

نقد و بررسی رویکرد انسان‌شناسی محمد شحرور در باب عدالت جنسیتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸

زهرا محمدی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۶

محمد عیسی محمدی^۲

چکیده

عدالت جنسیتی از بنیادی‌ترین مفاهیم حقوقی بوده و همواره کانون مباحث و ریشه نزع گرایش‌های فمینیستی با یکدیگر از طرفی و با اندیشمندان اسلامی از طرف دیگر به شمار می‌آید. شاخص‌های عدالت جنسیتی تنها ناظر به تساوی یا تبعیض در هویت اجتماعی، اقتصادی و... آنان نیست؛ بلکه به مثابه نتیجه‌ای تلقی می‌شود که از درون اشتراک زن و مرد در هویت انسانی و تفاوت‌شان در جنسیت طبیعی بر می‌خیزد. شاکله و نوع نگرش محمد شحرور، روشنفکر مسلمان سوری، به عدالت جنسیتی در چارچوب تفکر وی از انسان و به عبارت دیگر از مبانی انسان‌شناسی او شکل گرفته است و در همین راستا شاخص‌هایی نظری برای آن برشمرده است؛ به طوری که ارائه‌ی هر نوع تحلیل و ارزیابی در باب عدالت جنسیتی از منظر شحرور، نیازمند تحلیل این مبانی است. وی ضمن اذعان به عادلانه بودن نظام حقوق زن در اسلام در مقایسه با دوران جاهلیت، با اعتقاد به عصری بودن نظام حقوقی زن و منحصر کردن آن به وضعیت خاص زنان در جزیره العرب، کارآمدی‌اش در زمان حاضر را انکار کرده و به تبیین جدیدی از نظام حقوقی زن در اسلام پرداخته است. این مقاله به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بیان شاخص‌های نظری عدالت جنسیتی از منظر شحرور پرداخته است. در این راستا پس از تأملی در مفهوم عدالت، به ترتیب، چگونگی آفرینش زن و مرد به عنوان اولین مبنا، سهم زن و مرد در برخورداری از فضایل به عنوان دومین مبنا و معیار تفاوت زن و مرد به عنوان سومین مبنا مطرح کرده است. در ادامه پس از بررسی پیوند مبانی انسان‌شناسی با معیار عملی، به ارزیابی این دیدگاه پرداخته است.

کلید واژه‌ها: شاخص‌های نظری، عدالت جنسیتی، انسان‌شناسی، حقوق زن، شحرور.

^۱ دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول): n.mayerz100@gmail.com

^۲ فارغ التحصیل سطح چهار حوزه علمیه: esa1859@yahoo.com

مقدمه

عدالت از مفاهیم سهل و ممتنعی است که همواره از جهات و منظرهای مختلفی مورد بحث قرار گرفته است. برای پیوند این مفهوم با مفهوم جنسیت و ارائه تبیین صحیحی از عدالت جنسیتی، تحلیل مبانی آن ضروری است. از مهمترین این مبانی، مبنای انسان‌شناسی است که سهم بسزایی در شکل‌گیری فهم از عدالت جنسیتی ایفا می‌کند؛ از این رو، شناخت انسان - شناسی یک اندیشه در باب عدالت جنسیتی، گامی مهم در جهت دست‌یابی به این اندیشه و بنیان‌های این تفکر داشته و در ارزیابی و بررسی و در نتیجه، نقد صحیح این دیدگاه کمک می‌کند.

ارائه دیدگاه درباره عدالت جنسیتی با مباحث اعتقادی و ارزشی شکل گرفته و معنا می‌یابد؛ از این رو، بحث از مبنایی چون انسان‌شناسی جایگاه مهمی در شکل‌گیری اندیشه در حوزه عدالت جنسیتی دارد. انسان‌شناسی در این حوزه بیان می‌دارد که در یک نظام فکری چگونه به انسان نگریسته و چه شاخصه‌هایی مد نظر قرار می‌گیرد تا موجب این برداشت از عدالت جنسیتی شود؛ بنا بر این، برای شناخت آراء شحرور در باب عدالت جنسیتی و تعیین شاخص‌های آن نیازمند شناخت این دسته از مبانی فکری اویم. شحرور به عنوان فردی مواجه با تمدن غرب، مدرنیته و بایسته‌های دنیای معاصر، نگاه فرودستانه‌ای که طی قرون متمادی نسبت به زن وجود داشته را در تضاد جدی با اقتضانات عصر کنونی دیده است؛ از این رو، ضمن مردود دانستن نگاه مزبور، به ارائه تفسیری جدیدی از مسائل مربوط به حقوق زن، از جمله عدالت جنسیتی می‌پردازد.

تلاش شحرور برای درهم شکستن عرف تفسیری و برداشت‌های متعارف قرآنی ارائه نظریات جدید در خصوص مسائل مطرح شده در قرآن، توجه بسیاری را به خود جلب کرده، به طوری که نگارش آثاری متعددی در انتقاد از این تفکر را موجب شده است. آثاری چون «الفرقان و القرآن قرآءه اسلامیه معاصره» اثر خالد عبدالرحمن العک، «القرآءه معاصره للدكتور محمد شحرور مجرد تنجیم» اثر سلیم الجابی، «القرآءه المعاصره للقرآن فی المیزان» اثر احمد عمران، «القرآن و أوهام القرآءه المعاصره» اثر م. جواد عفانه و «النص القرآنی من تهافت القرآءه الی

افق التدبر» نوشته قطب الریسونی از این دسته به شمار می‌آیند.

در حوزه زبان فارسی نیز اخیراً اندیشه‌ها و تفکرات شحرور مورد توجه قرار گرفته است، رویکردی که بیشتر با نگاه انتقادی به آثار و تفکرات وی همراه بوده است. پایان‌نامه با عنوان «نقد مبانی و روش‌های محمد شحرور در فهم قرآن» اثر سعید بقری و پایان‌نامه دیگر با عنوان «نقد و بررسی الکتاب والقرآن» نوشته حسن منصوری جز آثاری است که به نقد و بررسی اندیشه‌های شحرور پرداخته است. مقالاتی نیز با رویکرد مشابه به نگارش درآمده‌اند. مقاله «بررسی نظریه هرمنوتیکی شحرور»، مقاله «روش‌شناسی نظریه عقلانیت محمد شحرور»، «ارزیابی انتقادی دیدگاه شحرور درباره گستره اطاعت پیامبر اسلام»، «ارزیابی انتقادی دیدگاه محمد شحرور در باب پلورالیسم اجتماعی» و «تحلیل انتقادی دیدگاه محمد شحرور در خصوص اعجاز و تحدی قرآن» از این دست مقالات انتقادی به شمار می‌آیند. در حوزه مسائل زنان نیز، باید اذعان کرد که کمتر اثری با هدف بررسی دیدگاه شحرور در این زمینه به نگارش درآمده و تنها مسئله پوشش زنان، مورد اندک توجهی قرار گرفته است.

انسان‌شناسی پایه اساسی در تحلیل عدالت جنسیتی به شمار می‌آید؛ چرا که شناخت جایگاه و موقعیت زن در هر اندیشه‌ای و به طور کلی دستیابی به عدالت جنسیتی، به طور مستقیم با شناخت شخصیت و خمیرمایه وجودی زن و مرد، منزلت و جایگاه ارزشی هر کدام، شناخت تفاوت‌های آن دو در ابعاد مختلف و تأثیر آن در کارکردهای جنسیتی، که در قالب انسان‌شناسی ظهور می‌یابد، ارتباط می‌یابد؛ بر این اساس، سه شاخصه «چگونگی آفرینش زن و مرد»، «سهم هر یک از دو جنس در برخورداری از فضایل» و «تفاوت موجود میان زن و مرد و معیار این تفاوت» به عنوان اصول انسان‌شناسی در نظر گرفته شده است. پایه و الگوی مذکور بر اساس این سؤال اصلی مقاله مطرح می‌شود که: انسان‌شناسی شحرور در باب عدالت جنسیتی بر اساس چه شاخصه‌ها و اصولی تحقق می‌یابد؟

بنا بر این، می‌توان گفت تحلیلی بر انسان‌شناسی جنسیتی محمد شحرور، بی‌شک چشم‌اندازی از رویکرد وی نسبت به جایگاه زن را فراهم می‌آورد؛ تفکری که گرچه ابتدای آن بر آیات قرآن و آرائه‌ی دیدگاه تفسیری ویژه‌اش از آنهاست؛ اما نشان‌دهنده دغدغه‌مندی شحرور نسبت به چالش‌های معاصر و البته وجود خمیرمایه مدرنیسم در اندیشه‌های اوست.

بحث را با مفهوم‌شناسی و سپس، تبیین و بررسی شاخص‌های نظری عدالت جنسیتی بر مبنای انسان‌شناسی شحرور دنبال می‌کنیم:

عدالت

مفهوم‌شناسی عدالت

با توجه به کلیدی بودن واژه عدالت در این پژوهش از یک سو و تأکید فراوان شحرور بر مباحث لغوی از سوی دیگر، منظور خود را از این اصطلاح شرح می‌دهیم. عدالت در فارسی به معنای دادگری و در مقابل ظلم است. واژه‌های قسط (فیروزآبادی، بی تا: ۳۳۹/۴)، قصد، استقامه (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۶۱/۵) در زبان عربی به معنایی مشابه به کار می‌رود. واژه «عدل» در لغت، اسم مجرد و مشتق از فعل «عَدَلَ» بوده و در معانی: ۱. راست کردن، امر معتدل یا تعدیل کردن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۹/۲)، امری ما بین افراط و تفریط (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۷۱/۱۵)؛ ۲. دوری گزیدن، جدایی، یا از راه باطل به راه راست رو آوردن (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۶/۴)؛ ۳. برابر یا مساوی بودن (همان)؛ ۴. متوازن کردن، هم‌وزن کردن و یا در یک وضعیت برابر قراردادن (فیروزآبادی، همان: ۱۳؛ فراهیدی: همان)؛ ۵. «عدل» (به کسره) به معنای مثل یا شبیه آمده (جوهری، همان؛ فراهیدی، همان: ۳۸) به کار می‌رود. ابن فارس برای «عدل» دو معنای متضاد «استواء» و «اعوجاج» را ذکر کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۶/۴)، همان معنایی که محمد شحرور در بیان معنای لغوی عدل بدان استناد کرده است (شحرور، ۱۹۹۷: ب: ۲۸۶ و ۵۹۸)؛ بر این اساس شحرور، عدل را در دو معنای «مساوات» و «ظلم» به کار برده است (همان).

بر اساس یکی از اصول زبان‌شناختی مورد تأکید شحرور؛ یعنی اصل عدم ترادف واژگان قرآنی، عدل و قسط و دیگر واژه‌های همگن دارای معانی متفاوتی هستند؛ بر این اساس شحرور بین عدل و قسط تمایز نهاده و قسط را درباره یک چیز و عدل را در ارتباط میان دو چیز برقرار می‌داند (همان، ۵۹۸).

بنا بر این، طبق تعاریف فوق معنای لغوی «عدل» در زبان عربی ترکیبی از ارزش‌های

اخلاقی و اجتماعی بوده و واژه‌هایی چون انصاف، توازن، تعدیل و در نهایت راستی و درستی را در برمی‌گیرد.

