان‌شناختی ارزشمندی انسان قرار داده است؛ معیارهایی چون راه کشف و شهود از طریق دل، الهام شدن به خوبی‌ها و بدی‌ها از راه نفس،^۲ توان تزکیه روح از طریق عمل، رسیدن به حیات طیبه^۳ با دو بال ایمان و عمل صالح، ظرفیت آموزش‌پذیری،^۴ ظرفیت هدایت‌پذیری، قدرت اراده و انتخاب،^۵ و قدرت عقلانی فهم ارزش‌های عقلی مانند خداشناسی، معادشناسی و پیامبرشناسی.

چنانچه ارزشمندی هر فرد را نیز در گرو توانایی او برای رسیدن به

۱. حجر (۱۵)، ۲۹. در آیه‌های پیشین سخن از آفرینش بشر است: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْتُورٍ. از نظر مفسران بنا بر این آیه و آیه پس از آن، آنچه آدمی را شایسته سجده ملائکه کرده، آن است که او به‌رغم آفرینش از گل، دارای روح الهی است و این ترکیب، انسان را مسجود ملائکه ساخته است.

۲. وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (شمس، ۸۷).

۳. مَن عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل، ۹۷).

۴. الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (رحمان، ۴-۱).

۵. إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (انسان، ۳).

سعادت آن جهان بدانیم آیه‌های قرآن از تساوی زن و مرد در این جهت حکایت دارند:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زُفِيرٌ وَسَهيقٌ؛ «اما آنها که بدبخت شدند در آتشند و برای آنان در آنجا ناله‌های طولانی دم و بازدم است». وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا؛^۱ «اما آنها که خوشبخت شدند جاودانه در بهشت خواهند ماند...».

این آیه‌ها درباره همه زنان و مردان است و از این نظر شمول دارند. آیه‌هایی نیز وجود دارد که بر سعادت‌مندی زنان و مردان به واسطه ایمان و عمل صالح تصریح می‌کنند؛ مانند:

وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ؛^۲ «و کسی که کار شایسته‌ای انجام دهد - خواه مرد یا زن - در حالی که مؤمن باشد آن‌ها را وارد بهشت می‌شوند و در آن روزی بی‌حسابی به آنها داده خواهد شد».

در سوره شریف نازعات نیز شرط سعادت‌مندی، خوف از خداوند و خودنگهداری از خواسته‌های نفس دانسته شده است. در این آیه نیز ملاحظات جنسیتی وجود ندارد.

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ؛^۳ «و آن کس که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوی بازدارد قطعاً بهشت جایگاه اوست».

همان‌گونه که در قرآن تصریح شده است هدف مشترک از آفرینش انسان‌ها، عبودیت (و معرفت) است و زنان از این عموم استثنا نشده‌اند:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛^۴ «و من جن و انس را نیافریدم جز

۱. هود (۱۱)، ۱۰۶ و ۱۰۸.

۲. مؤمن (۴۰)، ۴۰؛ همچنین رک: نساء (۴)، ۱۲۴.

۳. نازعات (۷۹)، ۴۰.

۴. ذاریات (۵۱)، ۵۶.

برای اینکه عبادتم کنند».

افزون بر این، آیه‌های دیگری نیز وجود دارند که در حوزه سعادت اخروی ثوابی یکسان را برای مردان و زنان ثابت می‌کنند. از آن جمله آیه ۳۵ سوره احزاب است. شأن نزول این آیه به زنی از مهاجران به نام اسماء بنت عمیس مربوط است که به حضور پیامبر اسلام ﷺ شرفیاب شد. طرح ارزش‌هایی چون جهاد و شهادت که یا به مردان مربوط بود (مانند جهاد) یا ایشان امکان دسترسی به آنها را داشتند (مانند شهادت) موجب شد که زنان آن روز برداشت کنند از تعالی اخلاقی محروم‌اند. پس این آیه نازل شد:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَاتِنَاتِ
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ
وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ
وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا^۱ «به یقین مردان و زنان مسلمان مردان با ایمان و زنان با ایمان
مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا مردان راستگو و زنان
راستگو مردان شکیبا و زنان شکیبا مردان با خشوع و زنان با خشوع
مردان انفاق کننده و زنان انفاق کننده مردان روزه دار و زنان روزه
دار مردان پاکدامن و زنان پاکدامن مردانی که بسیار به یاد خدا هستند
و زنانی که بسیا یاد خدا می‌کنند خداوند برای همه آنان مغفرت و
پدایش عظیمی فراهم ساخته است».

بنابراین از نگاه قرآن، در ارزشمندی میان زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و
دلیل آن نیز اشتراک مرد و زن در ملاک‌های انسان‌شناختی و اخلاقی و یکسانی
زن و مرد در رسیدن به قرب الهی و سعادت اخروی است.^۲

۱. احزاب (۳۳)، ۳۵.

۲. برای آگاهی بیشتر رک: عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۷۳-۹۰؛ محمدتقی
سیحانی، محمدرضا زیبایی‌نژاد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۴۶-۴۷.

در نگرش ادیان، گوهر وجود آدمی جان و روح اوست. علامه طباطبایی از آیه چهارم سوره حجرات و امثال آن استفاده لطیفی کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: در این فقره، خداوند بر ایجاد هر یک از آحاد انسانی، از یک مرد و یک زن سخن به میان می‌آورد: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ*؛ یعنی هر مخلوق انسانی از نظر ماده و وجود از مرد و زن است. پس همه انسان‌ها از این جهت مانند یکدیگرند. این سخن در آیات مختلف مبنای استدلال قرآن در نفی بسیاری از تفاوت‌های موهوم مثل تفاوت در ارزشمندی شده است. قرآن با تأکید بر *«بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ»* این مبنا را بارها تکرار کرده است. پس از ذکر همین مناسبت گه می‌فرماید: تنها ملاک برتری و ارزشمندتر بودن تقواست.^۱

ایشان بر پایه وحدت نوعی زن و مرد معتقدند کمالات نوعی‌ای که برای هر یک از دو جنس ممکن است، برای دیگری نیز قابل دستیابی است. از آن جمله کمالات معنوی است که با ایمان و انواع اطاعت‌ها به دست می‌آید. آن‌گاه می‌نویسند همه این معنا در آیه شریفه ذیل جمع شده است:

أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ؛^۲ «من هیچ عمل کننده‌ای از شما را زن باشد یا مرد ضایع نخواهم کرد شما هم نوعید و از جنس یکدیگر».

آری، زندگی اصیل و بادوام انسان در سرای دیگر تحقق می‌یابد: *إِنَّ الْآخِرَةَ* *لَهِیَ الْحَيَوانُ؛*^۳ ... و زندگی واقعی سرای آخرت است... کرامت و اقتدار انسان در قدرت تقوا و خویشتن‌داری اوست: *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛*^۴ ... «به یقین

۱. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۲۶۹-۲۷۰.

۲. آل عمران (۳)، ۱۹۵؛ همان، ج ۲، ص ۸۹.

۳. عنکبوت (۲۹)، ۶۵.

۴. حجرات (۴۹)، ۱۳.

گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست...».

در این دیدگاه، هر یک از معیارهای ارزشمندی در هر دو عرصه خانواده و اجتماع تحقق‌پذیرند و بین ارزشمندی و جنسیت رابطه معناداری وجود ندارد. مادیت انسان، از جمله جنسیت و مظاهر روانی و رفتاری و دیگر کارکردهای آن در خدمت تعالی روح قرار می‌گیرند از آن میان، جان‌مایه آدمی با استفاده از همه امکانات جسمانی و روانی خود، صلاحیت رسیدن به درجه‌های بالای ارزشمندی را می‌یابد.

در پایان تأکید بر این مسئله ضرورت دارد که با وجود اطلاق، عمومیات و تصریحات قرآنی بر یکسانی زن و مرد در ارزشمندی و توان یکسان آنان برای دستیابی به سعادت، احتمال ضعف طبیعی زنان در طی مسیر سعادت پذیرفته نیست. به طور معمول، اگر در برابر ظهورات یا نصوص قرآنی احتمال معنایی مخالف بدهیم^۱ با رجوع به اصول لفظیه مانند اصالت اطلاق یا عموم یا اصالت عدم قرینه این احتمال‌ها برطرف می‌شود. بدیهی است اگر معنای مخالف با یک دلیل محکم و قطعی عقلانی یا روایات قطعی دیگری پشتیبانی شود، راهنمایی برای حل این معارضه وجود دارد که در علم اصول فقه به آنها اشاره شده است.

در قرآن کریم هیچ‌گاه از بیشتری یا کمتری نجات‌یافتگان بر پایه جنس سخن به میان نیامده است. بنابراین اثبات این احتمال که از نظر معنایی بار اضافی داشته، به دلیل روشن و قطعی نیازمند است. با این وصف و با فرض وجود نداشتن دلیلی قطعی که ثابت کند زنان کمتر و کندتر مسیر هدایت را طی می‌کنند به آیات پیشین رجوع می‌کنیم که تنها شرط را ایمان و عمل صالح می‌دانند، نه عنصری دیگر.

گفتنی است که یکسانی زن و مرد در رسیدن به سعادت به معنای سعادت بالفعل همه آنان نیست؛ همان‌گونه که یکسانی توان مردان در رسیدن به سعادت به معنای وصول همه مردان به سعادت نیست. طبیعی است که راهزنان فراوان مسیر هدایت می‌توانند کمال نهایی آدمی را از او بربایند. در روایات اسلامی دشمنانی

۱. اشاره به شبهاتی که در صفحه‌های ۵۳-۵۴ مطرح خواهند شد.

برای ایمان و عمل صالح برشمرده شده‌اند. همه اینها مصادیقی از بی‌اعتدالی قوا و تأثیر قوای غضبیه و شهویه بر ادراک نظری و عملی انسان‌اند. این مصادیق می‌تواند مردان و زنان هر دو گروه را تهدید کند؛ مصادیقی مانند حسد، شهوت و تحریکات جنسی، خشم، هیجان عاطفی و احساسی. طبیعی است همان‌گونه که گروهی از اصناف با توجه به موقعیت خود بیشتر به وسیله برخی صفات تهدید می‌شوند، زنان و مردان نیز بنا بر جنسیت‌شان بیشتر گرایش به یک رذیلت اخلاقی داشته باشند. برای مثال، در روایت‌های اسلامی امرا و حاکمان را بیش از دیگران از ستمگری بازداشته‌اند؛ زیرا موقعیت ریاست، آنان را بیش از دیگران در معرض ستمگری قرار می‌دهد. بنابراین، عدالت برای آنان زینده‌تر شمرده شده است. به همین ترتیب برخی ویژگی‌ها برای زنان یا مردان بیشتر سفارش شده است؛ مانند حیا برای زنان، یا مروت، مهرورزی و حمایت از خانواده برای مردان.^۱ این روایت به معنای ناپسندی این ویژگی‌ها برای دیگران نیست، بلکه به این معناست که مردان و زنان هر یک مواضع آسیب‌معینی دارند که شیاطین جنسی و انسی از آن مواضع بیشتر می‌توانند هر یک را بفریبند و ایمان و عمل صالحشان را به غارت برند. بنابراین مقتضای کمال و سعادت در مردان و زنان که همانا قدرت شناخت، تفکر، اراده، اختیار و گرایش‌های فطری به سوی خوبی‌هاست، موجود است و برای هر دو گروه نیز موانع مشترک و اختصاصی وجود دارد؛ موانعی چون شهوت، خشم، جمال‌گرایی و جلوه‌فروشی، احساسات و عواطف.

۳. شبهه‌هایی درباره فروتری زنان در اندیشه دینی

۳-۱. آفرینش زن

برخی مدعی‌اند در قرآن کریم آیه‌هایی وجود دارد که از فروتر دانستن زنان در قیاس با مردان حکایت دارد. برای حل این شبهه لازم است بحث مبسوطی را

۱. حسن بن محمد دیلمی، *ارشاد القلوب*، ج ۱، ص ۱۹۴؛ برای نمونه رک: محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۳۸؛ ج ۶۹، ص ۱۹۳.

درباره آیه‌های موردنظر ارائه کنیم.

دسته‌ای از این آیه‌ها، به آفرینش زن و مرد اشاره دارند. این آیه‌ها در دو موضوع وارد شده‌اند: آیه‌هایی که داستان آفرینش آدم و حوا را بیان می‌کنند و آیه‌هایی که به آفرینش دیگر انسان‌ها اشاره دارند. به دلیل وحدت سیاقی که بین این دو دسته است به‌طور طبیعی معانی شبیه یا نزدیک به هم را می‌توان برای واژگان آنها در نظر گرفت. برای نمونه به برخی از این آیه‌ها اشاره می‌کنیم.

در آیه نخست سوره نساء آمده است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً؛ «ای مردم پروردگاری را بپرهیزید که شما را از حقیقتی یگانه آفرید و از همان حقیقت همسر او را نیز آفرید و از آن دو، مردان و زنان بی‌شماری را در زمین پراکند».

موضع استدلال در آیه یادشده عبارت «نفس واحده» است. در آیه، آفرینش همه انسان‌ها به یک حقیقت ارجاع شده است. روشن است که مراد از نفس واحده در این آیه حضرت آدم عليه السلام است که همسرش نیز از همین حقیقت آفریده شده است. البته برخی مفسران تأکید کرده‌اند که مراد از «نفس واحده» ذات و واقعیت عینی است که همه انسانها، از جمله نخستین زن از همان ذات و گوهر عینی آفریده شده‌اند.^۱ بنابر این گفته باز هم زن و مرد از یک حقیقت آفریده شده‌اند.

در ادامه استدلال، همه چیز به تعیین منظور از حرف «من» و ضمیر «ها» در فقره «خلق منها زوجها» بستگی دارد. در این زمینه مفسران دو دسته‌اند: گروهی معتقدند مرجع ضمیر همان است که در بخشی از روایات بدان اشاره شده است.^۲ در این روایات آمده است که خداوند حوا را از دنده چپ آدم آفرید. پس واژه

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۴۴.

۲. برای نمونه ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۱۵-۱۱۶.

«من» در آیه به معنای «بعضیت» است. مرحوم طبرسی در مجمع البیان این نظریه را به بیشتر مفسران نسبت داده است.^۱ فخر رازی نیز این قول را قول بیشتر مفسران شمرده،^۲ لیکن خود بر این نظریه اشکالاتی وارد کرده است. وی ذیل آیه ۲۱ سوره روم، قول دیگری را ترجیح داده و آن را درست شمرده است.^۳ برخی پژوهشگران معتقدند که خلقت زن از دنده چپ مرد از آن تورات نیز نیست، بلکه از اساطیر سومریان به تورات راه یافته است.^۴

در برابر، گروهی دیگر از مفسران معتقدند واژه «من» در این آیه «جنسیه» است. در نتیجه مراد از ضمیر «ها» در «خلق منها» جنس و حقیقت نفس واحده است؛ یعنی آیه شریفه در پی بیان وحدت و یگانگی آدم و حوا در حقیقت و نفس انسانی است.

آنان برای این استدلال خود از یک سو به دسته‌ای از روایات استناد جسته‌اند^۵ و از سوی دیگر روایات دسته نخست را جزو اسرائیلیات^۶ خوانده‌اند. از جمله این

۱. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۹. البته خود ایشان این نظریه را آشکارا ترجیح نداده و هر دو ایده را در کنار هم برشمرده است.
۲. مانند علاء‌الدین بغدادی، تفسیر خازن، ج ۱، ص ۳۳۷؛ محمود بن عبدالله آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۴، ص ۱۸۰-۱۸۱.
۳. ر.ک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۹-۱۰، ص ۱۵۷؛ ج ۲۵-۲۶، ص ۱۱۰.
۴. ر.ک: پیر گرمال، اساطیر خاورمیانه، ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد، ص ۱۵۷-۱۵۸.
۵. برای نمونه ر.ک: ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۴۱۳؛ مجید بن علی بابویه قمی (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۹.
۶. از اسرائیلیات تعریف‌هایی گوناگون شده است؛ از جمله تعریف ذهبی که تعریف جامعی است. ذهبی در بیان معنای اسرائیلیات می‌گوید: گرچه اسرائیلیات به ظاهر نشان نفوذ فرهنگ یهود در تفاسیر مسلمانان است، مقصود ما از اسرائیلیات مفهومی گسترده‌تر و فراگیرتر از این است و آن، تأثیرپذیری تفاسیر فرهنگ یهودی و مسیحی و چیرگی این دو فرهنگ و نظایر آنها بر تفاسیر است. اما از آنجا که از صدر اسلام تا زمان فراگیر شدن آن، همواره یهودیان بیش از دیگران با مسلمانان معاشرت داشتند و از نظر شمار نیز از دیگران بیشتر بودند، بدین سبب در مقایسه با مسیحیت و دیگر فرقه‌ها بیشترین تأثیر را در تفاسیر برجای گذاشتند (ر.ک: محمدحسین ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج ۱، ص ۱۶۵).

مفسران سید قطب،^۱ آیت‌الله جوادی آملی^۲ و رشید رضا^۳ هستند. علامه طباطبایی می‌فرماید: این روایات مطابق آن چیزی هستند که در تورات آمده است در حالی که روایات اهل بیت علیهم‌السلام آن را تکذیب می‌کنند.^۴ تفسیر دوم صراحت بیشتری برای اثبات برابری زن و مرد در حقیقت انسانی دارد. گفتنی است که در این میان، بخش چشم‌گیری از مفسران بدون اظهارنظر هر دو دسته روایات را ذیل این آیه آورده‌اند.^۵

بررسی

نظریهٔ دوم با آیات دیگر، از جمله آیه‌هایی که ناظر به آفرینش دیگر انسان‌ها هستند، سازگارتر است. در دسته‌ای از این آیه‌ها - چنان‌چه اشاره شد - از آفرینش دیگر انسان‌ها با ادبیتانی مشابه ادبیات آیهٔ بالا سخن به میان آمده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا». روشن است که دربارهٔ دیگر انسان‌ها نمی‌توان «من انفسکم» را به معنای آفرینش زنان از دندهٔ چپ مردانشان تفسیر کرد. از سوی دیگر، برابری زن و مرد در حقیقت عینی و یگانهٔ انسانیت آثار و نتایجی دارد که با شواهد قرآنی - که در ادامه به آنها استدلال خواهد شد - سازگاری دارد.

از سوی سوم، روایاتی که نظریهٔ اول مفسران را تأیید می‌کند، مضمونی را به‌بار آورده که در عهد قدیم (تورات) آمده^۶ و قرآن کریم در این‌باره صراحتی ندارد؛ افزون بر آنکه روایات متضاد با آن نیز در مجموعه‌های روایی مسلمانان وجود دارد. علامه طباطبایی می‌کوشد به کمک روایاتی دیگر بسین دو دستهٔ احادیث جمع کند. ایشان ضمن آنکه نظریهٔ نخست را مستلزم امری محال

۱. محمد قطب، فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۵۷۴ و ۵۵۸-۵۵۹.

۲. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۲.

۳. محمد رشید رضا، تفسیر القرآن الحکیم (المنازل)، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۴. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۴۷.

۵. برای نمونه رک: ملاحسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۶.

۶. روم (۳۰)، ۲۱.

۷. در تورات، سفر پیدایش، فصل دوم آمده است: «خداوند از استخوان پهلویی که از آدم گرفته بود زنی ساخت و او را به سوی آدم آورد...».

نمی‌داند، تأکید می‌کند که به هر حال آیات قرآن از اثبات این نظریه خالی‌اند. افزون بر آنکه می‌توان هر دو نظریه را به این صورت جمع کرد و گفت: مراد از آفرینش حوا از آدم، آفرینش از باقیمانده گل اوست. البته از آن بخش که کنار دنده‌های حضرت آدم قرار داشته است.^۱

در پایان این قسمت تأکید بر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

نکته نخست آنکه دیدگاه اشتراک و برابری زن و مرد در انسانیت به معنای نفی هرگونه تفاوت میان زنان و مردان یا نفی تفاوت راه‌های آن دو برای رسیدن به کمال نیست؛ همان‌گونه که در حیطه یک جنس مانند مردان، تساوی در انسانیت به معنای یکسانی مردان در توانایی‌های عقلی و دیگر ویژگی‌های انسانی نیست. مسئله اصلی در این فصل، اثبات برخورداری زن از همان جایگاه ارزشی است که برای مردان ثابت می‌شود. این اشتراک با هر دلیلی که ثابت شود، به نفی تفاوت‌ها نمی‌انجامد.

نکته دوم آنکه خداوند از آفرینش مرد و زن به منزله دو جنس از یک حقیقت، اهدافی حکیمانه داشته است. با این فرض، آفرینش حوا پس از آفریدن حضرت آدم و حتی به وجود آوردن وی از دنده چپ مردان دلیل بر فروتری زنان نیست؛ زیرا این امر سرانجام ثابت می‌کند که زن از نظر جسمانی فرع بر مرد است (آن هم تنها حضرت حوا در برابر حضرت آدم)، نه در حقیقت وجودی خود که مسئله‌ای غیرجسمانی است. دوم بودن در آفرینش یا پیدایش زن از مرد، به خودی خود دلیل کم‌ارزشی زن در برابر مرد نیست.

۳-۲. نقص ایمان

در کنار همه آیاتی که قدرت یکسان زنان و مردان را در رسیدن به کمال و فضیلت‌ها یکسان مطرح می‌کند، روایاتی نیز وجود دارند که از نقص استعدادی زنان در رسیدن به کمال یا وجود ارزش‌های متفاوت مردانه و

۱. ر.ک: محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۱۴۷.

زنانه حکایت می‌کنند.

از آنجا که مهم‌ترین کمال در اندیشه دینی، نزدیکی به خداوند و دست یافتن به ایمانی ناب است، وجود متونی که توان زن را در رسیدن به حقیقت ایمان ناقص می‌دانند، بسیار مهم خواهد بود. اشاره به نقص ایمان زنان در خطبه هشتادم نهج البلاغه، یکی از این موارد است. در این خطبه، زنان «ناقص الایمان» خوانده شده‌اند. نقص ایمان آنها نیز به کناره‌گیری از نماز هنگام عادت ماهانه مستند شده است. از آنجا که ایمان یکی از ارزش‌های انسانی و عاملی برای فلاح و رستگاری است، نقص ایمان زنان به معنای نفی برابری زن و مرد در ارزشمندی و وجود رابطه بین جنسیت و ارزش خواهد بود.

پاسخ

۱. ستایش و نکوهش از مردم یک سامان یا یک فرد، گاهی پیرو موقعیت تاریخی - اجتماعی متغیر است. حال اگر مبنای این شبهه، خطبه هشتادم نهج البلاغه باشد، باید گفت این خطبه بیانگر قضیه‌ای شخصی یا خارجی است، نه قضیه‌ای حقیقیه. به عبارت دیگر، موقعیتی تاریخی و اجتماعی موجب برپایی یک جنگ بزرگ از سوی همسر پیامبر ﷺ یعنی عایشه علیه امیر مؤمنان ﷺ شد. این خطبه نیز که پس از جنگ جمل خوانده شد، به حرکت ناروای عایشه علیه امام علی ﷺ اشاره داشت و در نکوهش شخص عایشه بود. آیاتی مانند آیه ۳۳ سوره احزاب که به زنان پیامبر ﷺ امر می‌کند در خانه‌هایشان بنشینند و پیشاپیش، زنان رسول خدا ﷺ را از داخل شدن در این ورطه بازداشته، قرآینی‌اند برای آنکه این رخداد پیش‌بینی شده است.^۱ شواهد دیگری نیز در این‌باره آمده است؛ از آن جمله روایت سید بن طاووس است که پس از نقل جریان خروج عایشه بر امیر مؤمنان ﷺ بی‌درنگ این متن را آورده است.^۲

۱. در این‌باره روایاتی نیز وجود دارد؛ از جمله ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۲،

ص ۱۶۳، مذاکره ام‌سلمه با عایشه درباره حرکت او علیه امیر مؤمنان ﷺ.

۲. از جمله ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۲۴۶ و ج ۳۰، ص ۱۷. علامه مجلسی بر همین مبنا، روایت را ناظر به نکوهش عایشه و آگاه کردن مردان از سرانجام پیروی زنان معنا کرده است.

بنابر آنچه گذشت، خطبه هشتادم نهج البلاغه که در مقام تنقیص است و نقص ایمان را در کنار نقص عقل و نقص مال (ارث) به صورت یک قضیه کلیه به زنان نسبت داده، به شخص خاص و فضای تاریخی - اجتماعی ویژه‌ای اشاره دارد.^۱

۲. در سند و متن این خطبه نکاتی - چه مرتبط با موضوع ایمان و چه غیر مرتبط با آن - وجود دارد که در درستی آن تردید وارد می‌کند. به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

الف) از نظر سند، این روایت مرسل است. سید رضی رحمته الله علیه سند این خطبه را مانند دیگر سخنان موجود در نهج البلاغه بیان نکرده و کسانی که کوشیده‌اند اسناد نهج البلاغه را استخراج کنند به سند این خطبه اشاره نکرده‌اند. گفتنی است که روایت نقص ایمان زنان شیوع ندارد و همه موارد موجود در بحار الانوار و دیگر کتب روایی، به جز یک روایت مرسل دیگر به نهج البلاغه استناد جسته‌اند.^۲ البته تعبیر «ناقصات الدین» در روایات دیگری آمده است، اما افزون بر آنکه در همه موارد - یا به سبب ارسال، یا رفع و یا به دلیل جهل درباره‌ی راوی - ضعیف‌اند با تعبیر نواقص الایمان تفاوت دارد. نقص در دین می‌تواند به معنای کمتری آیین‌های تشریحی زنان باشد. در این صورت با تعلیل در آیه تناسب دارد؛ زیرا ترک نماز هنگام عادت ماهانه به معنای نقص در اجرای آیین‌های تشریحی است.^۳

ب) با آنکه این خطبه در تنقیص زنان ظهور دارد، فقره «نواقص الحظوظ» نقص مال را دلیل و شاهدی بر تنقیص گرفته است. این در حالی است که نقص مال، نقطه ضعف و دارایی، نقطه قوتی برای شخصیت انسان به‌شمار نمی‌آید. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فقر را فخر خود نامید.^۴ افزون بر آنکه اصولاً بندگان

۱. عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۳۶۷-۳۷۲. گفتنی است به دلیل اشتغال

این کلام بر تعلیل‌های عام، نسبت دادن آن به افراد خاص بعید به نظر می‌آید.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۷؛ ج ۳۲، ص ۲۴۷؛ ج ۷۹، ص ۳۱۲.

۳. مهدی مهریزی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ص ۱۳۴.

۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۳۲.

شایسته خدا از انبیا و اولیا، اغلب دارایی چندانی نداشتند. از سوی دیگر، علت نواقص الحظوظ بودن زنان، قانون اسلامی ارث در نظر گرفته شده است. در این باره می‌توان گفت، اولاً نقصان میراث زنان در برابر مردان دستور شریعت است. پس نه از ارزش زن می‌کاهد، نه زن در این میان مقصر است؛ ثانیاً این نقصان در نظام مالی اسلامی جبران شده است. زنان با برخورداری از مهریه، نفقه، اجرت، هبه و بخشش می‌توانند صاحب دارایی‌های فراوان شوند. در روایات اسلامی نقص مالی زن در میراث به برخورداری او از اموالی چون مهریه و نفقه مستند شده است.^۱ علامه طباطبایی می‌فرماید: «اگر دقت شود، در واقع اگرچه مردان در مالکیت دوبرابر زنان سهم دارند (بر اساس قانون ارث)، این زنان هستند که در بهره‌برداری و انتفاع از دارایی‌ها دوبرابر سهم دارند».^۲ پس زنان اصولاً نواقص الحظوظ نیستند، چه‌اینکه در قوانین مربوط به ارث در همه جا زنان در قیاس با مردان میراث کمتر نمی‌برند، بلکه در مواردی مساوی‌اند، مثل کلاله^۳ و والدین، و در مواردی هم سهم بیشتری می‌برند.

(ج) علاوه بر نکات فوق، این حدیث نقصان عقل را نیز به زنان نسبت داده و آن را با قانون اسلامی درباره چگونگی شهادت زنان مرتبط ساخته است. این در حالی است که در قرآن کریم علت چگونگی شهادت زنان (دو زن در برابر یک مرد) به امکان فراموشی حادثه نسبت داده شده، نه ضعف عقل و خرد که دست‌آویز گروهی برای طعن زدن به زنان گشته است.^۴

۱. برای نمونه ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، *اصول کافی*، ج ۷، ص ۸۵؛ محمد بن علی بن

بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۳۵۰.

۲. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۲۷۵.

۳. خواهران و برادران مادری.

۴. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *زن در آئینه جلال و جمال*، ص ۳۷۳. ما در آینده درباره توجیه و تبیین تفاوت زن و مرد در بحث گواهی به‌طور مبسوط سخن خواهیم گفت. روایات دیگری درباره نقص عقل زنان وارد شده که به بررسی جداگانه نیازمندند.

از نظر بسیاری مفسران مانند شبّر،^۱ آلوسی،^۲ فیض،^۳ زمخشری،^۴ فخررازی،^۵ طبرسی،^۶ بحرانی^۷ و طباطبایی^۸ منشأ این حکم نسیان است و نه ضعف عقل.^۹

۳. ایمان شاخصی مهم برای تعیین ارزشمندی انسان است. بنابراین نقص ایمان زنان در این روایت به توجیه نیازمند است و این روایت به شکل فعلی اش نمی تواند مورد نظر حضرت علی علیه السلام باشد. دلایل ذیل توجیه این فقره را ضروری می سازد:

۳-۱. قرآن در همه مقامات و مراتب ایمان، آشکارا یا با اشاره، توانایی زن و مرد را در وصول به مراتب ایمان یکسان دانسته است. نقص ایمان زنان با تساوی پادشاهها و کيفرها، یکسانی اطاعت و عصیان، یکسانی زن و مرد در فریب خوردن

۱. عبدالله شبّر، تفسیر القرآن الکریم، ص ۸۴.

۲. محمود بن عبدالله آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۳، ص ۹۵.

۳. ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۳۰۷.

۴. محمود بن عمر زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۲۶.

۵. فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۴، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۶. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۶۸۳.

۷. هاشم حسینی بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳.

۸. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۶۰۵.

۹. گفتنی است این اشکال رفع شدنی است و سازگاری میان روایات و رأی مفسران درباره آیه نیز که بر پایه مفاد خود آیه شکل گرفته، ممکن است. بیان مطلب نیز این است که بگوییم مراد از نیروی خرد و عقل در روایات، همه اموری است که به گونه ای با قدرت تعقل و تفکر انسان مرتبط است. در این صورت حافظه، هوش و استعداد ذهنی نیز زیرمجموعه مفهوم عقل و تعقل قرار می گیرند. این برداشت با برداشت کسانی که برای عقل مفهومی قایل می شوند که شامل عقل اجتماعی یا عقل معاش یا عقل ابزاری می شود نیز سازگار است. آن گاه استناد روایت در تفاوت قدرت عقلانی مرد و زن به آیه شهادت درست خواهد بود. ما در جای خود درباره تفاوت زن و مرد در مراتب و مظاهر گوناگون عقل مانند عقل معاش سخن خواهیم گفت.

از شیطان و... سازگار نیست؛ چرا که نقص ایمان زن با تساوی مرد و زن در زمینه‌های فوق با مفاهیم اساسی چون عدالت در کلام اسلامی منافات دارد. از سوی دیگر، قرآن کریم مردان و زنان را از تمنا و خواستن دسته‌ای از فضایل بازداشته و به درخواست دسته‌ای دیگر ترغیب کرده است.^۱ دسته نخست جزو مختصات هر یک از دو جنس‌اند، مثل سهم‌الارث بیشتر مردان و نفقه زنان. دسته دوم فضایی‌اند که با عمل و کوشش انسان به دست می‌آیند، نه با تشریح و قانون‌گذاری، مانند ایمان، علم و تقوا. پس ایمان جزو فضایی اکتسابی است که انسان به کوشش در راه رسیدن به آنها مأمور شده است بنابراین نباید در زنان نقصی ذاتی وجود داشته باشد که آنان را از رسیدن به فضیلت‌های یادشده بازدارد.

۳-۲. از آنجا که نقص ایمان در این خطبه به بازنشستن زنان از عبادت در ایام عادت ماهانه مستند شده است به این مطلب انتقادهایی وارد خواهد بود: اول. عادت ماهانه زنان مانند جنون، عقب‌ماندگی و دیگر مواردی که جزو شر اقلی نظام تکوین‌اند به‌شمار نمی‌آید، بلکه جزو نظام احسن تکوین و در مسیر یک امتیاز، یعنی بارداری زنان است. زنی که عادت ماهانه ندارد امکان باردار شدن را از دست می‌دهد. در اندیشه اسلامی، بارداری زنان و مسائل وابسته به آن، نه مجازات ایشان، بلکه مشقتی برای آنان است که همه مراحلش برایشان کمال، ثواب و تقرب به‌بار می‌آورد.

دوم. این امر تکوینی خودخواسته نیست، بلکه مستند به اراده ایجابی پروردگار و خداخواسته است. منظور از اراده ایجابی خداوند آن است که خداوند متعلق اراده را خواسته و غرضش ایجاد آن است؛ مانند ایجاد نور که غایت آفرینش خورشید است، نه ایجاد سایه که از برخورد نور با یک مانع پدید می‌آید. سوم. کناره‌گیری زنان از نماز در این دوره، پیروی از دستور خداوند است. به‌طور طبیعی این پیروی موجب افزایش ایمان است، نه نقص آن. اما اگر کسی

۱. وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ... وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ (نساء، ۳۲).

بگوید اثر تکوینی و طبیعی نماز نخواندن زن حیض نقص ایمان است، هر چند به دستور شریعت باشد؛ باید گفت بنابراین باید به مسافر و بیماری که نمی‌تواند روزه بگیرد نیز شبهه نقص ایمان وارد کرد،^۱ حال آنکه در این باره روایتی نداریم.

چهارم. زنان از نظر کمی دچار نقص در عبادات نیستند؛ چراکه:

۱. شش سال زودتر از مردان به وادی عبادت و تکلیف وارد می‌شوند؛

۲. پس از یائسگی مسئله «قعود از نماز» پایان می‌یابد؛

۳. زنان با انجام مناسکی چون دعا در زمان نماز می‌توانند نقیصه ایام حیض را جبران کنند. این دستور مانند دستور شرعی به خواندن و تکرار تسبیحات اربعه مسافر، برای جبران نقص نماز شکسته است.

جالب آنکه مرحوم مجلسی^۲ نیز به این نکته توجه داشته و فرموده‌اند که این قعود و وانهادن نماز و روزه به دستور خداست. با این حال گفته‌اند که سقوط تکلیف به سبب گونه‌ای نقص در زنان است.^۲ لیکن باید پرسید: اگر خداوند به منزله آفریننده و به طور مستقیم کنشی را در زنان آفریده که منشأ پیدایش فرزند است، این نقص به‌شمار می‌آید؟ اگر بنا به طبیعت، زنان از انجام پاره‌ای مناسک بازداشته شوند، طبق قاعده عدالت، خداوند به فضل خود این نقص را جبران می‌کند. در این حال، خداوند پاداشی را که برای انجام صد درصد افعال مردان قرار می‌دهد، برای زنان نیز در نظر می‌گیرد؛ هرچند آنان به اقتضای طبیعت، نتوانند افعال را صد درصد انجام دهند. افزون بر آنکه در موارد بسیاری رفع تکلیف برای امتنان و تسهیل و ارفاق است، نه به‌معنای نقص ارزشی. این معنا معارضه میان شأن الهی را در مقام خالقیت با شأن الهی در مقام شاریت برطرف می‌سازد.

به هر حال، اگر هر انسانی در گرو عمل خویشتن است و ایمان با همه

۱. محمدحسین فضل‌الله، دنیا المرأة، ص ۴۳.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۲۴۸.

درجانش جزو اعمال اکتسابی، اخلاق فاضله و تقواست و اگر تنها کرامت، تقواست، پس زن مؤمن می‌تواند به درجه‌ای از شرافت و کرامت برسد که کمتر از مردان نباشد.^۱ تساوی مرد و زن در رسیدن به این درجات، افزون بر آنکه از اطلاعات و عموماً قرآنی استفاده می‌شود، بارها در آیات بر آن تأکید و تصریح شده است. موارد ذیل از این دسته‌اند:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛^۲ «هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد خواه مرد باشد یا زن در حالی که مؤمن است او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند خواهیم داد».

و مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ؛^۳ «و کسی که کار شایسته‌ای انجام دهد - خواه مرد یا زن - در حالی که مؤمن باشد آنها را وارد بهشت می‌شوند و در آن روزی بی‌حسابی به آنها داده خواهد شد».

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ؛^۴ «و کسی که چیزی از اعمال صالح را انجام دهد خواه مرد باشد یا زن در حالی که ایمان داشته باشد چنان کسانی وارد بهشت می‌شوند...».

این آیه‌ها آشکارا از تفاوت نداشتن زن و مرد در برخورداری از نتایج ایمان سخن گفته‌اند. بنابراین باید دانست که آیا با وجود این آیه‌ها می‌توان به روایت مرسلی استناد کرد که بتواند آیه‌های یادشده را مقید و محدود سازد؟

۱. ر.ک: محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲. نحل (۱۶)، ۹۷.

۳. مؤمن (۴۰)، ۴۰.

۴. نساء (۴)، ۱۲۴.

نکته پایانی در انتقاد از روایت به کلیت متن یادشده مربوط است. اگر همه زنان به دلیل دوران حیض نقص ایمانی دارند بدین معناست که هیچ زنی به طور ذاتی نخواهد توانست به سعادت اخروی دست یابد. نتیجه این کلیت، سلب کلی است. در این صورت آیه‌های بالا به کدام زنان اشاره می‌کند که در صورت ایمان و عمل صالح بسان مردان «بغیر حساب» در بهشت الهی روزی می‌خورند؟ همان‌گونه که جای این پرسش باقی است که بدانیم چرا با وجود این نقص طبیعی و جبلّی، زنان به طی کردن همان طریق هدایت با عقاب‌ها و ثواب‌های مشترک وظیفه دارند که مردان؟ سرانجام بنابر روایاتی از همین دست (یعنی روایات ضعیف‌السند) بیشتر اهل جهنم نیز از همین زنان‌اند که اصولاً توان راهیابی‌شان به بهشت کمتر است؛ یعنی در این تفسیر زنان از سفها و مجانین وضعیت وخیم‌تری دارند که به دلیل سفاقت و جنون معذورند؛ کسانی که اگرچه به بهشت راه نمی‌یابند، در آتش خشم خداوند نیز وارد نمی‌شوند.

با نگاهی دیگر اگر روایت را در مقام تنقیص ندانیم و بگوییم خطبه هشتمادم نهج البلاغه تنها در مقام بیان برخی ابعاد تشریحی و تکوینی زنان و تبیین ارتباط این دو بعد با یکدیگر است، شاید بتوان روایت را توجیه کرد. برای مثال بگوییم منظور از نقصان در ایمان، نقص اعمال تشریحی زنان (فروگذاشتن نماز در دوران حیض)، منظور از نقصان عقول، پراکندگی حافظه به دلیل فقدان طبقه‌بندی مفاهیم جزئی در ذهن و غلبه عواطف و مراد از نقصان در بهره مالی، تنها و تنها کمی سهم زنان در برخی موارد مربوط به میراث است. تقارن ایراد این خطبه با جنگ جمل و حضور عایشه نیز می‌تواند نشان آن باشد که چنین اختلاف تشریحی‌ای می‌تواند موجب ممنوعیت زنان از حضور در برخی مناصب اجتماعی، خودداری از واسپاری مسئولیت‌های کلان مثل فرماندهی یک جنگ به آنان و جلوگیری از پیروی مردان از زنان در این عرصه شود.

نتیجه آنکه اگر در مجموع بپذیریم خطبه هشتمادم نهج البلاغه از نظر سند و دلالت اشکالاتی دارد و در عین حال قابل توجیه است آن را تبیین و توجیه خواهیم کرد و اگر نظر به لحن تنقیصی آیه نتوانیم بین آن و مفاد قرآنی جمع کنیم، روایت را کنار می‌نهیم و دانش آن را به اهلش، یعنی ائمه هدی علیهم‌السلام وامی‌گذاریم.

۳-۳. کمی زنان نجات یافته

چنان که گذشت، آیه‌های قرآنی زنان را مانند مردان شایسته دستیابی به سعادت می‌دانند و آنان را از نظر ارزشمندی همسان مردان می‌شمارند. از نظر کتاب مقدس ما مسلمانان، اسباب رسیدن به سعادت یعنی ایمان و عمل صالح نیز در اختیار هر دو گروه نهاده شده است. طبق منطق قرآن، کسی بر دیگری، چه زن و چه مرد، برتری و فضیلت ندارد مگر به تقوا. با این وصف، روایاتی در دست است که بیان می‌کند در زنان خیری نیست و بیشتر اهل دوزخ را زنان تشکیل می‌دهند؛ روایاتی چون:

۱. المرأة شر كلها و شر ما فيها انه لابد منها؛^۱

۲. الناجی من الرجال قليل و من النساء اقل و اقل.^۲

بررسی

روایت نخست:

مرحله نخست. این روایت از جمله روایت‌هایی است که سید رضی در نهج البلاغه آورده است. این روایت مرسل است و به سبب یاد نکردن از سند، ضعیف به شمار می‌آید. مستند دیگری نیز به جز نهج البلاغه برای این روایت نیامده است.

مرحله دوم. از نظر دلالت نیز روایت جای تأمل دارد؛ زیرا:

۱. در متون دینی درباره هیچ موجودی از آفریده‌های خداوند نیامده است که آن موجود به طور مطلق شر است. علمای عقاید به تبع مکتب اهل بیت علیهم‌السلام می‌کوشند که حتی برای آفرینش شیطان نیز فوایدی را برشمارند. بنابراین شر بودن همه ابعاد وجودی زن بسیار تأمل برانگیز است؛^۳

۱. محمد بن حسین شریف رضی، نهج البلاغه، خ ۲۳۸.

۲. محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۹.

۳. اگر گفته شود که ممکن است از واژه «شر» معنای دیگری اراده شده باشد، باید گفت که بنابر قواعد و اصول لغظیه، مراد جدی معمولاً بر همان مدلول تصویری و لغوی منطبق است؛ مگر آنکه قرآینی پیدا شود که معین کند مراد جدی غیر از معنای لغوی است.

۲. زنان در بسیاری از ابعاد و ساحات وجودی‌شان با مردان مشترک‌اند و امتیازات انسانی دارند پس ابعاد خیر در آنها فراوان است؛
 ۳. اگر شر بودن برای زنان ذاتی باشد باید هیچ‌یک از آنان از این بدی جلی برکنار نباشند؛ در حالی که گذشته از وجود مقدس حضرت زهرا علیها السلام، زنان بزرگوار بیوت اهل بیت مانند خدیجه کبری، زینب عظمی، رباب، سکینه، فاطمه بنت الحسین، فاطمه معصومه، حکیمه خاتون و بسیاری از پرورش‌یافتگان مکتب اهل بیت مانند فضه و ام‌ایمن از این قاعده مستثنایند و استثنا از امر ذاتی و سرشتی امکان‌پذیر نیست.

در نتیجه، اگر این «شر بودن» سرشتی نباشد، ناچار به عوامل فرهنگی و اجتماعی بازمی‌گردد. در این صورت با تغییر عوامل و عناصر فرهنگی و اجتماعی این سیرت نیز تغییرپذیر است. با این وصف، روایت زنان را بنا به ذات و از نظر ارزشمندی در درجه پایین قرار نمی‌دهد، بلکه این جوامع آلوده و نالایق‌اند که سزاوار نكوهش و توبیخ‌اند.

مرحله سوم. باید دانست که این روایات خود دارای معارض‌اند. مرحوم صدوق روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرموده‌اند: «بیشتر خیر در زنان است».^۱ دیگری روایت صحیح و مسندی است که فضیل از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. وی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «چیزی است که مردم می‌گویند و آن اینکه بیشتر اهل جهنم را زنان تشکیل می‌دهند». حضرت فرمودند: «چگونه چنین چیزی ممکن است؛ در حالی که هر مرد مؤمن در آخرت هزار زن [مؤمن] از زنان دنیا را به عقد خود درمی‌آورد».^۲ بر همین مبناست که برخی محققان بر این باورند چنین سخنی از فرد عادی نیز صادر نمی‌شود، چه رسد به امیر مؤمنان علیه السلام.^۳

۱ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۱.