در مکاتب گوناگون فکری ایده‌های متفاوتی در باب عدالت مطرح شده است. معیار عدالت در جامعه‌ای که توانایی انسان در تعیین همه منافع خود را فرض گرفته است با معیار عدالت در جامعه‌ای که این توانایی را برای انسان قائل نیست متفاوت است. در جامعه نوع اول میزان یا موازن خاصی از عدالت به وسیله توافق ضمنی یا کنش رسمی شکل می‌گیرد. این نوع عدالت که محصول تعامل بین انتظارات انسان‌ها و شرایط موجود است، عدالت ایجاد یا وضعی نامیده می‌شود. در جامعه نوع دوم، سخن از اقتدار فرا انسانی یا الهی است که منابع یا اصول اساسی نظم عمومی را تأمین کرده و در لوای آن معیار مشخصی از عدالت ایجاد می‌شود. عدالتی که از چنین منبع والای الهی نشأت می‌گیرد، در مورد تمام انسان‌ها قابل اجراست و دیگر گونه عدالتی را شکل می‌دهد، که در مقایسه با عدالت وضعی، عدالت الهی یا وحیانی نامیده می‌شود.

منشأ عدالت از منظر شحرور

با روش شدن مفهوم عدالت از منظر شحرور، در رابطه با عدالت و منشأ آن، وی تشریح وحیانی و قانون انسانی، هر دو را، دارای ویژگی شمول اجتماعی دانسته و عدالت اجتماعی را نه امری فردی، بلکه امری کلی به شمار می‌آورد؛ بر این اساس، هر دو گونه تشریح یعنی تشریح وحیانی و قانون انسانی، نیازمند مطابقت با بینه‌های موضوعی یا شروط ظرفی است تا روشن سازد آیا در یک مورد خاص، عدالت به صورت فعلی تحقق یافته و یا به صورت فرضی؟ بنا بر این، از منظر وی این سؤال قابل طرح است که معیاری که بر اساس آن عدالت مطلقه بر هر فردی علی حده، انطباق می‌یابد و او را دارای حق یا فاقد آن می‌سازد، چیست؟ شحرور چنین معیاری را همان عدل مطلق الهی می‌داند؛ امری که خارج از تشریح و قانون عمل کرده، برای هیچ فرد یا جامعه‌ای امکان دسترسی یا احاطه به این معیار و ظروف آن وجود ندارد؛ بنا بر این، وی لزوم تمایز بین عدل مطلق الهی و تطبیق این عدالت را ضروری می‌داند؛ به عبارت دیگر، عدل از طرفی از صفات و اسماء حسناى خداوند بوده و ازلی است و از طرف دیگر، تطبیق چنین عدلی، تطبیقی نسبی و برای هر انسانی علی حده صورت می‌پذیرد (شحرور، ۱۹۹۷ الف: ۱۰۹-۱۰۸).

شحرور برای مثال عدل الهی، به داستان حضرت موسی (ع) و عبد صالح مثال زده و معتقد است که همانند این داستان، هیچ فردی، به دلیل عجز و ناتوانی، حق دخالت در تشریح را ندارد؛ چرا که در غیر این صورت منجر به نابودی همه جامعه خواهد شد. به دلیل در تضاد بودن شکافتن کشتی با شریعت، حضرت موسی با آن مخالفت کرده و به عنوان فردی در جایگاه رسالت، آن را نپذیرفت؛ بر این اساس، عدل اجتماعی که تنظیم‌کننده رابطه انسان (فرد) با جامعه (کل) است، استثناء نمی‌پذیرد. موقف حضرت موسی (ع) در مثال فوق، موقف دولت و قانون و قضاست و موقف عبد صالح نیز موقف عدالت مطلقه الهی در امور جزئی است که برای رها ساختن کشتی از تصرف ناهلان، کشتی را خراب کرد. به اعتقاد شحرور شرایع و قوانین وضعی حق دخالت در این گونه امور را ندارند (همان، ۱۱۱-۱۱۲).

مثال فوق نشان دهنده این است که اگر فردی از دست‌یابی به حقوق خود ناتوان باشد یا قوانین از اعطای حق وی عاجز باشد، باید به عدل و رحمت الهی اعتماد کند (همان، ۱۱۴)؛ بر همین اساس، از منظر شحرور، مقایسه عدل الهی و عدل انسانی نارواست؛ زیرا منجر به تناقض خواهد شد؛ به عبارت دیگر، هنگامی که عدل الهی با مقیاس‌های عدل انسانی سنجیده شود، چنین استنتاج می‌شود که خداوند غیر عادل است، در حالی که خداوند منزه از آن است (همان، ۱۱۶-۱۱۵). طبق این سخن به خوبی روشن است که در اندیشه شحرور، این خداوند است که رابطه متقابل انسان و جهان را تنظیم کرده و جعل حکم و قوانین به وی اختصاص می‌یابد؛ از این رو، عدالت نیز بر طبق معیار عدل الهی فهم می‌شود.

پس از تبیین مفهوم عدالت و معیار آن از دیدگاه وی باید مصداق عدالت نیز روشن شود؛ زیرا هر استدلالی که در آن به اصل عدالت تمسک می‌شود، از یک صغرای ناظر به تعیین مصداق عدالت و یک کبرای ناظر به لزوم پیروی از عدالت تشکیل می‌شود. آنچه در بحث از عدالت، آن هم در مقوله خاصی هم‌چون جنسیت، نیازمند توجه بسیار است و بی‌توجهی بدان می‌تواند مشکل‌ساز شود، صغرای مسئله است نه کبرای آن. با توجه به مباحث ناظر به مسئله «هست - باید» روشن است که تفاوت‌های طبیعی، خود نمی‌توانند ما را به تعیین مصداق عدالت رهنمون شوند، خصوصاً وقتی معلوم گردد شحرور بدین تفاوت‌ها معترف است. به عنوان مثال، قدرت جسمی بیشتر مردان در مقایسه با زنان، خود همواره تعیین‌کننده الگوی ویژه‌ای از

توزیع نقش‌ها بین زن و شوهر به ویژه در مورد جایگاه قومیت، به منزله تنها مصداق عدالت نیست.

بنا بر این، هر کس که به دنبال تعیین مصداق عدالت در حوزه جنسیت برمی‌آید، ناگزیر به حوزه ارزش‌ها و اعتقادات کشیده می‌شود؛ حوزه‌ای که خود، بر مبانی انسان‌شناسی استوار است؛ از این رو، برای شناسایی نگرش شحرور در باب عدالت جنسیتی، به تبیین مبانی انسان‌شناختی وی می‌پردازیم. مبناهایی که شحرور با استناد به آیات قرآن بدان رهنمون شده است:

۱. مبنای اول؛ چگونگی آفرینش زن و مرد

آیات متعددی در قرآن کریم، بر نحوه آفرینش انسان دلالت دارد؛ بر اساس دسته‌ای از این آیات، نسل انسان‌های موجود، به شخصی به نام آدم منتهی شده و آفرینش چنین انسانی از خاک است. در این میان باید توجه داشت که فلسفه آفرینش انسان، مهمترین بخش انسان-شناسی دینی به حساب می‌آید. شحرور با تکیه بر آیات فراوانی از قرآن کریم، به انحاء مختلف، بر خلقت یکسان زن و مرد تأکید کرده است و ضمن ارائه برخی دیگر از شواهد، ادعاهای دال بر نقصان خلقت زن را مردود می‌شمارد.

اولین دسته از آیات عام‌تری که شحرور در اثبات یکسانی خلقت زن و مرد بدان تمسک می‌کند، آیاتی است که خداوند در آن انسان‌ها، اعم از زن و مرد، را به طور یکسان و با عباراتی عام خطاب کرده است، مانند «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها الإنسان» و «یا بنی آدم»، که در این آیات زن و مرد به طور مساوی مورد خطاب قرار گرفته است. پس هنگامی که خداوند در آیه: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ» (ص: ۷۱) بیان می‌دارد که بشر را از گِل آفریده است و بشر شامل مرد و زن می‌شود (شحرور، ۲۰۱۰: ۳۱۸)؛ بر این اساس، زن و مرد از خلقت یکسان برخوردارند.

توضیح سخن شحرور این‌که، آن دسته از خطاب‌های قرآن و رهنمودهای دینی که مخاطب آن، هویت یاد شده؛ یعنی ذات و نوع انسانی است، مثل اصل ایمان به توحید، نبوت و معاد (مقوله اعتقادات)، همگی درباره جنس زن و جنس مرد به طور یکسان آمده است و تفاوت زن و مرد در این گونه امور، بی‌معناست؛ زیرا امور اعتقادی، مستقیماً با خویشتن و نفس آدمی مرتبط بوده و چون در آن مرحله تفاوتی وجود ندارد، بی‌معناست که مثلاً نوع ایمان مطلوب به خداوند تعالی در زن با نوع آن در مرد متفاوت باشد؛ بنا بر این، خطابات عام قرآنی نشان می‌دهد که

خطاب اصلی آیات، همان حقیقت آدمی و انسانیت اوست و در مبنایی‌ترین ارزش‌ها، احتمال تبعیض جنسیتی راه نخواهد داشت. حال وقتی با همان الفاظ و با واژگانی چون «بشر» که همه انسان‌ها، اعم از زن و مرد را مورد خطاب قرار داده، از خلقت انسان سخن به میان می‌آید، نشان می‌دهد زن و مرد، که هر دو به طور یکسان جز بشر بوده، از خلقت همانند و یکسان برخوردارند.

دسته دوم از آیات که در اثبات خلقت یکسان مرد و زن مورد تمسک شحرور قرار می‌گیرد، آیاتی است که مستقیماً از خلقت زن و مرد سخن به میان آورده است. شحرور آیه «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانِي تُصْرَفُونَ» (زمر: ۶) را حلقه کاملی در نظریه خلقت می‌داند که چگونگی خلقت بشر را به طور تام و تمام بیان می‌دارد؛ بر این اساس، آیه با عبارت «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» آغاز شده و به این نکته اشاره دارد که اساس خلقت انسان بر وحدت بوده است، نه زوجیت. بدین سان، هنگامی که حیات بر روی زمین شکل گرفت، ماده اولیه همه انسان‌ها یکی بوده است و در مرحله بعد از طریق انقسام کثرت یافته: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» (انسان: ۲) و به صورت زوج درآمده است (شحرور، ۱۹۹۷: ب: ۲۰۲).

بر همین اساس، شحرور آن‌چه اصحاب تلمود درباره آفرینش حوا نقل می‌کنند و سخن از خلق تبعی حوا، بعد از خلق آدم و آفریده شدن وی از دنده چپ او به میان می‌آورند را برگرفته از داستان‌های اهل بابل، آشور، کنعان، حمرانیین و مصری‌ها و معارض با آیات قرآن (بقره: ۳۵؛ اعراف: ۱۹؛ طه: ۱۱۷) می‌داند (همان: ۳۱۸).

بر اساس همین رویکرد، شحرور ذیل معناشناسی واژه «نساء» سخن مفسران متقدم را مورد مناقشه قرار می‌دهد؛ زیرا باور داشتند خداوند ابتدا آدم و پس از او حوا را خلق کرده است. پس، زن در وجود متأخر از مرد است و به همین دلیل، زنان را نساء نامیده‌اند. مستند دیدگاه مفسران مزبور، این سخن خداوند متعال است که: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء: ۱) به اعتقاد شحرور، در ابتدای وجود حیاتی، چنان‌که گذشت، زوجیتی در کار نبوده و پس از تطور موجودات زنده از جمله انسان است که، ذکورت و

انوئت آشکار گردیده است. تعبیر خداوند به نطفه نیز به همین ماده اولیه انسان اشاره دارد که فارغ از زن و مرد بودن بیان گردیده و بعد از آن است که ذکورت و انوئت شکل می‌گیرد: «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (قیامت: ۳۹). این آیه قرآن کریم به این نکته اشاره دارد که اصل زن و مرد بودن با هم است و بعد از آن است که انوئت انفصال یافته و از همین رو نساء بر آن اطلاق می‌شود. پس اطلاق واژه نساء بر هر شیء‌ای که متاخر آید، امکان دارد (شحرور، ۱۹۹۷ ب: ۶۴۳).

منشأ اختلاف میان مفسران در تفسیر آیه اول سوره نساء به واژه «مِنْهَا» در عبارت «وَوَحَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» برمی‌گردد. بسیاری از مفسران «مِنْ» در «مِنْهَا» را تبعیضیه دانسته و بر این باورند که آفرینش حوا از بخشی از بدن آدم بوده و خداوند حوا را از جزء آدم آفرید (طوسی، ۱۴۰۹: ۹۹/۳؛ الرازی، ۱۴۱۵: ۸۵۲/۳؛ زمخشری، ۱۹۶۶: ۴۹۲/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۸/۳). گروه دیگری از مفسران از جمله شحرور، «مِنْ» در «مِنْهَا» را جنس دانسته و مراد آیه را بر این می‌دانند که آفرینش حوا از جنس آدم بوده و غرض بیان اتحاد نوع زن و مرد و منشأ وجودی یکسان است (رازی، بی‌تا: ۱۶۱/۹؛ طبری، ۱۴۱۵: ۲۹۷/۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۳۶/۴).

بنا بر این، در اندیشه شحرور زن و مرد از خلقت یکسان برخوردار بوده (شحرور، ۲۰۱۴، الف: ۷۰) و اصل وحدت نوع میان زن و مرد، مبنایی‌ترین و فراگیرترین اصل در خلقت زن و مرد به شمار می‌آید. حقیقتی که در آن خلق انسان فراتر از ملاک جنسیت بوده و در آن تفاوتی میان جنس زن و مرد وجود ندارد. علامه طباطبایی در این زمینه معتقد است که مشاهده و تجربه، این معنا را ثابت کرده است که مرد و زن، از یک نوع و از یک جوهرند؛ جوهری که نامش انسان است، چون تمامی آثاری که از انسانیت در مردان قابل مشاهده است، بدون تفاوت، در زنان نیز مشاهده می‌شود. مسلماً ظهور آثار نوع، دلیل بر تحقق خود نوع است. این دو صنف در بعضی آثار مشترکند؛ ولی از جهت شدت و ضعف، تفاوت دارند؛ اما صرف شدت و ضعف در بعضی صفات انسانیت، باعث نمی‌شود که بگوییم نوعیت در صنف ضعیف باطل شده و او دیگر انسان نیست (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۸۹/۴).

از نگاه شحرور آفرینش نوع انسان به گواهی خداوند در آیات قرآن به صورت تغییر و تحول تدریجی (شحرور، ۲۰۱۰: ۲۵۲) و به دو قسم صورت پذیرفته است: خلقت حیوانی که مشتمل

بر غرایز بوده و انسان را به جانب حیوانی و خواسته‌های جسمی می‌کشاند و حق هر انسانی است که آن را اشباع کند و قسم دوم، جانب عقلانیست که قوانین اخلاقی را بر انسان روا می‌دارد (شحرور، ۲۰۱۴: ب: ۲۳۹). بر اساس تقسیم دوگانه شحرور از خلقت انسان، انسان دارای وجه مشترکی با حیوان و وجه تمایزی از آن است. با این توضیح که، وجود غرایزی نظیر حفظ و صیانت ذات و تولید مثل، معرف طبیعت مشترک انسان و حیوان بوده؛ زیرا این غرایز میان همه حیوان‌ها مشترک است؛ اما هر نوع حیوانی، افزون بر این غرایز مشترک، صفات و رفتارهای مختص به خود را نیز داراست؛ یعنی انسان دارای سرشت و طبیعتی مخصوص به خود نیز می‌باشد که در سخن شحرور، از آن تعبیر به جنبه عقلانی شده است؛ به عبارت دیگر، برخورداری از عقل و وجود قوه تعقل در انسان ویژگی است که فقط انسان از آن برخوردار بوده و وجه تمایز میان انسان و سایر حیوانات به شمار می‌آید.

علاوه بر آیات فوق، شحرور شواهد و قراینی را مؤید سخن خود در خلقت یکسان زن و مرد می‌داند. نوع نگاهی که موقعیت زن امروز گواه تأیید آن است؛ وضعیت زن کنونی در پایان قرن بیستم حاکی از آن است که زن در سرتاسر جهان از حرفه‌ها و فنون و مناصب مختلف در قلمرو علوم گوناگون برخوردار است، چیزی که اثبات می‌کند نه تنها زن در خلقت خود پایین‌تر از مرد قرار ندارد؛ بلکه در قدرت عقلی نیز هیچ چیز کمتری از وی ندارد (شحرور، ۲۰۰۰: ۳۱۶).

بر اساس همین تفکر، شحرور دیدگاه کسانی که در مسئله قوامیت بر طبق آیه ۳۴ سوره نساء «... بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» بر این باورند که مردان در خلقت دارای قوامیت فطری بر زنان هستند؛ یعنی جنس مردان خَلْقاً و فطرتاً بر جنس زنان قوامیت دارند را به شدت مورد نفی قرار می‌دهد و آن را فاقد هرگونه ارزشی می‌داند (همان). در نظر شحرور، از جمله کسانی که با استناد به آیه مذکور، قوامیت مرد بر زن را از خلقت قائل است، سیوطی است. وی با تمسک به سخنانی از رسول اکرم از جمله «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، «النساء ناقصات عقل و دین»، برابری شهادت دو زن با یک مرد را نقص عقل زن و حیض زنان و نماز نگذاشتن آنان را، نقص دین زنان دانسته است. شحرور تمام این سخنان را باطل و ناروا دانسته و اشاره می‌کند که بسیاری از بزرگان این سخنان را مردود شمرده‌اند (همان: ۳۲۱؛ شحرور، ۲۰۱۴: الف: ۲۴۸-۲۴۷).

۲. مبنای دوم؛ جایگاه زن و مرد در برخورداری از فضیلت‌های انسانی

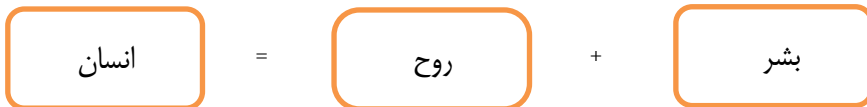
از شاخص‌های مهم در شناخت هویت انسان و سپس بیان جایگاه جنسیت در این هویت و معنای مورد نظر از عدالت جنسیتی، توجه به حقایق معنوی و معرفی معیار و ملاک ارزش است. ابعاد وجود بشر، جایگاه انسان در نظام خلق، هدف غایی انسان و... از مهمترین اصول مؤثر در حوزه مباحث ارزشی به شمار می‌آید:

الف. برخورداری از روح

بر اساس انسان‌شناسی شحرور، برخلاف نگرش مادی‌گرا، انسان افزون بر بعد جسمانی از بعد روحی نیز بهره‌مند است.

شحرور نفخ روح را به معنای سریان جسم لطیف در کالبد بدن دانسته که منجر به برانگیختن حیات در جسم آدمی می‌شود (شحرور، ۲۰۱۰: ۲۷۹). با نفخ روح، انسان به تدریج از حالت حیوانی به مرحله انسانی برای تشکیل جامعه انسانی می‌رسد (شحرور، ۲۰۱۴: ۲۰۹-۲۱۰) و طبق ظاهر آیات نیز خداوند با نفخ روح در بشر، ذات خود را به نحو مجازی در انسان محقق گردانیده است (همان، ۲۰۱۰: ۲۹۲).

با توجه به معناشناسی شحرور از واژه «آدم» مراد از «آدم» شخص خاصی (حضرت آدم) نبوده؛ بلکه این واژه اشاره به جنس آدمی دارد؛ به عبارت دیگر، این لفظ اشاره به یکی از مراحل تطور جنس آدمی دارد و رتبه آن بعد از خروج از مملکت حیوانی است (همان، ۱۹۹۷: ۲۹۱)؛ از همین رو، لفظ «آدم» به طور مساوی هم شامل مرد و هم شامل زن می‌شود، چرا که اصل انسان‌ها بشریت است (شحرور، ۲۰۱۰: ۲۷۸) و بشر اشاره به شکل مادی و فیزیولوژی انسان قبل از نفخ روح دارد و بعد از نفخ روح، تبدیل به انسان می‌گردد (همان: ۲۵۲؛ شحرور، ۱۹۹۷: ۲۸۰). چنین خلقت واحدی که از آن تعبیر به بشر می‌گردد، به حکم خلقت تکوینی - همانند سایر حیوانات - از طریق زن و مرد تکثیر می‌یابد (همان: ۲۷۸).



ب. خلافت و تعلیم اَسْمَاء

از دیگر ویژگی‌های ارزشی انسان، مقام خلافت و تعلیم اسماء است. دین اسلام از یک سو، انسان را در بهترین و والاترین جایگاه تصویر می‌کند و از سوی دیگر، هویت انسان را تنها در ارتباط با خالق و سراسر هستی، دارای معنا و مفهوم می‌داند. اسلام انسان را در جایگاه بلند خلیفه خدا نشانده و این ویژگی را فقط به انسان داده و بدین وسیله او را از سایر مخلوقات متمایز کرده است (بقره: ۳۰).

شحرور آیات قرآن را نشان از آن می‌داند که آدم بعد از نفخ روح و تعلیم اسماء، شایسته دریافت مقام خلافت شده است (شحرور، ۲۰۱۰: ۲۸۶). وی با تبیین لغوی که درباره واژه «آدم» ارائه می‌دهد و آن را مرحله‌ای بین دو مرحله «بشر» و «انسان» می‌داند (همان: ۳۱۹-۳۲۰) نتیجه می‌گیرد که سخن خداوند در مورد خلیفه قرار دادن بر روی زمین و تعلیم اَسْمَاء، نسبت به هر دوی آدم و حوّا بوده است و نه فقط آدم؛ بر همین اساس، وی با توجه به بازگشت نسل انسان‌ها به دو خلقت نخستین، یعنی آدم و حوّا، سخنانی که در مورد خلقت حوّا وجود دارد، را نامعتبر دانسته و بر تساوی آن دو در خلقت و سایر امور پافشاری می‌کند و معتقد است که حوّا دقیقاً همانند آدم، مکلف بوده است و استدلال می‌آورد که در هیچ جای قرآن کریم نیامده که آدم همسرش حوّا را تعلیم داده باشد، همان‌طور که سخنی در این‌باره نیامده که آدم رسولی بوده که حوّا را به عبادت خداوند فراخوانده است. پس سخن خداوند در مورد جعل خلیفه و تعلیم اسماء در مورد آدم و حوّا هر دو بوده و نه فقط آدم؛ اما دلیل این‌که در ابتدا خطاب فقط متوجه آدم بوده، بدون این‌که ذکر از همسرش به میان آید این است که استخدام واژه «آدم» در قرآن کریم دلالت و اشاره به مرحله ما بین دو مرحله «بشر» و «انسان» دارد و نه شخص آدم (همسر حوّا). این دلالت روشنی دارد بر این‌که قرآن کریم یک وحدت اساسی و اصلی را برای جوامع تأسیس کرده و آن زوجیت است و نه فردیت (همان: ۳۲۰).