۲ محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۸.

۳ ر.ک: مهدی مهریزی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ص ۱۹۱.

روایت دوم:

مرحله نخست: در این روایت نیز زنان از نظر دستیابی به سعادت به مراتب ناتوان تر از مردان معرفی شده‌اند. این روایت از دو منبع نقل شده است. یکی از آن دو مرحوم کلینی است و دیگری را شیخ طوسی در *من لایحضره الفقیه* آورده است. طریق نخست را طریقی ضعیف خوانده‌اند؛ زیرا در سند روایت محمد بن سنان است که مشهور وی را تضعیف کرده‌اند. همچنین عمرو بن مسلم در سند آمده که توثیقی درباره او وارد نشده است. حدیث بعدی نیز مرسل است.

مرحله دوم: اگر از ضعف سند روایت چشم‌پوشی کنیم، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است: در حالی که روایت، مردان رستگار را نیز اندک شمرده است، آیا کسی این مسئله را ضعف ذاتی و ناتوانی سرشتی مردان در رسیدن به رستگاری معنا می‌کند؟ به‌طور طبیعی از این روایت چنان برداشتی نمی‌شود. پس این روایت به معنای قصور یا تقصیر مردان و زنان در رسیدن به اسباب سعادت و تحصیل تقواست. در این میان، عوامل قصور هر یک از دو صنف را می‌توان در فرهنگ، اجتماع، تربیت و اراده شخصی فرد برای تهذیب جست‌وجو کرد.

بنابراین اگر موقعیت فرهنگی و اجتماعی همواره برای ارتقای اخلاقی زنان نامساعد باشد و در نتیجه، زنان نیز کوشش کمتری برای دست‌یافتن به فضایل کنند، شمار زنان رستگار کمتر می‌شود. برای مثال، اگر والدین در یک خانواده به یکی از دو فرزند خود بیشتر توجه کنند و بیشتر آداب تربیتی را درباره او به‌کار گیرند، آن فرزند رشدیافته‌تر خواهد شد.

مرحله سوم: گفتنی است، این روایت نیز معارض دارد؛ زیرا در منابع دینی آمده است: «بیشتر اهل بهشت از مستضعفان، یعنی زنان‌اند؛ زیرا خداوند ضعف آنان را می‌داندست. پس به ایشان رحم کرد».^۱

افزون بر روایت یادشده، متون حدیثی ما روایات چشم‌گیری از این دست

۱. محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۰، ص ۱۶۸.

دارند که برای زنان راه‌های گوناگونی را به سوی سعادت و ثواب می‌گشایند. برای مثال، در حالی که معركة جهاد شاید در طول عمر یک مرد هیچ‌گاه برایش گشوده نشود و اگر این مجال فراهم شود نیز ممکن است مردان بسیاری از ادای تکلیف سر باز زنند، جهاد زن که همسر داری شایسته است همواره برای زنان مجال تقرب را فراهم می‌آورد. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «هیچ زنی نیست که شربت آبی به همسرش بنوشاند، مگر اینکه خداوند برای او عبادت سالی را منظور می‌کند که در آن همه روزهایش را روزه و همه شب‌هایش را به عبادت گذرانده باشد. خداوند به ازای هر جرعه آب، شهری در بهشت برای زن بنا می‌کند و شصت گناه را بر او می‌بخشد»^۱.

پرسش‌ها

۱. ارزشمندی به چه معناست؟
۲. در پنج سطر دیدگاه کسانی را که به برتری زنان معتقدند بیان کنید.
۳. آیا آفرینش زن از دنده چپ مرد دلیل فروتری ارزش اوست؟
۴. نقص ایمان زنان چگونه دلیل فروتری آنان در ارزشمندی است؟ چه پاسخ‌هایی به این شبهه وجود دارد؟

گفتار سوم: تفاوت‌های تکوینی زن و مرد

تفاوت‌های تکوینی به تمایزاتی اشاره دارند که اکتسابی نیستند و از بدو تولد شخص، او را همراهی می‌کنند یا از صفات ثانویه جنسی‌اند که از زمان بلوغ به بعد خود را نشان می‌دهند.

به‌رغم غیراکتسابی بودن، این تمایزها با به‌کارگیری روش‌های تربیتی یا طبی تا حدی تغییرپذیر (تشدید یا تضعیف) هستند. به عبارت دیگر، طبیعی یا تکوینی دانستن این صفات به معنای راه‌نیافتن هرگونه تغییر در ساحت تفاوت‌ها نیست.

پس از آگاهی از دامنه تفاوت‌ها، آنچه در این میان مهم است، کشف تأثیر تفاوت‌های طبیعی میان زنان و مردان در رفتار و دستورهای مربوط به آن است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم بدانیم تفاوت‌ها در زندگی زنان و مردان چه تأثیری دارند.

گذشته از ایده‌پردازی‌های سطحی، میان‌اندیشه‌وران کسی را نمی‌توان یافت که هیچ تفاوتی را میان مردان و زنان باور نداشته باشد. بیشتر فمینیست‌ها نیز با وجود تفکیک میان جنس^۱ و جنسیت^۲ به تفاوت‌های طبیعی میان زنان و مردان قایل‌اند. از

1. Sex.
2. Gender.

نگاه آنان، Sex به تفاوت‌هایی طبیعی که منشأ بیولوژیک دارد، گفته می‌شود؛ مثل بارداری و زایمان در زنان و Gender به تفاوت‌هایی اشاره دارد که زاینده موقعیت‌های محیطی (فرهنگ و اجتماع) هستند.^۱ این تفکیک در نگرش فمینیستی برای کم‌اهمیت جلوه دادن تفاوت‌های طبیعی صورت گرفته است. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، تفاوت‌های تکوینی به تفاوت‌های طبیعی (جسمانی) کاهش یافته و از میان تفاوت‌های طبیعی نیز تنها نقش زنان در تولید مثل به رسمیت شناخته شده است. البته این دیدگاه در دهه گذشته طرف‌داران کمتری داشته و بسیاری فمینیست‌هایی که دامنه گسترده‌تری از تفاوت‌ها را تعریف می‌کنند. در این بحث مراد ما از تفاوت‌های تکوینی اعم از تفاوت‌های بدنی است و تفاوت در حوزه گرایش‌ها و رفتارها را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی می‌توان به دسته‌ای تفاوت‌های روانی نیز اشاره کرد که منشأ تفاوت در گرایش‌ها و رفتار هستند. در این گفتار بحث از تفاوت‌ها را در دو بخش تفاوت‌ها در ادبیات علمی و تفاوت‌ها در متون و ادبیات دینی پی می‌گیریم.

۱. تفاوت‌ها در ادبیات علمی

مطالعات علمی دانشوران در قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم بیشتر در مسیر توصیف تفاوت‌ها بود. از دهه ۱۹۶۰ تفاوت‌ها بیش از گذشته کانون چالش قرار گرفت و نفوذ اندیشه فمینیستی موج دوم و جریان‌های چپ و لیبرال به مراکز آکادمیک، کم‌وبیش، پژوهش‌های علمی را جهت داد. در این دوره پژوهش‌های میدانی و مطالعات بسیاری برای کم‌رنگ نشان دادن تفاوت‌های تکوینی و نشان دادن آثار شگرف محیط و تربیت در بروز ذهنیت‌ها، تمایلات و رفتارهای متفاوت انجام شد. از دهه ۱۹۸۰، با کم شدن سیطره فمینیسم رادیکال و با رواج دوباره داروینیسیم اجتماعی که در توضیح رفتارهای زن و مرد به تبیین‌های زیست‌شناسی بسنده می‌کند، بیش از گذشته، با پژوهش‌هایی روبه‌رویم که تفاوت‌ها را نشان

۱. جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، ص ۲۳-۳۳.

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد ۶۱

می‌دهند.^۱ از دهه ۱۹۹۰ و با ابداع ابزارهای دقیق عکس‌برداری مغزی، شناسایی تفاوت‌ها به مرحله جدیدی وارد شد. هم‌اکنون زیست‌شناسان، برخلاف گروهی از روان‌شناسان و جامعه‌شناسان متقاعد شده‌اند که بخش عمده‌ای از الگوی رفتاری ما از هورمون‌ها تأثیر می‌پذیرند.^۲ آغاز اختلافات اساسی به دنیای رحم بازمی‌گردد. کروموزم‌های XX نشان جنین مؤنث و کروموزم‌های XY نشان جنین مذکرند. پس از انعقاد نطفه تا یکی دو ماه تنها از کروموزم‌ها می‌توان فهمید که جنین پسر است یا دختر؟ از ماه‌های دوم و سوم دوره جنینی، تفاوت‌ها در غدد جنسی آشکار می‌شود.^۳ وجود کروموزم نرینه Y از این راه بر رشد جنسی اثر می‌گذارد که تعیین می‌کند جنین، هورمون جنسی آندروژن^۴ که هورمون جنسی نرینه است، ترشح

۱. در عین حال، برخی فمینیست‌ها از اثبات طبیعی بودن منشأ تفاوت‌ها وحشت دارند. برای مثال، زمانی که استیفن گلدبرگ در کتاب *The inevitability of patriarchy* (1977) این اعتقاد را مطرح کرد که تفاوت‌های طبیعی زن و مرد تنها دلیل اساسی تفاوت پایگاه‌های اجتماعی آنان بوده است، با سخت‌ترین تهاجم گروه‌های فمینیستی روبه‌رو شد. رانول گار در ایلی نویز نیز زمانی که تفاوت‌های مغزی دو جنس را برای دانشجویان دوره‌های فوق تخصصی پزشکی تشریح می‌کرد، گروهی از او خواستند پژوهش‌هایش را منتشر نکنند و دستاوردهای بیست سال گذشته را به چالش نکشد (ر.ک: ویلیام گاردنر، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، ص ۱۹۷؛ وحیدالدین خان، *المرأة بین الشریعة الاسلام و الحضارة الغریبیه*، ص ۳۶؛ شارون بگلی نیوزیک، «چرا مردان و زنان متفاوت فکر می‌کنند»، ترجمه مرصده سمیعی، *جامعه سالم*، ش ۲۱، ص ۵۶). از سوی دیگر با پررنگ شدن نتایج پژوهش‌هایی که بر طبیعی بودن منشأ تفاوت‌ها تأکید می‌کرد، بسیاری از فمینیست‌ها به نسی اهمیت تأثیر تفاوت‌های زیست‌شناختی بر رفتارهای اجتماعی زن و مرد پرداختند (ر.ک: جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، ص ۲۴).

۲. آلن و باربارا پیس، *چرا مردان به حرف زنان گوش نمی‌دهند و چرا زنان زیاد حرف می‌زنند و بد پارک می‌کنند*، ترجمه محسن جده‌دوست و آذر محمودی، ص ۴۰؛ سیمون بارن کوهن، *زن چیست، مرد کیست؟ تفاوت‌های اساسی زن و مرد*، ترجمه گیسو ناصری، ص ۲۷.

۳. ریتا ال اتکینسون و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیگلگارد*، ترجمه محمدنقی برهانی و دیگران، ج ۱، ص ۶۷۸-۶۷۹.

۴. تستوسترون، خود نوعی آندروژن است.

خواهد کرد. رشد کالبدی جنین ماده به هورمون‌های زنانه نیازی ندارد. این بدان معناست که جنین مادینه خواهد شد؛ مگر آنکه آندروژن مداخله کند. تأثیر آندروژن از حیطة کالبدشناسی فراتر است و پس از آنکه اندام‌های جنسی را طرح‌ریزی کرد، با آغاز کار بر سلول‌های مغز، ساختار غده هیپوتالاموس را تغییر می‌دهد. هیپوتالاموس غده‌ای است که فرایندهای انگیزشی را در انسان تنظیم می‌کند. این تأثیرها مغز را نرینه می‌کند و می‌تواند زمینه‌ساز برخی ویژگی‌ها و رفتارهای نرینه‌ای باشد که ماه‌ها یا سال‌های بعد آشکار می‌شود.^۱

در علوم تجربی تفاوت‌های طبیعی به دو دسته عمده، یعنی تفاوت‌های بدنی و روانی تقسیم می‌شود. تفاوت در اندام‌ها از جمله مغز، اعصاب و ماهیچه‌ها در دسته نخست و تفاوت‌های شناختی، عاطفی و رفتاری در دسته دوم جای می‌گیرد. ویلیام گاردنر از دانشمندان و منابع علمی متعددی نام می‌برد که تحقیقات آنها نشان داده که «تفاوت میان داشتن یک کروموزم XX یا یک کروموزم XY در جایگاه بیست و سومین کروموزم تفاوت بی‌نهایت قدرتمندی است»؛ در واقع «هورمون‌های جنسی در مغز قبل و بی‌درنگ پس از تولد وارد عمل می‌شوند و روش سازماندهی مغز را شکل می‌دهند».^۲ سازماندهی متفاوت مغز به معنای پیدایش رفتارهای متفاوت در مردان و زنان است.

۲. تفاوت‌ها در متون دینی

در این زمینه، نخستین و مهم‌ترین متن پیش‌روی، قرآن کریم است. در قرآن گاهی به ویژگی خاصی برای مردان یا زنان اشاره شده است و گاهی نیز در تعلیل و بیان حکمت یک حکم شرعی، ویژگی‌ای مردانه یا زنانه بیان گردیده

۱. ریتا ال اتکینسون و دیگران، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، ج ۱، ص ۶۷۸-۶۷۹.

۲. ر.ک: ویلیام گاردنر، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، ص ۱۹۸-۱۹۹.

است. قرآن از نظر سندی، دلیلی قطعی است، ولی باور به تفاوتی که میان مردان و زنان مطرح می‌سازد تابع مقدار دلالت و محتوای آیه‌های شریف است. گفتنی است که در این میان، روایت‌هایی نیز وجود دارند که به شرح و تفسیر برخی آیه‌های قرآن می‌پردازند. این روایت‌ها اگر صحیح بوده، معارض نداشته باشند در تبیین آیه‌ها کمک می‌رسانند. افزون بر آیه‌هایی که به دلالت تطابقی به تفاوت‌های تکوینی اشاره دارند، آیه‌هایی نیز وجود دارند که تفاوت‌های مردان و زنان را در حقوق و تکالیف بیان می‌کنند. اگر اصل «ارجاع تفاوت‌های حقوقی به تفاوت‌های تکوینی» را بپذیریم، این آیه‌ها نیز از وجود تفاوت‌های تکوینی پرده برمی‌دارند، ولی معلوم نمی‌سازند که این تفاوت‌ها کدام‌اند.

۲-۱. قرآن

با مرور قرآن به آیه‌های ذیل برمی‌خوریم:

۱. آیه ۲۲۲ سوره بقره

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ^۱

«و از تو درباره حیض سؤال می‌کنند بگو رنجی است پس از این رو در حالت قاعدگی از زنان کناره‌گیری کنید و با آنها نزدیکی ننمایید تا پاک شوند و هنگامی که پاک شدند از طریقی که خدا به شما فرمان داده با آنها آمیزش کنید. خداوند توبه‌کنندگان را دوست دارد و پاکان را (نیز) دوست دارد.»

در این آیه به مسئله قاعدگی زنان و آثار جسمانی و روانی آن اشاره شده است. واژه «اذی» که رنج معنا شده است به اجمال بر ناگواری‌های حاصل از این مسئله برای زنان دلالت دارد که می‌تواند اعم از ناراحتی‌های جسمانی، روانی و حتی زحمت حاصل از انجام آداب شرعی در این‌باره باشد.

۲. آیه ۲۲۳ سوره بقره

يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ

۱. بقره (۲)، ۲۲۲.

مُلاقَاهُ وَيَشْرَرِ الْمُؤْمِنِينَ؛^۱ «زنان شما محل بذر افشانی شما هستند پس هر زمان که بخواهید می‌توانید با آنها آمیزش کنید و (سعی نمایید از این فرصت بهره گرفته، با پرورش فرزندان صالح) اثر نیکی برای خود از پیش بفرستید و از خدا بپرهیزید و بدانید او را ملاقات خواهید کرد و به مؤمنان بشارت ده».

در این آیه به وضعیت بدنی زنان در روابط زناشویی اشاره شده است. موقعیت پذیرندگی در عمل جنسی و پیامدهای احتمالی آن مانند بارداری برای زنان وضعیت متمایزی را ایجاد کرده است. این تفاوت، یکی از ویژگی‌های مهم فیزیولوژیکی و بیولوژیکی زنان است که نقش آنان را هم در رفتار و اخلاق جنسی و هم در تولید مثل متفاوت می‌سازد.

۳. آیه ۲۸۲ سوره بقره

... فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...؛^۲ «و اگر دو مرد نبودند یک مرد و دو زن از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند انتخاب کنید تا اگر یکی فراموش کند دیگری به او یادآوری کند...»^۳.

در آغاز این بخش از آیه، تفاوت حقوقی مردان و زنان در شهادت و گواهی مطرح شده و در پایان آن به امری تکوینی تعلیل گردیده است. علت جای‌گزینی دو زن به جای یک مرد در مسئله «گواهی»، احتمال فراموشی یکی از دو زن معرفی شده است. برای جبران این مسئله، شاهد دوم زن به شاهد نخست افزوده شده است.

در این‌باره ملاحظه‌ای وجود دارد؛ اینکه واژه «ضلال» که به معنای گمراهی است چگونه در معنای «فراموشی و نسیان» به کار رفته است. شمار فراوانی از مفسران معتقدند که اولاً واژه ضلال در زبان عربی به معنای نسیان نیز به کار

۱. بقره (۲)، ۲۲۳.

۲. بقره (۲)، ۲۸۲.

۳. ترجمه فوق بر اساس ترجمه المیزان است اما بنا بر ترجمه آیت الله مکارم شیرازی (تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی) «ان تضل احدهما الاخری» به «اگر یکی انحرافی یافت» ترجمه شده است.

می‌رود. ثانیاً وجود قرینه داخلی در آیه موجب می‌شود بگوییم مراد از واژه ضلال نسیان است، نه گمراهی. آن قرینه تعبیر «تُذَكَّرُ» است که در مقابل فراموشی است نه گمراهی.^۱

برخی به تأثیر احساسات زنان در ادای شهادت ایشان اشاره کرده و تفاوت در شهادت را به غلبه احساسات بر زنان تعلیل کرده‌اند.^۲ در این باره گفتنی است اگر ضلال به معنای لغزش باشد و نه نسیان، آنگاه در توجیه این تفاوت می‌توان به غلبه احساسات بر زنان استدلال کرد و مدعی شد که برای جلوگیری از این تأثیر، شهادت دو زن به یکدیگر ضمیمه شده است.

تکمیل (۱)

مناسب است در این بخش به روایت‌هایی اشاره کنیم که مضمونی مرتبط با آیه ۲۸۲ سوره بقره را طرح کرده‌اند. گروهی این روایات را مفسر آیه مزبور شمرده‌اند. دلیل آن نیز مفاد روایات است.

در این روایات زنان به نقصان در عقل و دین معرفی شده‌اند. علت نقصان عقل زنان در سیزده روایت، مسئله شهادت زنان معرفی شده است. یعنی برعکس محتوای آیه که برای جعل حکم تشریعی به امری طبیعی استناد شده،^۳ برای اثبات امری طبیعی به اختلاف زنان با مردان در حکم شرعی رجوع شده است.

۱. برای نمونه ر.ک: عبدالله شبر، تفسیر القرآن الکریم، ص ۸۴؛ محمود بن عبدالله آلوسی بغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۳، ص ۹۱-۹۵؛ ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۳۰۷؛ محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۱، ص ۳۲۶؛ فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۴، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۶۸۳؛ هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۶۰۵؛ اکبر هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، ج ۲، ص ۲۹۰.

۲. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۵، ص ۴۶-۴۸.

۳. این نوع استناد در آیه با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعیه سازگار است.

بررسی

از سیزده حدیث مربوط که بین نقصان عقل در زنان و حکم شهادت رابطه برقرار کرده‌اند، پنج حدیث در منابع شیعی و باقی در منابع اهل سنت آمده‌اند. از نظر سندی و معیارهای تشخیص صحت و سقم روایات، همه این احادیث نزد علمای رجالی شیعه ضعیف به‌شمار می‌آیند.^۱ افزون بر ضعف در سند، گاهی قرائنی در متون این ادله دیده می‌شود که در درستی آنها تردید ایجاد می‌کند؛ مانند آنکه در یکی از روایت‌ها آمده است خداوند زن را به ده خصلت عقوبت داد؛ یکی از آنها وجود نجاست در شکم اوست^۲ (اشاره به خون قاعدگی). این در حالی است که خون مایعی جاری در بدن همه آدمیان است و تا هنگامی که داخل شریان‌ها جاری است به حکم نجاست محکوم نیست. افزون بر این، احادیثی که قاعدگی را عقوبت زنان می‌دانند، معارض دارند.

در برخی از این روایات، تفاوت مردان و زنان در شهادت و میراث یک‌جا به نقصان عقل تعلیل شده است:

... جائت امرأة الى رسول الله ﷺ فقالت: ما ببال أمرأتين برجل في الشهادة و في الميراث؟ فقال رسول الله ﷺ: ان ذلك قضاء من ملك عدل حكيم لايجور و لايحيف، أيتها المرأة لا تكن ناقصات الدين و العقل.^۳

در حالی که در روایات دیگر تفاوت مردان و زنان در ارث‌بری به سیستم حقوق مالی اسلام و تفاوت زنان و مردان در مسئله وجوب نفقه، مهریه و... تعلیل شده است.^۴

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا می‌توان به دلیل فراوانی

۱. ر.ک: مهدی مهریزی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ص ۹۱-۹۴.

۲. ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج ۴، ص ۱۱۰.

۳. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۹۸، از تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام.

۴. ر.ک: محمد بن علی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۰؛ محمد بن حسن

حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۹۵.

این روایات از ضعف سندی‌شان چشم‌پوشی کرد. در علم اصول راه‌هایی برای اثبات قطعی یک روایت وجود دارد؛ مانند تواتر، ولی ادعای تواتر درباره‌ی این روایات که اولاً سند آنها ضعیف است، ثانیاً به مشکلات محتوایی دچارند، ثالثاً معارض دارند، مشکل به نظر می‌رسد. با این حال، اگر اطمینانی که به‌طور معمول برای مردم پیش می‌آید از دسته‌ای روایت پیدا شود این اطمینان حجت است مشروط بر آنکه با ادله محکم قرآنی مغایر نباشد. فراوانی روایات می‌تواند یکی از راه‌های اطمینان‌آور باشد؛ به شرط آنکه این فراوانی نیز واقعی باشد؛ یعنی یک متن روایی با اسناد گوناگون نقل شود، یا یک مضمون در روایات مختلف با اسناد گوناگون تکرار گردد.

تکمیل (۲)

آیا اصولاً استناد به روایات ظنی، حتی اگر راوی آنها مورد وثوق و اطمینان باشد، در مباحث غیرفقهی درست است؟ این پرسش بحث مبنایی مفیدی را پیش می‌کشد. جواز مراجعه به خبر واحد (روایات ظنی‌الصدور که افراد ثقه و مطمئن نقل کرده‌اند) خود بحثی اصولی است. در علم اصول فقه برای جواز مراجعه به خبر واحد به دلایلی استناد شده است. جواز مراجعه به خبر واحد از این روی نیازمند دلیل است که راهی ظنی برای رسیدن به حکم شرعی به‌شمار می‌آید. اما از آنجا که دلیل‌های ظنی به‌طور اساسی بی‌اعتبارند، مگر آنکه صحت و حجیت آنها با دلایل قطعی ثابت شود، باید این دلایل قطعی را جست‌وجو کرد. مهم‌ترین دلیلی که مبنای حجیت خبر واحد قرار گرفته، بنای عقلاست. در نظرگاه عقلایی، بهترین و نخستین راه برای کشف یک واقعیت، یقین است، ولی به‌دلیل دسترسی نیافتن به راه‌های یقینی در بیشتر اوقات، عقلاً سراغ راه دیگری در کشف واقعیت می‌روند. بسنده کردن به خبری که گوینده آن فردی مطمئن باشد، رفتاری عقلایی برای فراهم ساختن اهداف زندگی

عقلایی است.^۱ حال از آنجا که هر رویداد حکمی شرعی دارد و ما به تطبیق رفتار خود با احکام شرعی ناچاریم، شارع مقدس همین روش عقلایی را در حوزه اخبار شرعی درباره عمل مکلف تأیید کرده است؛ زیرا عقلا همین روش را در رویارویی با حوزه شریعت نیز به کار می‌گیرند. گفتنی است در حوزه شریعت، دلایل متعدد فراوانی وجود دارد که عمل به غیر علم را ممنوع می‌کنند. بر این مضمون در آیات قرآن تأکید شده است؛ مانند:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ^۲ «از آن چه به آن آگاهی نداری پیروی

مکن...».

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا^۳... «گمان هرگز انسان را از حق بی‌نیاز

نمی‌سازد...».

با وجود سیره عقلانیه بر اعتبار خبر ثقه و تأیید این سیره از سوی شارع مقدس، خبر ظنی فرد موثق از این آیات استثنا شده است. حال اگر چه ممکن است عقلا در هر زمینه‌ای به خبر ثقه اعتنا کنند، آنچه نزد فقها مرسوم است اعتنا به خبر ثقه در حوزه فروع دینی است. از نظر اصولیین و فقها، ادله حجیت، همواره شامل دلیلی می‌شود که اثر شرعی بر آن مترتب شود.^۴

انسان مکلف در فروع دینی از تطبیق عمل خود با خواست شریعت (امثال) ناگزیر است. حال در صورت انسداد باب علم (دسترسی نداشتن به

۱. از نظر برخی علما، رجوع عقلا به خبر ثقه، رفتاری است که زندگی اجتماعی بر آن مبتنی است، زیرا اصرار بر تحصیل علم در حوادث موجب اختلال در نظام مدنی زندگی می‌شود، لیکن باید دانست که اعتنای عقلا به خبر ثقه نه از این باب است که آن را جای‌گزین قطع دانسته، یا آن را تعبداً به جای قطع قرار می‌دهند، بلکه خود خبر ثقه را راهی می‌دانند که می‌تواند آنها را به واقع برساند. البته یقین روشی عقلی است که بر روش‌های عقلانیه مقدم است.

۲. اسراء (۱۷)، ۳۶.

۳. یونس (۱۰)، ۳۶.

۴. محمدتقی بروجرودی، نه‌ایه افکار (تقریرات درس آقا ضیاء‌الدین عراقی)، ج ۳، ص ۳۰؛ ر.ک: جعفر سبحانی، تهذیب الاصول (تقریرات درس خارج امام خمینی)، ج ۲، ص ۳۸۳۶.

دلیل یقینی) باید راهی برای این امثال باز باشد. از نظر بیشتر اصولیین شارع مقدس با تأیید روش عقلایی، خیر ثقه را به‌طور خاص در این‌باره به رسمیت شناخته است.^۱

بنابراین چه‌بسا بتوان گفت، اخبار و روایاتی که در توصیف زنان یا دیگر موجودات وارد شده، از حوزه بحث حجیت خبر ثقه خارج‌اند. از سوی دیگر، اصولیین تأکید کرده‌اند که دسته‌ای امور در زمینه معرفت و شناخت وجود دارند که به‌طور قطع آدمیان به شناخت آنها مکلف‌اند؛ اموری مانند خداوند، یکتایی او، صفاتش، نبوت عامه و خاصه و امامت. در این موارد، دلیل ظنی جای‌گزین دلیل علمی نمی‌شود. ولی درباره مواردی که برای لزوم شناخت آنها دلیلی وجود نداشته باشد، نسبت به اصل وجوب شناخت، برائت جاری می‌شود.^۲ بنابراین اگر روایتی ظنی و معتبر نیز درباره موضوعی وجود داشته باشد، ولی آن موضوع جزو مواردی نباشد که ما نسبت به شناخت آن وظیفه داریم، در قبال این روایات مسئولیتی نداریم؛ حال چه رسد به آنکه روایتی صحیح و موثق نیز در کار نباشد. روایات یادشده نیز از دسته نخست که معرفت یافتن درباره موضوع آنها لازم باشد، نیستند.^۳

۱. در کفایة الاصول ج ۲، ص ۸۰ و کتب دیگر مانند بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۳۸-۳۴۱ تصریح شده آیاتی که از عمل به غیر علم نهی می‌کنند به غیر باب فروع فقهی؛ یعنی اصول دین مربوط‌اند. به تعبیر مرحوم صدر به اموری مربوط‌اند که مطلوب در آنها رسیدن به لب حقیقت است. در صفحه ۳۹۶ از همین منبع بر این نکته تأکید شده است.

۲. محمدکاظم خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۶۰؛ محمدحسین اصفهانی، نهایتة الدراییة، ج ۳، ص ۳۹۹-۴۰۲ و ۴۲۰-۴۲۸.

۳. گاهی تفاوت تکوینی میان زنان و مردان را به یک دلیل زیست‌شناختی یا تجربه روان‌شناختی نسبت می‌دهیم، گاهی به شارع. اسناد به شارع خود موضوع علمی مستقلی است که در علم اصول فقه درباره آن بحث شده است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت، نمی‌توان محتوای یک روایت را، حتی اگر معتبر باشد، همواره به شارع نسبت داد. گاهی علم یافتن [و دلیل یقینی] خودش موضوعیت دارد، و دلیل ظنی، حتی اگر معتبر باشد، جای‌گزین دلیل علمی نمی‌شود. ... ان کان القطع مأخوذاً بنحو الصفتیة فلا اشکال فی انه لا تقوم

در پایان تأکید بر این مسئله نیز ضروری است که وثاقت راوی در اعتباربخشی به روایت موضوعیت ندارد؛ یعنی عقلاً با تأکید بر وثاقت راوی می‌خواهند درجه صحت خبر را بالا ببرند. بنابراین اگر از راه دیگری مانند کثرت روایات، شخص درباره صدور برخی از آنها اطمینان یابد، بر فرض تمام بودن دلالت‌ها می‌تواند مضمون آن روایات را به امام نسبت دهد. همان‌گونه که اگر در موردی قرینه یا اماره‌ای وجود داشته باشد که از جنبه دیگری در صحت روایت تردید کند، نمی‌توان به خبر ثقه اعتنا کرد.^۱ برای مثال، اگر ما در متن یک روایت به مطلبی برخوردیم که با یک قاعده متقن عقلی یا کلامی منافات داشته باشد، احتمال صحت روایت تضعیف می‌شود؛ مانند این روایت:

المرأة شر كلها...^۲

چنان‌که گذشت، بنابر مبانی کلامی، هیچ موجودی، حتی شیطان، شر محض نیست؛ در حالی که دلالت تطابقی عبارت فوق توصیف زنان به شریّت در همه ابعاد و از همه جنبه‌هاست. ما در مواردی مانند مورد بالا ناچاریم در سایه اصول کلامی و فلسفی، دلایل نقلی را تبیین کنیم و ظاهر آن را رها سازیم؛ مانند برخی آیات قرآن کریم.^۳ اما در مواردی که چنان اجباری در کار نباشد،

مقامه الامارات لان ادلة الامارات ولو على تنمیه الكشف انما تكون ناظرة الى كونها كالعالم في ترتيب آثاره من حيث طریقه و کاشفیه لا من حیث نوریه و صفتیه (محمدتقی بروجردی، *نهایه الافکار*، ج ۲، ص ۲۳). اما اگر علمی بودن روایت شرط شده باشد و روایت معتبری در اختیار داشته باشیم که موضوع آن از بحث فروع عملی خارج باشد، اسناد آن به شارع خالی از اشکال است. اما صحت اسناد یک روایت به شارع غیر از لزوم باور و اعتقاد به مفاد روایت است.

۱. سید محمود هاشمی، *بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سید محمد باقر صدر)*، ج ۴، ص ۴۲۶.

۲. محمد بن حسین شریف رضی، *نهج البلاغه*، ح ۲۳۸.

۳. نظیر آیه «جاء ربك». مفسران مسلمان به دلیل اعتقاد راسخ و قطعی‌شان به جسمانی نبودن خداوند، واژه «امر» را فاعل مقدر آیه در نظر می‌گیرند (و جاء امر ربك) و از ظاهر آیه چشم‌پوشی می‌کنند.

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد ۷۱

این کوشش برتری دارد. به عبارت دیگر، اگر صدور روایتی را از معصوم احتمال بدهیم که این ظهور با ادله قطعی هماهنگ نباشد بهتر و بلکه لازم است همه کوشش خود را در توجیه و تبیین روایت به کار گیریم و سپس در صورت عدم امکان توجیه، آن را رد نماییم.

۴. آیه ۳۶ سوره آل عمران

ولیس الذکر کالانثی؛^۱... «و پسر همانند دختر نیست...».

در آیه بالا از زبان مادر مریم عذرا علیها السلام آمده است که پسر مانند دختر نیست. روش برخی مفسران درباره نقل قول‌هایی که اشخاص در قرآن مطرح می‌کنند. آن است که اگر این گفته در کلام خداوند رد نشود به معنای درستی آن است. اگر این روش را بپذیریم، آیه به اجمال تفاوت پسر و دختر را مطرح می‌سازد. مفاد آیه و آیات پیش و پس از آن، این گمان را به وجود می‌آورد که آیه به تفاوت‌های طبیعی میان دختران و پسران ناظر است. اگرچه ممکن است مراد از تفاوت دختر و پسر در آیه، تفاوت‌های آنها در نظر عرف و اجتماع باشد.

۵. آیه ۳۴ سوره بقره

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ؛^۲ «مردان سرپرست و نگهبان زنانند به خاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است...».

در این آیه نیز پس از بیان حکم شرعی سرپرستی مردان بر زنان در خانواده، دو مسئله به منزله دلیل یا حکمت حکم آمده است. یکی از آن دو، حکم شرعی، یعنی لزوم انفاق مردان بر زنان و دیگری که پیش‌تر نیز آمده، فضیلت یکی بر دیگری است. گذشته از مباحثی که درباره ترجمه این بخش از آیه وجود دارد، باید گفت آیه از یک تفاوت طبیعی میان زنان و مردان خبر می‌دهد، ولی معلوم نمی‌سازد که این امر طبیعی چیست؟ در این باره میان

۱. آل عمران (۳)، ۳۶.

۲. نساء (۴)، ۳۴.

مفسران اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن را قدرت جسمانی بیشتر مردان^۱ و برخی قدرت تعقل بیشتر آنان و نتایج آن مانند نیرومندی و توانایی تحمل کارهای خشن معنا کرده‌اند.^۲ گروهی نیز این عقل را عقل اجتماعی دانسته‌اند که زنان در آن تأخر دارند.^۳ مفسران دیگری نیز فضیلت را یک‌جا کمال عقل، حسن تدبیر، نیرومندی در عمل^۴ یا دانش، عقل، عزم و رأی نیکو معنا کرده‌اند.^۵

برای مطالعه

گذشته از متون دینی، تفاوت مردان و زنان در مراتبی از خردورزی اثبات‌پذیر است. اما در این‌باره پرسش‌هایی وجود دارد که پاسخ به آنها در این مجال ممکن نیست، مانند:

۱. زنان و مردان در چه حوزه‌ای از عقلانیت با هم تفاوت دارند؛ حوزه عقل نظری، حوزه عقل عملی یا حوزه عقل ابزاری (اجتماعی)؟
۲. تفاوت مردان و زنان در عقلانیت به دلیل چیرگی احساسات بر زنان است یا به سبب حضور کمتر در زندگی اجتماعی؟
۳. آیا مراد از نقصان عقل در روایات همین کاستی عقلی‌ای است که در سلسله‌مباحث انسان‌شناسی و فلسفی مطرح می‌شود؟
۴. آیا روایات اسلامی در نگرش کلان و نه جنسیتی، آنگاه که سخن از عقل و تعقل به میان می‌آید، تفاوت مردان و زنان را در این‌باره برمی‌تابند؟

۶. آیه ۱۸ سوره زخرف

أَوْ مَن يُشَوُّ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ؛^۶ «آیا کسی را که در لابلاي زيتتها

۱. محمدحسین فضل‌الله، من وحی القرآن، ج ۳، ص ۱۶۰-۱۶۲. در تفسیر نمونه این عبارت نیرومندی جسمی و غلبه تفکر معنا شده است (ر.ک: ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۷).
۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۴۳.
۳. عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۲۲۸.
۴. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۵۶۴.
۵. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۶۹.
۶. زخرف (۴۳)، ۱۸.

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد ۷۳

پرورش می‌یابد و به هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست (فرزند خدا می‌خوانید)؟^۱

در تفسیر المیزان، علامه طباطبایی میل زن را به زینت و زیور از نمودهای قوه عاطفه و ضعف در تقریر دلیل و برهان را از نمودهای ضعف نسبی قوه عاقله دانسته است.^۱

شاید بتوان گفت از عبارت «يُنشَأُ» در آیه بالا تنها می‌توان برداشت کرد که زن در زیور پرورش می‌یابد. این مدل از پرورش، می‌تواند یا ناشی از عوامل تربیتی و محیطی باشد یا زائیده یک عامل طبیعی، به گونه‌ای که میل به زیور گرایشی فطری در زنان باشد؛ لیکن آیه در این باره دلالت آشکاری ندارد.

۲-۲. روایات

در متون روایی به تفاوت مرد و زن در عقل، عواطف، حیا، قوای بدنی و غیرت اشاره شده است.

الف) عقل و عواطف

اگرچه به برخی روایات مربوط به نیروی خرد اشاره کردیم، روایات پیشین ناظر به آیه ۲۸۲ سوره بقره بود. در بحث عقل، روایات دیگری نیز به‌طور مطلق وجود دارد که نقصان خرد را به زنان نسبت می‌دهند؛ مانند این روایت که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: ما رأیت ضعيفات الدين ناقصات العقول اسلب لذي لب منكن.^۲

دوازده روایت با این مضمون در منابع شیعه و سنی وجود دارد که از میان آنها تنها یک روایت راویانی ثقة دارد، اما سند آن تا امام متصل نیست.

برخی از روایات نیز به جهت مضمون معارض دارند؛ مانند روایتی از امام صادق علیه السلام درباره آفرینش آدم و حوا. این روایت، افزون بر ضعف در سند بیان می‌دارد که عامل فریب آدم، همسر او حوا بود و خداوند برای عقوبت حوا، او

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۹۰.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مکارم الاخلاق، ص ۲۰۱.

را ناقص‌العقل آفرید؛ سهمش را از میراث و شهادت کمتر ساخت؛ خلقت او را معوج کرد؛ نماز جمعه، نماز جماعت و سلام کردن را بر او حرام ساخت؛ به مجازات همین رفتار او را به درد حیض و درد زایمان دچار کرد؛ و او را به موجودی شکسته‌دل، اشک‌ریز و عاطفی تبدیل ساخت!^۱

در برابر، بنابر برخی متون، شیطان هر یک از آدم و حوا را به‌طور مستقل و مستقیم و سوسه کرد؛^۲ خداوند بر پایه نظام حقوقی‌اش درباره خانواده، میراث زنان را نیم میراث مردان قرار داد؛^۳ خداوند آفرینش زن را به‌منزله فرد انسان تحسین کرده است؛^۴ اعمالی مانند نماز جمعه بر زنان حرام نیست، اگرچه واجب هم نیست؛ زنان به‌ازای تحمل مشقت، بارداری و زایمان شایسته ثواب بسیارند؛^۵ و شکسته‌دلی و اشک‌باری دو امتیاز برای انسان خداپرست به‌شمار می‌آیند، نه مایه عقوبت وی.^۶ روایات دیگری وجود دارد که عواطف زنانه را می‌ستایند. زنان به‌منزله همسر، مادر و دختر در این روایات، زمانی بهترین زنانند که عواطف خود را بروز دهند.^۷ در شماری از این روایات بدزبانی، لجاجت و سوءخلق زنان بیشتر تویخ شده، در حالی که بروز این ویژگی‌ها از همه ناپسند است. شاید دلیل این مسئله آن باشد که توقع بروز رفتار عطوفانه از زنان، بیشتر و پسندیده‌تر است. در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که زنان

۱. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۵.

۲. فَأَزَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ... (بقره، ۳۶).

۳. محمد بن علی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۰.

۴. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (تین، ۴).

۵. محمد بن علی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶۱.

۶. اللهم انی اعوذ بک من قسوة القلب و جمود العین (ر.ک: مفاتیح الجنان، دعای ابوحمزة ثمالی).

۷. خیر نسائکم العقیفة الغلّمة، عقیفة فی فرجها الغلّمة علی زوجها (محمد بن یعقوب کلینی، کانی، ج ۵،

ص ۳۲۴)؛ نعم الولد البنات ملطفات مجهزةات مونسات مقلیات مبارکات البنات هنّ المشفقات المجهزةات

المبارکات (علی بن حسام‌الدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۴۹۳۹۹). میان این روایات نیز

روایاتی مستند و مرسل وجود دارد.

را بیش از مردان مایه سکونت و آرامش دانسته است.^۱

خلاصه کلام در بحث نقصان عقل

اثبات نقصان عقل زنان با استفاده از متون دینی و در نظر گرفتن متن آیات و روایات، به آسانی امکان‌پذیر نیست. آیات قرآنی در این باره صراحتی ندارند، مگر اینکه از آیه ۲۸۲ سوره بقره و آیه هجده سوره زحرف به اجمال تفاوتی در قوای ادراکی و مغزی ثابت شود که به موجب آن، زنان به فراموشی بیشتر دچار باشند و توان استدلالی‌شان ضعیف‌تر باشد. روایات نیز یا به دلیل قاعده کلی مبنی بر عدم اعتبار خبر واحد در چنین موضوعاتی، ضعف در سند، یا اشکالاتی در محتوا و دلالت نمی‌توانند مستند قطعی قرار گیرند.

گذشته از متون نقلی و با اتکا به شواهد زیستی، روانی و حتی تاریخی، می‌توان ادعا کرد که زنان و مردان در همه ابعاد قوای عقلی برابر نیستند. تفاوت در چگونگی عملکرد مغز زنان و مردان، ضریب‌های هوشی متفاوت بر پایه مقاطع رشد، حافظه در ضبط و یادسپاری در کلیات و جزئیات، نوع استدلال و پویایی آن، عقل اجتماعی (یا ابزاری یا معاش)، کلی‌نگری یا جزئی‌نگری در تحلیل و استنتاج^۲ و... می‌توانند مظاهری از تفاوت عقلانی زن و مرد باشند. اگرچه نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که علت این تفاوت‌ها، چیرگی احساسات زنان در عملکرد مغزی یا تفاوت در اصل توان عقلی آنان با مردان است.

آنچه مسلم است، تفاوت عقلی میان زنان و مردان نمی‌تواند به قصور زنان در راه‌یابی به سعادت بینجامد. بنابر همه دلایل عقلی و قرآنی که مقصدی نهایی را برای حرکت معنوی انسان‌ها ترسیم کرده‌اند، همه آدمیان، اعم از مرد و

۱. اعراف (۷)، ۱۸۹.

۲. جهت نمونه رک: سوسن سیف و دیگران، روان‌شناسی رشد، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۴؛ روزه پیره، روان‌شناسی اختلاقی، ترجمه حسین سروری، ص ۵۴-۵۵؛ هلن فیشر، جنس اول، ترجمه نغمه صفاریان پور، ص ۲۱ و ۲۶-۲۷؛ آلن و باربارا پیس، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی‌دهند و چرا زنان زیاد حرف می‌زنند و بد پارک می‌کنند، ترجمه محسن جده دوست و آذر محمودی، ص ۲۰۳-۲۰۴ و ۲۸۴.

زن می‌بایست از بهره‌ عقلی کافی برای باریافتن به این مقصد برخوردار باشند. آن مقدار از ادراک «هست و نیست» و «درست و نادرست» که انسان را برای این حرکت آماده می‌کند - که همانا مراتبی از عقل نظری و عملی نامیده می‌شود - ناگزیر در اختیار هر دو جنس هست. بنابراین اثر این تفاوت تنها در زندگی این دنیایی و در پذیرش برخی مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی نمودار می‌شود؛ مسئولیت‌هایی که به اعمال قدرت خرد، فارغ از هرگونه احساسات نیازمند است.

ب) حیا

افزون بر دلایلی که حیا را برای همه انسان‌ها و به‌ویژه برای زنان می‌ستایند، روایاتی در دست است که بیان می‌دارند به طور طبیعی حیا در زنان بیشتر است. برای مثال در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «خداوند از ده جزء حیا نه جزء آن را در زنان قرار داده و یک جزء را در مردان. پس زمانی که زن به عادت ماهیانه مبتلا می‌گردد یک جزء آن می‌رود و زمانی که ازدواج می‌کند جزء دیگر آن می‌رود و وقتی که باردار می‌شود و فرزند خود را به دنیا می‌آورد دو جزء دیگر می‌رود، پس از آن اگر معصیت کار شد همه حیاش از میان می‌رود و اگر عفت ورزید پنج جزء باقی برای او می‌ماند».^۱ گفتنی است در تحقیقات علمی پیرامون رفتارهای زنان و مردان ثابت شده است زنان بیش از مردان از به کارگرفتن کلمات رکیک پرهیز می‌کنند^۲ و بیشتر از برنامه‌های خویشتنداری^۳ که برای احیاء عفت و اصلاح روابط جنسی در سطح کشورهای غربی برگزار می‌شود استقبال کرده و به صورت خودجوش این برنامه‌ها و آموزش‌ها را گسترش می‌دهند.^۴

۱. محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۸.

۲. مازک آندره بلاک، رشد روانی - عاطفی کودک، ترجمه فرشته توکلی، ص ۱۸۵-۱۸۶.

3. Abstinence.

۴. جهت نمونه رک: ف فیلیپ رایس، رشد انسان، ترجمه مهشید فروغان، ویراست چهارم، ص ۳۲۱؛ وندی شلیت، دختران به عفاف روی می‌آورند، ترجمه و تلخیص سمانه مدنی و پریسا پورعلمداری.

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد ۷۷

در روایت دیگری آمده است زنان نود و نه مرتبه بیش از مردان می‌توانند لذت (جنسی) را تجربه کنند اما خداوند بر آنان حیا قرار داده است.^۱ به عبارت دیگر این حیای طبیعی، آن لذت را مدیریت و محدود می‌سازد. طبیعی بودن صفت حیا به این معنا نخواهد بود که برای پایداری آن نیاز به آموزش نیست. بلکه در متون اسلامی سفارش فراوانی به تربیت انسان‌ها به‌ویژه دختران و زنان بر محور حیا وجود دارد: «حیا برای همه نیکوست و برای زنان نیکوتر... همانا زن بدون حیا مانند نمک بدون طعام است».^۲ در دعاهایی نیز که از ائمه علیهم‌السلام وارد شده می‌بینیم یکی از درخواست‌ها، حیای بیشتر برای زنان است؛ مانند دعای امام زمان علیه‌السلام که برای زنان حیا و عفت بیشتر را از خداوند درخواست می‌کند.^۳

این احادیث که توصیه‌های اکید اخلاقی را در مسئله عفت‌ورزی برای زنان دربردارند، به معنای ضرورت نداشتن عنصر اخلاقی حیا برای مردان نیستند؛ چه‌آنکه مردان نیز از نظر پایین بودن آستانه تحریک‌پذیری‌شان به کنترل و عفت‌ورزی فراوان نیازمندند. تأکید بیشتر برای زنان می‌تواند نشان آن باشد که زنان در اثر بی‌عفتی و دوری از حیا، هم خود آسیب‌های فراوانی را متحمل می‌شوند و در معرض خشونت‌ها و تحقیرهای جنسی قرار می‌گیرند، هم به دلیل نقش منحصربه‌فردشان در تولید مثل، افزون بر آسیب‌رسانی به عفت عمومی جامعه، پاکی نسل انسانی را به خطر می‌اندازند. بنابراین عفت‌ورزی آنان به عفت‌ورزی مردان و سلامت نسل، کمکی بی‌بدیل می‌رساند.

ج) قوای بدنی

در روایات بسیاری به ضعف نسبی برخی قوای بدنی زنان تصریح شده است.^۴

۱. محمد بن حسن حر عاملی، وسایل الشیعه الی تحصیل مقاصد الشریعه، ج ۲۰، ص ۱۰۹.

۲. حسن بن محمد دلمی، ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۹۴.

۳. ابراهیم بن علی کفعمی، البلد الامین، ص ۳۴۹.

۴. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۳۹ و ص ۵۱۷؛ محمد بن علی بن بابویه

قمی، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۸۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۴۵۸.

می‌توان گفت یکی از اهداف تبیین کمی قدرت جسمانی زنان آن است که مردان را در معاشرت با زنان از قدرت جسمانی برترشان آگاه سازد و آنان را به مهار قدرتشان ترغیب کند؛ زیرا یکی از قاعده‌های اخلاقی دین آن است که بدترین ستم، ستم بر ضعیف است.^۱ همان‌گونه که می‌توان یکی از اهداف این روایات را دوری جستن از واگذاری مسئولیت‌های سنگین به زنان شمرد.

د) غیرت

در متون اسلامی غیرت به عنوان صفت مردانه شناسایی می‌شود. این صفت انگیزه رفتارهایی می‌شود که مردان به صورت خودجوش در دفاع از ناموس خود نشان می‌دهند. ابراز این صفت نه تنها از سوی عقلاء و متدینین نکوهش نشده بلکه مردان را به آن ترغیب کرده‌اند.

غیرت از ایمان شمرده شده^۲ و مردی که برای دفاع از خانواده‌اش کشته شود شهید محسوب می‌گردد.^۳ برخی روایات منشأ غیرت در مردان را عفت آنها معرفی کرده‌اند.^۴ چنین عباراتی حاکی از وجود صفتی تکوینی است که پایه‌ای برای رفتارهای مردانه قرار می‌گیرد. از آنجایی که غیرت‌ورزی در مردان طبیعی است، مانند سایر ویژگی‌های طبیعی در معرض افراط و تفریط قرار دارد. از این رو، روایات توصیه‌هایی برای کنترل آن مطرح ساخته‌اند. برای مثال، به مردان می‌آموزند که غیرت را در محل خود به‌کارگیرند. غیرت‌ورزی در جایی که دلیلی برای آن وجود ندارد تعصبی بی‌جاست که به تعبیر امیر مؤمنان علیه السلام زن سالم را بیمار می‌کند و با خارج کردن رفتار درست از جاده سلامت، واکنش‌های نادرست به‌بار می‌آورد.^۵ یکی از آثار غیرت‌ورزی بی‌جا،

۱. محمد بن حسین شریف رضی، نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۹۳.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۵، ص ۵۲.

۴. عبدالواحد تمیمی آمدی، غررالحکم و درر الکلم، ص ۲۵۶.

۵. اشاره به بخش پایانی نامه ۳۱، نهج البلاغه.

تهمت‌های ناموسی مردان به زنان پاکدامن و ایجاد ناامنی روانی است. قرآن این رفتار را بسیار نکوهش می‌کند. در عین حال غیرت درباره امر حلال بی‌معناست،^۱ مانند غیرت‌ورزی پدر درباره روابط حلال دختر و دامادش.

در مقابل، غیرت برای زنان ویژگی پسندیده‌ای به‌شمار نمی‌آید. غیرت زنان در روایات معادل حسادت قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «غیرت جز برای مردان نیست، اما غیرتی که در زنان دیده می‌شود حسد است».^۲ از سوی دیگر، زنی که بر غیرت شوهرش صبوری به خرج می‌دهد خداوند ثواب هزار شهید را برای او قرار می‌دهد.^۳

۳. فلسفه تفاوت‌ها

بنابر مباحث پیشین، زن و مرد در انسانیت و ارزشمندی برابرند. بنابراین تفاوت‌های تکوینی حاکی از تفاوت در دو محور یادشده نیست. این تفاوت‌ها نه محصول نقص آفرینش و طبیعت، بلکه بخشی از طرح حکیمانه و هدفمند خداوند است؛ چراکه: «هر چیز به اندازه آفریده شده است».^۴ پس هر ویژگی، داده‌ای الهی است که غرضی را فراهم می‌کند. با این وصف می‌توان گفت همان‌گونه که خداوند از آفرینش انسان به منزله موجودی متمایز هدف و انتظاری ویژه داشت و به همین سبب، ابزار معینی را برای حیات در اختیار او نهاد، از آفرینش دو جنس نیز انتظاراتی ویژه داشت.

آفرینش دو جنس با تفاوت‌های معین، نقش‌های متفاوتی را برای آن دو رقم زده است. دو جنس در آغاز آفرینش، همنشین و زوج یکدیگر شدند و این پیوند زوجیت استمرار یافت. یک زوج، دایره کاملی از انسانیت را تشکیل

۱. محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعه الی تحصیل مقاصد الشریعه*، ج ۲۰، ص ۲۳۸.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، *فروع کانی*، ج ۵، ص ۵۰۴ و ۵۰۵.

۳. محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعه الی تحصیل مقاصد الشریعه*، ج ۲۱، ص ۲۸۵.

۴. فمر (۵۴)، ۴۹.

می‌دهند. پس زن و مرد مکمل یکدیگر قرار می‌گیرند. این مکملیت هم در ویژگی‌های طبیعی (نیازمندی‌ها و توانایی‌ها) و هم در حقوق و تکالیفی که آن دو در قبال یکدیگر دارند، پدیدار شده است. هر قدر که افراد بیشتر در پی تکمیل یکدیگر برآیند، زوج انسانی کارآمدتر خواهد شد. بنابراین تفاوت‌های طبیعی نه سندی برای ارزشمندی و فضیلت یک جنس بر دیگری، بلکه راهی برای گذران یک زندگی ایده‌آل‌اند. قرآن کریم تفاوت‌ها را دستمایهٔ پیدایش نظام تسخیر متقابل دانسته است؛ زیرا تفاوت‌ها موجب نیازمندی‌ها و نیازمندی سبب پیدایش مدنیت‌ها (خانوادگی و اجتماعی) می‌شوند: «ما میان آدمیان روزی و اسباب زندگی را تقسیم کردیم و برخی را بر برخی دیگر برتری دادیم تا یکدیگر را به تسخیر درآورند»^۱.

پرسش‌ها

۱. واژه‌های جنس (Sex) و جنسیت (Gender) به چه معنایی اشاره دارند؟
۲. دو مورد از خطابات قرآنی را که به تفاوت‌های طبیعی مردان و زنان اشاره کرده‌اند بیان کنید و توضیح دهید.
۳. آیا در شناخت ویژگی‌های طبیعی زنان، می‌توان به روایات ظنی استناد کرد؟ چرا؟
۴. از آیهٔ وَكَيْسَ الذَّكَرِ كَالْأُنثَى چه برداشتی دربارهٔ تفاوت‌های مرد و زن می‌توان کرد؟
۵. روایاتی را که دربارهٔ نقصان عقل زنان وارد شده‌اند تبیین کنید.

گفتار چهارم: هویت و نقش‌های جنسیتی

هویت جنسی هر کس به معنای برداشت و خودپنداره‌ای است که وی از خود به‌منزله یک زن یا مرد دارد. عناصر طبیعی مانند اندام‌های تناسلی و دیگر مختصات بیولوژیکی، فعالیت‌های هورمونی و صفات ثانویه ناشی از آن و ساختارهای فرهنگی پیرامون هر فرد به تشکیل این هویت یاری می‌رساند. بر مبنای این هویت است که از هر فرد انتظار می‌رود وظایف و نقش‌های معینی را در خانه و اجتماع بر دوش گیرد. دیدگاه نوشتار حاضر آن است که بین جنس و نقش، رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. از این نظر نقش‌های معین و ثابت مردانه و زنانه‌ای وجود دارد که بر پایه تفاوت‌های طبیعی و روانی دو جنس و بر مبنای انتظاراتی متفاوت از آن دو شکل گرفته‌اند.

زمانی که ما بر وجود هویت جنسی و درستی تفکیک نقش‌های مردانه و زنانه استدلال می‌کنیم باید نظام تربیتی و آموزشی بر مبنای ارزشمندی دو جنس و نقش‌هایشان، آنان را در ایفای نقش‌ها در خانه و اجتماع کارآمدتر کند.

واژه نقش جنسیتی با معادل انگلیسی Gender Role، از دو بخش نقش و جنسیت تشکیل شده است. «نقش» به وظایف و انتظاراتی اطلاق می‌شود که به هر فرد، متناسب با پایگاه اجتماعی او اسناد داده می‌شود. پایگاه، موقعیت هر

شخص را در رابطه با کل جامعه نشان می‌دهد.^۱ زمانی که واژه نقش به جنسیت افزوده می‌شود بدین معناست که جامعه از هر یک از مردان و زنان، با توجه به پایگاه اجتماعی‌شان فعالیت‌ها و رفتارهایی ویژه را انتظار دارد.

انتظار جامعه از مردان و زنان درباره نقش‌هایشان می‌تواند بر پایه تفاوت‌های طبیعی میان زنان و مردان شکل گرفته باشد، یا بر پایه فواید و نتایجی که از تقسیم کار جنسیتی به خانواده و اجتماع می‌رسد. در این‌باره، نظرها و دیدگاه‌هایی گوناگون وجود دارد.

پیش از ورود به بحث، توضیح این مسئله ضروری است که بحث نقش‌های جنسیتی با مفاهیم و مسائلی چند مرتبط است: هویت جنسی، انتظارات اجتماعی و فرهنگی، جنس طبیعی (زیست‌شناسی) و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی - فرهنگی. از این روی، لازم است به فراخور نیاز، مباحث مربوط به موضوعات یادشده را پی‌گیریم.

۱. هویت جنسی

بحث از هویت جنسی، یکی از موضوع‌های مربوط به روان‌شناسی است. اما به دلیل ارتباط آن با موضوع‌های دیگر، حوزه‌های گوناگونی از علوم مانند جامعه‌شناسی، مطالعات خانواده، فقه^۲ و حتی در مواردی علوم سیاسی^۳ به موضوع هویت و هویت جنسی می‌پردازند.

مراد از هویت جنسی برداشت و آگاهی شخص از خود به‌منزله یک مرد یا زن است. این آگاهی به‌طور ناقص از هجده ماهگی تا سه سالگی شکل می‌گیرد و ناخودآگاه، شخص خود را مرد یا زن می‌شمارد.^۴ البته نوع برخورد

۱. حمید عضدانلو، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ص ۱۴۷.

۲. دستورهایی که در فقه اسلامی درباره آداب پوشش، رفتارهای جنسی و آداب تربیتی دختران و پسران آمده، به بحث هویت جنسی بازمی‌گردد.

۳. علوم سیاسی از زوایای گوناگون مثل هویت بومی، هویت ملی و هویت سیاسی به بحث هویت می‌پردازند.

۴. نسرین اسکویی و زهرا انصاری، هویت، ص ۱۲۱.

دیگران با شخص به‌منزله دختر یا پسر که اغلب بر پایه واقعیت بدنی شخص صورت می‌گیرد، در ایجاد یا تثبیت این هویت اثر دارد. در اغلب فرهنگ‌ها، تمایز بیولوژیکی (زیستی) بین نر و ماده به‌صورت شبکه گسترده‌ای از باورها و آیین‌ها نمایان می‌شود. هر جامعه‌ای با قوانین رسمی و هنجارهای غیررسمی خود تعیین می‌کند که مرد و زن باید چه رفتارهایی داشته باشند؛ چه نقش‌هایی را می‌توانند یا باید بر دوش گیرند؛ و چه ویژگی‌های شخصیتی‌ای برای آنان مناسب است.^۱

درباره منشأ خودآگاهی (خودپنداره) از زن بودن یا مردن بودن، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. نوع برخوردها و واکنش‌ها در قبال رفتار کودک، ادبیات زبانی و عناصری که محیط اطراف شخص را دربرگرفته‌اند، در ایجاد این خودپنداره مؤثرند؛ یعنی فرد از رویارویی با دیگران و نوع تعبیری که از او و حرکاتش دارند، به جنس خود پی می‌برد. والدین یا هر فرد دیگر، با آگاهی از جنس طبیعی فرد (که به‌طور واضح در اندام‌های تناسلی دیده می‌شود) درباره جنس یک کودک واکنش نشان می‌دهند. طبیعی است که یک کودک دو‌ساله از جنس بیولوژیک خود و تفاوت آن با جنس مقابل شناخت چندانی ندارد. با گذشت زمان و رشد قوای جنسی، به‌ویژه با ورود به دوره بلوغ، آثار طبیعی مربوط به جنس که صفات ثانویه نامیده می‌شوند بیشتر آشکار می‌گردد. در این صورت اگر فرد بین این تمایلات و صفات با خودپنداره پیشینش هماهنگی ببیند، به‌طور کاملاً استوارتری به ابراز هویت جنسی و پایبندی به لوازم آن می‌پردازد.

در مواردی که کوشش می‌شود به فرد، به‌رغم وجود اندام‌های جنسی‌اش، آگاهی متفاوتی القا شود - مثلاً با یک دخترچه به‌گونه‌ای برخورد کنند که گویا پسر است - در زمان بروز صفات ثانویه مربوط به جنس (به‌ویژه در دوره بلوغ) او به اختلال‌های شدید روانی و رفتاری دچار خواهد شد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هم نوع انتظارات و

۱. رینا ال انکینسون و دیگران، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدنقی براهنی، ص ۱۸۴.

واکنش‌های محیطی در شکل‌گیری هویت جنسی مؤثرند، هم جنبه‌های طبیعی جنسی که در جسم و روان یک فرد وجود دارند.

اندام‌های جنسی اگرچه تعیین‌کننده‌اند، نمی‌توان برداشت فرد از هویت جنسی‌اش را به شناخت او از اندام‌های جنسی‌اش منحصر کرد، بلکه باید دانست وجود اندام‌های مربوط، خود موجب پیدایش دسته چشم‌گیری از تفاوت‌های ذهنی و رفتاری مربوط به دو جنس می‌شوند که همه در تعریف فرد و جامعه از هویت جنسی‌اش مؤثرند.

نظریه فمینیستی در خلال دهه‌های شصت و هفتاد میلادی کوشید که با تفکیک بین مفهوم جنس (Sex) و جنسیت (Gender) در بحث‌های مربوط به هویت جنسی تغییر ایجاد کند. در این نظریه، به کمترین تفاوت‌های بیولوژیکی و تنها ویژگی طبیعی و بدنی برخاسته از اندام‌های جنسی، جنس می‌گویند. در این صورت، جنس زن تنها به نقش خاص وی در تولید مثل (بارداری و زایمان) اشاره دارد. بر پایه این باور، دیگر تفاوت‌هایی که از نظر روانی و رفتاری بین زن و مرد وجود دارد، برخاسته از طبیعت نیست و متأثر از فرهنگ و اجتماع (فرایند جامعه‌پذیری) به وجود آمده‌اند. آنان افزون بر بازتعریف بالا، اعلام کردند که بسیاری از تفاوت‌ها و انتظاراتی که از هر یک از زن و مرد وجود دارد و به هویت جنسی‌شان شکل می‌دهد بی‌پایه است.^۱

در برابر و از نظر دانشمندان بسیاری، این سخن (برساختگی بسیاری از تفاوت‌ها) بی‌دلیل است؛ همان‌گونه که نفی ارتباط میان تفاوت‌های جنسیتی و ویژگی‌های طبیعی مربوط به جنس به دلایلی محکم و علمی نیازمند است که

۱. ر.ک: مگی‌هام و سارا گمبل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ص ۳۹۸ و ۱۸۱؛ استیون سیدمن، کشاکش آرا در جامعه‌شناسی: نظریه امروز جامعه‌شناسی، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۲۵۲؛ پاملا ابوت و کلر والاس، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیره نجم‌عراقی، ص ۲۴۹.

فمینیست‌ها هنوز از ارائه آنها عاجزند.^۱ بنابراین و بر پایه شواهد علمی فراوان، هویت جنسی هر فرد، اگرچه به کمک عناصر اجتماعی (مثل برخورد و تربیت والدین، نظام پاداش‌ها، الگوگیری و شرطی‌سازی) شکل می‌گیرد، جنبه زیستی و روانی‌ای که به‌طور طبیعی در هر فرد وجود دارد، این هویت را استوار می‌سازد^۲ و به آن مشروعیت می‌بخشد.

در منابع دینی، بحثی مستقل و روشن درباره هویت مردانه و زنانه وجود ندارد. با این حال از دسته‌ای آیات و روایات می‌توان استنباط کرد که دین، دسته‌ای از عناصر طبیعی (زیستی و روانی) و انتظارات و کارکردهای متفاوتی را که از زن و مرد انتظار می‌رود در شکل‌گیری هویت جنسی مؤثر می‌داند.

اگر ما تأثیر عناصر محیطی را چون یادگیری اجتماعی، واکنش‌های تشویقی و تنبیهی، انتظارات اطرافیان هنگام بروز رفتار دخترانه و پسرانه و تعریف و برداشتهای از کودک به‌منزله دختر یا پسر (بر پایه شناخت جنس طبیعی کودک) بپذیریم، باید بدانیم دین میزانی از نظام جنسیت را تأیید می‌کند. در این باره به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

ترجیح تربیت عاطفی دختران و توجه به روحیه حساس‌تر آنان،^۳ ترجیح برخی ورزش‌های رقابتی سالم برای پسران،^۴ پرهیز زنان و مردان از تشبه به

۱. برای نمونه، ر.ک: پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۷۱؛ ویون بار، جنسیت و روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حبیب احمدی و بیتا شایق، ص ۵۰؛ ویلیام گاردنر، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، ص ۱۹۸-۱۹۹؛ آلن و باربارا پیس، آنچه زنان و مردان نمی‌دانند، محسن جده‌دوست و آذر محمودی، ص ۳۳۸.

۲. ر.ک: ریتا ال انکینسون، ریچاردسی و دیگران، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدنقی براهنی، ج ۱، ص ۱۹۸.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۴، ص ۶۹.

۴. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۱۱۵.

یکدیگر در لباس و رفتارهای جنسی،^۱ ارائه الگوهای رفتاری متفاوت درباره همسری برای مردان و زنان مانند تمکین برای زنان و حمایت برای مردان،^۲ اولویت بخشی به نقش مادری برای زنان و ستودن مادران برتر،^۳ ضرورت رفتار سرشار از عفو و گذشت مردان با همسر و چشم پوشی از خطاهای او.^۴

موارد یادشده نشان تأیید دین اسلام درباره ایجاد نظام جنسیتی است. این دسته بندی بر پایه ارزشمندی مردان و زنان به منزله دو جنس و ضرورت تعامل و همکاری میان آنان شکل گرفته است. این همکاری برای تشکیل خانواده و کارآمدن کردن آن و نیز کارآمد کردن اجتماع بر پایه توانایی ها و ویژگی های دو جنس است.

نظام جنسیت را می توان بر یکی از دو قاعده ذیل قرار داد و آن را نظامی معقول دانست:

۱. تفاوت های طبیعی و روانی انکارناپذیر بین مردان و زنان؛ مانند تفاوت در قابلیت های تولید مثل، قدرت بدنی، میل ها و رفتارهای مربوط به غریزه جنسی و تفاوت زن و مرد در بروز احساسات و تعقل (تفاوت ها).
۲. انتظارات گوناگون از مردان و زنان براساس هدف مندی آفرینش دنبال می کرد؛ یعنی کارکردها به منزله علت غایی، این نظام را ترتیب داده و حتی موجب ایجاد دو جنس گوناگون بوده اند (کارکردها).

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۳۰۵؛ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۶۸.

۲. مانند جریان حمایت حضرت موسی علیه السلام از دختران شعیب هنگام آب نوشاندن به گوسفندان، گردن سپاری حضرت زهرا علیها السلام به تقسیم کار جنسیتی و التزام به نقش های خانگی و روایاتی که مردان حامی خانواده و تلاشگر را می ستایند.

۳. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۱۵ و ۱۲۳.

۴. ر.ک: روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، کتاب نکاح.

در باره شکل‌گیری نقش‌های جنسیتی نظریه‌های گوناگونی وجود دارد. این نظریه‌ها در دو سطح خرد و کلان^۱ دسته‌بندی می‌شوند. نظریه‌های سطح خرد شامل موارد ذیل‌اند:

۱. نظریه زیست‌شناختی

بنابر این نظریه توزیع نقش‌ها برحسب جنسیت کم یا بیش از عوامل زیست‌شناختی تأثیر می‌پذیرد. عوامل زیستی به دلیل جهان‌شمولی‌شان به تبیین تفاوت نقش‌ها کمک فراوان می‌رسانند.

۲. نظریه زیستی - اجتماعی

این نظریه را می‌توان شکل کامل‌تر و اصلاح‌شده نظریه‌های زیستی دانست. در این نظریه رویدادهای مهم زیست‌شناختی که در دوره جنینی رخ می‌دهند، رویدادهای مهمی به‌شمار می‌آیند که به رشد پسران و دختران جهت می‌دهند و آن را محدود می‌سازند. در عین حال، رشد زیستی اولیه که در تفاوت اندام‌های جنسی ظاهری نوزاد پیدا می‌شود، واکنش متفاوت والدین و دیگران را به کودک در پی دارد. همین مسئله سرآغاز تأثیر نیروهای اجتماعی است و کودک را به سوی پذیرش نقش‌های جنسیتی سوق می‌دهد.

۳. نظریه‌های روان‌شناختی

میان نظریه‌های روان‌شناختی، برخی نظریه‌های روان‌کاوی مثل نظریه نانسی چودورف^۲ اهمیتی ویژه دارند. بنابر این نظریه، در نخستین مرحله جامعه‌پذیری کودکان هر دو جنس نخست با مادر همانندسازی می‌کنند، ولی در ادامه پسر ناگزیر می‌شود با همانندسازی با پدر، نقش‌های مردانه را بپذیرد. مادر برای کسب هویت مستقل به پسران کمک می‌کند. پسران نیز به جای همانندسازی با شخص پدر با موقعیت او، یعنی نقش‌های مردانه وی همانندسازی می‌کنند. دلیل این مسئله نیز حضور نداشتن پدر در خانه و کنار کودک است.

۱. مراد از نظریه‌های سطح کلان، نظریه‌های جامعه‌شناختی‌اند. برای آگاهی بیشتر ر.ک: حسین بستان، «بازنگری نظریه‌های نقش جنسیتی»، پژوهش زنان، شماره ۱۴.

2. Nancy Chodorow.

۴. نظریه یادگیری اجتماعی

بنابر این نظریه‌ها کودک از دو راه عمده رفتارهای اجتماعی و نقش‌های جنسیتی را می‌پذیرد:

۱. شرطی‌سازی یا آموزش غیرمستقیم؛ ۲. الگوسازی یا تقلید. در راه نخست، کودک به کمک عوامل تقویت‌کننده مثل پاداش یا تنبیهی که در قبال رفتارش دریافت می‌کند رفتارهای خود را تنظیم می‌کند؛ مثل پسری که هنگام گریه با این سخن تویببخ می‌شود: «مگر دختری که زود گریه می‌کنی». در راه دوم نیز کودک از والد هم‌جنس خود رفتارهای مربوط به جنسش را تقلید می‌کند.

نظریه‌های سطح کلان نیز شامل نظریات ذیل‌اند:

۱. نظریه ضرورت کارکردی نقش‌های جنسیتی

نماینده این نظریه تالکوت پارسونز^۱ است. وی تقسیم کار جنسیتی را در حفظ وحدت و انسجام خانواده بسیار بااهمیت می‌داند. از نظر وی، این الگو به بهترین شکل زمینه‌ایفای کارکردهای اصلی خانواده، یعنی تثبیت شخصیت بزرگسالان و جامعه‌پذیری کودکان را فراهم می‌کند و در یکپارچگی خانواده و جامعه نقشی اساسی دارد.

۲. نظریه طبقات جنسی

شولامیت فایرستون^۲ در تبیین پدیده فراگیر تقسیم کار جنسیتی با الهام از نظریه طبقات اجتماعی مارکس نظریه‌ای داده است که بر حسب آن، زیست‌شناسی تولید مثل موجب شکل‌گیری طبقات جنسی در جوامع شده است. وی جنس را یک طبقه می‌داند و موقعیت زن را در بارداری و زایمان مبنای پیدایش طبقه‌ای به نام زن و سپس پیدایش نقش‌های زنانه و مردانه معرفی می‌کند.

۳. نظریه ثروت - قدرت

ریشه‌های این نظریه را باید در ادبیات مارکسیستی، به‌ویژه تحلیل تاریخی فردریش انگلس^۳ درباره منشأ خانواده جست‌وجو کرد. از نظر انگلس، زنان در دوره خانواده‌های اشتراکی ماقبل تاریخ، پایگاه اجتماعی بالایی داشتند. اندکانک با پیدایش و تجمع ثروت در دست

1. Talcott Parsons.
2. Shulamith Firestone.
3. Friedrich Engels.

مردان (به دلیل تغییر روش‌های زندگی، به‌ویژه روش‌های اقتصادی مانند گسترش گله‌داری و ایجاد نظام فئودالی) قدرت زنان کاهش و قدرت مردان افزایش یافت. همین مسئله کم‌کم به پیدایش نقش‌های زنانه و مردانه انجامید.

۴. نظریهٔ نیازهای سرمایه‌داری

در این تحلیل، خانواده‌گرایی یکی از رموز موفقیت جامعهٔ سرمایه‌داری به‌شمار می‌آید. از نظر طرفداران این نظریه خانوادهٔ هسته‌ای که در آن مرد به فراهم ساختن امکانات اقتصادی و زن، به تیمارداری و خانه‌داری بی‌مزد می‌پردازد، بهترین کمک را به نظام سرمایه‌داری می‌رساند. از نظر گروهی از فمینیست‌های جدید که این نظریه را مطرح ساخته‌اند، خانوادهٔ هسته‌ای از سه راه تولید و بازتولید نیروی کار، تأمین مکانی برای نگهداری ارزش نخبیرهٔ کار و تسهیل مصرف مقادیر گسترده‌ای از کالاهای مصرفی به سرمایه‌داری خدمت می‌کند.

۵. نظریهٔ پدرسالاری

این نظریه را فمینیست‌های رادیکال مطرح ساخته‌اند. آنان در تبیین علت نابرابری جنسی و تقسیم جنسیتی نقش‌ها بر عنصر پدرسالاری تکیه می‌کنند. این فمینیست‌ها معتقدند که جریان نیرومند پدرسالاری، مادری را اسطوره‌های ستودنی و رفتاری زنانه معرفی کرده است و زنان نیز ارزش‌های مربوط به مادری کردن خود را نسل در نسل درونی کرده‌اند. از نظر آنان، علت تداوم این الگو بهرهٔ مردان از آن است؛ زیرا در این الگوی تقسیم کار، همهٔ زنان اعم از همسران، مادران، خواهران و دختران در خدمت همهٔ مردان و تأمین نیازهای آنان قرار می‌گیرند.

۶. نظریهٔ تلفیقی

این نظریه در تحلیل پدیدهٔ تقسیم کار جنسیتی، از نظریه‌های تک‌علتی فاصله می‌گیرد و به بیش از یک علت در پیدایش این امر معتقد می‌شود. دیدگاه اسلامی در این میان دیدگاهی متفاوت است؛ دیدگاهی که تلفیقی به‌شمار می‌آید و از برخی نظریات بالا فاصله دارد و به برخی از آنها نزدیک است، ولی بر هیچ یک به‌طور کامل منطبق نیست.

۲. نقش‌های جنسیتی و ضرورت تفکیک میان آنها

باور نقش‌های جنسیتی بر باور هویت‌های جنسی متفاوت مردانه و زنانه مبتنی است. به عبارت دیگر، نقش‌های جنسیتی جنبه‌های رفتاری هویت جنسی‌اند.

بنابراین هویت فرد با بن‌مایه‌های طبیعی و روانی و کارکردهای متفاوت دو جنس، منشأ تفاوت در نقش‌هاست.

نقش‌های زنانه مانند مادری، تمکین و فروتنی در برابر همسر، مبنای مهم تربیت قرار می‌گیرند. به این معنا که زنان به تربیت فرزندان می‌پردازند و غریزه جنسی همسران را مدیریت می‌کنند. مدیریت غریزه جنسی مردان به صورت قرار دادن آن در چارچوب الگوی رفتاری ویژه‌ای است که در آن زنان از همسران تمکین می‌کنند و در برابر بیگانه‌ها با تکبر و حفظ عفت به جریان عفت عمومی کمک می‌رسانند. نقش‌های مردانه نیز شامل وظایفی مانند پدری، حمایت و سرپرستی خانواده، نان‌آوری و عفو و گذشت از خطاهای همسرند. ایفای هر دو دسته نقش، دایره کاملی در حوزه خانواده و اجتماع با حضور مستقیم و غیرمستقیم هر دو جنس می‌سازد که آثار و نتایج ذیل را به همراه دارد:

۱. سازگاری این نقش‌ها با عناصر طبیعی و روانی هر دو جنس که موجب ایجاد نشاط و رضامندی هر دو می‌شود؛

۲. نقش‌های یادشده متفاوت ولی مکمل یکدیگرند. پس خانواده را کارآمدتر می‌کنند و از قوای هر دو جنس به‌منزله دو نیروی انسانی مهم برخوردار می‌سازد؛

۳. زنان و مردان با استفاده از توانایی‌های مربوط به جنس خود، افزون بر کارآمد کردن خانواده، اجتماع را نیز قوام می‌بخشند. این مهم، هم از راه ایجاد و تداوم خانواده‌های متعادل به‌منزله سلول اجتماع صورت می‌گیرد و هم تأثیر مستقیم زنان و مردان را در اجتماع تحکیم می‌بخشد. زنان با قدرت بالای همدلی و همکاری و با رعایت موازین عفت، حضور مؤثر و هدف‌داری در اجتماع خواهند داشت. مردان نیز با اولویت دادن به همه نقش‌ها، از جمله نقش‌های خانوادگی‌شان به خانه و اجتماع در محیطی امن یاری می‌رسانند؛

۴. اهمیت به نقش زنان در خانه و ارزشمند دانستن آن، ضمن ایجاد احساس رضایت موجب می‌شود نظام اجتماعی به انواع گوناگونی از مشارکت زنان در حوزه اجتماع بیندیشد که با نقش‌های خانوادگی‌شان منافات نداشته باشد. گویا برای مردان نیز در حوزه اجتماعی به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌کند که

هویت و نقش‌های جنسیتی ۹۱

آنان نیز از ایفای نقش سرباز نزنند. ارزشمند دانستن نقش و احساس تعهد در برابر آن به دلیل اهمیتی که نزد فرد دارد، آنقدر مهم است که برخی جامعه‌شناسان معتقدند این عنصر معنوی در ایفای درست نقش جایگاهی منحصر به فرد دارد. ایشان معتقدند اگر افراد نقش‌هایشان را با اهمیت بشمارند، زمان و انرژی کافی برای انجام فعالیت‌های مرتبط با هر نقش به دست می‌آورند؛ زیرا از فشار روانی آن بر خود می‌کاهند.^۱

۳. نقش‌های ثابت و متغیر، الزامی و غیرالزامی در نگرش

اسلامی

فهم نقش‌های ثابت و متغیر مردانه و زنانه به جمع‌بندی بین همه ادله‌ای نیازمند است که برای تمایز نقش‌های جنسیتی برپا شده‌اند. برای این هدف می‌توان از نکته‌های ذیل بهره گرفت:

۱. اگر برخی نقش‌ها زیستی باشند و طبیعی بودن، دلیل معقول بودن نقش باشد پس ثابت نگه داشتن نقش، منطقی است. برای مثال، نقش زن در تولید مثل که در قالب بارداری، زایمان و شیردهی خود را نشان می‌دهد نقشی زیستی و طبیعی است. اگرچه ممکن است به وسیله تکنولوژی‌های جدید، زنان بدون بارداری و زایمان صاحب فرزند شوند، طبیعی بودن و فراگیر بودن راه نخست و دسترسی نداشتن تقریباً همه زنان به راه دوم، انجام این نقش را برای زنان منطقی‌تر جلوه می‌دهد.^۲ افزون بر اینکه پیامدهای روش‌های جدید، به ویژه در روابط مادران و فرزندان معلوم نشده است.

۱. ر.ک: امیر رستگار خالد، خانواده، کار، جنسیت، ص ۶۲-۶۳. گفتنی است که دیدگاه بالا

راهبرد یادشده را برای حل بحران انباشتگی نقش‌های خانگی و اجتماعی پیشنهاد می‌کند.

۲. گذشته از دیدگاه کسانی که بین هست و باید یا تکوین و تشریح رابطه نمی‌بینند، اندیشمندان اسلامی طبیعی بودن را مسیر درستی برای موجه بودن حق و تکلیف به شمار می‌آورند. برای نمونه ر.ک: مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۴۴-۱۴۵؛

عبدالله جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۱۵۳-۱۶۹.

۲. نقش‌های رفتاری گوناگونی بر پایه ویژگی‌های روانی بین دو جنس شکل می‌گیرند؛ مانند کنش‌ها و واکنش‌های عاطفی و همدلانه زنان، رفتارهای سریع و انفعال‌پذیر مادران در قبال فرزندان، کنش و واکنش بیشتر زنان در مقوله عفت و حیا، بروز رفتارهای محاسبه‌گرانه‌تر مردان و علاقه آنان به اعمال اقتدار و کنترل، روحیه‌های رقابتی‌تر و جنبه‌های فعال‌تر غریزه جنسی. این رفتارها در سطح گسترده‌ای برخاسته از اختلاف‌های مهم جسمانی مردان و زنان، نوع عملکرد سیستم عصبی و مغزی و جنبه‌هایی از اختلافات مربوط به ویژگی‌ها و روحیات فرد است که منشأ آنها هنوز معلوم نیست.

طبیعی دانستن این ویژگی‌ها و نقش‌ها نیز می‌تواند به ضرورت ثابت نگه‌داشتنشان یاری رساند؛ البته با این پیش‌فرض که تفاوت‌های رفتاری یادشده به تعامل و مکملیت دو جنس به یکدیگر و تشکیل خانواده و جامعه سالم کمک می‌رساند.

۳. نظام حقوقی و اخلاقی (نظام دستوری و ارزشی) با طرح گزاره‌های خود، مردان و زنان را به حفظ نقش‌هایشان وامی‌دارد یا تشویق می‌کند. با استفاده از نکته‌های سه‌گانه بالا می‌توان جمع‌بندی کرد که نقشی مثل بارداری و زایمان برای زنان ثابت و واگذارناشدنی است. وجود تکنولوژی‌های جدید نیز جای‌گزینی نیرومند، آزموده‌شده و فراگیر برای نقش بالا در جهت تداوم نسل بشر نیست.

نقش تمکین در برابر همسر برای زنان به حکم نظام حقوقی نیز نقشی ثابت است؛ زیرا تمکین زنان در مقابل همسرانشان برای آنان واجب است. گفتنی است که برای ضرورت و ثبات این نقیصه ادله دیگری نیز می‌توان اقامه کرد. ضرورت و وجوب نقش تمکین به موازات بحث ضرورت وجود خانواده مطرح می‌شود. باور به لزوم حفظ و استحکام خانواده موجب می‌شود هر آنچه پایه و بنیان این مهم قرار می‌گیرد نیز ضروری باشد. نمی‌توان به استحکام خانواده اندیشید و به زنان اجازه داد به نیاز جنسی همسرانشان به اندازه کافی و به‌هنگام پاسخ ندهند. مراد ما آن نیست که بنیان حیات خانوادگی بر شهوت استوار است، لیکن این نیاز عامل مهمی در اصل نیازمندی زن و مرد به یکدیگر و

مبنای ایجاد و پایداری عواطف بین همسران است که به‌طور غیرارادی در رابطه زوجیت تأثیر می‌گذارد.

نقش نان‌آوری و مدیریت خانواده برای مردان نیز نقشی ثابت است؛ زیرا در الگوی حقوق خانوادگی اسلام وظیفه‌ای مردانه است. در آیه ۳۴ سوره نساء، مدیریت مردان و انفاق برای خانواده به هم وابسته‌اند. در این آیه، مدیریت مردان به لزوم انفاق آنان به همسرانشان تعلیل شده است. لزوم انفاق و نان‌آوری نیز بنابر ادله احکام، نه حق، بلکه تکلیفی بر دوش مردان است و واگذارشدنی نیست.

در منابع دینی در حیطه خانواده، به‌جز نقش‌های پیش‌گفته، نقش جنسیتی دیگری که برای زنان و مردان لازم باشد مطرح نشده است. لیکن زنان و مردان به انجام شماری از دیگر نقش‌ها با کمک گزاره‌های اخلاقی تشویق شده‌اند؛ مانند خانه‌داری برای زنان. این نقش تغییرپذیر است؛ به این معنا که زن می‌تواند نقش خود را در این زمینه به کسی مانند یک خدمتکار بسپارد. در واقع انجام این نقش متقوم به زن بودن یا همسر بودن نیست. بنابراین در محدوده نقش‌های ثابت، نگاه اسلام حداقلی است.

در حیطه اجتماعی نیز نقش‌های متمایزی برای زنان و مردان وجود دارد؛ مانند رهبری و مدیریت کلان اجتماعی، فرماندهی جنگ و قضاوت. در برخی ادله دینی روایاتی مبتنی بر منع شدن زنان از تصدی این نقش‌ها وجود دارد. این روایات کانون توجه مشهور علما قرار گرفته و فقها بنا بر آن فتوا داده‌اند. پس مردانه بودن این نقش‌ها در حوزه اجتماعی نیز ثابت است.^۱ روشن است که بنا به عقیده امامیه مبنی بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، هر حکم ملاکی دارد. بازداشته شدن از تصدی برخی مناصب و مدیریت‌های کلان اجتماعی برای زنان نیز از ملاک‌های واقعی پیروی می‌کند؛ یعنی ممکن است برخی مصالح خانوادگی و اجتماعی یا جنبه‌های طبیعی و روانی در زن یا مرد وجود داشته باشد که این مدیریت‌ها را برای یکی مجاز و برای دیگری ممنوع می‌سازد.

۱. در گفتار مشارکت سیاسی زنان در این‌باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۴. جنسیت، تربیت و آموزش

واژه تربیت در این نوشتار به آموزش‌های غیررسمی یا کمتررسمی ناظر است که والدین یا مربیان اجتماعی، مشاوران، رسانه‌های فرهنگی اعم از شنیداری، دیداری و مکتوب به صورت پیدا یا پنهان ارائه می‌کنند. مراد از آموزش نیز آموزش‌های رسمی است که در مدارس، دانشگاه‌ها و دیگر مراکز علمی ارائه می‌شوند.

تربیت و آموزش هر دو با هدف کارآمد کردن افراد در حوزه عمل خانگی و اجتماعی صورت می‌گیرد. پس دست‌اندرکاران آن نمی‌توانند در قبال مسئله جنسیت بی‌تفاوت باشند. بروز درست جنسیت در تقسیم‌بندی رفتار و بر دوش گرفتن نقش‌ها و وظایف، چه در خانواده و چه در اجتماع، مقتضی آن است که افراد برای رفتار متناسب و بر دوش گرفتن نقش هماهنگ با جنسیت آماده شوند. هماهنگی تربیت با جنس فرد، افزون بر کارآمدن کردن وی و اعطای حس ارزشمندی، به نشاط او و جامعه می‌انجامد.

پس لازم است عوامل تربیت‌کننده و آموزش‌دهنده - پس از تسلیم به مشروعیت رابطه نقش/جنس - مفاهیم و گزاره‌های لازم را در منابع، روش‌ها و اهداف تعلیم و تربیت بگنجانند. بدین ترتیب، نظامی تربیتی و آموزشی شکل خواهد گرفت که بی‌شک تک‌جنسی (برای مثال تنها مردانه) یا دوجنسی (=آندروژنی؛ یعنی هم برای دختران و هم برای پسران آموزش‌ها دوجنسی باشد) و عاری از تحلیل‌های جنسیتی نیست.