بنا بر این، استخلاف و مقام جانشینی خدا در زمین، متضمن عنصر جنس نبوده و در نتیجه به صورت یکسان شامل مرد و زن می‌شود. این برابری در استخلاف ابعاد دیگری چون برابری در ارزش اعمال، برابری در پاداش و ملاک آن و برابری در معیار برتری که همان تقوی است، به همراه دارد (حکمت‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۸۷).

شحرور خلیفه بودن انسان را، به معنای خلیفه مستقیم خود خداوند نمی‌داند، چنان‌که قرآن کریم نیز بدان اشاره نفرموده و نگفته انسان خلیفه خداوند است؛ بلکه خلافت به شکل مستقل و مجرد آمده و بدان لفظ «الله» اضافه نشده است (همان: ۲۸۷)؛ بلکه مراد از خلافت انسان، خلافت اُسماء خداوند است و نه خود خداوند (همان: ۲۸۹).

هنگامی که خداوند متعال به ملائکه خود می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) چه کسی غیر از انسان خلیفه خداوند است؟ پس خلافت انسان بر روی زمین به معنای اعطای سلطه‌ای از سلطه‌های خداوند به انسان است. سلطه خداوند بر مخلوقات از مقام ربوبیت اوست و اعطای چنین سلطه‌ای به انسان، انسان را مالک زمین و آسمان گردانده و در آن تصرف می‌کند و قوانین ربوبی نهادینه در اشیاء را، فرا می‌گیرد؛ پس انسان، چه مؤمن و چه کافر، در مقام ربوبیت، خلیفه خداوند بر روی زمین است (شحرور، ۱۹۹۷: ب: ۱۲۳-۱۲۴). در مقابل خلافت و ربوبیتی که خداوند به انسان اعطا کرده، اطاعت از اوامر و نواهی خود را از وی خواسته است (همان: ۱۲۴).

بنا بر این، طبق این دیدگاه، خلافت انسان که تعبیری مستقیم از اعتماد خداوند به انسان است (شحرور، ۲۰۱۴: ب: ۴۴۵؛ شحرور، ۲۰۱۴ الف: ۴۹). جایگاه رفیعی است که خداوند برای انسان، اعم از زن و مرد، ترسیم کرده و بدین گونه او را مسجود فرشتگان قرار داده است (حجر: ۲۹).

ج. کرامت انسانی

کرامت انسانی نیز، از ویژگی‌هایی است که خداوند متعال به انسان‌ها اعطا کرده است. اصل کرامت دارای دو قسم است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. کرامت ذاتی به انسان بما هو انسان اختصاص دارد. دلیل چنین کرامتی، امر مشترک بین خداوند و انسان یعنی روح است؛ یعنی به دلیل صدور مستقیم روح از جانب خداوند و انسان گردیدن انسان است که استحقاق دریافت چنین کرامتی را یافته است (شحرور، ۲۰۱۰: ۱۶۷). در مستدل کردن این سخن شحرور به آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ» (إسراء: ۷۰) و این قول رسول خدا که فرمود: «أكبر العمل بعد الايمان بالله التودد إلى الناس واصطناع المعروف إلى البر والفاجر» و نیز سخن حضرت علی (ع) نیز در نامه خود به اشتر نخعی «الناس إثنان، أخ لك في الدين و نظير لك في الخلق» استناد

کرده است (شحرور، ۱۹۹۷ الف: ۲۶۸).

از آن جایی که انسان‌ها، همه در انسانیت یکسان بوده و از روح الهی برخوردارند، چنین کرامتی هبه‌ای از طرف خداوند به مردم، برای مرد وزن به طور مساوی است (همان: ۱۹۸). بر همین اساس، شحرور از کرامت رایج در فرهنگ جاهلی قبل اسلام و همچنین کرامت رایج در میان فقهای بعد نبی در مورد زن، سخن گفته و آنرا غیر از کرامتی می‌داند که خداوند به انسان اعطا کرده است؛ از این رو، بر آن خرده می‌گیرد. در نگاه شحرور، قبل از اسلام، در جامعه روحیه مردسالاری بر هر چیز حاکم بوده که با آمدن اسلام در عصر نبوت تعدیلاتی صورت گرفت. از آن جایی که ازاله کامل روحیه مردسالاری از جامعه، نیازمند مدت زمان طولانی بود، با رفتن پیامبر، به جز کارهای صورت گرفته، در سایر مسائل اجتماعی روحیه مردسالاری باقی ماند. بعد از این عصر نیز، فقها فقه خود را بر اساس همان جامعه مردسالار بنا نهادند. زن شیء گردیده و همانند ماشین و زیورآلات نیازمند مالکی بود که نیاز به محافظت داشت. بر وی نگیهان و قفل‌هایی نهاده شد. رعایت زن و محافظت از او، به مفهوم مالکیت اشیاء گران‌قیمت تبدیل گردید، حال آن‌که به نفاق اسم آنرا تکریم نهادند (همان: ۳۲۶).

شحرور غلبه چنین روحیه مردسالارانه‌ای را تنها منحصر به فقها و مفسران ندانسته؛ بلکه آنرا ساری در تفکر لغویون نیز دانسته و چنین اظهار می‌دارد که طبیعی است که اهل لغت نیز از این روحیه مردانه عرب جاهلی تأثیر پذیرفته‌اند؛ خصلتی که تا به امروز امتداد یافته است. بدینسان، لغویون گمان می‌کنند خطاب زنان با صیغه مذکر، تکریم زن بوده و خطاب مرد با صیغه مونث، تحقیر مرد را به دنبال دارد؛ بنا بر این، در لغت بابی به نام «تغلیب» گشودند که به موجب آن، زنان در صورتی که اگر فقط یک مرد در میان آنان باشد، با صیغه مذکر خطاب می‌شوند. در حالی که چنین امری منافی مساوات الهی است که در قرآن کریم وجود دارد (همان، ۲۰۰۰: ۱۲۱).

شحرور، چنین کرامت الهی و برتری را تنها محدود به برتری انسان بر حیوان ندانسته؛ بلکه مشتمل بر مجموعه‌های بشری دیگر که قبل از این مجموعه بشری یا در جنب آن می‌زیسته، نیز می‌داند (شحرور، ۲۰۱۰: ۲۷۶ و شحرور، ۲۰۱۴ الف: ۴۹). وی در بیان مصادیق چنین کرامتی، هبه ذکور و اناث به انسان، وهم‌چنین هبه حکمت به تصریح آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ كَرَامَتِي، هِبَةٌ ذَكَورٍ وَ اُنَاثٍ بِهٖ اِنْسَانًا، وَ هِمْ چِنِّیْنِ هِبَةٌ حِكْمَتٌ بِهٖ تَصْرِیْحٌ اَیْه»

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹). و هبه رزق حلال مذکور در آیه «وَإِنْ يَمْسَسْكَ بَخِيرٌ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انعام: ۱۷) و شرح صدر برای پذیرش اسلام راه از مصادیق این کرامت برمی‌شمرد (شحرور، ۱۹۹۷: ۳۵۷). وی در جای دیگر بیان می‌دارد که خداوند با اعطای آزادی اراده، وی را نسبت به سایر مخلوقات تکریم کرده و احترام به اراده انسان و کرامت انسانی بزرگ‌ترین هدف از خلق چنین انسانی است (همان: ۲۹۲ و نیز ر.ک: ۲۰۱۴: ۳۴۹).

در اندیشه شحرور، انسان علاوه بر کرامت ذاتی، توانایی بهره‌مندی از کرامت اکتسابی را نیز دارد و آن در صورتی است که عقل انسان تحت لوای ایمان، تقوا، و عمل صالح قرار گیرد؛ بنا بر این، کرامت اکتسابی کرامتی است که انسان با پرورش استعدادهای درونی خود و کمال معنوی بدان نائل می‌شود و با ایمان و عمل صالح پیوند می‌خورد. این نوع کرامت، برخاسته از تلاش و ایثار انسان و معیار ارزش‌های انسانی، و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است. با این کرامت است که می‌توان واقعاً انسانی را بر انسان دیگر برتر دانست. این همان نوع نگاهی است که شحرور بدان باور داشته و بدون ارائه چنین نوع تقسیم‌بندی از کرامت (کرامت ذاتی و اکتسابی)، ملاک برتری را بر اساس تقوای الهی دانسته است. وی با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳). نتیجه می‌گیرد که زن و مرد نزد خداوند مساوی بوده و معیار تکریم نزد خداوند عمل صالح است و نه هیچ معیار دیگر (شحرور، ۲۰۰۰: ۳۵۴).

وی با توجه به محتوای آیه فوق و هم‌چنین آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) مخاطب آن‌را انسان عاقل برخوردار از روح دانسته و بیان می‌دارد هنگامی که خداوند با عبارات «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و «یا ایها الذین آمنوا» سخن خود را آغاز می‌کند، مرد و زن را با هم مورد خطاب قرار می‌دهد؛ بنا بر این، خداوند متعال همه انسان‌ها را تکریم کرده و در انسانیت شریک کرده و فردی را بر فرد دیگر جز به عمل صالح برتری نداده است؛ بنا بر این، تکریم هر زنی توسط خداوند از کرامت هیچ مردی نمی‌کاهد (شحرور، ۱۹۹۷: ۵۹۷).

به عبارت دیگر، هنگامی که ملاک برتری جنسیت نبوده؛ بلکه آن‌چه به انسان ارزش می‌دهد، تقوا و پرهیزگاری است، هر کدام از زن و مرد که در کسب فضایل اخلاقی پیشرفته‌تر بود، بر دیگری برتری می‌یابد؛ پس زنی که درجه‌ای از درجات بالای ایمان را دارا بوده و یا سرشار از

علم است و یا عقلی پخته و وزین دارد و یا سهم بیشتری از فضایل اخلاقی را داراست، چنین زنی در اسلام ذاتاً گرامی‌تر و از حیث درجه، بلندتر از مردی است که هم طراز او نیست؛ حال آن‌که مرد هر که می‌خواهد باشد (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۷۰/۲).

د. غایت‌مداری و فرجام‌باوری در خلقت

خداوند جهان را بر طبق اصل غایت‌مداری و هدفمندی هستی آفریده و آن‌را به سوی هدفی ویژه رهنمون شده است. با تدقیق در منابع اسلامی این حقیقت به روشنی قابل اصطیاد است که اولاً، عالم خلقت بی‌هدف و عبث آفریده نشده است و ثانیاً انسان به عنوان جزئی از نظام آفرینش، برای دستیابی به هدف و غایتی خلق شده است. این هدفمندی در آفرینش چنین موجودی، مستلزم آن است که حیات آدمی به این سرای فانی منتهی نباشد. بر همین اساس است که آیین الهی حقوق و تکالیفی را برای انسان مفروض داشته است.

در سخنان شحرور، اعتقاد به هدفمندی انسان به خوبی هویدا است. وی در عین حالی که سخن از غایت اخروی به میان می‌آورد، برای انسان غایت دنیوی نیز در نظر می‌گیرد و به شدت بر آن تأکید می‌کند. وی، دیدگاه کسانی که فرهنگ خود و معارف موجود در فرهنگ‌شان را بر اساس معارف قرون اول هجری شکل داده و آن‌را ثابت می‌دانند و مردم را نیز بدان فرامی‌خوانند، تاخته و می‌گوید اگر از اینان در مورد غایت‌شان سوال شود، فقط آخرت را غایت خود دانسته و غایت دنیوی در نظریه ایشان جایگاهی ندارد! در حالی که همان‌طور که دنیا مزرعه آخرت است و ثواب، عقاب و روز حساب در آخرت وجود دارد و بدون آخرت دنیایی هم نیست، به همان نسبت بدون دنیا آخرتی هم نیست (شحرور، ۲۰۰۰: ۴۸).

در معرفی غایت دنیوی انسان، در سخنان شحرور عبارات متفاوتی به چشم می‌خورد. وی در بخشی از سخنان خود حیات، آزادی و رفاه انسان را، غایت دنیوی وی و بهشت را، غایت اخروی برمی‌شمرد (همان: ۳۴). در جای دیگر بیان می‌دارد که غایت دنیایی همان عبادت خداوند است که خداوند بدان حکم کرده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، آزاد بودن انسان در عبادت خداوند، طاعت وی به اراده خود و عصیان او به اراده خود و آزادی از قسر و جبر و اکراه نیز غایت دنیایی انسان است (همان؛ شحرور، ۲۰۱۴ الف: ۵۱). نیز آمده غایت از خلقت انسان این است که خداوند ذات خود را در انسان

محقق سازد (شحرور، ۲۰۱۰: ۲۹۶).

در آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) دو معنا با هم آمده است؛ خداوند جن و انس را احرار آفریده و به آنان آزادی اختیار را داده است. پس عده‌ای خداوند را به مفهوم تذلل و طاعت عبادت کرده و عده‌ای نیز خداوند را به مفهوم متضاد آن عبادت کرده‌اند؛ یعنی نسبت به خداوند کفر و تکبر ورزیده‌اند. این آیه غایت از خلق انسان را آزادی انسان دانسته است. چنان‌که می‌فرماید: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) (شحرور، ۱۹۹۷: ۳۲۹-۳۳۰).

شحرور با ذکر دو آیه ۲۳ و ۲۴ سوره زخرف، دلیل عدم پذیرش رسولان از سوی اقوام ایشان را، تقلید از گذشتگان دانسته و آن‌را در مغایرت با هدفی می‌داند که انسان برای آن خلق شده است. به دیگر سخن، هدف از خلقت انسان، فراگیری معارف، اجتهاد و ابتکار بوده و این همان هدف مهمی است که تمام انبیاء و رسولان از زمان نوح تا عهد رسول خاتم برای تحقق آن برانگیخته شده‌اند (شحرور، ۲۰۱۴: ۹۲).

نتیجه این‌که، با توجه به ویژگی‌ها و حقایق و مقام‌های معنوی که شحرور برای انسان در نظر می‌گیرد، می‌توان گفت وی با استناد به قرآن کریم، بر خلاف دیدگاه اومانستی که از دریچه تنگ چشم آدمی به انسان نگریسته و از روزنه پست امیال مادی برای انسان برنامه‌ریزی می‌کند، انسان را دارای مقام خلافت الهی دانسته و وی را برخوردار از کرامت و فضیلت ذاتی می‌داند. کرامتی که از مقام انسانیت او سرچشمه گرفته و از این‌رو در برخورداری از این صفات جنسیت مطرح نبوده و هر دو جنس به طور مساوی برخوردار از این ویژگی‌ها بوده و تنها وجه تمایز و برتری انسان، اعم از زن و مرد، تقوا و پرهیزگاری است که از طریق حرکت در مسیری که خداوند برای انسان تحت عنوان غایت خلقت در نظر گرفته، محقق می‌شود.

۳. مبنای سوم: تساوی زن و مرد و معیار تفاوت‌های موجود

سومین شاخصه مورد نظر در تحقق عدالت جنسیتی بر مبنای انسان‌شناختی شحرور، تصریح به وجود تفاوت‌هایی میان زن و مرد و معیار مورد نظر در ارائه چنین تفاوت‌هایی است؛ به عبارت دیگر، پس از بررسی ماهیت زن و مرد و یگانگی آفرینش آن دو و جایگاه یکسان آن دو در برخورداری از فضیلت‌ها، این سوال مطرح می‌شود که مراد شحرور از تساوی کدام نوع از

تساوی است؟ تساوی به طور مطلق یا تساوی به طور نسبی؟ اگر مراد نوع دوم از تساوی است، پس بی‌شک پذیرش نوعی تفاوت و اختلاف میان زن و مرد را به دنبال دارد. در این صورت، این سوال به ذهن می‌رسد که آیا این تفاوت‌ها امری تکوینی و ذاتی بوده، یا امری عرضی است؟ و اگر این تفاوت‌ها دائمی و تکوینی‌اند آیا موجب برتری جنسی بر جنس دیگر می‌گردند یا خیر؟ تا این‌جا روشن شد که دیدگاه شحرور به نوعی بر محوریت تساوی زن و مرد دور می‌زند؛ اما در این‌جا که مراد دقیق وی از تساوی چیست، وی قبل از بیان مراد خود از تساوی، به ویژه تساوی زن و مرد، اعلام می‌دارد هنگامی که از تساوی بین دو چیز، خصوصاً در مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، سخن می‌گوییم لازم است وجهی که دو شیء در آن مساوی هستند، مشخص شود. به طور مثال، هنگامی که از تساوی زن و مرد سخن به میان می‌آید، شایسته نیست از تساوی بین این دو به طور مطلق، یعنی زن به طور مطلق و مرد به طور مطلق، سخن گفته شود؛ زیرا جهاتی وجود دارد که در آن نواحی، مانند نواحی فیزیولوژیکی، اصلاً امکان تحقق تساوی بین زن و مرد وجود ندارد؛ اما در مورد فرصت‌های شغلی، اجرت و حق انتخاب امکان تساوی بین زن و مرد وجود دارد (شحرور، ۲۰۰۰: ۶۷).

بنا بر این، در گام نخست شحرور فرض تساوی مطلق بین زن و مرد را مردود دانسته و معتقد است که در بحث از تساوی زن و مرد، این تساوی باید محدود به قیودی بوده تا در پرتو آن تحقق تساوی بین زن و مرد امکان‌پذیر باشد. استدلال‌های قرآنی، عقلی و تجربی که شحرور در تبیین مبانی پیشین ذکر کرد همه حاکی از آن است که در نظر وی انسان‌ها از حیث «انسان بودن» با یکدیگر مساوی‌اند؛ به عبارت دیگر «انسان بودن» یک مفهوم متواطی است و بر همه افراد خود به یک میزان و بدون شدت و ضعف صدق می‌کند؛ بر همین اساس می‌توان گفت این تساوی در اصل «انسان بودن» هیچ‌گاه به معنی نفی تفاوت‌هایی که ممکن است به سبب عوارض و اوصاف میان انسان‌ها وجود داشته باشد، نیست. تفاوت‌هایی که نفی آن و داعیه یکسانی زن و مرد از هر حیث، عملی خلاف طبیعت انسان‌ها خواهد بود. شحرور در استناد به تساوی زن و مرد در اسلام، به کتاب خداوند تمسک کرده و بیان می‌دارد که با تأمل در کتاب خداوند درمی‌یابیم که خداوند متعال تفاوتی بین زن و مرد نگذاشته است و تساوی بین زن و مرد به طور واضح در بیشتر آیات قرآن آمده و به طور مشخص ذکر شده است. ذکر هم‌زمان

مردان مومن «مؤمنین» در کنار زنان مومن «مؤمنات» در اکثر مواضع در قرآن کریم تأکیدی بر تساوی مذکور است؛ بلکه حتی بر طبق سخن اهل لغت، خطاب الهی به کسانی که ایمان آورده‌اند، به‌رغم صیغه مذکر شامل مردان و زنان، هر دو می‌گردند (همان: ۳۵۴).

بنا بر این، متون دینی بر برابری انسانی و ارزشی زن و مرد تصریح کرده‌اند. آیاتی از قرآن کریم که زن و مرد را از یک جنس، در زمره صاحبان اندیشه، و برخوردار از نتیجه اعمال صالح و مستحق حیات طیبه و بهشت جاویدان می‌دانند (آل عمران: ۱۸۹-۱۹۵؛ نساء: ۱۲۴؛ نحل: ۹۷؛ غافر: ۴۰؛ فتح: ۴۸؛ حدید: ۱۲)، در کنار آیاتی که مردان و زنان مومن را یاوران هم و مسئول گسترش دین می‌شمارند (توبه: ۷۱)، و آنان را دارای مسئولیت مشترک و دشمن مشترک می‌دانند (بقره: ۳۵-۳۶؛ اعراف: ۱۸-۲۲؛ طه: ۱۱۷-۱۲۱)، جایگاه مساوی زن و مرد را در نزد پروردگار نشان می‌دهند. برخی آیات قرآن نیز در نشان دادن جایگاه زنان پای را فراتر نهاده و برخی از زنان را اسوه‌ای مثال‌زدنی برای تمام انسان‌ها، از جمله مردان می‌شمارند. (تحریم: ۱۱)

بر همین اساس، شحرور بسیاری از روایاتی که بر طرز تفکر فقهاء نسبت به زن تأثیرگذار بوده و در آن‌ها زن عورتی به شمار آمده که باید در خانه محبوس بماند، موجوداتی که دارای نقصان در عقل و دین بوده و این‌که اکثر اهل جهنم را زنان تشکیل می‌دهند، نسبت به آیاتی که زن را مساوی مرد قرار می‌دهد، بی‌ارزش و فاقد اعتبار می‌داند و در مقابل به دو آیه تساوی زن و مرد استناد می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳) از آیه به دست می‌آید که زن و مرد نزد خداوند مساوی بوده و معیار تکريم نزد خداوند عمل صالح است و نه هیچ معیار دیگری. محمد شحرور با استناد به آیات «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ» (تحریم: ۱۰) و «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ...» (تحریم: ۱۱). چنین نتیجه می‌گیرد که نزد خداوند مسئله زن‌بودن و مردبودن مطرح نیست (شحرور، ۲۰۰۰: ۳۵۴).

پس از روشن شدن باور شحرور در تساوی بین زن و مرد، در عین باور به مطلق نبودن آن، سوال این است که معیار و مقیاس تمایز بین زن و مرد چیست؟ پاسخ به این سوال از آن‌رو ضروری است که به نظر می‌رسد فقدان دسترسی به مقیاسی مطمئن، با توجه به پیامدهای التزام به تفاوت‌های حقوقی، فرد را به انکار کلیت موضوع، سوق می‌دهد. این در حالی است که

شخص مسلمان به دلیل استناد به وحی خطاناپذیر از اطمینان نسبی در این موضوع برخوردار است. خداوند خود که آفریننده حکیم است در منصب قانون‌گذاری، میزان تأثیرگذاری هر یک از ویژگی‌ها را لحاظ کرده است.