بن‌مایه اساسی این نظام تربیتی، باور ضرورت «تربیت هادی» است. مراد از تربیت هادی تربیتی است که از عناصر طبیعی و درونی فرد برای هدایت کمک می‌گیرد.^۱ به عبارت دیگر، در بحث ما زمانی که برنامه‌ها، شیوه‌ها و اهداف

۱. در این گونه تربیت، جریان تربیت با جوهره طبیعت فرد هم‌خوان و یگانه می‌شود. تربیت در این نگرش بیشتر تأیید است، و نه تغییر. واژه Educere به معنای استخراج از درون در مقابل واژه Educa به معنای انتقال از بیرون به درون، اشاره به این گونه نگرش در مسئله تربیت دارد. از نظر برخی مربیان تربیتی نتیجه این گونه تربیت، رابطه منطقی بین درون‌داد و بیرون‌داد است. رک: عبدالعظیم کریمی، «تربیت هادی در برابر تربیت عایق (گسست میان طبیعت و تربیت)»، تربیت اسلامی، شماره ۴، ص ۳۳۱.

تربیتی با ویژگی‌های طبیعی و روانی هر یک از دو جنس متناسب باشند، فرد نه تنها کمتر در برابر این نظام تربیتی مقاومت می‌کند، بلکه به کمک همان عناصر، برنامه مزبور را راحت‌تر درونی می‌سازد. نکته مهم در تربیت هادی جنسیتی آن است که هر یک از دو جنس (دختر و پسر) با فعال شدن قوای غریزی‌شان، به ویژه در سن بلوغ احساس هماهنگی بیشتری با ساختار تربیتی پیرامون می‌کنند.

اگر در کنار نظام تربیتی، آموزش‌های رسمی نیز بکوشند متناسب با تغییرات حاصل و بر پایه ارزشمندی دو جنس، آموزش‌های لازم را در جهت بردوش‌گیری نقش‌های جنسیتی و غیرجنسیتی در خانه و اجتماع به افراد بدهند، این دو نهاد کارآمدتر خواهند شد. مراد از نقش‌های غیرجنسیتی نقش‌های مشترکی است که عامل طبیعی و روانی ویژه و منحصری در یکی از دو جنس برای ایفای آن وجود نداشته باشد، بلکه مردان و زنان بتوانند آن را به آسانی انجام دهند. افزون بر آنکه در این زمینه دستور ویژه‌ای از شریعت اسلامی در کار نباشد که انجام آن نقش را به طور معین بر دوش یکی از دو جنس نهاده باشد. یکی از این نقش‌ها، مشارکت در اصلاح رفتار دیگران در قالب امر به معروف و نهی از منکر است.

بدین ترتیب، در واقع مجموعه ساختارهای تربیتی و آموزشی به اصلاح و هدایت دختران و پسران در سه جنبه شناختی، عاطفی و رفتاری و در جهت جنسیت کمک خواهند کرد. برای مثال، زمانی که مادری را نقشی اصیل، زنانه، ارزشمند و عامل مهم انتقال فرهنگ و ادب بدانیم، به طور طبیعی باید دختران را برای ایفای این نقش آماده کنیم. نظام آموزشی با آموزش مهارت‌های لازم در این باره می‌تواند به دختران بیاموزد که چگونه در موقعیت تعارض نقش‌های اجتماعی و نقش مادری، مادر خوبی باشند. چنان‌که اگر نان‌آوری نقشی مردانه است، می‌بایست پسران از آغاز، گذشته از دانش‌های تئوریک، از نظر عملی به این توانایی دست‌یابند و مفاهیم اخلاقی حاشیه آن مثل سخاوت، حمایت و غیرت را نیز بیاموزند.

پرسش‌ها

۱. هویت جنسی بر چه مبنایی شکل می‌گیرد؟
۲. بین هویت جنسی و نقش جنسیتی چه رابطه‌ای وجود دارد؟
۳. منافع تفکیک نقش‌ها را بیان کنید.
۴. تربیت هادی به چه معناست؟

گفتار پنجم: نسبت میان زن و مرد

نسبت میان زن و مرد به دو لحاظ قابل بحث است. اول. وجود شناختی: به این معنا که آیا ویژگی‌های تکوینی زن و مرد آن دو را در موقعیت متفاوت اما مکمل قرار می‌دهد؟ مکملیت در این نگاه به این معناست که هر یک از زن و مرد دارای نواقص و برتری‌هایی هستند، اما این تمایزات به گونه‌ای است که هم‌زیستی میان آنها را نشاط‌بخش و زمینه‌ساز کشف متقابل آن دو می‌شود.

دوم. کارکردی: بدین معنا که آیا نقش‌های متمایز زن و مرد زمینه کارآمدی هر دو جنس و پویایی خانواده و اجتماع و رضایت آن دو را فراهم می‌سازد یا آن که تفکیک نقش‌ها به معطل ماندن توانمندی‌های آن دو، ناکامی‌ها، نارضایتی‌ها و ناکارآمدی خانواده و اجتماع می‌انجامد.

دیدگاه‌هایی که در ادامه مطرح می‌شود آمیزه‌ای از نسبت میان زن و مرد در تکوین و در نقش‌هاست.

اگرچه نسبت و رابطه بین زن و مرد بحثی نظری است، با توجه به تأثیر شگرفی که در حوزه عمل در هر دو عرصه زندگی خانوادگی و برنامه‌ریزی اجتماعی دارد، بحثی مهم شمرده می‌شود. هرگونه بحث درباره رابطه و نسبت طبیعی میان زن و مرد، ناچار به مباحث

ارزشی و دستوری کشیده می‌شود. برای مثال، اگر گفته شود نسبت میان زن و مرد بر تفاوت دو جنس مبتنی است، ارزش‌ها و انتظارات از هر دو جنس نیز متفاوت خواهند بود. اگر این تفاوت‌ها موجب شود که دو جنس مکمل یکدیگر باشند، ارزش‌ها نیز کامل‌کننده یکدیگرند و اگر تفاوت‌ها از برتری یک جنس بر دیگری حکایت کند، ارزش‌های ویژه هر یک نیز با این فراتری و فروتری تناسب خواهند داشت.

با توجه به آنچه در پی خواهد آمد، معلوم می‌شود که موضوع حاضر پیشینه چشم‌گیری دارد. این پیشینه هم در ذهنیت عرفی و هم در اندیشه‌های علمی وجود داشته است.

نظر به ارتباط طبیعی میان زنان و مردان بنا بر نیازهای طبیعی و پایه‌های زیستی و روانی، در طول تاریخ قوانین نانوشته و نوشته‌ای درباره این ارتباط شکل گرفت. این قوانین خود موجب تحکیم گونه‌هایی ویژه از رابطه و نسبت میان زن و مرد شد. ادبیات علمی و فلسفی در مواردی این ارتباط را نظریه‌پردازی کرد. همچنان‌که در سرتاسر نوشته‌های ادبی جهان نیز اشاره‌هایی به آن وجود داشته است. از دوره کهن، *ایلیاد* هومر یکی از آن دسته نوشته‌هاست که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

ادیان الهی نیز به نسبت و رابطه میان زنان و مردان نظر داشته، در حیطه خانواده، برای این رابطه و دستورات مربوط به آن، سخنان و دیدگاه‌هایی ارائه کرده‌اند.

از سوی دیگر و در دوره‌های پسین نیز رابطه میان زن و مرد جزو سلسله موضوعات جذاب برای فمینیست‌ها بوده است. درگیری طولانی آنان بر سر بحث برابری و تفاوت، نشان اهمیت موضوع برای آنان است. اتخاذ هرگونه نگرش درباره دو مفهوم بالا، در تحلیل رابطه میان زنان و مردان تأثیر اساسی دارد. پس لازم است که افزون بر اشاره به دیدگاه‌های موجود درباره نسبت میان زن و مرد، مبانی و پایه‌های نظری هر تحلیل نیز معلوم شود. در این میان، مهم‌تر از هر چیز کشف نظریه دینی درباره نسبت یادشده است.

این موضوع از یک سوی بر مبانی و تعاریف انسان‌شناختی ما مبتنی است و از سوی دیگر، خود مبانی نظام اخلاقی و دستوری در زمینه روابط میان مردان و زنان قرار می‌گیرد.

۱. نظریه‌های موجود در نسبت میان زن و مرد

۱-۱. نظریه تابعیت محض زنان

مطالعه تاریخ فلسفه غرب نشان می‌دهد که زن در سنت فلسفی و فرهنگی غرب، موجودی حقیر، تابع و تنها خدمت‌رسان به مرد است. در تئوری‌های فلسفی این نگرش مستدل می‌شود و بنیان استواری برای پست‌انگاری زن ساخته می‌شود. این نظریه‌ها کوشیدند تصویری از رابطه و نسبت بین زن و مرد بسازند که در آن، زنان موجوداتی ناقص و تابع معرفی شوند. در بسیاری از مقاطع تاریخ غرب آشکارا می‌بینیم مردان ملزم نیستند در قبال زنان خویش متعهد و وفادار بمانند.^۱ در این بخش به نمونه‌هایی اشاره خواهیم کرد که در خلال صدها سال با فرهنگ غرب عجین شده است.

گذشته از سقراط که کسانی کوشیده‌اند چهره و نگرش او را از اتهام زن‌ستیزی پاک سازند، دیگر فلسفه‌سازان یونان باستان، درباره زنان تعابیری ناخوشایند از خود بر جای نهاده‌اند. در یونان باستان، زنانی که مردان به همسری برمی‌گزیدند، نه به سبب ارزش و شخصیت واقعی آنان که برای آوردن فرزند، نگرهانی از اموال، صرفه‌جویی و پیروی از ایشان بود.^۲ هومر^۳ وظایف زنان را به باروری و خانه‌داری محدود می‌دانست.^۴ وی در اشعار خود پیوسته این مسئله را گوشزد می‌کرد که زنان تابع مردان و تنها وسیله خاموش ساختن شهوت‌های آنان‌اند.^۵

۱. ر.ک: فردریش انگلس، منشأ خانواده و مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه خسرو پارسا، ص ۱۰۸-۱۸۸. انگلس در این بحث به رواج فحشای شوهران و التزام اخلاقی زنان به همین شوهران گزارش می‌دهد.

۲. ر.ک: سوزان مولر آکین، زن از دیدگاه فلسفه غرب، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۲۴.

3. Homer.

۴. همان، ص ۱۸ و ۱۹. برای آگاهی بیشتر ر.ک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۳، ص ۶۲۶۰. شبیه به همین مطلب نیز درباره زنان آتنی نقل شده است. برای نمونه ر.ک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۲، ص ۴۳۸. دورانت در هر فصل از بررسی تمدن غربی، از وضعیت رابطه میان زنان و مردان گزارشی ارائه کرده است.

۵. فردریش انگلس، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه خسرو پارسا، ص ۸۹-۹۰.

در فلسفه انسان‌شناسی و اجتماعی ارسطو، تنها یک گروه معین همواره لایق بهره‌برداری از مواهب حیات و رسیدن به فضیلت‌اند. در نگاه وی، زنان در ردیف بردگان برای خدمت‌رسانی به دسته‌ای از مردان صاحب فضیلت قرار دارند. «البته با این تفاوت که وظیفه بردگان خدمت به اربابان و وظیفه زنان تولید مثل و زاییدن است»^۱. از نظر ارسطو، اگر تولید مثل نبود هرگز به آفرینش موجودی که ناقص است نیازی نبود.^۲

در اکونومیکا، مردان ارسطو دلایلی که همسر را به اطاعت از شوهر موظف می‌کند و سبب می‌شود تا زن با جدیت به مردش خدمت کند چنین شرح داده‌اند: «مرد با انتخاب زن به‌عنوان همسر قیمت‌گزارانی را می‌پردازد. این قیمت‌گزار، یکی انتخاب زن برای همسری و زندگی کردن است و دیگری امکان تولید مثل را برای زن فراهم کردن. این موهبت‌ها که از طرف مرد به زن اعطا می‌شود به خدایان هم اعطا نشده است»^۳.

رابطه یک‌سویه‌ای که تشریح شد، آن‌قدر در نظریه ارسطو مهم بود که به باور وی بسیار مضحک است زنی منزله همسر همان انتظاری را از شوهرش داشته باشد که شوهر از او دارد.^۴ وی در نیکوماخوس تصریح می‌کند که دوستی مرد با زن با دوستی زن با مرد فرق دارد. علت این مسئله نیز تفاوت مرد و زن از حیث وظیفه و فضیلت است. «یک طرف همان را می‌دهد که از طرف دیگر نمی‌گیرد و نباید نیز چنین انتظاری داشته باشد. در این‌گونه دوستی‌ها طرف برتر حق دارد محبت بیشتری بخواهد»^۵.

۱. ر.ک: سوزان مولر آکین، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۱۱۴-۱۱۶.

۲. همان، ص ۱۲۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: برایان ردهد، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، ص ۵۷-۵۸.

۳. سوزان مولر آکین، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۳۱۶-۳۲۰.

۴. همان، ص ۱۲۹. برای آگاهی بیشتر ر.ک: عبدالفتاح امام، ارسطو والمرأة، ص ۷۹-۸۶.

۵. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۳۰۷-۳۰۸.

نسبت میان زن و مرد ۱۰۱

جالب آنکه بنا بر این برتری ذاتی و طبیعی در دیدگاه ارسطو، وی نسبت میان زن و مرد را شبیه حکومت «آریستوکراسی» می‌داند که در آن مرد در حوزه صلاحیت خود بر زن و خانواده حکم می‌راند.^۱

این دیدگاه آشکارا در تفکر سنتی مسیحیت اثر نهاد.^۲ کاوش در عهدین نشان می‌دهد که ایده محوری آیین یهود و مسیحیت درباره زن، نقص و تابعیت او در اصل هستی است. در این باره اشاره به یک نمونه خالی از لطف نیست. پولس^۳ در رساله خود به قُرنتیان می‌گوید: «مرد به جهت زن آفریده نشده، بلکه زن برای مرد».^۴

این عقاید با شرحی مفصل در واژه‌های قدیسان مسیحی پی گرفته شد «آکویناس»^۵ به صراحت معتقد بود که مرد آغاز و فرجام زن است؛ چنان‌که خداوند آغاز و فرجام هر مخلوقی است. نه مرد برای زن که زن برای مرد آفریده شده است. وی نقش زن را زاینده می‌داند و این زاینده‌گی است که باعث می‌شود زن یار و یاور مرد باشد.^۶

آگوستین^۷ به‌رغم آنکه می‌کوشد با استناد به آفرینش حکیمانه، زن و مرد را در عقل برابر بداند، معتقد است این برابری موجب نمی‌شود، زن تابع اراده مرد نباشد. او، هم زن و هم میل او را به آمیزش تابع مرد و میل او می‌داند.^۸ در دوره رنسانس، وضعیت زنان از این نیز بدتر می‌شود؛ چراکه به‌رغم پیدایش طبقه‌ای اشراف از زنان که از ادبیات و فلسفه بهره داشته، محترم

۱. همان، ص ۳۱۶-۳۲۰.

۲. سوزان مولر آکین، *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۵۹.

3. Paul.

۴. *کتاب مقدس*، رساله اول پولس رسول به قُرنتیان، باب یازدهم، آیه ۸-۱۰.

5. Aquinas.

۶. ژنویو لویید، *عقل مذکر*، ترجمه محبوبه مهاجر، ص ۶۶.

7. Augustine.

۸. ر.ک: همان، ص ۶۱-۵۹.

به‌شمار می‌آمدند، دو گروه از زنان در طبقات متوسط و فقیر وجود داشت که از آنان به‌شدت بهره‌کشی می‌شد: گروهی زنان نجیب و مادران وفادار که در برابر عیاشی، میخوارگی و زن‌بارگی همسران خود صبور بودند و همچنان امور داخلی منزل را سامان می‌دادند؛ گروه دیگر زنان روسپی که می‌بایست تاوان ممنوعیت تعدد زوجات را می‌پرداختند و تنوع‌طلبی مردان را به‌گونه‌ای نامحدود برآورده می‌ساختند. در این دوره، به‌جز زنان طبقه اشراف، «اکثریت زنان همین که جامه عروسی را از تن به در می‌کردند، به کشیدن بارهای سنگین خانه‌داری و تحمل زحمت‌های شدید خانواده سرگرم می‌شدند و تالاب‌گور به آن گرفتار بودند»^۱.

همین عقاید که در دوره باستان، وسطا و سپس رنسانس مطرح می‌شد، در آرای فلسفی یکی پس از دیگری پی گرفته شد. فرانسیس بیکن^۲ زن را همچون طبیعت می‌دانست که مانند آن شناخته‌شدنی است و مرد مانند علم است که باید بر آن طبیعت تسلط یابد. وی ازدواج را پیوندی مشروع بین عقل و طبیعت می‌دانست که نوع حاکمیت در آن، اگرچه حاکمیت زورمندانه نیست اما نیاز به اعمال زور نیز به‌طور کل منتفی نیست. «از نظر وی طبیعت (و زن) اگر زیر سلطه و فشار مضاعف باشد، اسرار خود را کامل‌تر برملا می‌کند، تا وقتی که از آزادی طبیعی بهره‌مند است»^۳. جان لاک^۴ با استفاده از طبیعت، حقوقی را در رابطه بین زن و مرد تصویر می‌کرد. وی می‌گفت: «نقش مسلط در خانواده به‌خاطر عدم توانایی زنان به مردان واگذار شده است»^۵. ولی این نقش چیره، گستره‌ای بسیار وسیع داشت و پیروی‌ای همه‌جانبه را برای زنان رقم می‌زد. برای مثال، لاک در هر موقعیتی که اختلاف‌نظر در مالکیت بر چیزی در خانواده

۱. ر.ک: همان، ص ۵۷-۵۲.

2. Francis Bacon.

۳. همان، ص ۳۸.

4. John Locke.

۵. سوزان مولر آکین، *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه نادر نوروزی‌زاده، ص ۱۸۴ و برای یافتن نظایر این مطلب ر.ک: ژنوبو لوید، *عقل مذکر*، ترجمه محبوبه مهاجر، ص ۲۸۲.

نسبت میان زن و مرد ۱۰۳

پیش می‌آمد، حق مالکیت را به مردان می‌سپرد. دلیل این تسلط فراگیر نیز در نظر او همان اقتدار و برتری ذاتی و وجودی مرد است.^۱ مطالعه دست‌نوشته‌های برخی فیلسوفان نشان می‌دهد آنان در وضعیتی تناقض‌گونه قرار داشتند.

پیدایش تدریجی مفاهیم لیبرالیسم این انتظار را به وجود می‌آورد که زنان نیز بتوانند از آنچه مواهب لیبرالیسم خوانده می‌شد برخوردار شوند. ولی از سوی دیگر، همیشه دلایلی برای استثنای زنان وجود داشت. دکارت، اگرچه می‌کوشید زنان را در اصل برخوردار و سپس بهره‌وری از عقل با مردان برابر بداند، پذیرفته بود که زنان به دلیل مشکلات و امور جاری زندگی از جست‌وجوی حقیقت و بکارگیری روش درست تفکر بازمی‌مانند و نمی‌توانند به مشقت‌های قوه عاقله تن دهند. در نگاه وی، «وظیفه زن حفظ و حراست قلمرویی است که ذهن و جسم در آن وصلت می‌کنند. جایی که مرد عقل برای تسکین خاطر، محبت و آرامش به آن پناه می‌برد. برای آنکه مرد عقل والاترین شکل عقل را به کارگیرد باید از ملایم‌ترین عواطف و هواهای نفسانی دست بشوید؛ [چرا که] زن هست تا پاسدار آنها برایش باشد».^۲

از نظر روسو، همه آموزش‌هایی که به زنان داده می‌شود باید جنبه عملی داشته باشند. چنان‌که این آموزش‌ها برای رفع نیازهای زن باید در مسیر همراهی با همسر و خدمت به مرد باشد.^۳ گفتنی است نظریه سنت‌گرای غربی با تغییر وضعیت زنان در خانواده موافق نبود.

نقد اجمالی

نکته مهمی که در آغاز باید بدان توجه کرد این است که واقعاً باور داشته باشیم میان خدمت‌رسانی به مرد و ناقص دانستن یا فروتر دانستن زنان رابطه مستقیم

۱. رک: سوزان مولر آکین، *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۱۸۲.

۲. ژنویو لوید، *عقل مذکر*، ترجمه محبوبه مهاجر، ص ۸۴.

۳. ژان ژاک روسو، *امیلی*، ترجمه غلام‌حسین زیرک‌زاده، ص ۲۴۷-۲۵۴.

برقرار است. به نظر می‌رسد اگر همه اهداف آفرینش و پیدایش یک موجود آن باشد که به دیگری فایده برساند موجودی طفیلی و درجه دو شناخته می‌شود. چنان‌که ما در متون دینی خود برای اثبات برتری انسان از بسیاری موجودات دیگر همین دلیل را به کار می‌گیریم و می‌گوییم آفرینش آنها با هدف فایده‌رسانی به آدم بوده است. این نگاه به زنان برای برخی متفکران اسلامی نیز دست‌مایه چنین دیدگاهی شده است. برای مثال، فخر رازی در تفسیر آیه ۲۱ سوره روم می‌نویسد: «حرف «لام» در «لکم» برای انتفاع است». حال از آنجا که ایشان کلمه «ازواج» در آیه را به زنان ترجمه می‌کند می‌گوید: «زنان تنها برای خدمت به مردان و سود رساندن به آنان آفریده شده‌اند؛ مانند چهارپایان!»^۱ بنابراین تردیدی وجود ندارد که بین باور به ضرورت خدمت‌رسانی یک‌جانبه زنان به مردان و نگرش فروتر به زنان، رابطه مستقیم برقرار است.

این نظریه پیش از آنکه نظریه‌ای اجتماعی باشد، فلسفی است. به عبارت دیگر، زمینه‌های فکر فلسفی به پایداری آن کمک کرد. همین مسئله بعدها موجب نقدهای فلسفی - فمینیستی شد که فلسفه یونان و به‌طور کلی، فلسفه غرب را فلسفه‌ای مذکر نامیدند.^۲ حاکمیت این تفکر تا صدها سال بعد به چالش کشیده نشد و آثار آن در عرصه حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی عینیت و استحکام یافت. از این روی، این اندیشه نخست با تحلیل فلسفی و هستی‌شناختی نقد می‌شود. شاید در نقد این نظریه از لحاظ فلسفی همین مقدار کافی باشد که هیچ دلیل متقن عقلانی بر اصالت مرد و تابعیت زن وجود ندارد.

۱. و خلق لکم من أنفسکم أزواجاً... (ر.ک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۲۵، ص ۱۱۰).

۲. برای آگاهی از نقدهای فمینیستی درباره شناخت‌شناسی و فلسفه، ر.ک: سندرا هاردینگ، از تجربه‌گرایی فمینیستی تا شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه فمینیستی، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ سوزان بوردو، مذكرسازی اندیشه، ترجمه تورج قراگزلی؛ لانس کهن، از مادر نیسم تا پست‌مادر نیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۶۴۶-۶۹۷؛ همچنین لورین کد، «معرفت‌شناسی فمینیستی»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۱۹۹-۲۱۴.

در فلسفه یونان به جز تشبیهاتی چند مانند تشبیه زن به طبیعت و شب و تشبیه مرد به عقل و روز و امور مشابه چیزی در اثبات فرادستی مردان و فرودستی زنان وجود ندارد. در واقع مدعایی نامعلوم، مفروض و مسلم گرفته شده و آن برتری و ارزشمندی مردان در گوهر انسانیت است. ارزش‌گذاری‌های ناروا برای دسته‌ای فعالیت‌ها مثل پست دانستن بارداری و زایمان، برتر دانستن فعالیت‌های اجتماعی و بحث و گفت‌وگوی فلسفی در این زمینه بسیار مؤثر بود. این در حالی است که در اندیشه هستی‌شناسانه دینی، همه مراتب وجود انسان ارزشمندند و همه فعالیت‌های انسان‌ها در مسیر اهداف حکیمانه آفرینش معنادار و مهم‌اند. قدرت اندیشه و توان تشخیص واقعیت از پندار و خوب از بد، آن مقدار که به سعادت و شقاوت زن و مرد مربوط می‌شود، در هر دو یکسان است. در نظام ارزش‌گذاری اسلامی، گاه یک رفتار فردی یا اجتماعی به ظاهر معمولی، هم‌سنگ رفتاری به‌غایت ارزشمند می‌شود. برای مثال، تحمل مشقات بارداری و زایمان با اجر شهید^۱ و کوشش در راه معاش خانواده با جهاد در راه خدا مساوی است.^۲

نتیجه آنکه وجود سلسله‌مراتب و تعیین جایگاه مردان و زنان در خانواده مسئله‌ای انکارناپذیر است.^۳ لیکن اگر این امر بر مبنای پست‌انگاری و تحقیر نقش زنان و چیرگی مستبدانه مردان واقع شود، رابطه میان مردان و زنان را به رابطه‌ای ظالمانه، غیرعاطفی و غیرارادی تبدیل می‌کند.

۱. محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۵۶۱، ح ۴۹۲۷؛ فضل بن حسن طبرسی، *مکارم الاخلاق*، ص ۲۳۴؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۰۱، ص ۹۷، ح ۵۶.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۵، ص ۸۸، ح ۱؛ محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ح ۳۶۳۱؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۹۳، ص ۳۲۴، ح ۱۳.

۳. برای نقد نگرش تابعیت، با توجه به مفاد قرآنی ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *تسنیم*، ص ۳۵۳-۳۵۵.

۲-۱. نظریه استقلال

این نظریه نظریه دیگری را با عنوان برابری در بردارد. استقلال بیش از آنکه یک نظریه باشد، نتیجه عملی اعتقاد به برابری است. دو موجود کاملاً یکسان به طور طبیعی از یکدیگر بی نیازند.^۱ یکی از عرصه‌های جذاب فمینیسم برای اثبات برابری، به چالش کشیدن نقش‌های جنسیتی است. کوشش فمینیسم در بازتعریف نقش جنسی، مهم‌ترین آموزه آنان برای رسیدن به استقلال بین زن و مرد در عرصه‌های خانوادگی و اجتماعی است.

در جامعه‌شناسی، نقش جنسی نقشی اجتماعی است که بر پایه جنس زیست‌شناختی، به مردان و زنان سپرده می‌شود. ولی بنا بر نظریه فمینیستی، جامعه رفتار مرتبط با جنسیت را با شیوه‌ای بی‌قاعده به هر یک از دو جنس زیست‌شناختی پیوند می‌دهد.^۲ «حمله به این‌گونه کلیشه‌سازی‌ها از نقش جنسی، نخستین دستور برنامه فمینیسم معاصر بود».^۳

فمینیسم در این مقطع مدعی است نباید گمان برد ویژگی‌ای در زنان وجود دارد که آنان را به طور طبیعی به نقشی خاص پیوند می‌دهد؛^۴ نقشی که آنان را در ارتباط با مرد و میزان فایده‌ای که برای خانواده دارند، تعریف کند. با این نگاه ویژه به مسئله برابری، زنان و مردان در عرصه زندگی، چه در سطح خانواده و چه در سطح اجتماعی، بیشتر احساس استقلال می‌کنند و بسترهای لازم پیوند و وابستگی رفته‌رفته از بین می‌رود.

بنابراین مفهوم برابری برای این منظور بسنده است؛ به‌ویژه آنکه دامنه این برابری به قوانین، برنامه‌ریزی اجتماعی و نقش‌های خانوادگی نیز کشیده

۱. گفتنی است نظریه تخصص بین دو جنس نیز در عمل به استقلال زنان از مردان می‌انجامد، ولی در آن، استقلال زنان یک تاکتیک و استراتژی مبارزه برای پایان دادن به سرکوب است. در این نظریه زنان به‌منزله یک گروه هم‌جنس می‌کوشند که در همه زمینه‌ها به خودکفایی برسند.

۲. ر.ک: پاملا ابوت و کلر والاس، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، ص ۱۲۸-۱۳۰.

۳. حمیرا مشیرزاده، *از جنسیت تا نظریه اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۴۰۱.

۴. ر.ک: پاملا ابوت و کلر والاس، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، ص ۱۷۲.

می‌شود. به عبارت دیگر، زنان با ورود به فضاهای جدید و تجربه‌های نو رابطه جنس - نقش، زن - خانه‌دار، و زن - آرامش‌بخش را از دیدگاه خود به چالش کشیدند و کوشیدند برای «استقلال» به منزله یک رفتار، نظریه‌ای پردازند. بر همین مبناست که از نظر برخی زن‌پژوهان، استقلال (Autonomy) و فردیت (Individuality) هدفی ضروری برای زنان است و حلوۀ سیاسی این دغدغه در مباحث هواداران برابری حقوق دیده می‌شود.^۱ این واژه، یعنی برابری حقوقی در ادبیات فمینیستی به معنای برابری در هر عرصه و برابری در فرصت‌ها و دسترسی به منابع نیز هست. بنابراین نفی نظام جنسیت در همه مراتب که فمینیست‌ها جملگی طرف‌دار آن‌اند، به رد کردن نقش‌های جنسی و نابودی جنسیت در همه عرصه‌ها خواهد انجامید.^۲

نقد اجمالی

۱. برابری و دفاع از آموزه‌های آن از نظر نتایج و آثار عملی، در حد استقلال دو جنس و استراتژی‌های مربوط به آن باقی نمی‌ماند. به‌طور طبیعی دو موجود کاملاً برابر و کاملاً مستقل که هر یک فرصت‌طلبانه در فکر تصاحب موقعیت‌هایند بر سر به‌دست آوردن فرصت‌ها، خواه ناخواه به تضاد روی می‌آورند؛^۳ به‌ویژه آنکه بنا بر اصول مدرنیته، ارزش‌های این دوره که ارزش‌های لیبرالی‌اند به این تضاد دامن می‌زنند؛ ارزش‌هایی نظیر اصالت سود و فایده‌گرایی، اصالت لذت و آزادی‌های فردی و مهم‌تر از همه، فردگرایی مفرط و همه‌جانبه. بنابراین می‌توان به‌راحتی انتظار داشت که نظریه‌های برابری پس از مدتی جای خود را به نظریه‌های ستمگری بدهند. در اسناد مربوط به بررسی تاریخ فمینیسم نیز آمده است: «در این مرحله زنان طرف‌دار فمینیسم برابری،

۱. نانسی جولیا چودوروف، «رابطه و تفاوت در نگرش روان‌کاوی»، فمینیسم و دیدگاه‌های

جنسیت، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، ص ۷۶ - ۷۷.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک: کریستین دلفی، «بازاندیشی در مفاهیم جنس و جنسیت»، فمینیسم و

دیدگاه‌های جنسیت، مریم خراسانی، ص ۱۷۳.

۳. ر.ک: تونی گرنت، زن بودن، ترجمه فروزان گنجی‌فر، ص ۴۶.

هم می‌خواستند با مردان برابر شوند، و هم آنها را به‌عنوان دشمن یا حداقل رقیب اصلی خود تلقی می‌کردند؛ زیرا این برابری مستلزم تأکید بر تضاد منافعی بود که میان زنان و مردان وجود داشت.^۱

۲. اعتقاد به برابری حقوقی با عقیده به وجود تفاوت‌ها سازگار نیست.^۲

اولاً میان نگرش‌های فمینیستی اختلاف‌نظر است که زنان در چه موارد و مسائلی باید مدعی تساوی با مردان باشند: «تساوی در فرصت‌ها یا نتایج؟»^۳ چنان‌که این تردید پیوسته وجود داشته است که آیا زنان باید به تفاوت‌های طبیعی‌شان ارج نهند یا در برابر آنها بی‌تفاوت باشند.^۴

ثانیاً «اصلاً روشن نیست که تفاوت‌های فیزیکی را بتوان به‌آسانی نادیده گرفت؛ چه رسد به اینکه نادیده گرفتن آنها عادلانه باشد».^۵ از نظر بسیاری رفتارشناسان، بخش چشم‌گیری از تفاوت‌های رفتاری در رفتار مربوط به تولید مثل ریشه مهمی دارند.^۶ معنای این سخن آن است که حتی اگر به حداقلی از تفاوت‌های طبیعی قابل‌شدیم، این تفاوت‌ها می‌توانند منشأ تفاوت‌های اساسی در رفتار باشند. همان‌گونه که در فصل‌های پیشین بارها گذشت، ساختمان بدن آدمی منشأ نخستین هویت جنسی است^۷ و باور به تأثیر محیط و ساختارهای فرهنگی - اجتماعی از اهمیت تفاوت‌های طبیعی نمی‌کاهد.

۱. حمیرا مشیرزاده، *از جنبش تا نظریه اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۱۵۸.

۲. سوزان مندوس، «فلسفه سیاسی فمینیستی»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۳۲۱-۳۲۲.

۳. جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، ص ۱۷.

۴. همان، ص ۱۹-۲۱.

۵. سوزان مندوس، «فلسفه سیاسی فمینیستی»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۳۲۲.

۶. شهریار نیازی، «پایه‌های زیستی در تفاوت‌های زن و مرد»، نشریه *فرزانه*، ص ۲۰۲.

۷. الیزابت بدانتز، *زن و مرد*، ترجمه سرور شیوا رضوی، ص ۶۸.

واقعیت آن است که با وجود پایه‌های زیستی بسیاری از رفتارهای انسانی، به دلیل قدرت فرهنگی نوع بشر، (این رفتارها) به صورتی پیچیده درآمده‌اند؛ به گونه‌ای که ریشه‌یابی زیستی آنها دشوار و گاه غیرممکن می‌شود.^۱ بنابراین تفکیک بین جنس و جنسیت چندان نیز راحت به نظر نمی‌رسد. مهم آن است که درک هویت، به ویژه هویت جنسی با مشاهده تفاوت‌ها راحت‌تر و رایج‌تر است.^۲

به هر حال، لازم است مدافعان برابری به این پرسش پاسخ دهند که چرا در عین اذعان به تفاوت‌ها و دامنه تأثیرشان، این تفاوت‌ها باید در قانون‌گذاری نادیده گرفته شوند.

۳-۱. نظریه تخصص

می‌توان گفت که مقدمهٔ تئوریک نظریه‌های تخصص و ستمگری که برخی متون فمینیستی به آن اشاره کرده‌اند، نظریه‌های نابرابری جنسی‌اند. یکی از مضامین مهم و پایه‌ای این نظریه‌ها آن است که زنان، نه تنها در موقعیت متفاوت، بلکه در موقعیت نابرابر قرار دارند. ادعا شده که علت این نابرابری می‌تواند بر طبقه، نژاد، شکل، قومیت، دین، آموزش، ملیت یا هر عامل دیگری مبتنی باشد، ولی از هیچ تفاوت زیست‌شناختی یا شخصیتی میان زنان و مردان سرچشمه نمی‌گیرد.^۳

در این نظریه، گاهی تفاوت‌های زیستی بین زن و مرد را نادیده می‌گیرند^۴ و گاهی زنان بنا بر ویژگی‌های زنانه‌شان جنس برتر شمرده می‌شوند. رابطه‌ای

۱. شهریار نیازی، «پایه‌های زیستی در تفاوت‌های زن و مرد»، نشریه فرزانه، ص ۱۸۷.

۲. الیزابت بدانتز، زن و مرد، ترجمهٔ سرور شیوا رضوی، ص ۵۵۵۴.

۳. پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریهٔ فمینیستی معاصر»، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمهٔ محسن ثلاثی، ص ۴۷۳؛ ر.ک: الیزابت بدانتز، زن و مرد، ترجمهٔ سرور شیوا رضوی، ص ۴۰.

۴. ر.ک: آندره میشل، جنسیت اجتماعی زنان، ترجمهٔ هما زنجبانی‌زاده، ص ۹۵؛ جین فریدمن، فمینیسم، ترجمهٔ فیروزه مهاجر، ص ۱۹-۲۰، ۲۵.

که بر پایه این تفاوت‌ها شکل گرفته، کانون انتقاد جدی این نظریه‌هاست. این نظریه‌ها به‌طور مستقیم در رابطه میان زنان و مردان اثر می‌گذارند. مردسالاری یا پدرسالاری تعبیری‌اند که به‌طور معین تفسیر این رابطه را بین زن و مرد بر دوش گرفته‌اند.

این نظریه‌ها با تأکید بر نیاز یکسان زن و مرد به انواع آزادی‌ها برای رسیدن به «تحقق نفس»، دو مسئله را مانع مهم آن می‌دانند: تفکیک نقش، پیدایش عرصه خصوصی (خانواده) با رشته بی‌پایان توقعاتش! بنابر این نظریه‌ها رابطه‌ای که یک‌سوی آن زنان باشند با وظایفی چون خانه‌داری، مراقبت و ارائه خدمات یک‌سویه عاطفی و جنسی و عملی و سوی دیگر آن مردانی که از نتایج وظیفه‌های زنان بهره‌مند می‌شوند «باعث ایجاد نظامی می‌شود که نابرابری جنسی را به بار می‌آورد».^۱

این نظریه‌ها از سویی رابطه و نسبت موجود بین زنان و مردان را در خانواده و از سوی دیگر رابطه و نسبت این دو صنف را در اجتماع به چالش می‌کشند. لیکن ازدواج از نظر اینان، رابطه یادشده را به سود مردان و به زیان زنان تحکیم می‌بخشد. به باور بسیاری از نظریه‌پردازان این دیدگاه، وابستگی اقتصادی زنان به مردان که در خانواده شکل می‌گیرد، نسبتی یک‌سویه از جنس قدرت و آمریت را ایجاد می‌کند. پس منشأ کلی نابرابری جنسی، نابرابری اقتصادی مردان و زنان است.^۲

۱. پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۷۵؛ رک: جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، ص ۲۶؛ آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، ص ۱۱۲-۱۲۵؛ جسی برنارد، دنیای زنان، ترجمه شهرزاد ذوفن، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲. ایان رابرتسون، درآمدی بر جامعه (طبقه‌بندی سنی و جنسیت)، ترجمه حسین بهروان، ص ۲۸۲.

نظریه‌های نابرابری به دو شعبه تقسیم می‌شوند. برخی به سمت تخصیص و برخی دیگر به سمت دیدگاه تشابه و برابری می‌روند.^۱ طراحان نظریه‌های ستمگری، به‌ویژه فمینیست‌های روان‌کاو با کوشش فراوان خواسته‌اند مبنای زیستی تخصیص میان مردان و زنان را انکار کنند. این افراد مانند نانسی چودورف،^۲ سندرا هاردینگ^۳ و نانسی هارتسک،^۴ همه در این مسئله اتفاق نظر دارند که رابطه زن و مرد متأثر از ساختارهای روانی آنان شکل می‌گیرد. این ساختارها ذاتی نیستند. لیکن واقعیت‌های تجربی اجتماعی و البته جهان‌شمولی وجود دارد که از همان آغاز این ساختارها را شکل داده و به ایجاد روابط

۱. صاحبان این دیدگاه، افزون بر نفی بیشتر تفاوت‌های تکوینی بین زنان و مردان و اثبات برابری حقوقی، مبنای خود را در تحقق برابری، فردگرایی و ارزش‌های لیبرالیسم مثل حقوق شهروندی قرار می‌دهند. در این گرایش که به فمینیسم لیبرال ثانویه تعلق دارد، مردان دشمن زنان شمرده نمی‌شوند (به این مطلب در گزارش رئیس سازمان ملی زنان (۱۹۶۸) تصریح شده است. رک: حمیرا مشیرزاده، *از جنبش تا نظریه اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۲۴۴). ولی الگو و محور خود را تجربه و زندگی مردان و مفاهیم بنیادین لیبرالیسم قرار می‌دهند. بر همین مبنا فرد و تداوم فردیت از راه حضور در سپهر عمومی محوری‌ترین گزاره آنان است. آنان کوشیدند تا مدل لیبرالیسم از «فرد» را که زمانی تنها درباره مردان به‌کار می‌رفت به زنان نیز گسترش دهند (مگی هام و سارا گمبل، *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*؛ ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، فرخ قره‌داغی، ص ۲۴۰) و به برابری حقوقی برسند؛ زیرا «برابری بخشی از عقلانی شدن تدریجی جامعه انسانی است» (مگی هام و سارا گمبل، *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، فرخ قره‌داغی، ص ۱۴۱). شعبه دیگر این نظریه را به تفسیر «ستمگری اجتماعی - جنسی» تحلیل می‌کنند.

2. Nancy Gulia Chodorow.

3. Sandra Harding.

4. Nancy Harsock.

۵. با وجود اختلاف نظر در منشأ یا تئوری‌های مربوط به جامعه‌پذیری جنسیت.

خصوصیت آمیز بین زنان و مردان می‌انجامد.^۱ از چشم‌انداز این نظریه، این نسبت زمانی تغییر می‌کند که همه ساختارهای یاری‌دهنده به درونی کردن این نسبت تغییر کنند. پس تا زمانی که این تغییر به وجود نیامده، رفتارهای مردان و زنان با یکدیگر به همان اندازه نیرومند و پابرجاست که رفتارهایی با منشأ زیستی. به همین دلیل است که این افراد به امکان تغییر با تردید می‌نگرند.^۲

نقد اجمالی

گذشته از نقدهای کلان می‌توان گفت، این نظریه‌ها به بحران «مبنا» دچارند. از یک سوی مردان را موجوداتی پرخاشگر، رقابت‌پیشه و علاقه‌مند به تشکیل سلسله‌مراتب معرفی می‌کنند و از سوی دیگر، جامعه زنان را به سمت تصاحب عرصه‌های مردانه با راهکارهای مردانه سوق می‌دهند. به عبارت دیگر، معلوم نمی‌شود که مبنای ستمگری، تفاوت‌های ذاتی زن و مرد است یا ساختارها و اینکه آیا زنان باید تفاوت‌های خود را با مردان ارج نهند - همان‌گونه که اقتضای اندیشه «خواهری زنان» جهان است - یا آنکه باید در جریان مذکر محوری که در برخی راهبردها پیشنهاد می‌شود به دنیای تک‌جنسی

۱. یکی از تقریرهای این نظریه‌ها، دیدگاه نانسی چودورف و تحلیل رابطه مادر- فرزند است که در فصل فمینیسم به آن اشاره خواهیم کرد. وی معتقد است ریشه این تقابل نهاد «مادری» زنان است. یعنی این نسبت تقابلی و خصمانه، پیوسته با رابطه مادری تداوم می‌یابد. هارتسک و هاردینگ نیز مدعی‌اند که شخصیت مذکر، اساس همه روابط سلطه است (آیریس ماریون یونگ، «آیا هویت جنسیتی مردانه توجیهی است برای سلطه مردانه»، فمینیسم و دیدگاه‌ها، ترجمه فرخ قره‌داغی، ص ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۰۱). از نظر آنان این رابطه و نسبت امر تاریخی است، نه طبیعی؛ لیکن از آنجا که همه نهادهای موجود در خانواده و اجتماع مثل تقسیم کار، تولید مثل، مادری و فرهنگ، مردانگی و زنانگی خصوصیت‌آمیز و خشونت و سرکوب را به‌منزله نقشی جنسی در کودکان درونی می‌کنند، تغییر این نسبت و آن ویژگی‌های روانی و رفتاری راحت نیست.

۲. رک: بریگته بروک و همکاران، «جامعه‌پذیری: زنان و مردان چگونه ساخته می‌شوند؟»، فمینیسم و دیدگاه‌ها، ترجمه مرصده صالح‌پور، ص ۱۴۹-۱۵۰.

به گونه‌ای دیگر دامن بزنند.^۱

موج دوم فمینیسم، به‌ویژه به دلیل وجود جریان‌های رادیکالی‌اش به پدیده‌ای انجامید که آن را «انقلاب جنسی»^۲ می‌خوانند؛ پدیده‌ای که تشویش و اضطراب فراوانی را در هویت مردانه و زنانه ایجاد کرد. آثار گسترده این پدیده، به‌ویژه آنچه درباره خانواده پیش آمد، موجی از مخالفت گروه‌های گوناگون را در پی داشت. بر همین مبنا، جریان مزبور رفته‌رفته از گفتار برابری به سوی گفتار تفاوت رفت.^۳

روشن است که نفس این رجعت از دو جنبه برای ما مهم است: از یک سو نوعی اعلام شکست نظریه‌های پیشین اعم از برابری و تخاصم است؛ از سوی دیگر به دلیل نگرش خوش‌بینانه به تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان، پژوهش‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی با استفاده از ابزار علمی جدید تکرار شده است.^۴ این یافته‌ها می‌تواند در مواردی گزاره‌های دینی ما را درباره نسبت زن و مرد تأیید کند. روشن است مسئله تفاوت از این‌روی نزد ما اهمیت دارد که حکم عنصر پایه را برای بیان نظریه مکملیت دارد. به عبارت دیگر، صورت اصلی مسئله برای نظریه مکملیت که در ادامه به آن خواهیم

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: فصل فمینیسم از همین مجموعه؛ الزابت بدانتر، زن و مرد، ترجمه سرور شیوا رضوی، ص ۴۱-۴۳؛ جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، ص ۱۷-۲۱.
 ۲. ر.ک: مگی هام و سارا گمبل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، فرخ قره‌داغی، ص ۴۰۸.

۳. ریک ویلفورد، «فمینیسم»، *ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه م. قانند، ص ۳۸۱-۳۸۶. دیدگاه فمینیسم پست‌مدرن مانند دیگر رویکردها در دوره یادشده به جنگ روایت‌های کلان و کلی‌نگری‌ها و کلی‌گویی‌ها (اصول ثابت و شالوده‌های مشترک) رفت و هرگونه تفسیر یا تعریف فمینیستی را که بخواهد همه زنان و تجارب آنان را به‌طور یکسان شامل شود یا تعریف نماید، ملغی اعلام کرد.

۴. نمونه‌ای از نتایج این پژوهش‌ها در کتاب *جنس اول* از هلن فیشر بازتاب یافته است (ویون بار، جنسیت و روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حبیب احمدی و بیتا شایق، ص ۳۹-۷۶).

پرداخت، اثبات دو جنس متفاوت است که مانند دو نیمه از یک شیء بتوانند یکدیگر را کامل کنند.^۱

۴-۱. نظریه مکملیت^۲

بنابر نظریه مکملیت، زن و مرد دو موجود با تفاوت‌هایی طبیعی‌اند. تفاوت‌های آنان هدفمند و بر پایه طرح حکیمانه آفرینش است و هر دو جنس با ویژگی‌هایشان ارزشمندند. بین این تفاوت‌ها و انتظاراتی که از هر دو جنس وجود دارد، رابطه مستقیم برقرار است. بنابر تفاوت‌ها و انتظارات یادشده، نظام حقوقی معینی در شریعت بین زنان و مردان برقرار شده است. در این نظام، هم نقش‌های طبیعی و هم نقشی که دو صنف باید بر پایه قانون بر دوش گیرند، مکمل یکدیگرند. ایفای نقش‌های مکمل موجب می‌شود آثاری که از تعاون و مشارکت هر دو جنس مبتنی بر ایفای نقش‌های متمایز و مکمل در واحدهایی چون خانواده یا اجتماع مورد نظر است، به‌طور کامل به‌دست آیند. این مسئله را که دیدگاه مکملیت قطعه‌ای

۱. گفتنی است که منشأ تفاوت‌ها، به‌ویژه تفاوت‌های اخلاقی و رفتاری مردان و زنان به‌طور روشن و نظری کانون بحث همه فمینیست‌ها قرار نگرفت، لکن برخی از نظریه‌پردازان متأخر آنان نظریه‌های گوناگونی را گزارش کرده‌اند. لنگرمن می‌نویسد: فمینیست‌ها معتقدند که زنان از جهت ارزش‌ها و منافع بنیادی‌شان (رودریک ۱۹۸۰)، شیوه دآوری‌های ارزشی (گلیگان ۱۹۸۲)، ساخت انگیزه‌های دستاوردی (کافمن و ریچاردسون ۱۹۸۲)، خلاقیت ادبی (گیلبرت و گویا ۱۹۷۹)، تفنن‌های جنسی (هایت ۱۹۷۹-۱۹۸۴)، احساس هویت (لاور و شوارتز ۱۹۷۹) و از نظر فراگردهای کلی آگاهی و ادراک خود (بیکر میلر ۱۹۷۶، کاسپر ۱۹۸۶)، درباره ساخت واقعیت اجتماعی، بینش و برداشتی متفاوت از مردان دارند (پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۷۰).

۲. گفتنی است که اگرچه نظریه مکملیت را برخی نویسندگان و پژوهشگران معاصر اسلامی نیز تأیید کرده‌اند، بنابر بررسی‌های انجام‌شده، قبل از علامه محمدحسین طباطبایی کسان دیگر که یک دستگاه فکری منظم که مبنای نظری برای دیدگاه یادشده قرار گیرد، سراغ نداریم.

از یک تفکر کلی تر است، مخالفان نیز پذیرفته‌اند. کریستین دلفی^۱ فمینیست فرانسوی معتقد است نظریه تکمیل‌کنندگی (زن و مرد در قبال یکدیگر) که عبارت دیگری از «مناسب هم بودن» است، بخشی از مجموعه عقایدی کلی تر است؛ نظریه‌ای که با ذات‌گرایی^۲ (طبیعت‌گروی و باور تفاوت‌های زیست‌شناختی)، ثبات ارزش‌ها و طبیعی بودن ساختارها (نظیر ساختار خانواده) سازگار است.^۳ بنابر این برای اثبات این نظریه می‌توان از مبانی و ادله مفاهیم و گزاره‌های یادشده کمک گرفت.

رابطه مکملیت را در دو حیطه می‌توان بررسی کرد:

۱. حیطه خانواده؛ ۲. حیطه اجتماع.

۱-۴-۱. مکملیت در حیطه خانواده

اثبات مکملیت در حیطه خانواده با کمک دو نکته ممکن است: ۱. تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد که موجب نیازمندی آن دو به یکدیگر می‌شود؛ ۲. تفکیک نقش‌ها و کارکردهای خانواده.

مکملیت و تفاوت‌های طبیعی

با توجه به مباحثی که در صفحات پیشین گذشت، وجود حداقلی از تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد کانون توافق همگان است. اگرچه پژوهش‌های بسیاری برای تأیید تفاوت‌ها و ارائه منشأهای زیستی - روانی برای آنها صورت گرفته، روشن است که وجدان عمومی انسان‌ها و بسیاری از عملکردهای روزمره مرد نشان وجود این تفاوت‌هاست.

چنان‌که گذشت، از آنجا که اصول اعتقادی ادیان به هدفمندی جریان آفرینش حکم می‌کند، تفاوت‌های میان زنان و مردان نیز بخشی از طرح حکیمانه آفرینش بوده است. این مسئله مبنای بسیار مهمی برای هر گزاره

1. Christine Delphy.

2. Essentialism.

۳. ر.ک: کریستین دلفی، «بازاندیشی در مفاهیم جنس و جنسیت»، فمینیسم و دیدگاه‌ها، ترجمه

مریم خراسانی، ص ۱۷۸-۱۷۹.

ارزشی و دستوری درباره رفتار مردان و زنان است. به عبارت روشن‌تر، همان‌گونه که وجود تفاوت‌های طبیعی هدفمند میان زنان و مردان، آنان را نیازمند و مکمل یکدیگر قرار می‌دهد، می‌تواند مبنای نظام اخلاقی یا حقوقی‌ای قرار گیرد که نقش‌ها و رفتارهای مکمل را برای آن دو در حیطه خانواده در نظر می‌گیرد.

این تفاوت‌ها به‌طور طبیعی مردان و زنان را به سوی یکدیگر جذب کرده است. در طول تاریخ «خانواده» بر پایه این نیازها شکل گرفته است.^۱ قرآن کریم دو اصل مهم را بر این تفاوت‌ها مبتنی کرده است: نخست اصل تسخیر متقابل و دیگری اصل زوجیت.

اصل تسخیر متقابل از آیه ۳۲ سوره زخرف به دست می‌آید:

«أيا أنان رحمت پروردگار تو را تقسیم می‌کنند؟ ما بین آنان، معیشتشان را در حیات دنیوی تقسیم کردیم و برخی را بر برخی دیگر برتری بخشیدیم تا یکدیگر را تسخیر کنند [و در اختیار گیرند].^۲»

بنابر رأی لغویان «معیش» به حیات حیوانی مربوط است^۳ که با توجه به مورد آیه، ابزارهای حیات در زندگی آدمیان را شامل می‌شود. آیه بالا از «تقسیم و ترفیع» ابزارهای حیات خبر می‌دهد؛ یعنی خداوند از سر رحمت، امکانات را متفاوت توزیع کرده است. این آیه شامل ویژگی‌ها و توانایی‌های طبیعی افراد نیز می‌شود.^۴

۱. ر.ک: پاتریک نولان و گرهارد لسنکی، *جامعه‌های انسانی*، ترجمه ناصر موفقیان، ص ۳۶۷ و ۴۵۴.

۲. أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا.

۳. حسین بن محمد راغب اصفهانی، *مفردات فی غریب القرآن*، ص ۳۵۳.

۴. اصولاً اسناد ویژگی‌های طبیعی افراد به خداوند و فعل او اسنادی حقیقی است و با اسناد امکانات و ابزارهایی که آدمیان در خلال زندگی خود به دست می‌آورند، به خداوند فرق می‌کند.

هدف نهایی از این تفاوت‌ها، تسخیر متقابل است. آدمیان هر یک در قیاس با دیگری در توانایی‌هایشان متفاوت‌اند. هر یک در ویژگی‌ای قادرتر، کامل‌تر و در ویژگی دیگر ناقص‌تر و نیازمندتر به دیگری‌اند. این توانایی‌ها و نیازمندی‌های دوسویه، در جای خود موجب می‌شوند که هر یک از آنها مسخر دیگری شود. توانایی‌ها و نیازمندی‌هایی مرتبط با جنس (اعم از جسمانی و روانی) زن و مرد را به سوی یکدیگر فرامی‌خواند و موجب تکمیل آن دو و پیدایش واحد خانواده (یا حتی وحدت منزلی) می‌شود.^۱

زوجیت، دومین اصلی است که بر مبنای تفاوت‌های ازپیش‌گفته شکل می‌گیرد. بر پایه قرآن کریم، زوجیت در همه آفریده‌ها جریان دارد: «و ما از هر چیز دو زوج آفریدیم؛ بسا که شما متذکر شوید»؛^۲ «و همانا که خداوند دو زوج را آفرید: مرد و زن».^۳

از دو آیه بالا برمی‌آید که زوجیت، قانون عمومی آفرینش است و این رابطه حتماً بر پایه دو جنس مخالف (ذکوریت و انوئیت) قرار گرفته است. قرآن در جریان نقل قصه قوم لوط پیامبر ﷺ ناهم‌جنس‌خواهی را در ازدواج و رابطه جنسی «راه» و هم‌جنس‌خواهی را انحراف و قطع راه نامیده است.^۴

ماهیت این رابطه نیز از نوع تخاصم و درگیری نیست و با آهنگ کلی آفرینش که نظم و به‌هم‌پیوستگی است تناسب دارد. زوجیت در همه مراتب موجودات، ثبات، استقرار و استمرار را در پی داشته است؛ مانند زوجیت غیرزنده در اتم و زوجیت زنده در حیات نباتی، حیوانی و انسانی.

زوجیت در گونه انسانی، همچنان‌که در آغاز آفرینش وجود داشته، قانون ابدی آن نیز هست:

۱. برای آگاهی بیشتر رک: محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۸، ص ۹۸؛

ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، *تفسیر نمونه*، ج ۱۶، ص ۳۹۱.

۲. ذاریات (۵۱)، ۴۹.

۳. نجم (۵۳)، ۴۵.

۴. *أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ الرِّجَالُ وَتَنْطَفُونَ السَّبِيلَ* (عنکبوت، ۲۹).

«و برای بهشتیان زوج‌های پاکی است و آنان در بهشت پدیدارند».^۱
 «و برای بهشتیان همسران و زوج‌های پاکی است و ما همه را در سایهٔ پدیدار رحمت خود داخل می‌کنیم».^۲

در اغلب آیه‌هایی که واژهٔ زوج یا ازواج در قرآن کریم به کار رفته، در همان معنای رایج و فصیح لغوی خود، یعنی اعم از زن و مرد به کار رفته است. لغویان استفادهٔ «زوجه» به معنای زن در برابر «زوج» به معنای شوهر را واژه‌ای کم‌ارزش از نظر فنون فصاحت می‌دانند؛ مانند:^۳

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ اَزْوَاجًا؛^۴ «خداوند شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه‌ای؛ سپس شما را به صورت زوجهایی قرارداد...».
 گفتمنی است در مواردی مانند آیهٔ ۱۸۹ سورهٔ اعراف، قرآینی وجود دارد که بنابر آن معلوم می‌شود، مراد از «زوج» تنها زن است.

به هر حال، زوجیت رابطه‌ای طرفینی است و می‌تواند آثاری مشترک نیز داشته باشد. از جملهٔ این آثار، سکونت و آرامشی است که هر یک از دو زوج می‌توانند به یکدیگر ببخشند. خداوند در آیهٔ ۲۱ سورهٔ روم می‌فرماید:
 «و از نشانه‌های خدا این است که از خودتان جفت‌هایی برای شما آفرید تا با آنها آرامش یابید و بین شما مودت و رحمت برقرار کرد. بی‌شک در این [معنا] نشانه‌هایی برای مردم متفکر هست».^۵

مرحوم طبرسی به صراحت می‌فرماید: این انس طرفینی است.^۶

۱. بقره (۲)، ۲۵.

۲. نساء (۴)، ۵۷.

۳. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ص ۲۱۵-۲۱۶.

۴. فاطر (۳۵)، ۱۱.

۵. و مِنَ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوْا اِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ.

۶. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۸؛ برای یافتن همین مطلب رک: محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۴۷۲-۴۷۳ و ج ۲، ص ۱۸۶؛ ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۳۹۱.

علامه طباطبایی ذیل آیه و برای اثبات این رابطه، یعنی مکملیت طرفینی مبتنی بر آثار زوجیت نکته‌های مهمی مطرح کرده‌اند. ایشان پس از بیان آنکه این آثار برای هر دو زوج غایت و مقصد ازدواج است، می‌فرمایند:

هر یک از مرد و زن با جهاز تناسلی خود به‌گونه‌ای تجهیز شده‌اند که (عملکرد و دستگاه‌ها) فقط با عنصر مقارن آن تمام و کامل خواهد شد... با مجموع خصوصیات مربوط به هر دو جنس است که امر توالد و تناسل محقق خواهد شد... پس هر یک از آن دو فسی‌نفسه و به‌تنهایی ناقص و محتاج دیگری است و از مجموع آن دو است که واحد تامی پدیدار می‌شود که می‌تواند بچه‌دار شود و نسل را پایدار نماید... نقص و افتقار موجود باعث می‌شود که هر یک به سوی دیگری حرکت و کشش داشته باشد (و تا به او نرسد در تلاطم است) و زمانی که به او رسید به آرامش می‌رسد.^۱

از این عبارت نکته‌هایی چند استفاده می‌شود:

۱. کشش طرفینی دو جنس به یکدیگر زمینه زیستی و روانی دارد. دو جنس با همه ویژگی‌های روانی و زیستی خود با یکدیگر متناسب‌اند. بدون شک نباید گمان کرد که تفاوت بیولوژیکی دو جنس در دستگاه زادآوری تنها به بدن زن و مرد منحصر است. هورمون‌ها و سلسله‌اعصابی که ارتباط‌هایی آشکار را بین سیستم زادآوری و مغز انسان برقرار می‌کنند از تأثیر و تأثر جنبه بیولوژیکی بدن با مجموعه سیستم روانی مانند انگیزه‌ها، امیال و خواسته‌ها و حتی رفتار حکایت دارند.^۲ بنابراین زمانی که از نیاز و افتقار زن و مرد به یکدیگر و متأثر از اندام‌ها سخن می‌گوییم، در واقع این سخن دربردارنده بسیاری از نیازهای عاطفی و روانی زنان و مردان به یکدیگر است. بر همین مبناست که علامه طباطبایی رسیدن به آرامش را نتیجه پیوند کاملی بر پایه

۱. سید محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۶، ص ۱۶۶.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک: هلن فیشر، *جنس اول*، ترجمه نغمه صفاریان‌پور؛ آلن و باربارا پیس، *چرا مردان به حرف زنان گوش نمی‌دهند و چرا زنان زیاد حرف می‌زنند و بد پارک می‌کنند*، ترجمه محسن جده‌دوست و آذر محمودی.

زوجیت میان زن و مرد می‌دانند؛

۲. کمال و قرار هر یک از آن دو با ازدواج محقق خواهد شد؛

۳. میل هر یک به دیگری بر پایه نقص و افتقار هر یک به اوست: «هر ناقصی محتاج کمال خویش است و هر نیازمند و مفتقری مایل به همان چیزی است که می‌تواند دقیقاً فقر و نیاز او را مرتفع سازد».^۱ این نسبت و رابطه در هر دو جنس وجود دارد و دارای منشأ خلقی (طبیعی و تکوینی) است. سپس باید دانست که دو واژه مهم دیگر نیز در این آیه وجود دارد که برای مقصود ما مفید به نظر می‌رسند. آیه شریف، ایجاد مودت و رحمت را به خداوند نسبت می‌دهد. لغویان و مفسران، آرای به نسبت مشابهی درباره تفسیر مودت و رحمت دارند.

مودت محبتی است که ظاهر می‌شود و آثارش در عمل مشهود است. پس بنابراین آیه، خداوند محبتی با آثار مشهود در زندگی زوجین قرار داده که اگر موانع و عوارض اخلاقی و غیر آن در میان نباشد، ازدواج بالفطره، رابطه و نسبتی است که آثار مثبت و محبت‌آمیز در زندگی دارد.

رحمت نیز به گونه‌ای تأثیر نفسانی معنا شده است. تأثیر زمانی رخ می‌دهد که موجودی ببیند و بداند طرف مقابل او از گونه‌ای حرمان و نیازمندی رنج می‌برد که مفسران آن را «حرمان از کمال و نیاز به رفع نقیصه» نامیده‌اند. این حرمان موجب می‌شود فرد متأثرشده به رفع آن کمک کند و نقیصه را برطرف سازد. پس خداوند به‌طور طبیعی نسبتی ایجاد کرد که سرشار از رحم، شفقت و یاری‌رسانی است.^۲ ترکیب «جعل بینکم» نیز که در آیه آمده، این رابطه دوسویه را تأیید می‌کند.^۳

۱. همان. برای یافتن نظیر همین مطلب رک: محمد متوکی شعراوی، احکام الأسرة و البیت، ص ۲۱ و ۹۶.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۸.

۳. زمخشری در کشف می‌نویسد: تعبیر «جعل بینکم» از این حکایت دارد که «ازدواج خود باعث این وداد و تراحم طرفینی است؛ در حالی که برای آن پیش‌تر چنین پیشینه‌ای بین دو زوج نبوده است (رک: محمود بن عمر زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۴۷۳).

برخی نیز رحمت را حالتی از رفق و دل‌سوزی می‌دانند که اعم از مودت است؛ یعنی گاهی حالت عشق شهوانی بین زوجین وجود ندارد، ولی آنان به یکدیگر رحم می‌کنند؛ مثل مواردی که آن دو یا یکی از ایشان پیر یا بیمار باشند و برای رفع نیاز غریزی یکدیگر کفایت نکنند. این تعبیر، دو واژه را با کارکردهای گوناگون ازدواج مرتبط می‌سازد. بدیهی است که اگر ازدواج کارکردهای گوناگون داشته باشد، ابعاد مکملیت دوجانبه گسترده‌تر می‌شود و تنها در ابقای نسل یا ارضای غریزه منحصر نمی‌ماند.^۱

مرحوم مطهری نیز با استفاده از مسئله «ضرورت تولید نسل»، زن و مرد را مکمل یکدیگر می‌داند. ایشان با صراحت، نظریه استخدام و تابعیت (نظریه سنتی غرب) و نظریه تضاد و تخاصم را انکار کردند.^۲ از نظر استاد مطهری، دستگاه عظیم آفرینش برای آنکه به هدف خود که بقای نوع است برسد، دو جنس را واداشته که به یکدیگر همکاری و تعاون برسانند. این همکاری و تعاون، هم‌گویی، وحدت و اتحادی بین دو جنس ایجاد می‌کند. این اتحاد نیز از آنجا ناشی می‌شود که دو جنس در طرح آفرینش طالب هم‌زیستی با یکدیگرند.

از نظر ایشان، ابزار خلقت برای اتحاد و پیوستگی، تفاوت‌های جسمانی و روحی است که میان آنان وجود دارد و «همین تفاوت‌هاست که آنان را بیشتر به یکدیگر جذب می‌کند».^۳

گفتنی است که زنان انفعال بیشتری دارند. در نتیجه می‌توانند محبت بیشتری ابراز کنند. آنان به‌طور طبیعی و به دلیل نقش مادرانه‌شان، به عوامل و محرک‌های خطرناک بیرونی سریع‌تر واکنش نشان می‌دهند. بنابراین می‌توانند

۱. برای آگاهی بیشتر رک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۳، ص ۱۱۲؛ عبدالرحمن جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۹۰؛ محمد عبدالحلیم ابوشقه، تحریر المرأة فی عصر الرساله، جزء ۵، ص ۱۶۳؛ مهدی مهریزی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ص ۲۱۹ - ۲۲۸.

۲. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۶۹.

۳. همان، ص ۱۶۸.

مراقبان بهتری برای فرزندانشان باشند یا واکنش‌های عاطفی بیشتر و عمیق‌تری را به همسرانشان نشان دهند.

احتمال دارد همین واقعیت مبنای آیه ۱۸۹ سوره اعراف و روایاتی هم‌مضمون با آن باشد. در این نصوص، زنان مایه آرامش همسرانشان معرفی شده‌اند. برای نمونه، در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام آمده است:

«حق همسرت بر تو این است که بدانی خداوند او را مایه انس و آرامشت قرار داده است. بدان که این نعمتی برای تو از سوی خداوند است. پس بکوش که او را اکرام کنی و با وی مهربان باشی»^۱.

آیه و روایات بالا، مفاد آیات پیشین را تقیید نمی‌زنند؛ زیرا هر دو دسته، گزاره‌هایی مثبت (جمله‌های ایجابی) هستند و احکامشان متنافی نیستند. بنابراین مشمول قواعد جمع عرفی نمی‌شوند. پس آیات دسته دوم بر سکونت‌دهی دوچندان زنان برای مردان تأکید دارند.

ممکن است که شدت نیاز غریزی مردان به زنان و تأثیر مهم زنان از این جنبه بر همسرانشان، موجب شده باشد که زنان بیش از مردان مایه آرامش و سلامت روان همسران خویش باشند. روایت‌هایی بدین مضمون وجود دارد؛^۲ لیکن این مسئله تأثیر شوهران را بر آرامش روان زنانشان رد نمی‌کند. امام سجاد علیه السلام در ادامه حدیث می‌فرماید: برای زنان نیز بر عهده تو حق مهربانی (رحمت) و مؤانست است. در روایات دیگر نیز وظایف گوناگونی را برای مردان در قبال زنان شمرده و سرانجام فرموده است: مردانی که به دستوره‌های یادشده عمل کنند به همسران خود آرامش می‌بخشند.^۳

۱. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۶۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۴۱.

نمونه دیگر، روایتی از امام رضا علیه السلام است که زنان را مایه آرامش مردان توصیف کرده است (ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۶۶).

۲. برای نمونه رساله حقوق امام سجاد علیه السلام.

۳. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۶، ص ۴۸۳، ح ۴.

استفاده مفسران از آیه ۲۱ سوره روم، در تبیین بیشتر ماهیت این نسبت به ما یاری می‌رساند. در این آیه دو تعبیر «لکم» و «من انفسکم» وجود دارد. «لکم» بر انتفاع و سود جستن و سود بردن دلالت می‌کند و «من انفسکم» مشاکلت و هم‌نوعی را ثابت می‌کند. پس رابطه یادشده در عرصه خانواده رابطه‌ای مفید و سودمند به حال هر دو جنس است و باید هم باشد؛ همان‌گونه که مشاکلت در نوع نیز می‌تواند زمینه طبیعی همبستگی خانوادگی را فراهم سازد.^۱ اگرچه مفسران در تفسیر «من انفسکم» آرای متفاوتی را احتمال داده‌اند، در اغلب موارد، هم‌جنسی و مشاکلت را دلیل اصلی برای سکونت و محبت میان دو زوج قرار داده‌اند.

آیه دیگری که برای اثبات مکملیت زن و مرد در قبال یکدیگر می‌توان به آن استناد کرد آیه ۱۸۷ سوره بقره است. مضمون آیه از قرار ذیل است:

«زنان برای شما به‌مثابه لباس‌اند و شما نیز برای زنان به‌منزله لباسید».^۲

از آیه بالا استفاده‌های گوناگونی شده است؛ از جمله آنکه برخی مفسران آورده‌اند دو جمله بالا تشبیهاتی هستند که بیان می‌کنند هر یک از زن و مرد با انجام وظیفه زناشویی خود در قبال دیگری می‌تواند زوج خود را از فحشا به‌دور دارد.^۳ به عبارت دیگر، با اقناع و ارضای نیازهای عاطفی و غریزی در محدوده رابطه زوجیت، عفت هر یک از زوجین تضمین می‌شود. بنابراین، هم زن و هم شوهر از این جهت مکمل یکدیگرند.

روایت ذیل نیز این اثرگذاری دوجانبه را تأیید می‌کند:

۱. محمود بن عبدالله آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۱۲، ص

۴۷؛ برای یافتن همین مطلب ر.ک: ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ص ۱۲۹.

۲. هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۴، برای یافتن نظیر این

مطلب ر.ک: حسن بن محمد الحفناوی، الأسرة المسلمة فی العالم المعاصر و تحدیات العصر،

ص ۹۶.

«هرکس (چه زن و چه مرد) ازدواج کند، نیمی از دین‌داری خود را احراز کرده است».^۱

ازدواج و همراه شدن با زوج برای هر دو جنس این اثر را دارد. پس هر دو از این جهت برای یکدیگر مفیدند. زحیلی به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: از مجموع آیه‌های قرآن درباره نسبت بین زن و مرد مانند حرمت آزارسانی،^۲ لزوم توجه معنوی و مادی،^۳ اهمیت ازدواج برای هر دو جنس^۴ و احکام متقابلی که بین آن دو وجود دارد معلوم می‌شود که هر دو جنس در خدمت یکدیگر و برای تکمیل هم آفریده شده‌اند.^۵

مکملیت، کارکردهای خانواده و تفکیک نقش‌ها

خانواده واحدی یکپارچه است. برای رسیدن به کارکردهای آن، زن و مرد هر دو نقش‌هایی را بر دوش دارند. آنان افزون بر آنکه از نظر وجودشناختی مکمل یکدیگرند، نقش‌هایی را که در خانواده بر عهده می‌گیرند، می‌بایست کامل‌کننده هم باشند.

در رویکرد دینی، تفکیک نقش‌ها از یک سوی بر تفاوت‌های طبیعی و از سوی دیگر، بر پایه دستوره‌های فقهی و اخلاقی مبتنی است. به عبارت دیگر، تفکیک نقش‌ها هم جنبه انسان‌شناختی و هم جنبه ارزشی و حقوقی دارد. دسته‌ای از ویژگی‌های روان‌شناختی و زیست‌شناختی در زنان و مردان وجود دارد که موجب شده قواعد دینی نقش‌های متفاوتی را برای آنان در نظر بگیرند.

۱. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۲؛ محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، *من لایحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۳۸۳، ح ۴۳۴۲؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج

۱۰۰، ص ۲۱۹، ح ۱۴.

۲. برای نمونه: بقره (۲)، ۲۳۱.

۳. نساء (۴)، ۱۲۹ و ۳.

۴. نور (۲۴)، ۳۲.

۵. حسن بن محمد الحنفی، *الأسرة المسلمة فی العالم المعاصر و تحديات العصر*، ص ۴۰، ص

هدف از این نقش‌ها نیز سازماندهی خانواده است.

تفکیک نقش‌ها هنگامی با بحث مکملیت مرتبط می‌شود که ما وحدت خانواده را باور کنیم و بپذیریم دسترسی به کارکردهای آن مرهون ایفای نقش‌های هر دو جنس است. از بین رفتن کارویژه‌ها و نقش‌های متمایز موجب فروپاشی نهادهایی می‌شود که حیات آنها در گرو همفکری و همکاری دو جنس مخالف با اعمال رفتارهای خاص جنسی است؛ مانند نهاد ازدواج و خانواده.

خانواده حضرت امیر علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام که رابطه زوجیت در آن بر پایه عصمت شکل گرفته است، دلیل مطمئن برای تقسیم کار بر پایه جنسیت است. در آغاز تشکیل این خانواده، آن دو بزرگوار از رسول خدا صلی الله علیه و آله خواستند که وظیفه آنان را در خانواده مشخص کند. حضرت کارها و وظایف بیرون را بر دوش حضرت امیر علیه السلام و امور داخل منزل را به دخترشان واگذار کردند. حضرت زهرا علیها السلام با پذیرش این تقسیم‌بندی تأکید فرمودند که کارهای بیرون با تحمل و قدرت مردان سازگارتر است و از اینکه آن مسئولیت از دوششان برداشته شده، خدا را شکر کردند.^۱

در این میان، کارکرد فرزندآوری و ابقای نسل اهمیتی ویژه دارد. این کارکرد در همه انواع جاندارانی که افزون بر بارداری و زایمان، وظایف طبیعی بیشتری در قبال فرزند خود دارند، مستلزم همکاری بین والدین است. لزوم همکاری بین والدین نیز در جای خود مستلزم وجود نقش‌های مکمل و نیازهای متقابل میان آنان است.^۲ درباره گونه انسانی، به دلیل آنکه والدین افزون بر وظایف طبیعی، تکالیف اخلاقی و شرعی فراوانی در قبال فرزندان دارند، همیاری والدین و نقش‌های مکمل آنها اساسی‌تر است.

اگر هدف مهم از ازدواج را فرزندآوری و تربیت بدانیم، این کار به همراهی زن و شوهر و انجام انتظارات لازم از هر یک نیازمند است. طبیعتاً

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۸۱.

۲. روایات فراوانی وجود دارد که در آنها وظایف معینی برای والدین با توجه به نقش پدری و مادری در قبال کودکان برشمرده‌اند. این روایات به نقش‌های مکمل زن و مرد درباره کودکان اشاره دارد.

بارداری و زایمان را بر دوش زنان و حمایت را بر دوش مردان نهاده است. دربارهٔ همهٔ گونه‌های حیوانی که فرزند می‌آورند و از آن مراقبت می‌کنند، بی‌شک موجود مؤنث به کمک و حمایت موجود مذکر نیازمند است. موجود مذکر نیز برای ابقای نسل به موجود مؤنث و توان جسمی و روانی او برای نگهداری و مراقبت از فرزند نیاز دارد.

برای حفظ نظام معقولی از جنسیت که در آن بر پایهٔ «جنس» به هیچ کس ستم نشود در رویکرد دینی قوانینی تشریح شده که از مردان و زنان، انتظارات متفاوت و مکمل یکدیگر دارد. در واقع این قوانین در دایره‌ای جای می‌گیرند که محتوای آن با حدیث ذیل توصیف می‌شود:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.^۱

در نظام‌های خانوادگی و اجتماعی هر کس در برابر دیگری مسئول و پاسخگو است و این همان مکملیت در مفهوم عام به‌شمار می‌آید.

شاید بتوان گفت با توجه به مباحث پیش‌گفته، تفکیک نقش‌ها و همکاری متقابل زن و شوهر در واقع نوعی سازمان‌دهی است. برای این سازمان نیز ریشه‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی وجود دارد. از نظر برخی متخصصان خانواده، در هر سازمان سلسله‌مراتب و جایگاه‌های معینی وجود دارد و افراد آن به یکدیگر نیازمندند و با کمک یکدیگر کار مطلوب و کاملی را ارائه می‌کنند. در این میان، انسان‌ها به‌منزلهٔ موجوداتی آموزش‌پذیر و مستعد یادگیری که به انتقال تجارب، دانش و مهارت‌های خود به نسل خویشتن ناچارند، مجبور به سازماندهی معرفی شده‌اند.^۲

استاد مصباح یزدی دربارهٔ تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان و آثار و احکام رابطهٔ آنان می‌فرماید: «بین زن و مرد اختلاف‌هایی وجود دارد که منشأ آثار

۱. شهید ثانی، منیة العرید، ترجمهٔ رضا مختاری، ص ۳۸۱؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج

۷۲، ص ۳۸، ح ۳۶؛ دیلمی، ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۸۹.

۲. جی‌هی‌لی، روان‌درمانی، ترجمهٔ باقر ثنائی، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

متنوعی در زندگی اجتماعی می‌شود. بنابراین حقوق و تکالیف اجتماعی (اعم از خانوادگی) متفاوت است.^۱ استاد پس از بیان این تفاوت‌ها می‌فرماید: «تعبیه و طراحی این تفاوت‌ها (هنگام تعیین حقوق و تکالیف) برای تشکیل و حفظ نظام خانواده، لازم و اجتناب‌ناپذیر است.»^۲ آن‌گاه با استفاده از اهداف تشکیل خانواده (که نظام حقوقی در پی حفظ آن برآمده) و نیازهای هریک از مرد و زن می‌فرماید: «در واقع هر یک از مرد و زن به‌تنهایی ناقص است و به دیگری نیاز دارد و این نقص با تشکیل خانواده برطرف می‌شود.»^۳ این نیاز هم در مسائل غریزی، هم در مسائل روانی و هم در فرزندخواهی در هر دو طرف وجود دارد.

۲-۴-۱. مکملیت زن و مرد در اجتماع

درباره رابطه و نسبت میان زن و مرد در اجتماع اندیشمندان اسلامی نظریه‌های متفاوتی دارند. استاد مطهری^۴ نسبت و رابطه یادشده را تساوی و برابری می‌داند. بنابر این نظر، هریک از زن و مرد حقوق و تکالیف یکسانی در اجتماع دارند و طبیعت در روابط اجتماعی آنان را در موضع ناهمسانی قرار نداده است.^۴ بنابر این، همکاری میان زن و مرد در اجتماع، همکاری دو موجود مستقل از یکدیگر است.

بی‌شک برابر دانستن زنان و مردان در حوزه‌های اجتماعی، آثار و پیامدهایی دارد. از جمله آنکه بنابر این اصل، بر برنامه‌ریزان و حاکمان لازم می‌شود که همه عرصه‌ها، فرصت‌ها و منابع را به‌طور یکسان تقسیم کنند و برنامه‌ریزی‌های گوناگون اجتماعی بر تفاوت‌های طبیعی مبتنی نباشد. این سخن بدان معناست که انتظارات متفاوتی از زن و مرد در حوزه‌های اجتماعی وجود ندارد. به نظر می‌رسد این دیدگاه قابل تأمل و نقد است.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۶۹-۶۵.

۴. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۴۵-۱۴۶.

تفکر دیگری نیز وجود دارد. این تفکر بر ویژگی‌های طبیعی هر یک از زن و مرد مبتنی است؛ نگرشی که رویکرد اصلی زندگی زنان را احساسی و رویکرد غالب زندگی مردان را عقلی می‌داند. پس به سبب اینکه هر دو ویژگی برای حیات انسانی - اجتماعی لازم است، وجود هر دوی آنها در جامعه موجب حیات متعادل و متوازن اجتماعی است.

یکی از مهم‌ترین اندیشمندانی که از این دیدگاه دفاع کرده، علامه طباطبایی است. ایشان بر این باور است که «هر دو صنف از نظر ارزش و تأثیر اجتماعی متعادل‌اند»^۱. روشن است که تعادل همواره با معیارهای کمی سنجیده نمی‌شود. گاه کیفیت‌ها این تعادل را ایجاد می‌کنند. از نظر ایشان، فعالیت اجتماعی بر سه عامل مبتنی است: ۱. انسانیت؛ ۲. داشتن قدرت تفکر مستقل؛ ۳. داشتن قدرت اراده مستقل. وی آن‌گاه بیان می‌دارد که زن و مرد به‌طور یکسان از اصل آزادی برخوردارند. لازمه آزادی نیز امکان تأثیرگذاری با استفاده از تلاش، فکر و اراده مستقل است.^۲

علامه طباطبایی با استناد به آیه نوزدهم سوره نساء، فایده حضور زنان را در اجتماع و ایفای نقش‌های مکمل را متناسب با توانایی‌های زنانه‌شان ثابت می‌کند. آیه یادشده چنین است:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا^۳... «و با آنان به طور شایسته رفتار کنید و اگر آنان را خوش نمی‌دارید باز هم با آنها سازگاری کنید زیرا چه بسا شما چیزی را خوش نمی‌دارید ولی خداوند خیر فراوانی در آن قرار می‌دهد».

وی می‌نویسد: «منظور از معاشرت معروفانه، معاشرتی است که بین انسان‌ها رایج است و آدمیان می‌دانند که هر کدام به عنوان جزئی از اجتماع در تکوین و ایجاد ارتباطات آن وظیفه دارند. این تجمع نیز با هدف تعاون و همکاری‌ای است که بین آنها شکل می‌گیرد»^۴.

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۵۶.

۲. همان.

۳. نساء (۴)، ۱۹.

۴. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۵۶-۲۵۷.

اگر عبارت بالا را بپذیریم باید اذعان کنیم که چنین تعاونی مستلزم آن است که هر کدام وظایف و حقوقی معین داشته باشند. به همین سبب است که ایشان سه حوزه فعالیت را در اجتماع به طور مشخص مردانه می‌دانند که عبارت‌اند از: ولایت، فرماندهی جنگ و قضاوت. از سوی دیگر نیز زنان را برای ایفای مسئولیت‌های آموزش و پرورش، پرستاری و کارهای مشابه مناسب‌تر می‌دانند. جالب آنکه حضرت امیر علیه السلام در یکی از نامه‌هایشان به عایشه بر همین مسئله تأکید فرمودند. حضرت در آغاز برای وی نوشتند: به کاری اقدام کردی که خداوند آن را (حتی بر فرض درستی) از زنان برداشته است. سپس تأکید کردند که اگر نیز قصد اصلاح داشته باشی [این کار با رهبری جنگ انجام نمی‌گیرد] و رهبری ارتش و لشکر به زنان ارتباط ندارد.^۱

پس تساوی در آزادی و تأثیر اجتماعی به معنای یکسانی زن و مرد در شیوه‌های اعمال آن نیست. علامه طباطبایی خود نیز تأکید می‌کند که زن و مرد برای کمک به یکدیگر آماده شده‌اند و با هماهنگی و همراهی آنان مجموعه‌ای متناسب و متعادل ساخته می‌شود.^۲

مرحوم فیض کاشانی معاشرت به معروف را انصاف در عمل و زیبایی در کلام می‌داند.^۳ اجرای کامل وظایف متقابل، همان انصاف است. همان‌گونه که از معنای لغوی واژه انصاف برمی‌آید، هریک از دو طرف سهمی دارند که باید آن را در مراد با یکدیگر بپردازند.

به نظر می‌رسد که اگر تفاوت نقش‌ها در خانواده پذیرفته شود و بیولوژی جنس را منشأ تفاوت در کارکردهای هریک از دو جنس بدانیم، این مسئله

۱. و کتب الی عایشه؛ اما بعد، فإنک خرجت من بیتک عاصیه لله و لرسوله تطلبین امرأ کان عنک موضوعا، ثم تزعمین انک تریدین الاصلاح بین المسلمین، فخبیرنی ما للنساء و قود الجیوش و البروز للرجال (علی بن عیسیٰ اربلی، کشف الغمّة، ج ۱، ص ۲۳۸؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۲؛ شیخ مالک محمودی الخوارزمی، مناقب، ص ۱۸۴).

۲. همان.

۳. ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ص ۴۳۵.

به گونه‌ای قهری به تفاوت برخی نقش‌ها در حوزه اجتماعی نیز خواهد انجامید. بر همین مبناست که برخی فعالیت‌های اجتماعی در فقه اسلامی بر دوش زنان گذاشته نشده است؛ مانند شرکت در جهاد یا عبادت‌های گروهی مانند نماز جمعه. این تقسیم کار نیز در جهت همان ایده مکملیت شکل خواهد گرفت. بنابراین اعتقاد به درستی تقسیم کار جنسی در حوزه خانواده با اعتقاد به لزوم برابری همه فرصت‌ها در حوزه اجتماعی، تناقض دارد.

در مجموع، نقش مکمل زنان و مردان در اجتماع بر چند اصل مبتنی است. این اصول می‌تواند مبنای الگوی حضور زنان در اجتماع و الگوی معاشرت زنان و مردان در اجتماع قرار گیرد:

۱. جواز حضور زنان در اجتماع

این اصل ممنوعیت حضور بانوان را برطرف می‌سازد. حضور اجتماعی در اینجا مفهومی در برابر معنای «احتباس» و ضرورت خانه‌نشینی زنان است. دلیل‌هایی که ضوابط حضور زنان را در اجتماع طرح کرده‌اند - مثل لزوم پوشش، قوانین مربوط به مراوده‌های مردان و زنان نامحرم - اطلاق و عموماتی که اشتغال زنان در خارج از منزل را به اجمال مباح می‌دانند و حتی دلیل‌هایی که خروج زن را از منزل مستلزم اجازه همسر می‌دانند، اصل حضور زنان را در اجتماع به اجمال ثابت می‌کنند.

چنان‌که از شواهد تاریخی برمی‌آید، زنان برای برپایی نماز عشا،^۱ نماز جماعت،^۲ نماز جمعه،^۳ اعتکاف،^۴ نماز عیدین^۵ و نماز میت^۶ به مرکز گردهمایی‌های عبادی - سیاسی مسلمانان، یعنی مساجد می‌رفتند. روشن است

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۴۰-۳۴۱.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۸۶.

۴. احمد بن حسین بیهقی، المدخل الی السنن الکبری، ج ۳، ص ۳۲۰.

۵. عبدالرحمن بن علی جوزی، احکام النساء، ص ۲۰۱.

۶. سیدمرتضی عسکری، احادیث ام‌المؤمنین عایشه، ج ۲، ص ۳۴۸.

که اینها از زمره مواردی نبودند که حضور زنان در آنها ضروری باشد. پس اصل جواز حضور زنان را در اجتماع ثابت می‌کند. افزون بر آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام به دلیل در دست داشتن حکومت، از اقتدار کافی برای جلوگیری از منکر برخوردار بودند، با این حال از حضور غیر ضروری زنان در جامعه که مفاسدی به دنبال نداشت جلوگیری نمی‌کردند. از این روی اگر کسی ادعا کند زنان در عصر معصومان تنها برای رفع نیازهای ضروری از خانه خارج می‌شدند، باید برای این سخن دلایل کافی تاریخی بیاورد.

۲. رجحان حضور زنان در اجتماع در برخی موارد

در این مرحله، حضور زنان در اجتماع و برخی مشاغل تخصصی‌تر شده است و می‌تواند به «نقش اجتماعی» تبدیل شود. روشن است که مشارکت زنان در اجتماع در برخی مشاغل مانند آموزش و پرورش و پرستاری و درمان بیماران رجحان دارد. آموزش در بسیاری از زمان‌ها به خروج زنان از منزل نیازمند بوده است. چنانچه در سیره نبوی آمده است که حضرت ساعی را برای آموزش زنان در مسجد به آنان اختصاص داده بودند.^۱ روشن است که در مراحل بعد، وجود زنان دانشمند یا متخصصی که خود آموزش زنان را بر دوش داشته باشند، اولویت دارد. در تاریخ زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله، پرستاری و درمان مجروحان جنگی بر دوش زنان بود. این مشاغل با ویژگی‌های زنانه آنان هماهنگ بود. حضرت به همین منظور، هم همسران و دختران خود را به رزمگاه می‌بردند و هم از دیگر زنان استفاده می‌کردند.^۲ روشن است که وضعیت جنگ وضعیتی اضطراری است، لیکن معلوم است که در غیر زمان جنگ با وجود بیماران زن، حضور زنان در مشاغل پزشکی و پرستاری اولویت و حتی ضرورت دارد؛ چراکه اغلب لمس و نظر لازمه

۱. سید بن الطائوس، الطرایف، ص ۲۱۹. سید این روایت را از حمیدی مروی از صحیح مسلم و بخاری و آنان از مسند ابن سعید خدري نقل کرده‌اند.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک: عبدالله بحرانی، عوالم العلوم، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱، ۲۴۴؛ موفق‌الدین ابن‌قدامه، المغنی، ج ۱۰، ص ۳۹۱؛ احمد بن علی عسقلانی (ابن حجر)، فتح الباری، ج ۷، ص ۳۱۷.

درمان بیمار است. پس باید همواره بانوان پزشک و پرستار در جامعه حضور داشته باشند تا از ابتلای به حرام جلوگیری شود.