شحرور در بخشی از کتاب خود در تعریف زن، از دو سطح موجود در میان زن و مرد سخن گفته و بر این باور است که خداوند زن و مرد را در دو سطح مختلف شناسانده است؛ سطح اول: بشری فیزیولوژیکی؛ و سطح دوم: انسان عاقل درآک. توضیح سطح اول این‌که؛ هم‌چنان که خداوند می‌فرماید: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (نجم: ۴۵) و نیز می‌فرماید: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ۴۹)، در این سطح زن و مرد با همه مخلوقات عاقل و غیرعاقل و هم‌چنین اشیاء، در کنار هم، ذکر شده است؛ پس زن از نوع بشر و جنس ماده از نوع بهائم دارای ترکیب فیزیولوژی خاصی بوده که آنان را قابل برای باروری، حمل، ولادت، شیر دادن و تربیت نسل می‌گرداند. در این سطح هیچ تمایزی بین زن از انسان‌ها و ماده از بهائم وجود ندارد. مرد نیز زوج زن بوده و در طرف مقابل وی قرار دارد و در یک رابطه تقابلی با زن قرار داشته و قابلیت بارورسازی زن را داراست. در این حالت، هیچ تمایزی بین مرد در انسان‌ها و نر در چارپایان وجود ندارد (شحرور، ۱۹۹۷: ۵۹۶).

در سطح دوم نیز، انسان عاقل درآک قرار دارد، انسانی که با نفخ روح از سایر مخلوقات متمایز گردیده است. با توجه به همین سطح است که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳) و نیز می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (إسراء: ۷۰)؛ پس خداوند متعال هنگامی که مردم و یا انسان‌های عاقل را مورد خطاب قرار داده و با «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» سخن خود را آغاز می‌کند، مرد و زن را با هم مورد خطاب قرار می‌دهد؛ بنا بر این، خداوند متعال همه انسان‌ها را تکریم کرده و در انسانیت شریک کرده و فردی را بر فرد دیگر جز به عمل صالح برتری نداده است. تکریم هر زنی توسط خداوند از کرامت هیچ مردی نمی‌کاهد (شحرور، ۱۹۹۷: ۵۹۷).

در تفکر شحرور، تفاوت موجود میان زن و مرد در سطح اول تفاوتی طبیعی بوده که میان انسان‌ها و بهائم مشترک است؛ از این‌رو، وی تفاوت‌های طبیعی را به هیچ‌وجه مجوزی برای

تحقیر جنس دیگری نمی‌داند؛ بر این اساس، روایات نقصان عقل و نقصان دین زنان و هم‌چنین سایر نسبت‌های ناروایی که نسبت به زنان وجود دارد و آنان را درباره ساختارهای طبیعی و فیزیکی‌شان مورد تحقیر قرار می‌دهند، از منظر شحرور چنان بی‌پایه و اساس است که هیچ تردیدی در بطلان آن‌ها راه ندارد. شحرور ساختارهای متفاوت فیزیکی زن و مرد را فراتر از آن می‌داند که مورد تحقیر قرار گیرد، چرا که خداوند چنین تفاوتی را برای هدف برتر حفظ نوع بشر ایجاد کرده است. وی در این باره اظهار می‌دارد که خداوند متعال بزرگ‌تر و خردمندتر از آن است که حیض زنان را که برای حفظ نوع قرار داده، وسیله‌ای برای تحقیر و نقصان دین آنان قرار دهد. از آیات قرآن نیز به دست می‌آوریم که خداوند با نگاهی خوش‌بینانه نسبت به جایگاه و ارزش زن نزد خود، وی را برای مؤمنان از مرد و زن مثال می‌زند، همان‌طور که وی را برای کافران از مرد و زن نیز مثال می‌زند. این چیزی است که اکثر مردم آن را نمی‌دانند (همان؛ شحرور: ۳۵۴).

بنا بر این، نگاه فرودستانه نسبت به زن، حاصل چیزی است که شحرور آن را متأثر از روح مردانه جامعه و تأثیر آن بر فقه اسلامی می‌داند، به طوری که منجر به ورود عادات و عرف عرب به دین اسلام شده است (شحرور، ۲۰۰۰: ۳۵۹). در حالی که در کتاب خداوند زن و مرد نسبت به حقوق، واجبات و عقوبات، در جایگاه مساوی قرار داشته و خداوند و رسول برتر از آنند که چنین سخنانی به آنان نسبت داده شود (همان: ۳۶۰)؛ از این‌روست که وی در خوانش آیات بسیاری از قرآن می‌کوشد با واسازی تفسیرهای مردسالارانه از نظام جنسیتی موجود در قرآن و بهره‌گرفتن از جهان‌بینی خود، تفسیرهایی ارائه دهد که با محکمت اخلاقی و برابری‌طلبی قرآنی در زمینه جنسیت منطبق باشد.

پیوند مبانی انسان‌شناسی با معیارهای عملی در حوزه عدالت جنسیتی

مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی ارتباط وثیقی با شاخص‌های عملی آن دارد؛ از آن‌رو که در رابطه‌ای که بین دو مؤلفه تساوی انسان‌ها و عدالت جنسیتی وجود دارد دو پرسش اساسی مطرح است، اولاً، آیا تساوی بین زن و مرد در حیطه نظری، به معنی برابری در حیطه عملی و تکالیف و حقوقی نیز می‌باشد؟ آیا جنسیت می‌تواند از عوامل تصحیح‌کننده تفاوت‌های حقوقی به حساب آید؟ به عبارت دیگر، آیا تساوی زن و مرد این نتیجه را در پی دارد که قانون-

گذاری نباید با نادیده‌انگاشتن تفاوت‌ها در مسیری خلاف طبیعت زن و مرد قرار گیرد؟ از طرفی، اگر شحرور برابری حقوقی دو جنس را تأیید کند، آیا نتیجه آن برابری گزاره‌ای به معنای مشابهت زن و مرد در تک‌تک گزاره‌های حقوقی خواهد بود یا برابری مجموعی به معنای اعطای حقوق و مسئولیت‌های ویژه به هر یک از دو جنس، که در مجموع، برابری آنان را تأمین کند، نیز می‌تواند مصداقی از برابری مورد نظر باشد؟

چنان‌که مشاهده شد، بر اساس مبناهای موجود، باور به عدالت جنسیتی باعث نمی‌شود شحرور با الفاظ فربینده «نفی تبعیض» و مانند آن، سعی در مغالطه کرده و به جای شناخت تفاوت‌ها و بیان صحیح آن‌ها، با استناد به تساوی انسان‌ها سعی در نفی همه تفاوت‌هایی کند که به راستی وجود دارند و می‌توانند، منشأ آثار گوناگونی باشند؛ البته توجه به این تفاوت‌ها و نقشی که این تفاوت‌ها در تبیین حقوق و تکالیف زن و مرد از منظر شحرور دارد، نیازمند دقت بیشتری بوده و باید به خوبی رابطه این دو در تفکر وی روشن شود؛ به عبارت دیگر، با پذیرش تفاوت‌های فیزیکی بین زن و مرد از سوی شحرور نمی‌توان با قاطعیت اظهار کرد که در بعد عملی نیز وی این تفاوت‌ها را می‌پذیرد؛ بلکه باید با دقت عبارات وی را مورد بررسی قرار داد.

نوع نگاه شحرور هنگام تفسیر آیات قرآن، چه آن دسته از آیاتی که از آن برابری زن و مرد در آفرینش و کسب فضائل و... بدست آمده و رویکردی نظری به مسائل دارد، و چه آیاتی که در مقام عمل سخن از وظایف و حقوق زن و مرد به میان آورده، نگاه یکسان و واحدی نیست. به عبارت دیگر، اگرچه شحرور با استناد به آیات، یکسانی مرد و زن در آفرینش، کسب فضایل و... را نتیجه گرفته؛ اما هنگام تفسیر آیاتی که نشان از تفاوت حقوق و وظایف زن و مرد در مقام عمل دارد، به گونه‌ای عمل کرده که ایده برابری حقوقی زن و مرد را مطرح و به این باور می‌رسد که باید بسیاری از آموزه‌ها و احکام قرآنی مربوط به زن، هم‌چون تعدد زوجات، حجاب، قوامیت و دیگر مسائل حقوقی را، به گونه‌ای دیگر و در هماهنگی با عصر امروز باید تبیین کرد. اتخاذ این رویکرد ناشی از آن است که وی تبعیض‌هایی را که به زنان روا داشته شده را، نه حاصل آموزه‌های اصیل قرآنی؛ بلکه صرفاً معلول قرائت‌های مردسالارانه از قرآن می‌داند؛ یعنی قرائت‌های مردسالارانه فقها از این آیات، منجر به ایجاد تبعیض علیه زنان گردیده است.

بر این اساس، از منظر شحرور دو سطح انسانی مذکور که ویژگی‌های طبیعی مرد و زن را

از هم متمایز می‌کند، معنادار بوده و تلاش برای از میان بردن آن‌ها، در فرض تحقق، حرکت برخلاف نظم طبیعی وجهت‌گیری هدفمند آفرینش به شمار می‌آید و مطلوب نیست؛ اما ظاهراً این معناداربودن تفاوت‌ها سبب نمی‌شود وی که دغدغه مسائل حقوق بشری، به ویژه تساوی و عدالت جنسیتی را در ذهن می‌پروراند، تفاوت حقوقی زن و مرد را نتیجه بگیرد؛ چرا که در نظر وی، که بی‌شک متأثر از گفتمان غالب در جهان غرب است، تفاوت‌های تکوینی نمی‌تواند مانعی بر سر راه اعطای حقوق یکسان به زن و مرد در خانواده و جامعه و تحقق عدالت جنسیتی شود. به دیگر سخن، تفاوت‌های موجود میان زن و مرد، تفاوت در احکام و حقوق اجتماعی و به تناسب نیاز و جایگاه و کارکرد هر جنس را، به دنبال ندارد.

با این حال، رهیافت شحرور این‌گونه نیست که با داشتن مبانی تفسیری منسجم هنگام برخورد با آیات قرآن درصدد کشف مراد الهی از آیات برآمده و با استفاده از پیش‌فرض‌ها و یا باورهای اعتقادی یا علمی به تفسیر قرآن بپردازد. یا حتی این‌گونه نیست که صرفاً یک چارچوب مشخصی از پیش تدارک ببیند و مفروض بدارد و سپس سراغ متن رفته و همه گزاره‌های متنی مخالف با این اصول را ریشه‌کن کند؛ بلکه با صرف پیش‌فرض وجود تساوی بین زن و مرد در تفسیر آیات، متوجه نص با استلزامات زبانی آن بوده و تفسیری عصری و همگام با تغییرات دنیای معاصر ارائه می‌دهد؛ از این‌رو، وی در بحث از برابری انسانی و ارزشی، تفاوت‌های تکوینی و تأثیر آن در آثار خانوادگی، اجتماعی و حقوقی، چندان سخن نگفته و به سخنان سطحی و صرف باور به وجود تساوی میان زن و مرد در این زمینه اکتفا کرده است.