۳. ضرورت و وجوب حضور اجتماعی زنان در مواردی معین

حضور زنان در برخی مشارکت‌های سیاسی که حفظ اسلام و نظام اسلامی بر آنها مبتنی است از این جمله است. گاهی در عصر معصومان، زنان مسئولیت‌های حساسی را به دوش می‌گرفتند؛ مانند مسئولیت حکیمه خاتون، خواهر امام هادی علیه السلام و مادر امام حسن عسگری علیه السلام معروف به جدّه در حفظ ارتباط با شبکهٔ وکلای امام و انجام دیگر دستوره‌های حضرت.^۱ «زن بودن» در چنان وضعیتی این ارتباط را پنهان می‌ساخت و می‌توانست در این موقعیت حساس، بخش عمده‌ای از نقش امام را پوشش دهد.

افزون بر آنکه در تاریخ سیاسی امامت، زنان بسیاری به‌طور معین بر حفظ رابطه با امام و کمک به جامعه در همین جهت اصرار داشتند و امامان شیعه نیز به اصرار و توجه آنان بر این مسئله همواره توجه داشته، پاسخ مثبت می‌دادند. حبابه والیه که حضور هشت امام را درک کرد^۲ و ام‌اسلم از آن جمله‌اند.^۳

۴. نكوهش حضور بی‌فایده یا زیان‌بار زنان در اجتماع

در برخی از روایات، مواردی از حضور زنان در خارج از منزل مانند رفت‌وآمد بی‌دلیل زنان در اجتماع و ایجاد فضای تحریک‌آمیز و مفسده‌بار نکوهش شده است.^۴

۱. ذبیح‌الله محلاتی، *ریاحین الشریعة*، ج ۴، ص ۱۵۱؛ برای یافتن همین مطلب ر.ک: محمدباقر

مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۹۹، ص ۸۰

۲. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۳۴۶؛ محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)،

کمال‌الدین و تمام‌النعمة، ص ۵۳۶؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۲۵، ص ۱۷۷.

۳. ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۳۵۵.

۴. برای نمونه: محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۵، ص ۵۳۷؛ علی طبرسی، مهدی هوشمند،

مشکاة الانوار، ص ۴۱۷: یا اهل العراق نئبت ان نساءکم یدافعن الرجال فی الطریق اما تستحیون.

اگر زنان و مردان بر پایه این الگو و برای انجام وظیفه‌ای اجتماعی به حوزه‌های اجتماعی وارد شوند، می‌توانند نقش‌های مکمل را بر دوش گیرند. در این صورت جامعه از حیات احساسی و عقلانی، هم‌زمان برخوردار خواهد شد. بنابراین در برابر سلب کلی می‌توان ادعا کرد اسلام سطحی از این مشارکت را بنا بر مراحل پیش‌گفته باور دارد.

پرسش‌ها

۱. در نظریه سنتی غرب درباره نسبت میان زن و مرد، چگونه بحث تابعیت زنان با فروتری آنان پیوند خورد؟
۲. نظریه ستمگری جنسی در پی اثبات چه نوع رابطه‌ای میان زنان و مردان است؟ خلاصه آن را در پنج سطر بیان کنید.
۳. چرا باور برابری زن و مرد به تخصم میان آن دو می‌انجامد؟
۴. برای ایده ملکیت دو دلیل برشمارید.
۵. چه آیه‌ها یا روایت‌های دیگری را می‌شناسید که می‌توان برای اثبات ایده مکملیت از آنها بهره جست؟

گفتار ششم: برابری

برابری یا تفاوت زن و مرد بحثی دیرینه است. از قرن هفدهم به بعد، این بحث به ویژه در غرب آگاهانه‌تر پی گرفته شده است. در این فصل تأکید ویژه برابری بر مساوات کامل میان زنان و مردان در همه عرصه‌ها اعم از فرصت‌ها، نتایج، حقوق و کارکردهاست. در این نوشتار و در برابر دیدگاه برابری، از نظریه تناسب دفاع می‌شود. این نظریه، زیرمجموعه نظریه‌های مبتنی بر تفاوت است. در این نظریه افزون بر اذعان به عرصه‌های مشترک میان زن و مرد، بر تفاوت‌های حقوقی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بر پایه ویژگی‌ها و انتظارات گوناگون زن و مرد تأکید می‌شود.

۱. برابری یا تناسب حقوقی

واژه برابری در این نوشتار به تساوی حقوقی کامل میان زن و مرد گفته می‌شود. این واژه معادل «Equality» در زبان انگلیسی است. برابری را می‌توان در چند حوزه مطرح ساخت و درباره آن به بحث پرداخت. تمکیک میان این حوزه‌ها یا کاربردها بسیار مهم است. برابری در انسانیت و برابری در ارزشمندی میان زن و مرد، دو موضوع مهم در مباحث نظری‌اند که پیش‌تر به آنها اشاره شد. برابری در فرصت‌ها، برابری در نتایج، برابری در اخلاق

(خوبی‌ها و بدی‌ها یا ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها) و برابری در حقوق ترکیب‌های دیگری‌اند که در مطالعات مربوط به زنان کاربرد دارند. در این بحث تأکید اصلی متوجه برابری در حقوق است. به تناسب، به برابری در فرصت‌ها و اخلاق نیز اشاره خواهیم کرد.

در مقابل، مراد از تناسب حقوقی رویکردی است که همواره حقوق کاملاً یکسانی را برای مرد و زن تعریف نمی‌کند. در این رویکرد، هریک از گروه زنان و مردان به تناسب ویژگی‌های طبیعی و روانی خود از یک سوی و کارکردها و انتظارهایی که از هر کدام در حوزه خانواده و اجتماع می‌رود از سوی دیگر، حقوقی دارند. این حقوق گاه یکسان و گاه متفاوت‌اند.

۲. برابری در حقوق و ادله آن

انکار برابری در حقوق میان مردان و زنان، پیشینه‌ای کهن دارد. بر پهنای این نظریه دیدگاه‌های متعادل و افراطی، هر دو وجود داشته‌اند. ادیان الهی در زمره منکران یکسانی حقوق مردان و زنان قرار داشته‌اند. چنان‌که از تاریخ مکتوب برخی علوم برمی‌آید، انکار برابری تا صدها سال از مسلمات فکری اندیشمندان بوده است. در سده‌های پایانی هزاره دوم، یعنی قرون هفدهم به بعد، برابری آگاهانه‌تر و متعمدانه‌تر انکار شد. در این زمان، طرفداران حقوق زنان گاه به‌طور پراکنده و گاه منسجم مدعی یکسانی مردان و زنان در حقوق بودند. در نتیجه، منکران برابری جدی‌تر به انکار آن پرداختند. از آن میان می‌توان به ژان ژاک روسو اشاره کرد. وی معتقد بود: «از آنجا که منشأ حقوق طبیعی برای انسان در تفاوتی است که به واسطه خردورزی او را از حیوانات جدا می‌کند، تردید در خردورزی زن سبب می‌شود که وی را واجد حقوقی ندانیم».^۱ ما پس از این، در تبیین نظریه تناسب، به بیان دیدگاه متعادل‌تری در انکار برابری خواهیم پرداخت؛ لیکن نمی‌توان نادیده گرفت که منکران برابری

۱. سوزان مولر آکین، *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۱۴۱-۱۹۴.

گاه در تقسیم‌بندی حقوقی‌شان زنان را در درجهٔ دوم اهمیت قرار داده و آنان را از حقوق مشروع انسانی خود محروم ساخته‌اند.

از آنجا که نظریهٔ حقوق برابر به‌منزلهٔ یک دیدگاه در دو قرن اخیر و به‌وسیلهٔ جریان فمینیستی پیگیری شد، ما نیز با استفاده از متون موجود، برابری و ادلهٔ آن را پی می‌گیریم. فمینیست‌ها دربارهٔ برابری دو تبیین دارند، تبیین نخست از آن کسانی است که تنها به وجود تفاوت‌های محدود بدنی معتقدند و تفاوت‌های روانی میان زنان و مردان را انکار می‌کنند. این رویکرد را فمینیست‌های لیبرال در موج دوم فمینیسم مطرح کردند. آنان معتقد بودند تفاوت اندکی که میان زن و مرد وجود دارد به نقش زن در تولید مثل منحصر است. دیگر تفاوت‌های ادعاشده به عناصر فرهنگی و آموزشی بازمی‌گردد که در حوزهٔ خانواده و اجتماع به فرد تلقین می‌شود. بر این مبنا تعریف حقوق نابرابر کاری نارواست. اینان معتقد بودند که باید با ایجاد فرصت‌های برابر، جامعه را برای ارائهٔ حقوق یکسان به زنان و مردان آماده ساخت.^۱

گروه دوم شماری از فمینیست‌های پست‌مدرن‌اند. فمینیست‌های پست‌مدرن به تفاوت میان زنان و مردان، بلکه به تفاوت میان فردفرد زنان معتقدند، اما این تفاوت‌ها را دستمایهٔ حقوق متفاوت قرار نمی‌دهند. پس آنان نیز از برابری حقوقی دفاع می‌کنند.^۲

در این میان، اشکال‌های عمده‌ای وجود دارد. برای شفاف ساختن دلیل‌ها و اشکال‌هایشان، آنها را ساماندهی کرده، تبیین می‌سازیم.

دلیل ۱. زن و مرد در انسانیت یکسان‌اند؛ پس حقوقشان نیز باید برابر باشد. در اعلامیهٔ سنکافالز آشکارا آمده بود: «زن با مرد برابر است» و برابری انسان‌ها نتیجهٔ ضروری واقعیت یکسان بودن نسل بشر در توانایی‌ها و مسئولیت‌هاست.

۱. ر. ک: جان استوارت میل، *اتقیاد زنان*، ترجمهٔ علاءالدین طباطبایی، ص ۳۲ و ۸۲، حمیرا مشیرزاده، *از جنبش تا نظریهٔ اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۲۴۱ و ۱۴۱؛ پاملا ابوت، *جامعه‌شناسی زنان*، منیژه نجم‌عراقی، ص ۲۸۸.

۲. سیدمهدی سجادی، «فمینیسم در اندیشهٔ پست‌مدرن»، کتاب *زنان*، ص ۲۳.

پس همه قوانینی که از برابری جلوگیری می‌کنند با اصل بزرگ طبیعت مغایرند و هیچ اقتداری ندارند.^۱

پاسخ: چنانچه می‌بینیم در این دلیل مغالطه شده است. گویا زنان و مردان تنها در بُعد انسانی‌شان خلاصه می‌شوند که بر آن مبنا، برابری حقوقی پیشنهاد شده است. در دلیل بالا از واقعیت مربوط به جنس، یعنی تفاوت‌های جسمانی و روانی میان زن و مرد غفلت شده است. اگرچه وجود بُعد انسانی مشترک میان زن و مرد به وجود حقوق مشترک انسانی می‌انجامد، تفاوت‌ها نیز در جای خود می‌تواند منشأ حقوق متفاوت باشند. نادیده گرفتن تفاوت‌ها که برخی از یک توانایی و برخی از یک کاستی یا نقص حکایت دارند، به همان اندازه نارواست که نادیده گرفتن اشتراکات میان زن و مرد. به عبارت دیگر اعطای حقوق برابر در وضعیت نابرابر ناعادلانه است. گاه قانون‌گذاری برابر به نفعی حمایت از شخص یا گروه نیازمند به حمایت می‌انجامد. برای مثال، اگر زنان به سبب وضعیت بیولوژیکی خود در وضعیت بارداری به قانون‌های حمایتگر و حقوق بیشتر نیازمند باشند، نظریه حقوق برابر آن را نفعی می‌کند.^۲

فمینیست‌ها متناقض‌ترین تعاریف، نظریه‌ها و راهبردها را درباره برابری ارائه کرده‌اند. آنان گاهی در عین اذعان به تفاوت‌های بیولوژیک، به برابری زنان و مردان در حقوق و همه فرصت‌ها و نتایج قایل شده‌اند. لازمه این ایده آن است که در همه عرصه‌ها، معیارهای یکسانی برای زندگی مردان و زنان در نظر گرفته شود. تجربه نشان داده است که معیارهای یکسان به شکست زنان

۱. حمیرا مشیرزاده، *از جنبش تا نظریه اجتماعی*، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۶۴.

۲. درست به همین سبب، گروهی از فمینیست‌های غربی در نیمه نخست قرن بیستم در اصلاحیه حقوق برابر معتقد بودند که برای رسیدن به این حقوق، باید قوانین تأمین و حمایت از بانوان ملغی شوند؛ زیرا این قوانین فرصت‌های برابر را از زنان می‌ستانند. یعنی مدافعان برابری به پیامد آن در نفعی قوانین تأمین اعتراف دارند، ولی آن را بهای برابری می‌دانند؛ در حالی که بسیاری از زنان، نفعی قوانین مربوط را به زیان خود و فرزندانشان می‌دانند (ر.ک: همان، ص ۱۴۲).

در بسیاری عرصه‌ها، به‌ویژه در رقابت‌های اقتصادی و سیاسی می‌انجامد. گاه نیز خواهان توجه به وضعیت‌های ویژه زنان مثل بارداری‌اند. در این صورت روشن است که آنان از برابری تخطی و معنای متفاوتی را از آن اراده کرده‌اند. همه اینها در حالی است که مدافعان برابری، دلایل متقن و بسی‌رقیبی را در جهت نفی تفاوت و اثبات برابری اقامه نکرده‌اند. همه کوشش‌ها و پژوهش‌های آنان برای نفی تفاوت‌ها نتوانست اقتدار پژوهش‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی را درباره تفاوت در هم بشکند. طب نوین ثابت می‌کند که بیشتر کروموزم‌های ما رابطه‌ای پیچیده با هم دارند. برخی ویژگی‌ها که به نظر می‌رسد با ویژگی‌های بیولوژیکی فرد هیچ رابطه‌ای ندارند؛ مثل کوررنگی سبز/ قرمز در واقع به جنسیت ارتباط دارند؛ چنان‌که تفاوت در DNA بین مرد و زن نیز تنها سه درصد است، اما همین درصد ناچیز خود را در تک‌تک سلول‌های بدن ما آشکار می‌سازد. با این وصف، زمانی که جنس بیولوژیک اساساً متفاوت است، منطقی است که دست‌کم در برخی وضعیت‌ها جنسیت‌گرایی توجیه شود؛^۱ یعنی برخی ساختارهای تفاوت‌گرا مثل ساختار حقوقی اسلامی پذیرفته شود.

دلیل ۲. نابرابری حقوقی مردان و زنان به‌معنای کم‌ارزش دانستن زنان است.^۲ گروهی تفاوت‌های حقوقی را عامل مهمی برای فرودست دانستن زنان به‌شمار آورده‌اند. حال از آنجا که زنان از ارزشی همسان با مردان برخوردارند باید به برابری حقوقی پایبند شد.

پاسخ: به نظر می‌رسد که سیستم‌های حقوقی در پی ایجاد نظم و ویژه در روابط آدمیان‌اند. اگرچه سعادت انسان‌ها و تحقق عدالت تنها به کمک نظم حقوقی به دست نمی‌آید اما رعایت حقوق متقابل، بخشی از این اهداف را به دست می‌دهد. در این میان، ممکن است بر پایه اعتقاد به فروتری زنان، حقوق کمتری برای آنان قایل شد، ولی وجود شماری حقوق متفاوت، لزوماً و همواره به‌معنای کم‌ارزش

۱. ر.ک: آلن آر کلاین، *عریان کردن فمینیسم*، ترجمه و تلخیص طاهره نوکلی، ص ۴۸-۴۱.

۲. برای نمونه ر.ک: مهرانگیز کار، *رفع تبعیض از زنان*، ص ۵۶-۵۱ و فصل هفتم، ص ۱۲۱-۱۳۶.

دانستن نیست. ممکن است با اعتقاد به یکسانی انسان‌ها در ارزشمندی، به حقوقی متفاوت قایل شد؛ همان‌گونه که یکسانی در حقوق به معنای یکسانی افراد در ارزشمندی نیست. برای مثال در یک جامعه، افراد در همه طبقات، حتی افراد مجرم حق یکسان برای برخورداری از حمایت قانونی و دادخواهی دارند. ولی انسان متعهد و مسئولی که به پیشرفت کمی و کیفی در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی می‌افزاید، از انسانی که به جامعه لطمه می‌زند به مراتب باارزش‌تر است. در مقابل، گاهی برای افرادی که ارزش یکسان دارند حقوقی متفاوت قرار داده می‌شود؛ مانند تفاوت در پاره‌ای حقوق میان فردی که تابعیت یک کشور را دارد و کسی که به آن کشور مهاجرت کرده است. به‌طور طبیعی، این حقوق متفاوت به دلیل‌هایی نیازمندند که آنها را توجیه کند.

دلیل ۳. خاستگاه دیدگاه برابری مطلق مغرب‌زمین است. پیدایش لیبرالیسم به‌منزله ایجاد زمینه نظری لازم برای طرح دیدگاه برابری بود. لیبرالیسم با تأکید بر آزادی و فردگرایی، مدعی دفاع از حقوق یکسان شهروندی برای همه آحاد بود. فمینیسم، به‌ویژه فمینیسم لیبرال معتقد است که اصول لیبرالیسم همان‌گونه که اقتضای برابری همه انسان‌ها را فارغ از نژاد و رنگ دارد، مقتضی برابری آنان منهای جنسیت نیز هست. به عبارت دیگر، حتی اگر اندک تفاوت زیستی نیز میان زنان و مردان وجود داشته باشد، نباید در عرصه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دستمایه تفاوت میان آنان قرار گیرد. در نگاه اینان، حتی نقش زن در تولید مثل و موقعیت او در خانواده نباید مانع برخورداری از وضعیت مساوی باشد.^۱ روث گرونهارت، از مدافعان حقوق زنان معتقد است فردگرایی‌ای که در تفکر لیبرالیستی مطرح است برای احیای حقوق زن و رهاندن وی از قیود سنتی و اجتماعی مناسب بوده و هست. وی اعتقاد دارد در لیبرالیسم است که فرد به‌منزله موجودی مستقل دیده می‌شود. از سوی دیگر،

۱. اگر نگوئیم این وضعیت ممکن است موجب در نظر گرفتن حقوق بیشتر (تبعیض مثبت) برای آنان شود.

لیبرالیسم بر واژه «حق» تأکیدی ویژه دارد که بنابر آن همواره می‌توان از زنان در موارد نقض حقوق دفاع کرد.^۱

در واقع، تأکید بر آزادی و اصالت فرد در حوزه اجتماعی، اصلی لیبرالیستی به‌شمار می‌آید که باید به‌طور یکسان شامل مردان و زنان شود. نابرابری حقوقی گاه از آزادی عمل و اراده زنان می‌کاهد و گاه آنان را وامی‌دارد که از حقوق فردی خود برای دیگران بگذرند. در نتیجه، این برابری حقوقی است که آزادی و اصالت فرد را تضمین می‌کند.

پاسخ: نقد این دلیل به نقد لیبرالیسم و اصول آن بازمی‌گردد. دادن آزادی بی‌حد به هر کس و تأکید افراطی بر فردگرایی، دو عامل مهم در فروپاشی پیوندها، از جمله پیوندهای خانوادگی بوده است. قرار دادن همه افراد در یک ردیف و مشروعیت‌بخشی یکسان به نظرها و تصمیم‌گیری‌های همه در عرض هم، به از بین رفتن هرگونه اقتدار، سلسله‌مراتب و مرجعیت می‌انجامد؛ در حالی که نظام خانواده به حداقلی از مرجعیت والدین در قبال فرزندان، سلسله‌مراتب و وحدت قدرت تصمیم‌گیر برای پایداری خود نیازمند است. همه اعضای خانواده ناچارند برای حفظ آن از فردیت خود در موقعیت‌هایی دست بردارند و مصالح فردی را در راه مصالح خانوادگی قربانی کنند؛ همان‌گونه که ناچارند گاهی آزادی خود یا دیگری را برای حفظ مصالح آن محدود سازند. بدون پابندی به این مقدار از محدودیت و گذشت که در قالب رعایت قوانین خانوادگی صورت می‌گیرد، اجتماع دوام نخواهد آورد.

۳. تناسب و ادله آن

تناسب به نظریه‌ای اشاره دارد که بنابر آن، حقوق متفاوت در کنار حقوق مشترک برای مردان و زنان مطرح می‌شود. واژه تناسب از وجود رابطه میان ویژگی‌های جسمی و روانی زنان و مردان با حقوقشان حکایت می‌کند؛

1. Ruth Groenhout: *Essentialist Challenges to Liberal Feminism Social Theory and Practice*, p. 28, 51-75.

همان‌گونه که واژه تناسب می‌تواند به جایگاه حقوقی افراد در خانواده نیز اشاره داشته باشد. به عبارت دیگر، این نظام حقوقی با رعایت موقعیت و تأثیر هر یک از مرد و زن در خانواده، حقوقی متناسب برای هر یک قرار می‌دهد.

در این نظریه به ابعاد انسانی مشترک میان مردان و زنان توجه می‌شود، ولی از ویژگی‌های مربوط به جنس نیز غفلت نمی‌شود. در این نوشتار می‌کوشیم از رابطه تشریح و تکوین فی‌الجمله دفاع کنیم. معنای این سخن آن است که نمی‌توان ادعا کرد هر تفاوت جسمی یا روانی می‌تواند منشأ یک تفاوت حقوقی باشد؛ ولی از آن سوی، وجود احکام متفاوت از وجود زمینه تکوینی متفاوت حکایت دارد. از آنجا که احکام پیرو ملاکات (مصلحت‌ها و مفسده‌های نفس‌الامری) هستند، هر حکمی پشتوانه واقعی دارد. گفتنی است که ما راهی برای شناخت ملاک یا کشف آن نداریم؛ مگر از راه دلیل‌های احکام؛ یعنی حکم شرعی و دلیل آن از وجود ملاک خبر می‌دهند و تا اندازه‌ای اهمیت آن را بیان می‌دارند. بنابراین احکام متفاوت از ملاکات متفاوت و تأثیر جنسیت در پاره‌ای احکام حکایت می‌کنند. به نظر می‌رسد برای اثبات نابرابری در برابر سلب کلی همین مقدار کفایت، و اما دلیل‌های تناسب:

الف) وجود تفاوت‌های انکارناپذیر میان زن و مرد، دلیل مهمی برای نظریه «تناسب حقوقی» است. این تفاوت‌ها که برخی جسمی و برخی روانی‌اند به نظام حقوقی ای می‌انجامد که افزون بر احکام مشترک، شامل احکام متفاوتی نیز هست. تفاوت‌های طبیعی هنگامی تفاوت‌های حقوقی را توجیه می‌کنند که چند گزاره کلامی پذیرفته شوند؛ مانند اینکه:

۱. آفرینش مرد و زن از اراده هدفمند الهی سرچشمه گرفته است؛^۱
۲. این هدفمندی حکیمانه است و منطق قابل دفاعی دارد؛ به‌گونه‌ای که این نوع آفرینش انسان بهترین شکل آفرینش بوده است؛^۲

۱. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات، ۱۳).

۲. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (تین، ۴).

۳. کارکردها و انتظارات ویژه‌ای از مرد و زن انتظار می‌رفته و کارکرد هر یک از آن دو مکمل دیگری است؛

۴. میان امر طبیعی و امر حقوقی رابطه وجود دارد؛ یعنی رابطه میان تکوین و تشریح. این نظریه بدان معناست که برخلاف مسلک اشاعره، احکام گزاف نیستند و بر مبنای ملاکات تشریح شده‌اند. این ملاکات گاه در حد علت، گاه در حد مقتضی و گاه به منزله پیامد یا علت غایی (انتظار) در نظر شارع بوده‌اند و در تشریح احکام مؤثر واقع شده‌اند.

پیش‌تر درباره تفاوت‌های مردان و زنان سخن به میان آمد. روشن است که مردم با استعدادها و در موقعیت‌های گوناگون آفریده شده‌اند. اگر همه در یک سطح از استعداد و قدرت قرار داشتند، نظام هستی متلاشی می‌شد.^۱ از آنجا که شئون و وظایف متفاوتی در جامعه انسانی وجود دارد تفاوت آدمیان در توانایی‌هایشان مسئله‌ای معقول است. یکی از این تفاوت‌ها، اختلاف مردان و زنان در کارکردهای مربوط به جنسشان است.

بر پایه تفاوت‌های مردان و زنان، انتظارات متفاوتی نیز از آنان وجود دارد. این انتظارات نظم حقوقی ویژه‌ای را شکل می‌دهند. بنابراین در دستگاه حقوقی مورد دفاع، گزاره‌هایی بر پایه تساوی تکوینی میان زن و مرد و گزاره‌هایی نیز بر پایه تفاوت‌های تکوینی شکل می‌گیرند. از آنجا که این تفاوت‌ها خداخواسته و حکیمانانه‌اند، می‌توان از رابطه میان تکوین و تشریح دفاع کرد.

ب) دلیل دوم برای توجیه نظریه تناسب، ضرورت وجود خانواده است. مبنای شماری از احکام متفاوت در نظریه تناسب محور، اعتقاد به تشکیل خانواده و ضرورت حفظ و استحکام آن است. اصولاً زندگی اجتماعی و تعاملات آن، مستلزم گذر از برخی خواسته‌های فردی یا پذیرش مسئولیت‌های ویژه است. این وضعیت برای خانواده که روابط افراد آن عمیق‌تر است و سعادت آنان به هم پیوند خورده، جدی‌تر است. مسئله مدیریت مردان بر

۱. عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۲۰۷.

خانواده و ضرورت تمکین زنان از همسرانشان، حقوق ویژه والدین بر فرزندان و برعکس، از آثار تشکیل خانواده است.

اگرچه امروزه در ضرورت وجود خانواده، متشکل از فرد نان‌آور و همسر و فرزندان تردید شده، فرض این استدلال بر آن است که مانند بسیاری از طرف‌داران خانواده در سرتاسر دنیا، خانواده طبیعی را بهترین شکل رابطه خانوادگی بدانیم.

مبنای استدلال بالا این است که میان اعتقاد به وجود خانواده و بخشی از احکام متفاوت، رابطه برقرار است. شاهد این مدعا آن است که تغییر در شکل خانواده و تغییر در احکام، ملازم یکدیگرند. کسانی که در صحت احکام متفاوت خانوادگی تردید دارند خانواده را نیز واقعی سیال می‌دانند و به هر تفسیر درباره آن، تا حد زوج‌های هم‌جنس تن می‌دهند.

ج) ضرورت تفکیک نقش‌ها و رابطه میان نقش و جنس، یکی دیگر از دلایل مهم این نظریه است. با وجود همه تلاش‌های حقوقی انجام‌شده در غرب، مادری و مراقبت از فرزند نقشی زنانه باقی مانده است. از سوی دیگر، قدرت جسمانی بیشتر، استحکام و ثبات روانی که می‌تواند ناشی از نبود بیچیدگی‌های هورمونی در مردان باشد و تفاوت در عملکرد مغزی آنان شواهدی انکارناپذیر دارند. این ویژگی‌ها، کارویژه‌ها و نقش‌هایی را برای مردان و زنان رقم زده است. در طول تاریخ، این‌گونه تقسیم کار وجود داشته است. پایداری نقش‌های جنسیتی دلیلی بر وجود زمینه‌های طبیعی آن است. حتی در جوامع برابری‌خواه که مهندسی‌های اجتماعی و دولتی در پی اضمحلال نقش‌های جنسیتی‌اند، این تقسیم کار وجود دارد. گفتنی است فمینیست‌ها می‌کوشند پایداری نقش‌های جنسیتی را به رفتارهای سنتی، تأثیر مذهب و قوانین داخلی کشورها مستند سازند، ولی شواهد گوناگون روان‌شناختی، زیستی، رفتارشناسی و جامعه‌شناسی این ادعا را انکار می‌کند.

بنابراین بی‌توجهی به تناسب میان توانایی‌ها و انتظارات، به واداشتن زنان برای حضور در عرصه‌های انعطاف‌ناپذیر مردان می‌انجامد؛ و در حالی که

مردان نمی‌توانند در عرصه‌های زنانه مشارکت کنند، این مسئله خود به تحلیل و فرسودگی بیشتر زنان می‌انجامد. برخی نظریه‌پردازان معتقدند هر اندازه بازار فعالیت‌های اقتصادی متنوع و آسان شود باز هم تقسیم کار بر پایه جنسیت وجود دارد. همواره مشاغلی وجود دارند که با ساخت زنانه هماهنگ‌ترند. برای مثال، در اقتصاد اطلاعاتی و جهان انفورماتیک، زنان جایگاهی ویژه بر پایه ویژگی‌های ذهنی و کارآمدی آنان دارند.^۱ بنابراین پایبندی به نظریه تناسب در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی نیز به حفظ نشاط و سلامت زنان می‌انجامد.

۴. برابری در اخلاق (جنسیت و ارزش‌ها)

۴-۱. مفهوم امر ارزشی

معمولاً گزاره‌های فلسفی ناظر به واقعیت (حاکمی از «هست‌ها و نیست‌ها») را در برابر گزاره‌های ناظر به «باید و نباید» قرار می‌دهند. باید‌ها و نبایدها که در حوزه عمل انسان قرار دارند، از دو صورت برخوردارند. بخشی از آنها را در «اخلاق» و بخش دیگر را در «حقوق» دسته‌بندی می‌کنند. اخلاق یا فضایل، محتوای ارزشی دارند. درباره محتوای امر اخلاقی یا چیستی آن، آرای گوناگونی وجود دارد که اندیشمندان علم فلسفه اخلاق بدان پرداخته‌اند.^۲

برای پرهیز از طولانی شدن بحث، از یادآوری مباحث و مناقشات خودداری می‌کنیم و مبانی خود را در تعریف امر اخلاقی و ارزشی بر این قرار می‌دهیم که امر ارزشی در مقابل حقوق (اعم از تکالیف) آن است که ضمانت اجرای بیرونی ندارد و انگیزه‌ها و نیات فرد در آن جایگاه مهمی دارند.^۳ در واقع، فرد بنا به انگیزه‌های درونی گوناگون، خود را به رعایت امری اخلاقی پایبند

۱. مانوئل کاستلز، عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه حسن چاوشیان، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۵.

۲. برای نمونه رک: ج. وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، ص ۶۸-۸۰.

۳. ویلیام کی فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ص ۳۶.

می‌سازد؛ بدون آنکه ضمانت خارجی الزام‌آوری برای آن وجود داشته باشد.^۱ پرسش اصلی این بحث، پس از توافق بر یکسانی زن و مرد در ارزشمندی شکل می‌گیرد. می‌خواهیم بدانیم آیا میان جنسیت و ارزش‌ها رابطه‌ای وجود دارد یا نه؟

این رابطه را به دو صورت می‌توان تصویر کرد. بنابراین، پرسش پیشین به دو پرسش تبدیل می‌شود:

الف) آیا توانایی مردان و زنان برای رسیدن به دسته‌ای از ارزش‌ها متفاوت است؛ به این معنا که زنان در به دست آوردن یک فضیلت از مردان ناقص‌تر باشند؟
ب) آیا ارزش‌های زنان و مردانه وجود دارد؟

در باره پرسش نخست، پاسخ‌های علمی روشنی که از دیرباز موضوع مباحثه‌های دانشمندان علم اخلاق بوده باشد در دست نداریم.

در تاریخ فلسفه اخلاق غرب تا مدت‌های مدیدی این فرض مسلم گرفته شده بود که موضوع گفت‌وگوهای علمی درباره اخلاق مردان‌اند. شاید در آغاز گمان برود زمانی که سقراط یا ارسطو درباره فضایل سخن می‌گفتند از اصل شمول یا عدم شمول آنها درباره زنان غافل بوده‌اند، ولی با کاوش بیشتر در برخی واژه‌های طعن‌آمیز آنان درباره زن، ترجیح مطلق فضایل عقلی،^۲ انحصار فضایل علمی و اخلاقی در اخلاق مردانه و تضعیف عواطف،^۳ ثابت می‌شود که آنان به ضعف زنان در رسیدن به ارزش‌های انسانی معتقد بودند.

۱. یکی از مسائل مهم در این باره، تفکیک گزاره‌های اخلاقی و حقوقی است. به‌طور طبیعی، این تفکیک به ملاکی قطعی نیازمند است، لیکن به‌دلیل نبود ملاکی که همگان بر آن اتفاق داشته باشند، تفکیک قطعی که به تعیین مرز بین اخلاق و حقوق بینجامد، وجود ندارد.

۲. رک: لارنس سی بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۱۰۳؛ ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۳۱.

۳. رک: سوزان مولر آکین، *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه نادر نوری‌زاده، ص ۱۳۴؛ لارنس سی بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی، ص ۵۳، ۱۰۹؛ ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۶۷.

شاهدی که برای این باور می‌توان ارائه داد، مخالفت شماری اندک در آن دوران است که به صورت یک قول استثنایی در تاریخ به جای مانده است. از آن جمله دو رواقی رومی «سنکا» و «موسونیوس رافوس» اند که از دیدگاه آنان دربارهٔ یکسانی فضایل مردان و زنان پیش‌تر سخن گفتیم.

در عصر روشنگری، به موازات استمرار همین تفکر در اندیشهٔ کسانی چون ژان ژاک روسو، دیگران ایدهٔ برابری زن و مرد را در رسیدن به فضایل اخلاقی و یکسانی فضیلت‌ها برای هر دو جنس آرام‌آرام شکل دادند.

روسو اصرار داشت که اخلاق مناسب زنانه آن است که در مراقبت و ملاحظت به همسر شکل می‌گیرد و باید دختران را برای انجام امور معینی که به عرصهٔ خانه تعلق دارد تربیت کرد.^۱ این ایده، خشم فمینیست‌های معاصر او را دربرداشت. در قرن بیستم نیز چنین نظریه‌هایی همواره وجود داشته است. لورسن کولبرگ (۱۹۶۹) از افرادی است که به نقص زنان در ارتقای اخلاقی معتقد است. وی از شش مرحله‌ای که برای رشد اخلاقی تصویر می‌کند تنها سه مرحله را برای زنان قابل دستیابی می‌داند.^۲ از نظر وی، داوری در مسائل اخلاقی تا حد بسیار به رشد ادراک و شناخت فرد بستگی دارد. تا فرد به مرحلهٔ ادراک خوب و بد نرسد و بر پایهٔ این ادراک خود رفتار نکند، عمل او به «اخلاقی بودن» متصف نمی‌شود. با این وصف، زمانی که او معتقد است تشخیص زنان دربارهٔ خوب بودن یا بد بودن رفتار از حدی خاص فراتر نمی‌رود، پس رشد اخلاقی زنان نیز در همان حد باقی می‌ماند.

در مقابل در سده‌های یادشده عده‌ای نیز می‌کوشیدند مبنای مهمی را در مباحثات اخلاقی بنیان نهند. این مبنا اعتقاد به ارزش‌مداری یکسان خلیقات مردانه و زنانه بود. نتیجهٔ مهم آن مبنا این است که حتی با وجود اعتقاد به

۱. ژان ژاک روسو، *امیل*، فصل پایانی کتاب دربارهٔ سوفی.

۲. رک: ریتا ال و دیگران، *زمینهٔ روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمهٔ محمدنقی براهنی و دیگران، ج

تفاوت مردان و زنان در فضایل اخلاقی، باز هم هر دو جنس توانایی رسیدن به اوج تعالی اخلاقی را دارند؛ اگرچه در دو مدار حرکت کنند. این مبنا با تفکر فلسفی پیشین که فضایل انسانی را به فضایل عقلی منحصر می‌ساخت، مخالفت می‌کرد. بر اساس این مبنا، عواطف و احساسات از همان ارزشی برخوردار شدند که عقل و خردورزی. گفتنی است در سده بیستم دو جریان فمینیستی بنا داشتند به نقص اخلاقی زنان پایان بخشند. نخستین جریان می‌کوشید زنان را به گونه‌ای تربیت کند که به اخلاق مردانه دست یابند. این نگرش بر همان پیش فرض گذشته، یعنی ترجیح اخلاق مردانه مبتنی بود. دومین جریان معتقد بود هر یک از مردان و زنان به ساحت‌های اخلاقی متفاوتی تعلق دارند و هر دو ساحت دارای ارزش اخلاقی مشابه‌اند.

۲-۴. نظریه دینی درباره توانایی اخلاقی زنان

در این باره مجموعه آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که برخی به صورت عام و برخی دیگر به طور خاص یکسانی زن و مرد را در توانایی اخلاقی ثابت می‌کنند.

۱. شماری از این آیه‌ها به سعادت اخروی نظر دارند؛ آیه‌هایی که در آنها وعده بهشت و سعادت‌مندی یکسان به انسان‌ها یا با صراحت بیشتر به زنان و مردان داده شده است.^۱

از آنجا که سعادت اخروی در گرو عمل اخلاقی است،^۲ تصویر یکسان سعادت در آخرت (دخول و خلود در بهشت) امکان دستیابی زنان را به راه‌های سعادت ثابت می‌کند (حتی اگر این راه‌ها متفاوت باشند)؛ یعنی زنان به انجام عمل اخلاقی و کسب فضایی توانایند که قدرت برابری را برای رساندن زنان به سعادت دارند.

اگر از یک سوی، برای عملی اخلاقی و ارزشی یک ثواب در نظر گرفته شده باشد و برای رفتاری ضدارزشی نیز یک عقوبت و از سوی دیگر، مرد و

۱. مانند: هود (۱۱)، ۱۰۸-۱۰۶؛ نازعات (۷۹)، ۴۰.

۲. کُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً (مدثر، ۳۸).

زن به یک میزان درباره رفتارهای ارزشی مسئول باشند، دلیلی برای اثبات توانایی کمتر زنان در رسیدن به سعادت وجود ندارد. چگونه ممکن است بگوییم زنان به طور یکسان با مردان، مسئول رسیدن به درجه‌ای باشند که به طور ذاتی توانایی کمتری برای دستیابی به آن دارند؟ به طور اساسی جای این پرسش خالی است که آیا برابری زنان با مردان نیازمند دلیل است یا اثبات نابرابری؟ به نظر می‌رسد اصل، برابری آدمیان است و نفی آن به دلیل مکفی نیازمند است نه برعکس. طرح و اثبات ناتوانی ذاتی اخلاقی زنان یا باید به کمک دلیل عقلی ثابت شود یا دلیل قطعی شرعی برای آن وجود داشته باشد.

این در حالی است که می‌دانیم برابری به کمک دلایل کلامی مانند اصل عدالت پروردگار، یکسانی تکلیف، یکسانی عقوبت و ثبوت و یکسانی اغراض آفرینش انسان مانند عبودیت تأیید و بر آن تأکید می‌شود. روشن است در این میان، استقرای تامی نیز وجود ندارد که ثابت کند مردان بیش از زنان به درجات اخلاقی و سعادت رسیده‌اند. از سوی دیگر اگر موجودی بنا بر آفرینش الهی در دستیابی به سعادت ناتوان باشد، عمل ضعیف‌تر او که از اراده آزاد ناشی نشده، شایسته سرزنش نیست.

اگر مستند مدعیان نابرابری روایات ضعیفی باشد که زنان را در نرسیدن به درجات سعادت‌مندی توبیخ و سرزنش کرده‌اند باید به آنها گفت: اگر توانایی زنان به طور ذاتی کمتر باشد، توبیخ و سرزنش آنان بی‌معناست؛ به خصوص که رحمت و مغفرت خداوند نیز همواره بر عقوبت‌ش پیشی دارد.

۲. آیات دیگری قدرت تشخیص، انگیزه برای ارزش و ضد ارزش و اختیار

و اراده را از آن انسان می‌دانند؛ مانند:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا^۱ «و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به الهام کرده است».

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ... إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا^۱ «آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود... ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس».

اگر انجام فعل اخلاقی تنها به این امور بسته باشد و اینها در اختیار هر انسانی باشند، پس زنان و مردان هر دو به انجام فعل اخلاقی توانایند. این آیه‌ها که وجود توانایی را ثابت می‌کند افزون بر آیه‌هایی که عقاب و ثواب یکسان برای مردان و زنان قرار می‌دهند، ملاکی برای برابری به دست می‌دهند. نقض این مسئله به نظریه‌ای متقن، آیه‌ای صریح یا ادله‌ی روایی قطعی نیازمند است.

۳-۴. ارزش‌های مردانه و زنانه

بی‌تردید متون دینی ما ارزش‌های برابری برای زنان و مردان مطرح کرده‌اند. مردان و زنان به‌طور یکسان به اجرای ارزش‌هایی چون عدالت‌گرایی، راست‌گویی، امانت‌داری، ایثار، انفاق، صبر و مدارا و پرهیز از ضد ارزش‌هایی مانند ستمگری، تهمت، غیبت، رفتارهای خلاف عفت، بخل و حسد مکلف‌اند؛ اما روشن است عمل اخلاقی در سه حوزه‌ی اندیشه، عواطف و رفتار بروز می‌کند. تفاوت مردان و زنان در این سه ساحت - کم یا زیاد - موجب تفاوت‌هایی در ارزش‌های اخلاقی بر اساس جنسیت و همچنین باعث ایجاد تفاوت مرد و زن در توانایی بر عمل اخلاقی می‌شود.^۲ بنابراین اعتقاد به ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت برای مردان و زنان نظریه‌ای است که در اندیشه‌ی اسلامی قابل دفاع است.

البته نمی‌توان به‌طور قطعی و دقیق بیان کرد که چه مقدار از تفاوت‌های رفتاری مردان و زنان ریشه‌های طبیعی دارد؛ چراکه انسان‌ها متأثر از فرهنگ‌ها و معیارهای

۱. انسان (۷۶)، ۱، ۳.

۲. به مواردی از آن در فصل سوم اشاره شد.

اخلاقی حاکم بر محیط اجتماعی خود رفتارشان را شکل می‌دهند. این رفتارها بنا بر اصل تربیت‌پذیری آدمیان نسل به نسل می‌تواند بازتولید شود. گاه رفتاری در محیطی فرهنگی به منزله کاری زنانه یا مردانه ستوده می‌شود، اما در محیط فرهنگی دیگری چنین نیست. بنابراین جوامع مختلف به دلخواه خود و تحت تأثیر عوامل دیگری به جز زمینه‌های بدنی و روانی، هم ارزش‌های متفاوتی را تعریف می‌کنند و هم ارزش‌های متفاوتی را به هنجار تبدیل می‌نمایند.

در جامعه دینی نیز، دین یکی از منابع مهم تعریف رفتار درست از نادرست و آموزش دینی یک منبع هنجارساز است. بر این اساس گزاره‌های اخلاقی دین صلاحیت کافی برای اثبات ارزش‌های مردانه یا زنانه دارند، همچنانکه مرجعیت دین در نظام تربیتی خانواده و جامعه می‌کوشد بر اساس آن ارزش‌های الهی، رفتار صحیح مردانه و زنانه را در دختران و پسران درونی نماید.^۱

برای مطالعه

در روان‌شناسی رایج، تفاوت‌های رفتاری بسیاری را به مردان و زنان نسبت می‌دهند. برای مثال، زنان عاطفی‌تر و مردان خشونت‌گراتر معرفی می‌شوند. گفته می‌شود مردان به مسائل جنسی علاقه‌مندتر و زنان در مسائل اخلاقی پایبندترند. گاهی نیز زنان حسود، کنجکاو و خیال‌باف و مردان اقتصادی توصیف می‌شوند.^۲ با وجود پژوهش‌های جدید در انتقاد از روان‌شناسی تفاوت، امروزه مسلم دانسته شده که برخی ژن‌ها (به‌جز وقتی که ژن‌ها روی کروموزم X هستند)، هورمون‌ها و عوامل مغزی موجب تفاوت‌هایی در رفتار می‌شوند. پرخاشگری و رفتارهای

۱. بنا بر دیدگاه اسلامی، اگرچه عقل انسانی می‌تواند تا حدی رفتارهای پسندیده و ناپسند را درک کند، نمی‌تواند همواره درباره جزئیات رفتار قضاوت کند. بنا بر قواعد کلامی مانند قاعده لطف که احکام شرعی را الطاف در احکام عقلی می‌داند، شریعت به کمک عقل فرد آمده و مسائل ریز و درشت اخلاق را بیان داشته است. بخشی از این موارد به بیان ارزش‌های مردانه و زنانه اختصاص دارد.