ارزیابی دیدگاه

۱. در خصوص مبانی انسان‌شناسی مذکور از دیدگاه شحرور، وی به درستی از چگونگی خلقت زن و مرد و برخوردارگی از فضائل سخن رانده است، به طوری که قرآن کریم نیز احاد بشر را در اصل خلقت و آفرینش (اعراف: ۱۸۹)، هویت مشترک، بهره‌مندی از فضایل و... برابر دانسته و ملاک برخوردارگی از آن را انسانیت وی برشمرده است و تفاوت فیزیکی بین دو زن و مرد را مانع دستیابی به ارزش‌ها نمی‌داند. در خصوص مبنای سوم و معیار تفاوت بین زن و مرد، انسان‌شناسی دینی تفاوت موجود بین زن و مرد بدون مصلحت نبوده؛ بلکه نظام آفرینش

استعدادهای متقابل و متخالف می‌طلبد و این تفاوت برای تسخیر متقابل دو جانبه است نه تسخیر یک جانبه و این تسخیر دو جانبه متقابل نشانه فضیلت نیست؛ بلکه معیار فضیلت تقرب الی الله است (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۳۶۴)؛ بنا بر این، در پیوند مبانی نظری انسان‌شناسی با معیارهای عملی در حوزه عدالت جنسیتی، صرف وجود ایده کفایت نکرده؛ بلکه ارائه نقشه راه عملی نیز ضروری به شمار می‌آید، امری که فقدان آن در اندیشه شحرور به خوبی نمایان است. توضیح این‌که، بدون ارائه پیوند و رابطه اصولی و متقن بین عرصه نظر و عمل، امکان ترسیم روش و متد راهبردی در عرصه عمل وجود نخواهد داشت و با صرف وجود انگیزه‌ها و ارائه ایده‌ها هرگز نمی‌توان به اهداف عملی و راهبردی دست یافت؛ از این‌رو در عرصه عدالت جنسیتی نیز ارائه اصول و قواعد اندیشه‌های راهبردی نیز در پیوند این دو حوزه ضروری است. شحرور ضمن اذعان به تساوی زن و مرد و نیز باور به وجود برخی تفاوت‌ها میان این دو، که آن‌را متضمن حفظ نوع انسانی می‌داند، متد راهبردی ویژه‌ای در عمل ارائه نکرده است؛ به عبارت دیگر، باور به مبناهای مذکور در حوزه نظر، به صرف باور کلی به تساوی زن و مرد و بیان برخی مصادیق محدود در قالب تفسیر برخی آیات قرآن خلاصه شده و ارائه راهکار جامع و کاملی در حوزه عملی از سوی شحرور مشاهده نمی‌شود.

شحرور ذیل برخی آیات، دیدگاه خود راجع به مسائلی چون حجاب، تعدد زوجات، قومیت را بیان می‌کند؛ اما وی به همین اندازه اکتفا کرده و جایگاه زن و مرد در این میان و نقش، وظایف و حقوق این دو را به طور عملی و مفصل مشخص نمی‌کند؛ جایگاهی که تساوی مذکور را مد نظر قرار داده و تفاوت موجود میان آن دو را به خوبی تبیین کند؛ بنا بر این، این امر موجب شده شحرور درصدد تبیین مصادیقی بحث برنیامده و به صرف حوزه نظری اکتفا کرده و آن‌را در حاله‌ای از ابهام قرار دهد.

نکته دیگر این‌که، به رغم مبانی انسان‌شناسی شحرور که ریشه در قرآن دارد، وی در تطبیق این مبنا در حوزه عمل دچار کژری شده و نقض برخی اصول اسلامی را موجب گردیده است. به دیگر سخن، مبانی انسان‌شناسی در حوزه عدالت جنسیتی بر یک سری قواعد و اصول کلامی و توجه به تفاوت فرهنگ اسلامی و مکاتب اومانیسم در شیوه تحقق عدالت جنسیتی که نیازمند تحقیقاتی بنیادین در تبیین اصول و غایات بر مبنای نصوص برهانی و اصول عقلانی

است، استوار است. شحرور ضمن باور به مبناهای مذکور، در حوزه عمل به نتایجی دست یافته است که بعضاً موجب نقض برخی از اصول وقواعد مذکور می‌شود. از طرفی، داشتن نگاهی جامع به تمامی ادله و پرهیز از منطقی «نومن بیعض و نکفر بیعض» (نساء: ۱۵۰) که به نوعی خاستگاه کلیشه‌های جنیستی و به دور از منطق اسلامی بوده و سبب اتخاذ چنین رویکردهایی می‌شود، در رویکرد وی چندان به چشم نمی‌خورد.

۲. همان‌طور که شحرور بدان معتقد است از منظر قرآن ماهیت روحی انسان که حقیقت او را تشکیل می‌دهد، در زن و مرد یکسان بوده و هر دو از ماهیت یکسانی برخوردارند؛ اما باید توجه کرد که انسان تنها روح نیست و حقیقت این جهانی انسان، مرکب از روح و جسم است، جسمی که از ابتدای تولد بین زن و مرد متفاوت است؛ تفاوتی که با رسیدن به مرحله بلوغ بیشتر شده و تفاوت در هورمون‌ها، قد و وزن و نظایر آن از این قبیل است؛ بنا بر این، نفس هر چیز ذات و حقیقت آن است و حقیقت انسان در این دنیا جسم و روح اوست، نه تنها جسم او یا تنها روح او (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۰).

با توجه به این نکته و نیز تفاوت تکوینی موجود بین زن و مرد، طبیعی است که در مقام تشریح و قوانین مأخوذه از آن، نیز تفاوت‌هایی بین زن و مرد وجود داشته باشد؛ یعنی هر یک از دو جنس از احکام تشریحی متفاوت و متناسب با شرایط جسمی و روحی خود برخوردار باشد؛ بنا بر این، این نوع انسان‌شناسی زن و مرد که شحرور کمتر بدان توجه کرده، تفاوت‌هایی را میان آن دو نشان می‌دهد که کاملاً قابل دفاع است؛ اما از این تفاوت‌های تکوینی، تفاوت‌های ارزشی را نمی‌توان نتیجه گرفت. تفاوت‌های تکوینی که در ناحیه بدن، ذهن و از آن بالاتر، تفاوت‌هایی در ناحیه نفس بوده و در عین حال بازتولید یا بازتاب آن در مناسبات زن و مرد کرد می‌یابد و قابل انکار نیست. آنچه ناعادلانه است تفاوت فرصت‌هاست؛ اما نقش‌ها ممکن است لامحاله تفاوت‌هایی داشته باشند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۳).

به عبارت دیگر، تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد می‌تواند موجب تفاوت‌های تشریحی میان آن دو گردد؛ اما تفاوت تشریحی هرگز موجب تفاوت ارزشی میان زن و مرد نیست؛ یعنی لازمه تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد، وجود برخی تفاوت‌های تشریحی میان آن دوست؛ نگاهی که از سوی شحرور چندان پذیرفته نیست. وی با وجود تفاوت‌های موجود دو جنس،

تفاوت‌های عملی چندانی را میان آن دو قائل نیست. به طور مثال، شحرور به رغم تفاوت فیزیکی میان زن و مرد، حجاب رایجی که از سوی فقها در خصوص پوشش زن بیان شده را، مردود دانسته و در تبیین آیات حجاب آن را امری وابسته به شرع تلقی نکرده؛ بلکه امری وابسته به عرف معرفی می‌کند. یعنی طبق عرف جامعه‌ای پوشش یکسان زن و مرد امکان دارد و تفاوت طبیعی این دو موجب نفی آن نمی‌شود.

۳. راه‌یابی انگیزه‌ها، ایده‌های فردی و چالش‌های عصری از مهم‌ترین دلایل در ارائه چنین رویکرد متناقضی در اندیشه شحرور و نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسیتی به حساب می‌آید؛ زیرا جنسیت اگرچه از یک سو و بنا بر سخن حکما، چندان اهمیتی نداشته و از اعراض لازم حیوانیت به شمار می‌آید؛ بلکه حتی کمال انسانی نیز در تنزه از عوارض متضاد حیوانی از جمله ذکورت وانوشت (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۱۸-۱۱۹) دانسته شده است؛ اما از سوی دیگر نباید از این نکته غفلت کرد که ریزبینی و موشکافی شارع در جعل بر اساس طبیعت و خلقت و توجه به تمام تفاوت‌های بیولوژیکی و جنسی بدون غرض نبوده و در امر مسئولیت‌دهی به هر انسانی چنین موقعیتی را در نظر گرفته است. به ویژه این‌که توجه تام قانون‌گذار به پشتوانه‌های احکام شرعی و حکمت‌ها و علت‌ها، در عین توازن و تناسب هر یک از دستورات جزئی در مجموعه نظام کلی، در عین حکمت و عقلائیّت، گاه مستلزم پذیرش تمکین و تعبد در احکام از باب رابطه عبودیت و ربوبیت میان خدا و بندگان اوست.

بنا بر این، خوانش عدالت جنسیتی بر اساس چنین بنیان‌های معرفتی نتیجه‌ای متفاوت از آنچه شحرور آن‌را نتیجه گرفته، به دست می‌دهد؛ به عبارت دیگر، قانون‌گذار در این امر، از جهت مبانی تفکر کلامی در رویکرد با مسئله، اندیشه خاص و متعالی خاص خود را داراست و این مبانی در تعریف عدالت جنسیتی کاملاً ملحوظ است. به قول شهید مطهری، لازمه تناسب، تفاوت و اختلاف است. بر همه جهان اصل تناسب حکم‌فرماست (یادداشت‌های استاد مطهری، ۱۳۸۲: ۹۵/۵)؛ بنا بر این، اسلام به عنوان مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام، رویکرد جنسیتی خاصی را به نمایش گذاشته است... تفاوت زیست‌شناسی زن و مرد، تأثیر مستقیم بر حقوق جنسی، الگوی حضانت، اخلاق جنسی، سن بلوغ، تکالیف متفاوت زن و مرد در ارتباط با جنگ نظامی دارد، اما تأثیر آن در حق نفقه، ارث، دیه و الگوی مشارکت اقتصادی و سیاسی به

صورت غیرمستقیم است (بستان، ۱۳۸۸: ۶).

برابری زن و مرد در انسانیت، باعث برابری این دو در مسائل حقوقی می‌شود؛ اما نه یک برابری حقوقی مطلق؛ بلکه این برابری از جهاتی ممکن و از جهاتی دیگر غیرممکن و خلاف عدالت جنسیتی است؛ زیرا چیزی که آشکار است این‌که خصوصیات زن و مرد به ویژه خصوصیات فیزیولوژیکی این دو متفاوت بوده و نمی‌توان به بهانه عدالت جنسیتی این تفاوت خصوصیات را نادیده گرفت؛ به بیان دیگر، آن‌چه عین عدالت است توجه به همین خصوصیات فردی و حکم طبق آن‌هاست (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۳۶/۱۹).