۲. رک: شارون بگلی نیوزیک، «چرا مردان و زنان متفاوت فکر می‌کنند»، ترجمه مرسله

جنسی مردان و رفتارهای مربوط به دوره قاعدگی در زنان، از یافته‌های مسلم در این باره است.^۱

در رویکرد فمینیستی به مسئله اخلاق و جنسیت نیز نظریه‌های متفاوتی به چشم می‌خورد. در موج دوم فمینیسم، برخی رادیکال‌ها نخستین دیدگاه نظری خود را در این باره ارائه کردند. از نگاه آنان، زنان از نظر اخلاقی از مردان برترند. آنان معتقد بودند فرهنگ زنانه به منزله فرهنگ احساسات، عواطف و روابط شخصی می‌بایست فرهنگ مسلط قرار گیرد.^۲

با وجود مخالفت فمینیست‌های رادیکال با نهاد خانواده و مادری، برخی از آنان با تجلیل از مادری معتقدند این ویژگی خاص و انحصاری زنانه است که منشأ خصلت‌های مثبت زنان و تفاوت بنیادی آنان با مردان می‌شود.^۳

فمینیست‌های پست‌مدرن نیز به تفاوت بسیار ارج می‌نهند. آنان گرایش‌های اخلاقی زنان را متفاوت می‌دانند. اخلاق مراقبت^۴ یا اخلاق زنانه^۵ واژه‌هایی‌اند که به این تفاوت‌ها اشاره دارند. همدردی^۶ و شفقت مصادیق این اخلاق دانسته شده‌اند. در برابر، مردان دارای اخلاق عدالت یا اخلاق مبتنی بر حقوق معرفی می‌شوند. در این میان گروهی، اصل مادری در زنان، شماری عوامل زیستی قراتر از مادری و دیگران فرهنگ را ریشه این اخلاق می‌دانند. کارل گیلیگان، یکی از نظریه‌پردازان بنام ارزش‌های زنانه در رویکرد اخیر فمینیستی است. از نظر او، اخلاق زنان یک نقطه مرکزی مهم دارد و آن اینکه همواره خود را میان غلایق شخصی‌شان و نیازهای دیگران می‌بینند. نل نودینگنر، نظریه‌پرداز دیگری است که اخلاق زنانه را به منزله اخلاق مراقبت مطرح می‌کند.^۷

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: جانت شبلی هاید، روان‌شناسی زنان، سهم زنان در تجربه بشری،

ترجمه اکرم خمسه، ص ۳۲۷-۳۳۷.

۲. حمیرا مشیرزاده، از جنس تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۲۸۸.

۳. همان، ص ۲۸۶.

4. Ethics of Care.

5. Female Ethics.

6. Sympathy.

7. Elisabeth Porter, *Feminist Perspectives on Ethics*, p. 8.

الیزابت پورتر در کتاب خود تفاوت چشم‌انداز اخلاقی مراقبت‌محور را با نظریه اخلاقی عدالت‌محور توضیح می‌دهد. وی به‌روشنی بیان می‌دارد که اخلاق زنانه یا همان اخلاق مراقبت، حاشیه‌گرا، غیررسمی، مبتنی بر پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی و ارتباط‌محور است. در برابر اخلاق مردانه یا همان اخلاق عدالت، شمول‌طلب، مبتنی بر توجه به اصل هر چیز و پرهیز از حواشی و قرائن، رسمی، مبتنی بر حقوق فردی، استقلال‌گرا و عقلانی است.^۱

پرسش‌ها

۱. منظور از برابری چیست؟ آن را نقد کنید.
۲. میان بحران در هویت و نظریه برابری چه رابطه‌ای برقرار است؟
۳. آیا همه کارکردهای ویژه مردان و زنان طبیعی‌اند؟ اگر طبیعی باشند تغییرناپذیرند؟
۴. نقش آموزش و جامعه‌پذیری در نظریه برابری چیست؟
۵. دو دلیل برای اثبات نظریه تناسب برشمارید.

گفتار هفتم: فمینیسم^۱

۱. (ترجمه واژه‌ها از کتاب فرهنگ نظریه‌های فمینیستی اثر مگی هام و سارا گمبل استفاده شده است). Female (فی‌میل): واژه‌ای که در نظریه فمینیستی تنها به جنبه زیست‌شناختی تفاوت جنسی اختصاص یافته و به معنای مؤنث است. در برابر Feminine (فمینیین) به معنای زنانه، واژه‌ای است که به ساخت اجتماعی زن گفته شده است. (منظور از ساخت اجتماعی زنان، ابعادی در زنانگی است که متأثر از فرهنگ و اجتماع در ظاهر یا رفتار زنان پیدا می‌شود). Feminism (فمینیسم): اصطلاحی است که برخی فمینیست‌ها برای توصیف ایدئولوژی برتری جنس زن به کار می‌برند.

Femininity (فمینییتی): واژه‌ای است که توضیح می‌دهد «مؤنث‌بودگی» ساخته جامعه و گویای برخوردار از جذابیت جنسی برای مردان است.

Feminisms (فمینیسمز): این واژه به مکتب‌هایی اشاره دارد که طرف‌داران آن خود را فمینیست می‌دانند و تحلیل‌های متنوعی از علل ستم علیه زنان و راهکارهای بیرون‌رفت از وضعیت یادشده ارائه می‌دهند.

Feminist (فمینیست): این واژه نیز مانند فمینیسم تعریف واحدی ندارد؛ زیرا هر فمینیستی تحلیل متفاوتی از وضعیت زنان و علل و راه‌حل‌های مربوط به این وضعیت دارد. این واژه به اشخاص، نه مکاتب اشاره دارد. اما همه فمینیست‌ها در باور به وجود موقعیت فرودست برای زنان یا ستم‌دیدگی آنان هم‌داستان‌اند. همان‌گونه که معتقدند این وضعیت تبعیض‌آمیز یا ستم‌باره به سبب «جنس» آنان برایشان به وجود آمده است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: سوزان جیمز، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۹۱ پاملا ابوت و کلسر والاس، درآمدی بر جامعه‌شناسی زنان - نگرش‌های فمینیستی، ترجمه مریم خراسانی، ص ۲۴۵؛ ریک ویلفورد، «فمینیسم»، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قائد، ص ۳۴۶).

«فمینیسم به نظریه‌ای اشاره دارد که معتقد است به زنان بنابر زن بودنشان ستم شده است یا در موقعیت نابرابر بوده‌اند. ارائه بحثی یکپارچه درباره فمینیسم کار چندان آسانی نیست؛ زیرا فمینیسم مکتب فکری منسجمی به‌شمار نمی‌آید. بنابراین بهتر است از فمینیسم‌ها صحبت کنیم. به هر روی، شناخت این جریان فکری به‌مثابه شناخت رقیبی برای افکار اصیل دینی درباره زنان و خانواده است و از این جهت ضروری می‌نماید.»

درباره تاریخ پیدایش فمینیسم تا حدی اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند تاریخ رسمی آغاز گرفتن فمینیسم با آثاری که در اعتراض به موقعیت زنان منتشر شده، مشخص می‌شود. به‌استثنای یک یا دو اثر، چنین آثاری نخستین بار در دهه ۱۶۳۰ منتشر شد و به‌منزله جریانی پیوسته تا ۱۵۰ سال بعد همچنان ادامه یافت. از سال ۱۷۸۰ تاکنون، نوشته‌های فمینیستی بیش از پیش به‌صورت کوششی مهم و دسته‌جمعی درآمده است.^۱

در برابر، کسانی - به‌حق - معتقدند در سراسر تاریخ فلسفه، نویسندگانی بوده‌اند که تصویری کلیشه‌ای از جنسیت را به چالش فراخوانده و تصاویری متفاوت از زنان ارائه کرده‌اند، ولی آثار آنان به رویدادی واحد نینجامیده است. از نظر ایشان شایسته نیست آنان را شتابزده جزو دیدگاه‌های فمینیستی معاصر بدانیم.^۲ بنابر این اعتقاد، تنها در اواخر قرن هجدهم، جریانی از بحث فلسفی با هدف آزادی زنان کم‌کم قوت گرفت و تنها در اواخر قرن نوزدهم واژه فمینیسم پدید آمد.^۳

گذشته از دست‌نوشته‌های مری استل در قرن هفدهم، تکانه اصلی را مری ولستون کرافت ایجاد کرد. وی با نقد شدید دیدگاه‌های افرادی چون ژان ژاک روسو، معتقد بود توانایی عقلی زنان و مردان برابر است. وی با تأکید بر توان

۱. جورج ریترز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۶۴.

۲. سوزان جیمز، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۸۲.

۳. همان.

عقلانی زنان، فروتری آنان را به دلیل تفاوت‌های جسمانی و روانی میان زنان و مردان به چالش می‌کشید. او معتقد بود زنانگی زنان بیش از آنکه معلول زیست‌شناسی باشد، ساخته فرهنگ و آموزش است. به همین سبب، بر ضرورت آموزش عقلانی زنان تأکید داشت.^۱ کتاب او را که *استیفای حقوق زنان* ترجمه شده است، انجیل فمینیسم می‌خوانند. بعدها این مباحثات افزون بر تلاش‌های دیگر، به پیدایش جریان سازمان‌یافته‌تر و متمرکزتر فمینیسم در ۱۸۵۰ انجامید.^۲

فمینیسم را می‌توان در قالب‌های گوناگونی مطرح ساخت. دست‌کم دو قالب مهم برای طرح آن وجود دارد: نخست بر پایه امواج و قالب دیگر بر پایه گرایش‌ها.

۱. امواج فمینیستی^۳

بیشتر نویسندگان برای فمینیسم دو موج را شناسایی کرده‌اند و گروهی نیز پیدایش موج سوم را باور دارند.

استفاده از تعبیر «موج» برای اشاره به جزر و مد رویدادهایی است که در تاریخ فمینیسم پدید آمده است. مباحثات فمینیستی گاه بسیار فعال و گاه در افول بوده است. موج نخست فمینیسم به منزله یک جنبش شناسایی می‌شود؛ یعنی کنشی دسته‌جمعی بر پایه هویتی مشترک.^۴ موج دوم هنگام پیدایش نظریه‌پردازی‌های فمینیستی است. در این دوران فمینیسم کوشید نظریه‌های فمینیستی را شکل دهد. در هر یک از این امواج، گفتاری مسلط (هژمونیک) وجود داشت؛ یعنی گرایشی فعال‌تر در صحنه مبارزات یا گفت‌وگوها حاضر بود. ما در این نوشتار می‌کوشیم شاخص‌ها یا شعارهای اصلی گفتار مسلط را در هر موج بیان کنیم.

۱. همان، ص ۸۷.

۲. ر.ک: پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۶۴.

3. feminist waves.

۴. در این باره ر.ک: حمیرا مشیرزاده، «زمینه‌های ظهور فمینیسم در غرب»، *مجموعه مقالات اسلام و فمینیسم*، ص ۵۰۵.

۱-۱. موج نخست

غرب تحولات بسیاری را پشت سر می گذاشت و فمینیسم از دامان این دگرگونی‌ها سر بر آورد. پشت کردن به مفاهیم کلیسایی، از جمله پلیدی ذاتی انسان، گناه اولیه، مقصر بودن حوا به منزله یک زن برای رانده شدن نماد مذکر یعنی آدم از بهشت و اهمیت و استقلال یافتن توان عقلانی بشر برای سامان دادن به زندگی، از تحولات معرفتی، فلسفی و کلامی بود. زنانی بودند که باور داشتند ذهن، معرفت و خرد جنسیت ندارد.^۱ بر همین اساس خواستار شدند از نظر عقلانی موجوداتی برابر با مردان ارزیابی شوند. افزون بر این تحولات، پیدایش صنایع عظیم نیز تأثیری دوگانه بر وضعیت زنان داشت. از یک سوی با پیدایش کارخانه‌ها مفهوم اجتماع یا سپهر عمومی به منزله محل تجمع ثروت و قدرت معنایی دیگر یافت. زنان افزون بر آنکه به خانه‌داری تشویق می‌شدند فعالان جنبش زنان احساس زیان و بی‌کفایتی را به آنان تلقین می‌کردند. از سوی دیگر، با مکانیزه شدن صنعت، امکان راه‌یابی زنان به دسته‌ای مشاغل مانند صنایع نساجی، تایپ و مشاغل خدماتی فراهم شد.

مهم‌تر از زمینه‌های یادشده، رخداد‌های سیاسی - اجتماعی، مانند پیدایش جنبش‌های مردمی بود. از آن میان می‌توان به جنبش‌ها و انقلاب‌هایی که به از میان رفتن حکومت‌های دیکتاتوری انجامید، جنبش سیاهان یا مبارزه علیه نژادپرستی و جنبش ضدالکل اشاره کرد. پیدایش فضای دموکراتیک، ایده حقوق برابر شهروندی و همراهی زنان با جنبش‌های اجتماعی، زنان را برای آغاز حرکتی دسته‌جمعی آماده ساخت.^۲ در هر حال، موج آغازین فمینیسم، به دلیل هم‌زمانی با رواج اصول لیبرالیسم، لیبرالیستی به‌شمار می‌آمد. برای تفکیک میان این جریان و جریانی فمینیستی که پس از جنگ‌های جهانی دوم، به‌ویژه در آمریکا پیدا شد، آن را

۱. ریک ویلفورد، «فمینیسم»، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قاندر، ص ۳۵۴.

۲. برای آگاهی تفصیلی رک: حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم؛ هم، «زمینه‌های پیدایش فمینیسم در غرب»، مجموعه مقالات اسلام و فمینیسم،

فمینیسم لیبرال اولیه می‌نامند.

فمینیسم لیبرال از حقوق و برابری سخن می‌گفت. آنان تمایل داشتند نتایج تساوی را با تفاوت‌های زن و مرد آشتی دهند. ایشان با نقش همسری و مادری نمی‌جنگیدند، ولی در عین اعتقاد به اهمیت این نقش‌ها برای زنان، به تساوی زن و مرد در زندگی اجتماعی معتقد بودند.^۱

فمینیست‌های لیبرال بر پایهٔ اصول لیبرالیسم به تساوی ذاتی و انسانی مرد و زن معتقد بودند. هدف اصلی آنان کاربرد اصول آزادی‌خواهانهٔ استقلال و فردگرایی دربارهٔ زنان به صورت یکسان و مساوی با مردان بود؛ به این معنا که قوانین نباید برای زنان حقوقی کمتر از مردان قایل شود. آنان حقوق مساوی را بر پایهٔ تساوی زن و مرد در توانایی عقلانی درخواست می‌کردند.^۲

نکتهٔ مهم آن است که پیدایش حکومت‌های دموکراتیک، ایدهٔ حقوق شهروندی را تحکیم بخشید. از میان دیگر امتیازها، حق رأی برای زنان فمینیست اهمیت ویژه یافت. در آن دوران، زنان برای کسب حق رأی بیش از هر زمان کوشیدند. از سوی دیگر، بسیاری از زنان معتقد بودند الکلیم منشأ بسیاری از خشونت‌های مردان در قبال زنان است. به همین دلیل، نهضت زنان با این دو مسئله ارتباطی محکم پیدا کرد. شمار چشمگیری از این زنان بر پایهٔ آموزش‌های انجیل به مبارزه برخاستند که البته، امروز نهضت فمینیسم به زنده نگه‌داشتن یاد و خاطرهٔ آنان تمایلی ندارد؛ زنانی مانند فرانسیس ویلارد که کوشش طولانی‌مدت آنان برای کسب حق رأی و مبارزه با الکل به ثمر نشست.^۳ زنان آمریکایی در سال ۱۹۲۰ حق رأی به دست آوردند و با کسب حق رأی که همهٔ تلاش جنبش را به خود معطوف

۱. ر.ک: آلیسون جگر، «چهار تلقی از فمینیسم»، بولتن مرجع، *گزیدهٔ مقالات و متون دربارهٔ فمینیسم*، ترجمهٔ س. امیری، ص ۲۰؛ سوزان جیمز، «فمینیسم»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمهٔ عباس یزدانی، ص ۸۶-۸۹.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۱-۲۲.

۳. برای آگاهی بیشتر ر.ک: دایانا پاسنو، فمینیسم، *راه یا بیراه؟*، ترجمهٔ محمدرضا مجیدی.

داشته بود، نهضت زنان رو به افول نهاد.^۱

۱-۲. موج دوم

موج دوم فمینیسم را در اواخر دهه شصت و دهه هفتاد شناسایی می‌کنند. به بار نشستن جنبش زنان در موج نخست، زمانی که حق رأی زنان به رسمیت شناخته شد، با جنگ‌های جهانی هم‌زمان بود. جنگ، انگیزه‌های صنفی و اهداف گروه زنان را در هم نوردید. مردان و زنان برای اهداف مشترک همراه شدند. با این حال، زنان بسیاری برای حفظ و گرداندن چرخ اقتصاد وارد کارخانه‌ها شدند.

از همین روی، بین دهه بیست تا دهه شصت میلادی، با وجود فعالیت‌های شمار کمی از زنان فمینیست، دوره افول فمینیسم به‌شمار می‌آید. در همین فاصله، به سال ۱۹۴۹ کتاب جنس دوم سیمون دوبوار و پس از آن، کتاب راز و رمز زنانه بتی فریدن در ۱۹۶۳ با ادبیاتی جدید وارد عرصه شدند. در این دو کتاب، موقعیت زنان در خانه و خانواده، نهاد ازدواج و رابطه قانونی با همسران، کار خانگی، نقش مادری، اصول روان‌شناختی و رفتارشناسی مربوط به زنان، حرکت‌های اصلاح‌گرایانه برای حل مسئله زنان و بسیاری مسائل دیگر به چالش کشیده شدند.

در این دوره نیز، جریان‌هایی موازی در جنبش فمینیستی وجود داشت، ولی گفتار مسلط این دوره از آن فمینیسم رادیکال بود. البته در ایالات متحده آمریکا جنبش فمینیستی با گرایش لیبرالیستی فعال‌تر و پرطرف‌دارتر بود. برای تفکیک میان آن و جریان فمینیسم لیبرالی آغازین، در این مرحله فمینیسم لیبرال ثانویه خوانده می‌شد.

ما شعارها و مسئله‌های مهمی را که در این دوره در ویتترین جنبش فمینیستی مطرح شد بیان می‌کنیم؛ بدون آنکه رابطه دقیق این شعارها یا

۱. حق شرکت در انتخابات در نیوزیلند سال ۱۸۹۳، در فنلاند ۱۹۰۶ و در انگلستان ۱۹۱۸ به

زنان داده شد. رک: سوزان جیمز، «فمینیسم»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس

راهبردها را با گرایش‌ها در این بخش معلوم سازیم. سپس در بحث گرایش‌ها به این مسئله خواهیم پرداخت.

۱-۲-۱. تحلیل‌ها، تبیین‌ها و راهبردها

۱. در این دوره، بیش از هر چیز فمینیسم، فقر «نظریه» را احساس کرد. بنابراین دربارهٔ مسائل مهمی نظریه‌پردازی و مفهوم‌سازی کرد.
۲. از این نظریه‌ها و مفاهیم گاه در تحلیل‌ها، گاه در تبیین و علت‌یابی وضعیت زنان و گاهی در راهبردها استفاده شد.
۳. در این دوره نظریهٔ مهمی مطرح شد که به «پدرسالاری» معروف است. منظور از پدرسالاری، ساختار و وضعیتی است که زنان بر پایهٔ آن، نابرابری را چه در عرصهٔ عمومی و چه در حیطهٔ خصوصی تجربه می‌کنند. حیطهٔ خصوصی شامل روابط شخصی یک زن در مسائل زناشویی نیز هست. هدف از طرح واژهٔ «پدرسالاری»، آگاه ساختن از خصوصی‌ترین روابط در تحلیل فمینیستی است. در واقع، محل نزاع را از مردسالاری در زندگی اجتماعی به پدرسالاری تبدیل کردند تا «ستم خانگی» نیز شناسایی شود. به عبارت دیگر، فمینیست‌ها معتقد بودند پدرسالاری نظامی است که از خانواده آغاز می‌شود و در حیطهٔ اجتماع نیز ادامه می‌یابد و این نظام را همهٔ مردان در قبال همهٔ زنان برای تسلط بیشتر به کار می‌گیرند.
۴. مفهوم‌سازی مهم دیگر در این دوره تفکیک میان جنس و جنسیت است. از این پس واژهٔ Sex برای اشاره به جنس و واژهٔ Gender با دقتی بیشتر برای اشاره به جنسیت به کار رفت. مراد از جنس، آن دسته از ویژگی‌های زنان است که منشأ زیستی دارند؛ مانند بارداری و زایمان. منظور از جنسیت نیز همهٔ ویژگی‌ها و رفتارهایی است که خانواده، اجتماع و فرهنگ به نام «زنانه» ساخته‌اند و به زنان تحمیل می‌کنند.^۱ عاطفی‌تر بودن زنان، مادری و

۱. ر.ک: مگی هام و سارا گمبل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمهٔ فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی و فرخ قره‌داغی، ص ۳۹۸، ۱۸۱-۱۸۳.

اطاعت‌پذیری، بخشی از این ویژگی‌های ساختگی است!

۵. یکی از مهم‌ترین شعارها در دوران یادشده، این بود: «شخصی سیاسی است». ^۱ منظور اصلی این شعار، از میان برداشتن هراس زنان برای طرح مشکلات شخصی، جلوگیری از ابتکار شخصی زنان برای حل مسائل، از بین بردن حیطة خصوصی که در آن راحت‌تر به زنان ستم می‌شد، فراگیر کردن راه‌حل‌ها با استفاده از تجارب شخصی افراد و استفاده از روش‌های سیاسی و انقلابی برای حل مشکلات زنان بود.

۶. هم‌جنس‌خواهی در این دوران راهبرد مهمی به‌شمار می‌آمد. هم‌جنس‌خواهی تنها در حیطة روابط جنسی مطرح نبود، بلکه این ایده برای اشاره به تأکید فمینیست‌ها بر بازداشتن از همراهی مردان با نهضت فمینیسم به‌کار می‌رفت. زنان در این دوره اغلب به تشکل‌های زنانه دعوت می‌شدند. پیش‌فرض این نظریه آن بود که زنان در قیاس با مردان انسان‌هایی بهترند؛ ویژگی‌های اخلاقی بهتری دارند؛ در جایگاه یک زن همدیگر را بهتر درک می‌کنند؛ و رفاقت آنان نه مانند مردان بر مبنای رقابت، بلکه بر مبنای همدلی است. ^۲ پیرو این هم‌جنس‌خواهی، از یک سوی شعار خواهی ^۳ همه زنان جهان و از سوی دیگر ضرورت رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه در همه عرصه‌ها حتی روابط جنسی مطرح بود.

۷. در این دوره، نهضت عملی‌ای که مشابه نهضت حق رأی درگرفت، کوشش فراگیر برای قانونی کردن حق سقط جنین بود. این فعالیت نیز در جهت نظریه «خویش‌ن‌مالکی» و حق تسلط بر بدن، برابری مردان و زنان در

1. Personal is Political.

۲. در فمینیسم موج دوم هم‌گرایش‌های مذکر‌محور که بر پایه ترجیح صفات مردانه بود وجود داشت و هم‌نظریه برتری جنس زن قوت فراوانی داشت. مؤنث‌محوری را ژنوسنتریک (female centred) genocentric و مذکر‌محوری را آندروسنتریک (male centred) androcentric می‌نامند.

3. Sisterhood.

تمایلات جنسی و حق ارضای غریزه جنسی بدون قید و شرط مطرح شده بود. ۸ در این دوره، بیش از هر چیز دیگر با خانواده طبیعی (متشکل از مرد و زنی که بر پایه رابطه‌ای قانونی با هم زندگی می‌کنند) و ازدواج مخالفت شد. از نظر موج دومی‌ها، خانواده نخستین جایگاه برای ایجاد ستم به زنان است که در آن با استفاده از موقعیت زیستی زنان از آنان بهره‌کشی می‌شود و ایشان را به مردان وابسته می‌سازد.^۱

به هر تقدیر، موج دوم از آن زنانی است که در پرتو تجارب شخصی کوشیدند نظریه‌های اجتماعی و روانکاوی را دوباره بررسی کنند و از دیدگاه یک زن، بار دیگر نظریه‌هایی را مطرح سازند. فمینیسم، اگرچه در این دوره کمتر از دیگر مقاطع وحدت و انسجام داشت، به سبب گستره‌علاقه (موضوع‌های کانون توجه) و عمق انتقادات، از امواج پیشین فمینیسم نیرومندتر بود.^۲ از نظر برخی زن‌پژوهان، انقلاب جنسی و دیگر تحولاتی که در وضعیت زنان پیش آمد، بیشتر زاینده موج دوم فمینیسم بود.^۳

۱-۳. موج سوم

موج سوم فمینیسم در بستر پیدایش جریان پست‌مدرنیسم شکل گرفت. معرفی موج سوم به منزله جریانی واحد، به همین دلیل ناممکن است. برای فهمیدن موج سوم فمینیسم که پست‌مدرنیستی است لازم است فضای پست‌مدرن تبیین شود. توضیح این فضا کار چندان آسانی نیست؛ زیرا به شدت تناقض‌آمیز و تفاوت‌محور است. بنابراین ما می‌کوشیم در قالب عباراتی ویژگی‌های آن را به اختصار بیان کنیم.

-
۱. سوزان جیمز، «فمینیسم»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۹۱؛ پاملا ابوت و کلر والاس، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، ص ۲۹۱-۲۹۲.
 ۲. آلیسون جگر، «چهار تعلق از فمینیسم»، بولتن مرجع، گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم، ص ۲۰؛ «فمینیسم»، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۹۵.
 ۳. تونی گرت، زن بودن، ترجمه فروزان گنجی‌زاده، ص ۶۱-۶۲.

پست‌مدرنیسم، فضای پیش‌آمده در دهه‌های اخیر است؛ اگرچه برخی بر این باورند نیچه نخستین کسی بود که با انتقادهایش در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، پیدایش تدریجی آن را اعلام کرد. رویکرد پست‌مدرنیسم، رویکردی انتقادی است. انتقادهای آن متوجه مدرنیته و همه وعده‌های عصر مدرن برای رهایی و راحتی بشر است. افرادی که ایده‌های پست‌مدرنیستی را شکل دادند متعدّدند و دیدگاه‌های متنوعی را ارائه کرده‌اند. به دلیل تفاوت‌های آشکار بین دیدگاه‌های آنان، برای شناسایی پست‌مدرنیسم لازم است هر شخص و کتاب‌های او را بررسی نماییم، ولی این کار در نوشتار حاضر ممکن نیست.

شخصیت‌های مهم موج پست‌مدرن کسانی چون ژاک دریدا، میشل فوکو، ژان فرانسوا لیوتار، ژان بودریار (اندیشمندان فرانسوی)، ریچارد رورتی، السدیر مکتایر، توماس کوهن و پل فایریند (اندیشمندان انگلیسی‌زبان) و ویتگنشتاین متأخرند.^۱ آنچه در پی می‌آید، نکته‌های مهمی است که در کتاب‌های اندیشمندان یادشده وجود دارد.

۱. یکی از مسائل مهم درباره نگرش پست‌مدرن، ضرورت نقد همیشگی است.^۲ پست‌مدرنیست‌ها در پی ارائه نظریه معینی نیستند و اصولاً با «نظریه‌پردازی» مخالف‌اند. آنان وظیفه یک اندیشمند را نقد همیشگی دیدگاه‌ها می‌دانند؛ یعنی نقد یک نظریه خودش اصالت دارد، نه برای رسیدن به یک نظریه جای‌گزین.

۲. پست‌مدرنیست‌ها با نظریه‌های کلان در هر زمینه‌ای (اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، علمی، فلسفی، سیاسی و...) مخالف‌اند. از نظر آنان، دیدگاه‌های دوره مدرن سرشار از «فراروایت‌های کلان»^۳ و نظریه‌های کلی

۱. برای ویتگنشتاین بنابر تحولی که در اندیشه‌های وی رخ داد، دو دوره برمی‌شمارند که برای شناسایی دو دوره، به ویتگنشتاین متقدم و ویتگنشتاین متأخر تعبیر می‌شود.

۲. آلکس کالینکوس، *نقد پست‌مدرنیسم*، ترجمه اعظم فرهادی، ص ۱۱۸؛ زیگمونت باومن، *اشارات‌های پست‌مدرنیته*، ترجمه حسن چاوشیان، ص ۲۲۵.

است؛ همان‌گونه که در این دوره وعده‌های بزرگی درباره‌ی رهایی، آسایش، انهدام فقر و گرسنگی و... به بشر داده شد که هیچ‌یک تحقق نیافت. از این‌روی پست‌مدرنیست‌ها متقدمان دوره‌ی مدرن‌اند.

۳. پست‌مدرنیست‌ها بر این باورند که در دوره‌ی مدرن، تنها گروهی مسئولیت تولید دانش را در جهتی که مایل بودند بر دوش گرفتند. فلاسفه و جامعه‌شناسان، دارندگان قوه‌ی عقل تخصصی بودند و حق داشتند تفسیر و تبیین کنند. فلاسفه و دانشمندان به سبب پیوند با قدرت، همیشه همان را گفته‌اند که قدرت‌ها خواسته‌اند؛^۱ در حالی که از نظر پست‌مدرنیست‌ها عقل همگان معتبر است^۲ و هر کس می‌تواند با شرکت در گفت‌وگو ایده‌ی خود را در برابر ایده‌ی دیگران طرح کند. هیچ کس نیز به پذیرش ایده‌ی دیگران ملزم نیست.

۴. از نظر آنان حقیقت مطلق وجود ندارد. هر کس می‌تواند گوشه‌ای از حقیقت را بیان کند. پس همه‌ی ایده‌ها در همه‌ی زمینه‌ها، حتی اخلاق، نسبی‌اند.^۳

۵. هیچ روشی برای طرح دیدگاه وجود ندارد و لازم نیست اندیشه از شیوه و منطقی ویژه پیروی کند.^۴

۶. هر کس چشم‌اندازی^۵ دارد و هر چشم‌اندازی می‌تواند معتبر باشد.^۶

۷. هیچ ساختاری اعتبار تمام ندارد؛ زبان، دین، فرهنگ و... بنابراین هر

۱. حسین علی نوذری، *مدرنیته و مدرنیسم*، ص ۲۱۶؛ فرانکلین لوفان بومر، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، ص ۷۷۴؛ زیگمونت باومن، *اشارات‌های پست‌مدرنیته*، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲. زیگمونت باومن، *اشارات‌های پست‌مدرنیته*، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، ص ۲۱۲ و ۲۳۰ و ۶۰۳؛ لارنس کهن، *از مدرنیته تا پست‌مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان، ص ۶۱۰ و ۶۰۴؛ ام بوخنسکی، *فلسفه اروپایی معاصر*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۳. جنی تیچمن و گراهام وایت، *فلسفه اروپایی در عصر نو*، ص ۳۲۳؛ شاهرخ حقیقی، *گذر از مدرنیته*، ص ۲۷.

۴. شاهرخ حقیقی، *گذر از مدرنیته*، ص ۵۳.

5. Stand Point.

۶. همان، ص ۴۳.

کس می‌تواند امتیازهای خود را حفظ کند. هر کس با هر فکر، نژاد، مذهب، درجه علمی و... باید به رسمیت شناخته شود.^۱

۸. تفاوت، اصلی اصیل و مهم است. هرگونه تلاش برای ایجاد همسان‌سازی نارواست.^۲

۹. به هر کس و هر چیز - همان‌گونه که هست - باید مشروعیت بخشید و آن را پذیرفت و نباید هیچ نظمی از بیرون به کس یا چیزی تحمیل شود. بنابراین تکثر و چندگونگی امری خیر است که همه تفاوت‌ها را به‌طور یکسان اعتبار می‌بخشد.

۱-۳-۱. فمینیسم پست‌مدرنیستی

فمینیست‌ها بنا بر روش معمول خود که از ایدئولوژی‌ها، مکاتب و علوم، زنانه استفاده می‌کردند از دیدگاه‌های پست‌مدرنیستی نیز بسیار سود بردند. یکی از نظریه‌های آنان بر رابطه میان دانش و قدرت مبتنی بود. رابطه میان دانش و قدرت، از باورهای صریح میشل فوکوست. فمینیست‌های این دوره معتقدند از آنجا که قدرت همواره در دست مردان بوده، جریان تولید دانش نیز جریانی مردمحور است. مردان هیچ‌گاه به زنان و تجارب آنان در جهت تولید دانش توجه نکرده‌اند.

دیدگاه دیگر آنان درباره «تفاوت» است. فمینیست‌های پست‌مدرن از کلی‌گویی درباره زنان و تحلیل زندگی آنان، بیان علت‌های ستم‌دیدگی ایشان و نیازها و راهبردهای حل مسائلشان، پرهیز می‌کنند. رسمیت بخشیدن به این باور که هر زنی با زنان دیگر متفاوت است موجب شده که برخی بگویند به شمار زنان دنیا، فمینیسم داریم. تحلیل فمینیستی در این باره آن است که تاکنون نظریه فمینیستی بازتاب خواسته‌های زنان طبقه متوسط سفیدپوست آمریکایی - اروپایی بوده است؛ اما اکنون زمان آن رسیده است که حقوق و اوضاع زنان

۱. رک: استوارت سیم، بورین وان بون، *نظریه انتقادی، قدم اول*، ترجمه پیام یزدانجو، ص ۸۸

۲. رک: محمد ضمیران، *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*، ص ۲۰۸.

دیگر مانند سیاهان، کارگران، پیروان مذاهب و سالمندان دیده شود. یکی از نتایج این تحلیل، پیدایش فمینیسم‌های مضاف است؛ مانند فمینیسم سیاه، اکوفمینیسم،^۱ فمینیسم اسلامی و فمینیسم صلح‌طلب. فمینیست‌های پست‌مدرن اغلب دانشگاهیانی‌اند که بیش از حد با مباحثه‌های علمی و واگردانی ادبیات علوم به نظریه فمینیستی درگیرند. برخی از آنان از نظریه «بازی‌های زبانی» فلاسفه پست‌مدرن برای هدف خود سود جستند؛ برخی از نظریه روان‌شناسی ژاک لاکان استفاده زنانه کردند؛ و برخی مانند ژولیا کریستوا تجربه ویژه خود را در رخداد بارداری و زایمان مبنای تحلیل فمینیستی خویش قرار داده‌اند. بنابراین تشتت و اضطرابی که در فضای پست‌مدرن دیده می‌شود به جریان فمینیستی آن نیز سرایت کرده است.

یکی از مشکلات فمینیست‌های پست‌مدرن، از همین اصالت‌بخشی به تفاوت ناشی می‌شود. اگرچه این سخن کاملاً به‌جاست که نباید نظرها و تجارب دسته‌ای ویژه ملاک نظریه‌پردازی‌های کلان باشد اما مشروعیت دادن افراطی به تفاوت موجب نابودی جنبش‌ها و نظریه‌پردازی‌ها می‌شود. اگر هر زنی با زنان دیگر تا بدانجا متفاوت باشد که هیچ تجربه مشترک، هدف مشترک، رفتار و ارزش مشترک نداشته باشند، جنبشی پدید نمی‌آید. بدون هویت و هدف مشترک، گروه شکل نمی‌گیرد. نتیجه این اندیشه، فروپاشیدن فمینیسم در عمل است. برای همین «بی‌عملی» و تأکید بر توهم‌های نظری، گروهی از فمینیست‌ها معتقدند فمینیسم تا نهایت پست‌مدرن پیش نمی‌رود؛^۲

۱. زنان طرف‌دار محیط زیست. این گروه با این باور که زنان به طبیعت نزدیک‌ترند؛ اخلاق مراقبت از طبیعت دارند؛ و از آلودگی محیط زیست خود و کودکانشان بیشتر آسیب می‌بینند، به وجود آمده‌اند. برای آگاهی بیشتر ر.ک: حمیرا مشیرزاده، *از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم*، ص ۴۲۲-۴۲۶.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۶۵، ۴۸۵-۴۹۳.

یعنی فمینیسم تا آنجا پست‌مدرنی نمی‌اندیشد که هیچ دلیلی برای جنبش و فعالیت نداشته باشد. از سوی دیگر، اگر فمینیسم به واقع پست‌مدرنی بیندیشد، ناچار است همه دیدگاه‌ها را به‌منزله یک چشم‌انداز بپذیرد. آن‌گاه رهبری کردن جریان و استدلال کردن برای اثبات حقانیت نظریه فمینیستی در برابر دیگر نظریه‌ها کاری بی‌معناست. چشم‌انداز باوری که اساس نظریه‌های پست‌مدرن را تشکیل می‌دهد راهی برای فمینیسم نمی‌گذارد که بگوید علمی که زنان ایجاد می‌کنند از علمی که مردان ایجاد کرده‌اند بهتر است؛ زیرا چشم‌انداز مردانه به علوم همان‌قدر اعتبار دارد که چشم‌انداز زنانه. بنابراین نمی‌توان گفت دانش فمینیستی جای‌گزین مسلمی برای دانش‌های پیشین است.

۲. رهیافت‌های فمینیستی

رهیافت‌های فمینیستی گوناگون‌اند. ما در این نوشتار به چهار گرایش اشاره می‌کنیم: فمینیسم لیبرالیستی، فمینیسم رادیکالی، فمینیسم مارکسیستی و فمینیسم سوسیالیستی.

همان‌گونه که گذشت، زن‌پژوهان، فمینیسم را جنبش فکری یگانه‌ای نمی‌شناسند.^۱ وام‌داری فمینیسم از جریان‌های فکری بزرگ و عام مانند لیبرالیسم و مارکسیسم در این پراکندگی بسیار تأثیر داشته است؛^۲ همان‌گونه که میانه‌روی و تندروی رهبران جنبش (رادیکالیسم) نیز در شعبه‌شعبه کردن آن سهم فراوان داشت. لنگرمن و برنتلی در مقاله خود قالب مناسبی را برای فهم این تنوع ارائه می‌کنند. آنان می‌نویسند: گرایش‌های گوناگون فمینیستی را می‌توان در رابطه با پاسخ آنان به سه پرسش ذیل شناسایی و دسته‌بندی کرد:

۱. پاملا ابوت و کلر والاس، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی مریم خراسانی، حمید احمدی، ص ۲۴۵.

۲. ریک ویلفورد، «فمینیسم»، *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه‌ی م. قائد، ص ۳۴۷.

۱. درباره زنان چه می دانیم؟

۲. چه علل و عواملی موجب پیدایش این وضعیت شده است؟

۳. چه راه‌حلی برای از میان برداشتن وضعیت موجود وجود دارد؟

هریک از گرایش‌های فمینیستی برحسب آموزه‌های اساسی خود به پرسش‌های بالا پاسخی می‌دهند که آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند. برای مثال، فمینیسم مارکسیست درباره پرسش نخست می‌گوید که زنان ستم‌دیده‌اند. در پاسخ پرسش دوم می‌گوید اختلاف طبقاتی و تقسیم جامعه به کارفرما و کارگر (جامعه سرمایه‌داری) عامل پیدایش ستم به زنان است و در پاسخ به پرسش سوم نیز راه‌حل کلی و عامش را که درباره رهایی بشر همواره مطرح کرده است ارائه می‌کند؛ یعنی رفع اختلاف طبقاتی، انهدام سرمایه‌داری و حاکمیت طبقه کارگران.^۱ از نظر ریک ویلفورد فمینیست‌ها را می‌توان از نظر راهبرد حل مشکلات، تقسیم‌بندی کرد؛ یعنی با توجه به سومین پرسش که در نوشته بالا خواندیم. وی می‌نویسد که برخی از گرایش‌های فمینیستی استراتژی مذکر‌محور دارند و زنان را به تقلید از مردان وامی‌دارند. گروهی از آنان در پی راه‌حل‌های مذکر-مؤنث می‌روند و زنان را به پیش گرفتن رفتارهایی که به زنان و مردان - هر دو - نسبت می‌دهند تشویق می‌کنند. دسته سوم نیز کسانی‌اند که به ویژگی‌های زنان اهمیت می‌دهند و زنان را به اتخاذ استراتژی مؤنث‌محور وامی‌دارند.^۲

۱. البته نویسندگان انواع گوناگون نظریه‌های فمینیستی را نخست در سه نظریه تفاوت، نابرابری و ستمگری طبقه‌بندی کرده‌اند و پس از آن، گرایشات خاص را به‌منزله زیرمجموعه عناوین بالا تقسیم‌بندی می‌کنند. در عین حال، همه فمینیسم مارکسیستی را ذیل نظریه ستمگری قرار نمی‌دهند. ر.ک: پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۶۴-۴۶۰؛ همچنین ر.ک: پاملا ابوت و کلر والاس، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، ص ۲۸۷.

۲. مذکر‌محورها (androcentric)، مؤنث‌محورها (genocentric) و دوجنسی‌ها (androgynous) ر.ک: ریک ویلفورد، «فمینیسم»، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قاند، ص ۳۴۸.

۲-۱. فمینیسم لیبرال

فمینیست‌های لیبرال - همان‌گونه که از عنوانشان پیداست - در پی تعمیم اصول لیبرالیسم مانند برابری حقوق، استقلال، آزادی و فردگرایی برای زنان به‌منزله شهروندان جامعه باز بودند. آنان زنان را موجوداتی عقلانی می‌دانستند که در ذات انسانی با مردان شریک‌اند. از نظر آنان تفاوت در جسمانیت مانع برابری مردان و زنان در حقوق نیست. نابرابری جنسی که زنان در جامعه‌ها با آن روبه‌رویند خلاف اصول کلی لیبرالیسم است و حقوق طبیعی زنان را از آنها سلب کرده است. این در حالی است که این حقوق به اقتضای طبیعی بودنشان سلب ناشدنی‌اند.

فمینیسم لیبرال، نظریه‌ای اصلاح‌طلبانه (رفورمیستی) است؛ یعنی نهادها و ساختارهای موجود در جامعه را می‌پذیرد و با وجود آنها برای اصلاح وضعیت می‌کوشد. برای مثال، مؤسسه‌های مدنی و ساختارهای دموکراتیک و ارزش‌های سرمایه‌داری را پذیرفته، ولی معتقد است که باید در همین قالب، به اصلاحی بزرگ دست زد تا وضعیت نابرابر مردان و زنان اصلاح شود.

دغدغه‌های مهم فمینیست‌های لیبرال مرخصی، حقوق زایمان، دیگر مزایای محیط کار، حقوق شهروندی مشکلات مربوط به مشاغل زنان، برابری زن و مرد در مقام والدین و آموزش فارغ از جنسیت برای دختران و پسران است. یکی از آرمان‌های مهم فمینیست‌های لیبرال تحقق جامعه دوجنسی (Androgyny) است. اعضای این جامعه ممکن است از نظر جسمی مذکر یا مؤنث باشند، اما ویژگی‌های مردانه و زنانه را با اختلافات اغراق‌آمیز روان‌شناختی نشان نمی‌دهند. به عبارت دیگر، مردان به‌اندازه کافی صفات زنانه و زنان به‌اندازه کافی صفات مردانه را آموخته و درونی کرده‌اند. از نظر اینان، باید در خانواده و مدرسه و پیام‌های رسانه همگانی به‌صورتی دگرگونی ایجاد کرد تا افراد در نقش‌های جنسی (فقط مردانه یا فقط زنانه) اجتماعی نشوند و این نقش‌ها را در زندگی خود باز تولید نکنند.^۱

۱. ر.ک: همان.

نقد

به‌طور طبیعی، مبانی عام این نظریه اشکال‌هایی دارد؛ اشکال‌هایی که به لیبرالیسم وارد است. آموزه‌های اساسی لیبرالیستی مانند انسان‌گرایی، تأکید یک‌جانبه بر حقوق (منهای تکالیف)، آزادی فردی، فردگرایی و اصالت استقلال اصولی‌اند که شیرازه زندگی‌های خانوادگی و اجتماعی را در غرب از هم پاشیده است. فمینسم لیبرالیستی کوشیده است همین مفاهیم را به زندگی زنان نیز وارد سازد. این مسئله به‌معنای سرعت بخشیدن به فزون‌طلبی و خودخواهی بشر است. زنان در هجمه لیبرالیسم، کسانی بودند که با تکیه بر روحیه دیگرخواهی، تیمارداری و اخلاق زنانه و مادرانه خویش، خانواده را حفظ کرده‌اند. تسری آموزه‌های لیبرالیسم به زنان، یعنی از بین بردن واپسین روزنه‌های امید درباره خانواده.

اما گذشته از این اشکال‌ها، فمینسم لیبرالیستی در مقایسه با گرایش‌های دیگر به تناقض‌های بزرگی دچار است. پذیرش تفاوت‌های زیستی مردان و زنان و اعتقاد به برابری کامل آن‌دو در عرصه اجتماعی، یکی از این تناقض‌هاست.

عرصه اجتماعی، آن هم با حفظ همان ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی موجود، عرصه‌ای انعطاف‌ناپذیر است. برابری در فرصت‌ها و نتایج، یعنی یکسان‌سازی همه عرصه‌های رقابت برای مردان و زنان. آن‌گاه چگونه ممکن است زنانی که نقشی ویژه در تولید مثل دارند، یا دست‌کم در دورانی خاص روانی شکننده‌تر و قوای بدنی ضعیف‌تری دارند بتوانند به‌طور یکسان با مردان رقابت کنند؟ به‌دلیل ممکن نبودن رقابت از همه جنبه‌هاست که لیبرالیست‌ها پیوسته از حقوق خاص زنان، به‌ویژه حقوق مربوط به دوران بارداری و شیردهی سخن می‌گویند؛ در حالی که نظام اقتصادی سرمایه‌داری و نظام اقتصادی سوسیالیستی هر کدام با شیوه خاص خود با این حمایت‌ها مخالفت می‌کنند. کارفرمایان نظام سرمایه‌داری دادن امتیاز به زنان را در دوران بارداری به سود خود نمی‌بینند؛ آن هم در وضعیتی که ناچارند نیمی از کارگزارانشان را از میان زنان برگزینند. نظام سوسیالیستی دولت‌محور نیز این حمایت را بر نمی‌تابد؛ زیرا به گسترش عرصه خصوصی در برابر دولت می‌انجامد.

تناقض دیگر به وضعیت خانواده مربوط است. لیبالیسم و دولت سرمایه‌داری از یک‌سوی عرصه خصوصی، از جمله خانواده را حمایت می‌کند. اما از سوی دیگر، زمانی که با فمینیسم گره می‌خورد، ناچار است به عرصه عمومی و فعالیت‌های فردی، اشتغال تمام‌وقت بانوان و... اهمیت دهد. این همان چیزی است که جین فریدمن در کتاب خود بارها یادآور شده است که فمینیسم پیوسته میان بحث تفاوت و تساوی حیران و شناور مانده است.^۱

۲-۲. فمینیسم مارکسیست

نظریه فمینیستی - مارکسیستی حاصل تلاش زنانی است که مارکسیسم^۲ را به‌صورتی گسترش دادند تا بتواند توضیح پذیرفته‌ای درباره ستم به زنان در جوامع سرمایه‌داری ارائه دهد. به عبارت دیگر، این نظر پیوند تحلیل طبقاتی مارکسیستی با اعتراض اجتماعی فمینیستی است. همان‌گونه که مارکسیسم در ریشه‌یابی هر مسئله، تحلیلی اقتصادی ارائه می‌دهد و اقتصاد را زیربنای همه چیز می‌داند، نظریه فمینیستی - مارکسیستی نیز عوامل نظام اجتماعی سرکوبگرانه را در برابر زنان، عوامل اقتصادی می‌شمارد.

بنا به تعبیر برخی، مشکل این نظریه آن است که مارکس خود به جایگاه زنان در جامعه سرمایه‌داری توجهی نداشت. وی به خانواده رویکردی طبیعت‌گرایانه داشت و معتقد بود زنان باید در قلمرو خانگی باقی بمانند و تیمارداری کنند. از نظر او، ورود زنان به عرصه کار و اقتصاد، تهدیدی علیه طبقه کارگر است.^۳ بعدها انگلس تحلیلی درباره خانواده ارائه کرد که دستاویز

۱. ر.ک: جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، ص ۱۷.

۲. مارکسیسم نظریه مبسوطی است که به‌طور عمده همه مشکلات انسان‌ها را در جوامع و در همه ابعاد به اختلاف طبقاتی و سرمایه‌داری نسبت می‌دهد. این نظریه آرمان‌رهایی بشر دارد و معتقد است که رهایی بشر، جز از راه حاکمیت کارگران و انهدام جامعه طبقاتی ممکن نیست.

۳. ر.ک: پاملا ابوت و کلر والاس، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی، ترجمه مریم خراسانی، حمید احمدی، ص ۲۴۷.

بزرگی برای فمینیست‌ها شد. از نظر انگلس در پی تحول جنبش اقتصادی و پیدایش جامعه‌های فئودالی (زمین‌داری و دوره کشاورزی) ثروت در دست مردان انباشته شد. مردان برای حفظ ثروت در نسل خود و انتقال میراث تشکیل خانواده دادند؛ یعنی با ازدواج، زنان را مهار کردند تا از هویت وارثان خود مطمئن شوند. از آن پس، زنان به‌عنوان موجوداتی فرودست در نقش‌های خانگی تثبیت شدند. این در حالی بود که ادعا می‌شود در جوامع اشتراکی اولیه، زنان در جایگاه توزیع‌کنندگان ذخیره غذایی، از اقتدار کافی برخوردار بودند. از نظر فمینیست‌های مارکسیست، خانه‌داری زنان و حذف آنان از عرصه عمومی، بعدها بیشترین سود را به نظام سرمایه‌داری رساند. کارگران با التیامی که در خانواده به دست می‌آوردند، فشار حاصل از کار را تحمل می‌کردند و افزون بر آن از دسترنج زنان خود نیز بهره‌مند می‌شدند.

اگرچه، فمینیست‌های مارکسیست پذیرفته‌اند که مسئله زنان تنها اختلاف طبقاتی نیست، همواره برای مبارزه طبقاتی اولویت قابل می‌شوند. از این‌روی آرمان فمینیستی آنان نیز مبارزه با سرمایه‌داری، از میان بردن اختلاف طبقاتی و تغییر الگوی اقتصادی است. البته در کنار این تحلیل معتقدند که نفی خانواده به‌منزله نقطه آغاز ستم، می‌تواند به رفع ستم علیه زنان کمک شایانی کند.^۱

نقد

گذشته از ایرادهای کلی‌ای که بر تحلیل مارکسیستی از یک‌سوی و نظریه فمینیستی از سوی دیگر وجود دارد، نظریه فمینیستی - مارکسیستی به اشکال‌های مهمی دچار است.

نخست آنکه شواهد کافی و بی‌رقیبی بر وجود جوامع اشتراکی (کمون‌ها) در ماقبل تاریخ وجود ندارد.

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۷۹-۴۸۳؛ پاملا ابوت و کلر والاس، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، ص ۲۸۸-۲۹۲؛ آلیسون جگر، «چهار تلقی از فمینیسم»، بولتن مرجع، گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم، ترجمه س. امیری، ص ۲۲-۲۳.

دوم، بنا بر شواهدی که مردم‌شناسان، حتی خود انگلس ارائه می‌دهد، در جوامع ماقبل طبقاتی نیز زنان (با وجود مشارکت در تهیه غذا) در تساوی کامل با مردان نبوده‌اند.

سوم، این تحلیل فعالیت زایشی زنان را کاملاً نادیده گرفته و معلوم نکرده است که چرا در زمان‌های اولیه نیز زنان همواره به کارهای زنانه سرگرم بوده‌اند. چهارم، این نظریه معلوم نکرده چرا با آنکه سرمایه‌داری همواره در پی بالاترین میزان بهره‌وری است، زنان را از کار در عرصه عمومی بازداشته است؛ در حالی که منافع فراوانی از کار ارزان زنان به دست می‌آورد. پنجم، از نظر دیگر فمینیست‌ها، این نظریه بیش از حد انتزاعی است؛ به تجربه‌های عینی زنان اعتنایی ندارد؛ و از توضیح درباره انواع ستم‌ها به زنان، مثل ستمی که در خود طبقه کارگر، شوهران به همسرانشان روا می‌دارند یا ستمی که بر اقلیت‌ها و یا زنان رنگین‌پوست می‌رود غفلت کرده است.^۱

۲-۳. فمینیسم رادیکال

فمینیست‌های رادیکال نظریه‌ای ارائه کرده‌اند که بنا بر آن، نابرابری در شکل ستمگری تحقق یافته است. از نظر آنان اگرچه ستمگری در همه جا به چشم می‌خورد، بنیادی‌ترین ساختار ستمگری به جنسیت مربوط است. این ساختار پدرسالاری است. به این معنا که ستم‌های اجتماعی نیز، بازنمایی پدرسالاری است؛ نظامی که همواره مردان را بهتر، رئیس و صاحب‌اختیار معرفی می‌کند.^۲

با قرار دادن نقطه آغاز تحلیل در خانواده، این نهاد از چند جنبه توجه فمینیست‌های رادیکال را جلب کرد: خانواده حریمی خصوصی است که از انتشار مسائل زنان به بیرون جلوگیری می‌کند. بنابراین باید دانست که هیچ مسئله شخصی و خصوصی وجود ندارد. از خانواده نباید حمایت کرد؛ چون

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: آلیسون جگر، «چهار تल्ली از فمینیسم»، بولتن مرجع، گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم، ترجمه س. امیری، ص ۲۲-۲۳.

۲. ر.ک: حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۳۱۰-۳۱۲.

هیچ‌گاه برای زنان منفعی را در پی ندارد. از این روی، رویکرد لیبرالیستی برای رادیکال‌ها هرگز پسندیده نیست. زنان با مادری به خانواده و فرزند تعلق‌خاطر پیدا می‌کنند. پس باید با خانواده مبارزه کرد؛ زیرا عناصر عاطفی به وابستگی زنان و پذیرش نظام پدرسالاری دامن می‌زنند. شولامیت فایرستون در کتاب خود *دیالکتیک جنس* (۱۹۷۴) نوشته است: فرودستی زنان تنها در حوزه‌های نمایانی مثل قانون و اشتغال نیست، بلکه در روابط شخصی نیز وجود دارد. از نظر او مرد دشمن اصلی است.^۱

این دسته بیش از هر چیز بر احساسات، روابط شخصی و تجارب افراد تکیه دارند. مسئله‌گریزه جنسی برای این گروه بسیار بااهمیت بوده است. آنان بسیار کوشیده‌اند ثابت کنند زنان در مسئله روابط جنسی باید به‌منزله عناصر فعال دیده شوند. قانونی کردن سقط جنین و استفاده از لوازم کنترل بارداری، امکان انتخاب‌های آزادتری را در این زمینه به زنان می‌دهد.

گروهی از فمینیست‌های رادیکال مانند فایرستون مشکل اصلی را زیست‌شناسی زنان و ویژگی‌های بدنی آنان درباره تولید مثل می‌دانستند. بنابراین راه آزادی زنان را استفاده از تکنولوژی‌های بارداری، مانند لقاح مصنوعی خارج از رحم معرفی کردند.

در برابر و به‌دنبال پژوهش‌هایی که از دهه هفتاد به بعد درباره خشونت پیشگی و پرخاشگری مردان انجام شد، بیشتر فمینیست‌های رادیکال باور یافتند مشکل اصلی زیست‌شناسی مردان است، نه زنان؛ یعنی عوامل جسمانی و روانی مردان به‌منزله عامل اصلی ستمگری معرفی شد. این دسته که کریستین دلفی و مونیک ویتینگ جزو آنان‌اند بر برتری جنس زن و ارزش‌های اخلاقی زنانه تأکید فراوان دارند. به باور آنان، رهایی زنان مرهون عملی سیاسی، گسترده و انقلابی است که در همه مسیر آن، زنان باید از مردان کناره

۱. پاملا ابوت و کلر والاس، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، ص ۲۵۵.

بگیرند یا پیوسته با آنان مبارزه کنند. از نظر آنان، زنان با تحکیم و اعلام خواهری و تأکید بر هم‌جنس‌خواهی، می‌توانند جامعه زن‌ستیز خود را به‌طور اساسی تغییر دهند. به عبارت دیگر، آرمان این دسته از فمینیست‌ها الگوی آندروژنی (دوجنسی) نیست، بلکه ویژگی‌های ارزشمند، همواره صفات زنانه‌اند.^۱ فمینیست‌های رادیکال به مسئله تولید دانش و کشف خط علمی‌ای که زنان در طول تاریخ ایجاد کرده‌اند، ولی از آن غفلت شده، یا به عمد پنهان گردیده است، بسیار اهمیت می‌دهند.^۲

نقد

فمینیست‌های رادیکال اغلب دسته‌ای از دانشگاهیان بوده‌اند که بدبینانه حتی صمیمانه‌ترین و شخصی‌ترین روابط زنان را با مردان سیاسی می‌دیدند و آن را بر مبنای روابط قدرت تحلیل می‌کردند. از نظر برخی از آنان، زنان تنها یک مقوله سیاسی و اقتصادی یعنی یک طبقه‌اند و «زن» به منزله یک جنس واقعیت ندارد؛ یعنی جوانب بیولوژیک زندگی زنان در این رویکرد انکار می‌شود. این افراد به‌گونه‌ای افراطی همه مسائل را به روابط جنسی میان زنان و مردان تحلیل می‌کنند. تصویری که آنان از رابطه آن‌دو ارائه می‌کنند، رابطه‌ای مملو از ستمگری و ستم‌دیدگی است. در مقابل، گروه دیگر زنان را محکوم جبر طبیعت می‌دانند؛ مگر آنکه فناوری بارداری به دادشان برسد. در هر حال نتیجه یکی است. از نظر همه فمینیست‌های رادیکال نباید به زنان آزادی داد تا خود راه و شیوه زندگی‌شان را برگزینند. آنان هیچ‌گاه نباید شیوه یک زن را در مقام همسر یا خانه‌دار بپذیرند. در واقع فمینیسم رادیکال نظریه‌ای تمامیت‌خواه است که دستور یکسانی به همه زنان ارائه می‌کند. در این ایده که عمل‌گرا، سیاسی و تجربه‌محور است، تجارب همه زنان دیده نمی‌شود. استراتژی‌های

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۸۸-۴۹۱.

۲. پاملا ابوت و کلر والاس، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، ص ۲۹۶.

فمینیسم رادیکال، خود نماد خشونت و ناسازگاری است. پست‌نگری به یک جنس، چه مذکر و چه مؤنث همواره فرهنگ و نظام‌های نادرستی را ترتیب می‌دهد که امنیت روانی و جسمانی را از افراد سلب می‌کند. جدایی‌طلبی فمینیست‌های رادیکال، زنان و جامعه را از بهره‌گیری از ویژگی‌های مثبت مردانه محروم می‌سازد.

از سوی دیگر، پدرسالاری از حیث نظری توان آن را ندارد که همه مسائل و مشکلات زنان را توجیه کند. به عبارت دیگر، نمی‌توان همه عوامل را در ترتیبات فرهنگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نادیده گرفت و همه مسائل زنان را در عرصه خصوصی و عمومی به پدرسالاری ارجاع داد. این پرسش همواره وجود دارد که چگونه زنان با این نظام گسترده به نام پدرسالاری در تمام طول تاریخ کنار آمده‌اند و این نظام توانست تا بدین اندازه در زوایای پیدا و پنهان زندگی شان نفوذ کند.

۲-۴. فمینیسم سوسیالیستی

این گرایش در واقع تلفیقی از فمینیسم مارکسیستی و رادیکالی است. هدفی که این گرایش برای خود ترسیم کرده آن است که نظریه‌های یادشده را در هم ادغام کند و گامی پیش‌تر از آنها بردارد.^۱ ارجاع همه مسائل زنان به نظام اقتصادی طبقاتی در نظریه فمینیسم مارکسیستی، باعث گردید این نظریه به عدم شناسایی همه علل و عوامل ستم بر زنان متهم شود. این مسئله به معنای بی‌کفایتی فمینیسم مارکسیستی برای تحلیل و علت‌یابی وضعیت زنان و کشف راه‌حل‌ها بود. فمینیسم رادیکالی نیز از نظر این جریان ناکافی به نظر می‌آمد؛ زیرا با تأکید بر ستمگری جنسی و پدرسالاری (ستم به زنان بر پایه ویژگی‌های جسمانی و روانی زنان یا مردان)، از شناسایی عنصر مهم اقتصادی یعنی اختلاف طبقاتی فروگذار کرده است. بنابراین فمینیسم سوسیالیستی می‌کوشد به

۱. پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر،

هر دو عامل توجه کند؛ یعنی هم عوامل اقتصادی و هم پدرسالاری. به گفته ژولیت میچل^۱ این گرایش، روایتی فمینیستی از روش مارکسیستی است، برای آنکه بتواند به پرسش‌های فمینیستی پاسخ فمینیستی (زنانه) بدهد.^۲

فمینیست‌های سوسیالیست مانند فمینیست‌های مارکسیست به ماتریالیسم تاریخی پایبندند. ماتریالیسم تاریخی به این معناست که همواره شرایط مادی زندگی بشر، تجربه، شخصیت، اندیشه‌های انسانی و حتی نظام‌های اجتماعی را الگوبندی می‌کند.^۳ در این نظریه، تاریخ نیز چیزی نیست جز بازتاب این اوضاع، تجارب و شخصیت‌های انسانی. بنابراین وضعیت مادی تجارب، شخصیت‌ها، اندیشه‌ها و نظام‌ها را می‌سازد و اینها نیز تاریخ را. یعنی مسئله اصلی در تحول تاریخ و جامعه، دگرگونی‌های مادی و اقتصادی‌اند.

با این توضیح، کم‌کم سخن اصلی فمینیست‌های سوسیالیست آشکار می‌شود. آنان معتقدند وضعیت اقتصادی ناپهنجار (هرگونه تقسیم کار بین کارگر و کارفرما) موجب ایجاد سلطه جنس مذکر شده است. مردان که در حوزه خصوصی صاحب دارایی و در حوزه عمومی مالکان و سرمایه‌داران بودند تسلطی همه‌جانبه بر زنان یافتند. با استفاده از همین تسلط، بارداری و زایمان زنان نیز در سلطه مردان درآمد. این مسئله در جای خود به پدرسالاری همه‌جانبه انجامید. مردان حتی در اجتماع نیز شیوه‌های به‌دست‌آمده در علوم خودساخته را برای گذران دوران بارداری و زایمان زنان به آنان تحمیل کردند. از نظر اینان، مهم‌ترین راه برون‌رفت از این وضعیت، تغییر ساختار اقتصادی جامعه و از بین بردن نظام جنسیت/جنس است؛ یعنی رهایی زنان در گرو از

1. Juliet Mitchell.

۲. آلیسون جگر، «چهار تعلق از فمینیسم»، بولتن مرجع، *گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم*، ترجمه س. امیری، ص ۲۷.

۳. پاتریشیا مدو لنگرمن، «نظریه فمینیستی معاصر»، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۹۳.

میان رفتن هرگونه تقسیم کار بین کارگر و سرمایه‌دار و بین زن و مرد است.^۱ کلیدواژه این گرایش در تحلیل وضعیت زنان، پدرسالاری سرمایه‌دارانه است.

نقد

افزون بر نقد مبانی سوسیالیسم باید گفت، این نظریه با انضمام دو گرایش کاملاً متفاوت خواسته است نارسایی هر گرایش را در تحلیل وضعیت زنان بپوشاند؛ در حالی که با جمع کردن بین دو دیدگاه، اشکالات‌های آن دو در این نظریه جمع می‌شود.

دیدگاه مارکسیستی، جبر تاریخی ژرفی را طرح می‌کند که بنا بر آن، همه رفتارهای آدمیان بازتاب وضعیت اقتصادی معرفی می‌شود؛ یعنی تا هنگامی که آن وضعیت وجود دارد، انسان‌ها مجبورند که آن را این‌گونه در رفتار خود نشان دهند. دیدگاه رادیکالی نیز از نفوذ پدرسالاری ای سخن می‌گوید که در همه لایه‌های زندگی خصوصی و عمومی زنان وجود دارد. ریشه این پدرسالاری نیز یا ویژگی‌های زیستی زنان (بارداری و زایمان) است یا ویژگی‌های روانی و جسمانی مردان (پرخاشگری، قدرت جسمانی و...); یعنی جبر زیستی.

حال پرسش اینجاست که با ضمیمه کردن عناصری که فرد فرد انسان‌ها را به پیش گرفتن رفتاری خاص یعنی ستم‌گری و ستم‌شوندگی دعوت می‌کند و آنان را در خود غرق کرده، چه کسی و با چه روشی می‌تواند وضعیت را تغییر دهد: مردانی که بنابر تحلیل ایشان از این وضعیت سود می‌برند یا زنانی که از همه سوی در این ساختارها محصورند؟

۱. برای آگاهی بیشتر رک: پاملا ابوت و کلر والاس، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، ص ۲۹۸.

پرسش‌ها

۱. فمینیسم از چه زمان به‌منزلهٔ یک جنبش آغاز شد؟
۲. گفتار مسلط فمینیسم در موج دوم چه بود؟
۳. این اصطلاحات و عبارات را توضیح دهید: پدرسالاری، خواهری زنان جهان، شخصی سیاسی است.
۴. موج سوم فمینیستی چگونه بود و مهم‌ترین پیامد آن برای خود فمینیست‌ها چه بود؟
۵. فمینیسم رادیکالی را نقد کنید.
۶. فمینیسم سوسیالیستی را تبیین کنید.

كتابنامه

1. قرآن كريم.
2. ابن ابى الحديد، عبدالحميد، شرح نهج البلاغه، دار الإحياء التراث العربى، بيروت، 1378.
3. ابن بابويه، محمد بن على (صدوق)، كمال الدين و اتمام النعمة، ترجمة على اكبر غفارى، مؤسسة نشر اسلامى، قم، 1363.
4. ابن بابويه، محمد بن على (صدوق)، من لا يحضره الفقيه، چاپ سوم، مؤسسة انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، 1413ق.
5. ابن شعبه حرانى، حسن بن على، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ترجمة على اكبر غفارى، چاپ دوم، مؤسسة نشر اسلامى، قم، 1363.
6. ابن طاووس، على بن موسى (سيد بن طاووس)، الطرايف، انتشارات خيام، قم، 1400ق.
7. ابن عبدالبر، مصطفى بن احمد العلوى و محمد عبدالكبير البكرى، التمهيد، وزارة الاوقاف الشئون الاسلاميه، مغرب، 1387.
8. ابن قدامه، عبدالله، المغنى، دار الكتب العربى، بيروت، بى تا.
9. ابوت، پاملا و كلر والاس، جامعه شناسى زنان، ترجمه منيژه نجم عراقى، نشر نى، تهران، 1380.
10. ابوشقه، عبدالحليم محمد، تحرير المرأة فى عصر الرساله، دار القلم، قاهره،

۱۴۱۶ق.

۱۱. اتکینسون، ریثا ال و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، رشد، تهران، ۱۳۸۴.
۱۲. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمه*، بنی‌هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱.
۱۳. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
۱۴. استریناتی، دومینیک، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک‌نظر، گام نو، تهران، ۱۳۸۰.
۱۵. استوارت میل، جان، *انقیاد زنان*، ترجمه علاء‌الدین طباطبایی، هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
۱۶. اصفهانی، محمدحسین، *نهایه الدراية فی شرح الکفایه*، موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۴ق.
۱۷. آکین، سوزان مولر، *زن از دیدگاه فلسفه غرب*، ترجمه نادر نوری‌زاده، قصیده‌سرا، تهران، ۱۳۸۳.
۱۸. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، الفکر، بیروت، ۱۳۷۵.
۱۹. امام، عبدالفتاح، *ارسطو و المرأة*، مدبولی، قاهره، ۱۹۹۶.
۲۰. انصاری، زهرا و نسرین اسکویی، *هویت*، مرکز فرهنگی و انتشاراتی ایتا، تهران، ۱۳۸۰.
۲۱. انگلس، فریدریش، *منشأ خانواده مالکیت خصوصی و دولت*، ترجمه خسرو یارسا، جامی، تهران، ۱۳۸۰.
۲۲. باداتر، الیزابت، «عصر تشابه جنس‌ها»، ترجمه افسانه وارسته‌فر، *زنان*، ش ۴۸، تهران، آبان ۱۳۷۷.
۲۳. _____، *زن و مرد*، ترجمه سرور شیوایی رضوی، دستان و هاشمی، تهران، ۱۳۷۷.
۲۴. بار، ویون، *جنسیت و روان‌شناختی اجتماعی*، ترجمه دکتر حبیب احمدی و بیتا شایق، نوید شیراز، تهران، ۱۳۸۰.

۲۵. باقری، خسرو، مبانی فلسفی فمینیسم، سحاب، تهران، ۱۳۸۲.
۲۶. باومن، زیگمونت، اشارت‌های پست‌مدرنیته، ترجمه حسن چاوشیان، ققنوس، تهران، ۱۳۸۴.
۲۷. بحرانی، عبدالله، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، مؤسسه امام مهدی علیه السلام قم، ۱۳۶۵.
۲۸. برنارد، جسی، دنیای زنان، ترجمه شهرزاد ذوفن، اختران، تهران، ۱۳۸۴.
۲۹. برناردز، جان، درآمدی بر مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، نی، تهران، ۱۳۸۴.
۳۰. برنشتاین، فلیپ اچ و مارسی تی، زناشویی درمانی، ترجمه حسین پورعابدی و غلامرضا منشی، رشد، تهران، ۱۳۸۰.
۳۱. بروجردی، محمدتقی، نه‌ایة الافکار (تقریرات درس آقا ضیاء الدین عراقی)، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۴.
۳۲. بستان، حسین، اسلام و جامعه‌شناسی خانواده، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳.
۳۳. بکر، لارنس سی، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
۳۴. بگلی نیوزیک، شارون «چرا مردان و زنان متفاوت فکر می‌کنند»، جامعه سالم، ترجمه مرصده سمیعی، ش ۲۱، تهران، ۱۳۷۴.
۳۵. بلاک، مارک آندره، رشد روانی - عاطفی کودک، ترجمه فرشته نوکلی، واژه صبح، ۱۳۷۷.
۳۶. بهنام، جمشید، تحولات خانواده، محمدجعفر پوینده، ماهی، تهران، ۱۳۸۴.
۳۷. بوخنسکی، ا. م، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۳۸. بومر، فرانکلین لوفان، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، انتشارات باز، تهران، ۱۳۸۲.
۳۹. بیانیه دفتر مطالعات و تحقیقات زنان به مناسبت روز زن، بازتولید خانواده

- ایرانی، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، قم، ۱۳۸۸.
۴۰. بیهقی، احمد بن حسین، المدخل الی السنن الکبری، انتشارات علمی اسلامی، تهران، بی تا.
۴۱. پاسنو، دایانا، فمینیسم، راه یا بیراه؟، ترجمه محمدرضا مجیدی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۸۴.
۴۲. پرسیان، پل، قدرت خانواده، ترجمه فروزان گنجی زاده، دایره، تهران، ۱۳۷۹.
۴۳. پیرن، هانری، موريس دوبس، روان شناسی اختلافی زن و مرد، ترجمه محمدحسین سروری، تهران، ۱۳۶۲.
۴۴. پیره، روژه، روان شناسی اختلافی زن و مرد، ترجمه حسین سروری، جانزاده، تهران، ۱۳۷۰.
۴۵. پیس، آلن و باربارا، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی دهند و چرا زنان زیاد حرف می زنند و بد پارک می کنند، فصل سبز، تهران، ۱۳۸۲.
۴۶. جگر، آلیسون، «چهار تلقی از فمینیسم»، بولتن مرجع، گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم، ترجمه س. امیری، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۸.
۴۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، اسراء، قم، ۱۳۸۰.
۴۸. _____، زن در آینه جلال و جمال، چاپ دهم، اسراء، قم، ۱۳۸۴.
۴۹. جوزی، ابی الفرج جمال الدین، احکام النساء، مؤسسة الکتب الثقافیة، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۵۰. جیمز، سوزان، «فمینیسم»، فمینیسم و دانش های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، قم، ۱۳۸۲.
۵۱. چودورف، نانسی جولیا، «رابطه و تفاوت در نگرش روان کاوی»، ترجمه منیژه نجم عراقی، فمینیسم و دیدگاه ها، تنظیم شهلا اعزازی، روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۸۵.
۵۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مقاصد الشریعة،

- چاپ دوم، آل البيت لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۴ق.
۵۳. حسینی نسب، داود، «نقش آموزش جنسیت و تفاوت‌های جنسیتی در کودکان»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۱-۲، بهار و تابستان ۱۳۷۳.
۵۴. حقیقی، شاهرخ، گذر از مدرنیته، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۹.
۵۵. حکمت‌نیا، محمود و همکاران، فلسفه حقوق خانواده، جلد دوم، انتشارات شورای فرهنگی اجتماعی زنان، تهران، ۱۳۸۶.
۵۶. حکیمی، محمد، کتاب زن، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.
۵۷. خان، وحیدالدین، المرأة بین الشریعة الاسلام و الحضارة الغربية، قاهره، دار الصحوة، ۱۴۱۸ق.
۵۸. خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، انتشارات کتابفروشی اسلامی، تهران، بی‌تا.
۵۹. خوارزمی، موفق بن احمد، مناقب، چاپ دوم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۴ق.
۶۰. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، کیهان، تهران، ۱۳۷۶.
۶۱. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب، انتشارات شریف رضی، بی‌جا، ۱۴۱۳ق.
۶۲. رابرتسون، ایان، درآمدی بر جامعه (طبقه‌بندی سنی و جنسیت)، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲.
۶۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ دوم، کتابفروشی مرتضویه، ۱۳۶۲.
۶۴. ردهد، برایان، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، چاپ سوم، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، آگاه، تهران، ۱۳۷۷.
۶۵. روسو، ژان ژاک، امیل، ترجمه غلام حسین زیرک‌زاده، انتشارات شرکت سهامی چهر، تهران، بی‌تا.
۶۶. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن

- ثلاثی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۴.
۶۷. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ق.
۶۸. سجادی، سیدمهدی، «فمینیسم در اندیشه پست مدرن»، کتاب *زنان*، ش ۲۹، نشر شورای فرهنگی اجتماعی زنان، تهران، ۱۳۸۴.
۶۹. سنت، ریچارد، *اقتدار*، ترجمه باقر پرهام، شیرازه، تهران، ۱۳۷۸.
۷۰. سیوطی، عبدالرحمن بن کمال، *الدر المنثور*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۷۱. سیف، سوسن و دیگران، *روانشناسی رشد*، تهران، سمت، ۱۳۷۳.
۷۲. سیم، استوارت و بورین وان لون، *نظریه انتقادی*، قدم اول، ترجمه پیام یزدانجو، شیرازه، تهران، ۱۳۸۲.
۷۳. شبلی هاید، جانت، *روانشناسی زنان*، سهم *زنان* در تجربه بشری، ترجمه اکرم خمسه، نشر آگه، تهران، ۱۳۸۴.
۷۴. شریف رضی، محمد بن حسین (سید رضی)، *نهج البلاغه* (با مقدمه دکتر صبحی صالح)، انتشارات هجرت، قم، ۱۳۹۵ق.
۷۵. شعراوی، محمد متولی، *احکام الأسرة و البيت*، التراث الاسلامی، قاهره، ۱۴۱۹ق.
۷۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *منیة المرید*، ترجمه رضا مختاری، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۶۸.
۷۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، دار الإحياء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
۷۸. ضیمران، محمد، *اندیشه های فلسفی در پایان هزاره دوم*، هرمس، تهران، ۱۳۸۵.
۷۹. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جامعه مدرسین حوزه علمیه، (ده جلدی)، قم، بی تا.
۸۰. طبرسی، علی، *مشکاة الانوار*، ترجمه مهدی هوشمند، دار الحدیث، قم،

- ۱۴۱۸ق.
- ۸۱ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، انتشارات علمی اسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.
- ۸۲ _____، مکارم الاخلاق، چاپ ششم، منشورات شریف رضی، ۱۳۹۲ق.
- ۸۳ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، انتشارات نصر، الثقافة الاسلامیة، قم، ۱۴۰۸ق.
- ۸۴ عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
- ۸۵ عسکری، سیدمرتضی، احادیث أم المؤمنین عایشه، چاپ پنجم، التوحید للنشر، صدر، ۱۹۹۷.
- ۸۶ فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر، چاپ سوم، بی تا، بی جا.
- ۸۷ فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، کتاب طه، قم، ۱۳۸۳.
- ۸۸ فرنج، مارلین، جنگ علیه زنان، ترجمه توراندخت تمدن، علمی، تهران، ۱۳۷۳.
- ۸۹ فروم، اریک، جنس و شخصیت، ترجمه منصور گودرزی، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۸۷.
- ۹۰ فریدمن، جین، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، آشیان، تهران، ۱۳۸۱.
- ۹۱ فضل الله، محمدحسین، تأملات الاسلامیة حول المرأة، چاپ ششم، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- ۹۲ _____، دنیا المرأة، چاپ دوم، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- ۹۳ _____، زن از نگاه دیگر، ترجمه مجید مرادی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳.
- ۹۴ فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر صافی، چاپ سوم، صدر، تهران، ۱۳۷۳.
- ۹۵ القاری، عمدة العینی، دار الإحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ۹۶ کار، مهرانگیز، رفع تبعیض از زنان، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۷.

۹۷. کارلسون، جان، *خانواده‌درمانی*، ترجمه شکوه نوایی نژاد، انتشارات مرکزی انجمن اولیا و مربیان، تهران، ۱۳۷۸.
۹۸. کاستلز، مانوئل، *عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ سوم، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲.
۹۹. کالینکوس، آکس، *نقد پست‌مدرنیسم*، ترجمه اعظم فرهادی، نشر نیکا، مشهد، ۱۳۸۲.
۱۰۰. کریمی، عبدالعظیم، *تربیت هادی در برابر تربیت عایق (گسست میان طبیعت و تربیت)*، «فصلنامه تربیت اسلامی»، ش ۴، زمستان ۱۳۷۹.
۱۰۱. کفعمی، ابراهیم بن علی، *البلد الامین*، چاپ سنگی، بی‌تا، بی‌جا.
۱۰۲. کلاین، آلن آر، *عریان کردن فمینیسم*، ترجمه و تلخیص طاهره توکلی، دفتر نشر معارف، تهران، ۱۳۸۷.
۱۰۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ سوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷.
۱۰۴. کهن، لارنس، *از مدرنیته تا پست‌مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰۵. کوهن، سیمون بارون، *زن چیست و مرد کیست؟* ترجمه گیسو ناصری، پل، تهران، ۱۳۸۴.
۱۰۶. گرت، استفانی، *جامعه‌شناسی جنسیت*، ترجمه کتابیون بقایی، نشر دیگر، تهران، ۱۳۸۰.
۱۰۷. گرت، تونی، *زن بودن*، ترجمه فروزان گنجی‌زاده، ورجاوند، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰۸. گمپرس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۰۹. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، نی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۱۰. _____، *جهان رهاشده*، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، علم و ادب، تهران، ۱۳۷۹.

۱۱۱. گیل، هووی و سیمون دوبوار، *فلسفه اروپایی در عصر نو*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مرکز، تهران، ۱۳۷۹.
۱۱۲. لنگرمن، پاتریشیا مدو، «نظریه فمینیستی معاصر»، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، جورج ریتزر، ترجمه محسن ثلاثی، نشر علمی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۱۳. لوید، ژنویو، *عقل مذکر*، ترجمه محبوبه مهاجر، نی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۱۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۳، ۶، ۱۱، ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۴۳، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۱۵. محلاتی، ذبیح الله، *ریاحین الشریعة*، دار الکتب الاسلامیة، تهران، بی تا.
۱۱۶. مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، «مدیریت اسلامی»، بولتن مرجع فمینیسم، هدی، ۱۳۷۸.
۱۱۷. مشیرزاده، حمیرا، «زمینه‌های ظهور فمینیسم در غرب»، *مجموعه مقالات اسلام و فمینیسم*، دفتر نشر معارف دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۸۸.
۱۱۸. _____، *از جنبش تا نظریه اجتماعی*، شیرازه، تهران، ۱۳۸۲.
۱۱۹. مطهری، مرتضی، *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ چهل و یکم، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
۱۲۰. مگی، برایان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۷.
۱۲۱. مندوس، سوزان، «فلسفه سیاسی فمینیستی»، ترجمه عباس یزدانی، *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲.
۱۲۲. مهریزی، مهدی، *شخصیت و حقوق زن*، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
۱۲۳. مور، استیفن، *دبیاچه‌ای بر جامعه‌شناسی*، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، ققنوس، تهران، ۱۳۷۶.
۱۲۴. میشل، آندره، *جنبش اجتماعی زنان*، ترجمه هما زنجانی‌زاده، چاپ ششم، نیکا، مشهد، ۱۳۸۳.

۱۲۵. نوذری، حسین علی، «مدرنیته و مدرنیسم»، مجموعه مقالات در سیاست، فرهنگ و نظریه‌های اجتماعی، نقش جهان، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲۶. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسایل، چاپ دوم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۱۲۷. نولان، پاتریک و لنسکی گرهارد، جامعه‌های انسانی، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۲۸. نیازی، شهریار، «پایه‌های زیستی در تفاوت زن و مرد»، فرزانه، دوره اول، ش اول، پاییز ۱۳۷۲.
۱۲۹. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سید محمد باقر صدر)، مجمع علمی شهید صدر، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۱۳۰. هام، مگی و سارا گمبل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر، فرخ قره‌داغی و نوشین احمدی خراسانی، توسعه، تهران، ۱۳۸۲.
۱۳۱. هی لی، جی، روان‌درمانی، ترجمه باقر ثنائی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.
۱۳۲. وارنوک، ج.، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ دوم، ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۸.
۱۳۳. ویلفورد، ریک، «فمینیسم»، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قاند، مرکز، تهران، ۱۳۷۵.
۱۳۴. یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، شرکت انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۶.

135. Groenhout, Ruth: *Essentialist Challenges to Liberal Feminism Soul Theory and Practice*, New Youk: Burt Franklin -2002.

136. Porter, Elisabeth, *Feminist Perspectives on Ethics*, New York, Routledge, 2003.

فهرست اعلام

- آدامز، جین، ۳۳
 آدم عليه السلام، ۲۰، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۷۳، ۷۴، ۱۵۸
 آستل، مری، ۱۵۶
 آکویناس، توماس، ۳۰، ۱۰۱
 آلوسی، محمود بن عبدالله، ۵۰
 آنتیفون، ۲۶
 ارسطو، ۱۳، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۶
 اریستوقس، ۲۶
 اسکندر کبیر، ۲۹
 اسماء بنت عمیس، ۳۹
 ام اسلم، ۱۳۲
 ام سلمه، ۴۷
 انگلس، فردریش، ۸۸، ۹۹، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴
 بنی فریدن، ۱۶۰
 بودریار، ژان، ۱۶۴
 بیکن، فرانسیس، ۳۱، ۱۰۲
 پارسونز، تالکوت، ۸۸
 پورتر، الیزابت، ۱۵۳
 پولس، ۳۰، ۱۰۱
 جعفر بن محمد عليه السلام (امام صادق)، ۵۶، ۵۸، ۷۳، ۷۶، ۷۹
 جوادی آملی، عبدالله، ۴۵
 چودورف، نانس، ۸۷، ۱۱۱
 حبابه والیه، ۱۳۲
 حسن بن علی بن محمد عليه السلام (امام حسن عسگری)، ۱۳۲
 حسینی بحرانی، هاشم، ۵۰
 حکیمه عليه السلام، ۱۳۲
 حوان عليه السلام، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۷۳، ۷۴، ۱۵۸
 خدیجه عليه السلام، ۵۶
 دریدا، ژاک، ۱۶۴
 دکارت، رنه، ۱۰۳
 دلفی، کریستین، ۱۱۵، ۱۷۵
 دلمار، رزالیند، ۳۲
 دیووار، سیمون، ۳۴، ۱۶۰
 ذهبی، محمد حسین، ۴۴
 رافوس، موسونیوس، ۳۰، ۱۴۷
 رباب عليه السلام، ۵۶
 رشیدرضا، محمد، ۴۵
 رورتی، ریچارد، ۱۶۴
 روسو، ژان ژاک، ۳۱، ۱۰۳، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۶
 روگ برنتلی، ژیل نیب، ۱۶۸
 زحیلی، وهبه، ۱۲۴
 زمخشری، محمود بن عمر، ۵۰

- زینب رضی اللہ عنہا، ۵۶
 سقراط، ۲۶، ۲۹، ۹۹، ۱۴۶
 سکیہ رضی اللہ عنہا، ۵۶
 سنکا، لوسیوس، ۱۴۷، ۲۹
 سید بن طاووس، ۴۷
 سید رضی، ۴۸، ۵۵
 سید قطب، محمد، ۴۵
 شہر، عبداللہ، ۵۰
 صدوق، محمد بن علی بن بابویہ، ۵۶
 طباطبائی، محمدحسین، ۲۱، ۴۰، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۷۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۲۹
 طبرسی، فضل بن حسن، ۴۴، ۵۰، ۱۱۸
 طوسی، محمد بن حسن، ۵۷
 عائشہ، ۴۷، ۵۴، ۱۲۹
 علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ (حضرت علی، حضرت امیر، امیر مؤمنان)، ۴۷، ۵۰، ۵۶، ۷۸، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۱
 علی بن حسین رضی اللہ عنہما (امام سجاد)، ۱۲۲
 علی بن محمد رضی اللہ عنہما (امام ہادی)، ۱۳۲
 عمرو بن مسلم، ۵۷
 فاطمہ معصومہ رضی اللہ عنہا، ۵۶
 فاطمہ بنت الحسین، ۵۶
 فاطمہ رضی اللہ عنہا، (حضرت زہرا، فاطمہ زہرا)، ۵۶، ۸۶، ۱۲۵
 فایرہند، پل، ۱۶۴
 فایرستون، شولامیث، ۸۸، ۱۷۵
 فخر رازی، ۴۴، ۱۰۴
 فرانسوا لیونار، ژان، ۱۶۴
 فریدمن، جین، ۱۷۲
 فضیل، ۵۶
 فو کو، میشل، ۱۶۴
 فیناغورث، ۲۹
 فیض کاشانی، محسن، ۱۲۹
 فیلون، ۳۱
 کانت، امانوئل، ۲۷
 کریستوا، ژولیا، ۱۶۷
 کلینی، محمد بن یعقوب، ۵۷
- کولبرگ، لورسن، ۱۴۷
 کوہن، توماس، ۱۶۴
 گار، رائول، ۶۱
 گرونہارت، روٹ، ۱۴۰
 گلڈبرگ، استیفن، ۶۱
 گیلیگان، کارل، ۱۵۲
 لاک، جان، ۳۱
 لاکان، ژاک، ۱۶۷
 لنگرمن، پاتریشیا مدو، ۱۶۸
 لوط رضی اللہ عنہ، ۱۱۷
 مارکس، ۸۸
 مجلسی، محمدباقر، ۵۲
 محمد بن سنان، ۵۷
 محمد رضی اللہ عنہ (پیامبر اسلام، پیامبر اکرم، رسول خدا)، ۳۹، ۴۷، ۴۸، ۷۳، ۱۲۵، ۱۳۱
 مریم رضی اللہ عنہا، ۷۱
 مسیح رضی اللہ عنہ، ۲۶، ۳۰
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۲۶
 مطہری، مرتضیٰ، ۱۲۱، ۱۲۷
 مکتتایر، السدیر، ۱۶۴
 موسیٰ رضی اللہ عنہ، ۸۶
 میچل، ژولیت، ۱۷۸
 نوڈینگنز، نل، ۱۵۲
 نیچہ، فردریک، ۱۶۴
 وارد، جولیا، ۳۳
 ولستون کرافت، مری، ۱۵۶
 وینگشتاین، لودویگ، ۱۶۴
 ویتنگ، مونیک، ۱۷۵
 ویلارد، فرانسیس، ۳۳، ۱۵۹
 ویلفورد، ریک، ۳۲، ۱۶۹
 ہارتسک، نانس، ۱۱۱، ۱۱۲
 ہاردینگ، سندرا، ۱۱۱، ۱۱۲
 ہومر، ۲۸، ۹۸، ۹۹
 ہیپوی، آگوستین، ۲۷، ۱۰۱

کتابخانہ

مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ر)