۴. به نظر می‌رسد حاصل رویکرد شحرور در بحث عدالت جنسیتی پذیرش همان نتایجی است که فمینیست‌های لیبرال به دنبال آن بوده‌اند. همان‌طور که اشاره شد از منظر اسلامی زن و مرد در برخی موارد تفاوت‌های طبیعی دارند و زنانگی و مردانگی دو مفهوم طبیعی بوده و مستند به ذات دو جنسند، نه دو مفهوم تاریخی، فرهنگی و عرفی. زن بودن زن و مرد بودن مرد در ساختار روانی، شخصیتی، قوا و ظرفیت‌ها متجلی می‌شود؛ به عبارت دیگر، منشأ تفاوت‌های زن و مرد طبیعت آن دو است و نه محیط، روابط و ساختارهای اجتماعی و فرهنگی و سنت‌های حاکم بر آن. این ساختار زیستی متفاوت زمینه‌ساز شکل‌گیری نقش‌ها و حقوق متمایز و متوازن است که حرکت هر جنس را در مسیر مورد انتظار - که اهداف کلی خلقت و مصالح جنس و نوع را تأمین می‌کند و شحرور نیز اگرچه خود بدان معترف بوده - میسر می‌سازد. این سخن در تقابل با دیدگاه فمینیست‌های لیبرال که شحرور به نوعی بدان تمایل یافته می‌باشد.

بر اساس مبانی انسان‌شناختی فمینیسم لیبرال، یکی از مهمترین اصول، تساوی انسان، به ویژه تساوی حقوقی آن‌هاست. فمینیسم لیبرال، به برابری کامل زن و مرد و ماهیت واحد و یکسان آن‌ها معتقد است و بر اساس آن زن و مرد را در همه زمینه‌ها دارای حقوقی مساوی می‌داند. ایشان ریشه این برابری را در ماهیت واحد آدمی و برابری طبیعی آن‌ها می‌داند؛ چرا که معتقد است طبیعت انسان‌ها را به صورت مساوی آفریده است و تفاوت‌های ناچیز جنسی صوری است و بنیادی نیست و نباید در تفاوت‌های جنسیتی دخالت داشته باشد (دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲؛ ۲۴). این گروه عامل اصلی فرودستی زنان را فقدان حقوق مدنی و نیز

باورهای غلط مردسالار در فرهنگ و روابط اجتماعی می‌دانند.

۵. نگاه یکسان انسان‌شناسانه به زن و مرد به لحاظ حقوق طبیعی اولی، حقوق یکسانی را می‌طلبد. حقوقی همانند حق حیات، حق آزادی، حق آموزش برابر، حق اشتغال؛ اما چنین مساواتی لزوماً به معنای احکام، وظایف، مسئولیت‌ها و حقوق خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و... یکسان نیست، بلکه یگانه مرجع صلاحیت‌دار برای شناسایی حقوق واقعی انسان‌ها کتاب پرارزش آفرینش است که یکی از بنیان‌های تفاوت بیولوژیکی زن و مرد است.

بر این اساس، می‌توان گفت عدم رعایت تمایزات و تناسب‌های طبیعی و جعل تکالیف و حقوق مخالف طبیعت، خود برخلاف عدالت و حکمت حقوقی است. تفاوت‌های طبیعی هنگامی که از ویژگی دوام، غالب و عمومی بودن، و دارای تاثیر اجتماعی باشد در روابط انسانی و اجتماعی از اثر حقوقی برخوردار خواهد بود و از آنجایی که این سه مؤلفه در تفاوت‌های جنسیتی زن و مرد وجود دارد، تفاوت‌ها در نقش‌ها و حقوق را به دنبال خواهد داشت. ادعایی که شحرور به رغم باور و اعتراف به اصل آن، از نتیجه و پیامدهای حاصل از آن غفلت کرده و رویکردی دگرگونه را پذیرفته است.

بنا بر این، هر چند شحرور بر این باور است که حقیقت هستی زن و مرد یگانه بوده و آن دو از این حیث برابرند؛ اما از این‌که در بیرون از این حقیقت، و در فضای عوارض وجودی آنان، تفاوت‌هایی وجود دارد غفلت کرده است؛ تفاوت‌هایی که مرد را مرد، و زن را زن قرار می‌دهد. این تفاوت‌ها واقعیت‌های حکیمانه‌اند که دست تدبیر خداوند حکیم آن‌ها را بر ساخته است.

به همان ترتیب که مشترک بودن زن و مرد در انسانیت زمینه اشتراک تشریحی آن‌ها در بسیاری از حقوق و تکالیف را مهیا ساخته و مسئولیت‌هایی را بر دوش افراد انسانی می‌نهد، تمایزهای طبیعی نیز مقتضی آن است که زن و مرد از جنبه‌های حقوقی، کیفی و پذیرش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، یکسان و مشابه نباشند؛ بنا بر این، با عنایت به فطری بودن دین اسلام و هم‌سازی آن با سرشت انسانی، چه در حوزه مسئولیت‌ها و مسائل خانوادگی و چه در زمینه‌های اجتماعی، تفاوت‌های یاد شده را به عنوان واقعیت‌های حکیمانه و غیرقابل انکار پذیرفته و به عنوان مبنای حقوق و تکالیف هر یک در احکام و مقررات حاکم بر افعال و تعاملات انسانی لحاظ کرده است.

نتیجه‌گیری

از آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که:

در ادبیات انسان‌شناسی شحرور، زن و مرد از ماهیت وجودی یکسانی برخوردار بوده، به طوری که در حیطة عدالت جنسیتی و شاخصه‌های آن این نوع نگاه به خوبی به چشم می‌خورد. زن و مرد از خلقت یکسانی برخوردار بوده، به نحوی که ماده اولیه آن دو یکسان است؛ اما در مرحله بعد، کثرت در قالب زن و مرد راه می‌یابد. این دو در برخورداری از فضایل یا کسب آنها نیز یکسان بوده و در برخورداری از روح که جوهره اصلی انسانیت را تشکیل می‌دهد، مشترکند. هر دو جنس دارای جایگاه خلافت الهی و برخوردار از کرامت الهی بوده و غایت‌مندی و فرجام-باوری در مورد هر دو تحقق می‌یابد. کرامت و برتری زن و مرد فقط در تقوا و عمل صالح و کسب فضائل ارزشمند بوده و جنسیت هیچ تاثیری در این کرامت ندارد.

در ادبیات شحرور، آنچه وجه تمایز و اختلاف زن و مرد به حساب می‌آید نه جنسیت آن دو؛ بلکه برخی تفاوت‌های فیزیولوژیکی و طبیعی است. طبیعتی که خداوند در راستای اهداف خلقت و حفظ نوع مقرر کرده است. طبیعتی که زن را قابل باروری و مرد را قابل بارور ساختن کرده است؛ اما این نوع تفاوت سبب نمی‌شود زن در حیطة حقوق متفاوت از مرد باشد؛ بلکه زن و مرد هر دو قابلیت برخورداری از حقوق و وظایف مساوی را دارند؛ بنا بر این، به نظر می‌رسد به اصل شاخص‌های عدالت جنسیتی شحرور - فارغ از برخی اشکالات که در توضیح مفاد آنها احیاناً رخ داده است - ایراد و اشکالی وارد نباشد؛ روح پدیده‌ای ذاتا مجرد است که زن و مرد ندارد، زن و مرد هر دو از کرامت‌های ذاتی و اکتسابی بهره‌مندند و تنها معیار ارزشی مؤثر در تفاوت میان آن دو تقواست که خود، معیار تفاوت میان افراد یک صنف نیز به شمار می‌رود. ادعای عدالت جنسیتی تا آنجا که بر پایه این مبانی استوار باشد قابل پذیرش است، هر چند جای بحث درباره دیگر مبانی تأثیرگذار در دیدگاه شحرور درباره حقوق زنان به صورت کلی و عدالت جنسیتی به طور خاص نیازمند پژوهش‌های بعدی است. بی‌توجهی به سنت و جوامع روایی معتبر، ابتدای تفسیرهای خلاف ظاهر و غیر مشهور شحرور بر مبانی ویژه زبان‌شناختی او و ضعف برخی مبانی فلسفی مانند نفس‌شناسی از جمله نقاط ضعفی است که در اندیشه‌های

شحرور درباره موضوع مورد بحث قابل طرح است. سخن پایانی آنکه هر چند شاخص‌های نظری سه گانه مطرح شده در این مقاله برای عدالت جنسیتی بر مبنای انسان‌شناسی شحرور به صورت کلی مورد تأیید است؛ اما فارغ از نقاط ضعف مزبور، مهمترین اشکال به پیوند موجود میان مبانی انسان‌شناسی نظری با معیارهای عملی نظریه عدالت جنسیتی وی برمی‌گردد که بدون اثرگذاری تفاوت‌های وجودی میان زن و مرد حقوق یکسانی را برای هر دو جنس قابل تحقق می‌داند.

فهرست منابع

قرآن کریم

- بستان، حسین، (۱۳۸۸)، *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۱)، *زن در آیینه جلال و جمال*، قم: مرکز نشر رجاء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷)، *اصحاح*، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، بیروت: دارالعم للملایین، الرابعه، ج ۵.
- حکمت نیا، محمود، (۱۳۹۰)، *فلسفه نظام حقوق زن*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، نخست.
- دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، (۱۳۸۲)، *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، ترجمه تحلیل و نقد مقالات داتره المعارف روتلج، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خوهان، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴)، *تاج العروس*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ج ۱۵.
- الرازی، ابن ابی حاتم، (۱۴۱۵)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، ج ۳.
- الرازی، فخرالدین، (بی تا)، *تفسیر الرازی*، بی جا: بی نا، ج ۹.
- ابن زکریا (ابن فارس)، احمد، (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ج ۴.
- زمخشری، محمود، (۱۹۶۶)، *الکشاف*، مصر: شرکه مکتبه و مطبعه البابی الحلبی و اولاده، ج ۱.
- _____، (۱۹۹۷ الف)، *دراسات اسلامیه معاصره فی الدوله و المجتمع*، دمشق: الأهالی للطباعه و النشر و التوزیع، الرابعه.
- _____، (۲۰۱۴ ب)، *الدین و السلطه*، بیروت: دار الساقی، الطبعه الاولی.
- _____، (۲۰۱۴ الف)، *الاسلام... الأصل و الصوره*، لندن: طوی للثقافه و النشر و الإعلام، الطبعه الاولی.

- _____ (۲۰۱۰)، *القصص القرآنی*، بیروت: مؤسسه الدراسات الفکریه المعاصره، الطبعة الاولى، ج ۱.
- _____ (۱۹۹۷ب)، *الكتاب والقرآن (قراءه معاصره)*، دمشق: الأهالی للنشر و التوزیع، السابعة.
- _____ (۲۰۰۰)، *نحو اصول جدیده للفقہ الإسلامی*، دمشق: الأهالی للطباعه و النشر و التوزیع، الطبعة الأولى.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن علی، (۱۳۷۸)، *الاسفار الاربعه*، تهران: شرکه دارالمعارف الاسلامیه.
- فراهیدی، خلیل، (۱۴۰۹)، *العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسه دارالهجره، الثانيه، ج ۲.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، *القاموس المحيط*، بی نا: بی جا.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۰۲)، *تفسیر المیزان*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ج ۴.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵)، *تفسیر مجمع البیان*، لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى، ج ۳.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۵)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، ج ۴.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بی جا: مکتب الإعلام الإسلامی، ج ۳.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ج ۱۹.
- ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، (۱۴۰۵)، *لسان العرب*، قم: نشر أدب الحوزه، ج ۱۱.
- یادداشت‌های استاد مطهری*، (۱۳۸۲)، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، ج ۵.