

مؤلفه های عدالت جنسیتی در حقوق بین الملل و فقه امامیه

چکیده

عدالت جنسیتی به معنای «عدالت استحقاقی در مورد زنان و مردان» است. در حوزه حقوق بشر نیز علیرغم تبیین موضوع عدالت جنسیتی در ابعاد مختلف زندگی زن و مرد، عدم پایبندی دولت‌ها به تعهدات خویش و عدم ضمانت اجرای کافی، عملی شدن این موضوع را با مشکل مواجه می‌سازد. در تحقیق حاضر با بررسی منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی و تحلیل محتوا، یافته‌ها نشان داد که اصول و مبانی عدالت جنسیتی در منابع فقه امامیه و اسناد حقوق بشری به گونه‌ای تبیین شده که جنسیت‌پذیر نمی‌باشد؛ ولیکن این معیارها با آنچه در اسناد بین‌المللی آمده تطابق کامل ندارد زیرا عدالت جنسیتی درآموزه‌های دینی با در نظر گرفتن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و ظرفیت‌های وجودی هر یک، در ابعاد مختلف زندگی آنها مورد توجه قرار گرفته است اما در اسناد بین‌المللی بدون توجه به این تفاوت‌ها بیشتر بر تساوی جنسیتی در امور مذکور تأکید شده و مفهوم عدالت آن‌چنان مورد توجه نیست.

کلیدواژه‌ها: حقوق بین الملل، عدالت جنسی، انقلاب اسلامی، فقه امامیه، جنسیت.

مقدمه

برابری جنسیتی از موضوعاتی است که در اسناد عام بین‌المللی مانند اعلامیه حقوق بشر و در اسناد خاص بین‌المللی مانند کنوانسیون رفع کلیه تبعیض علیه زنان مطرح شده است. در ادبیات حقوق بشری وقتی عدالت جنسیتی مطرح می‌شود به این معناست که عدالت جنسیتی به بهترین شکل کارآمدی حقوق بشر را تأمین می‌کند.

فمینیست‌ها به طور ویژه با تأکید بر مفهوم عدالت به دنبال آن هستند که اثبات کنند، فمینیسم از نظر نوع نگاه به زن و پیشرفت و سعادت او از هر مذهب و دین و اعتقاد و سنت و آداب و رسوم کارآمدتر است. در صورتی که ما ادعا می‌کنیم فقه امامیه از این جهت که آورده‌های قوی‌تر و دقیق‌تری دارد، کارآمدتر است و بهتر می‌تواند در این جهت حرکت کند.

پیرامون موضوع عدالت جنسیتی مباحث، سوالها و ابهامات متعدد و متعارفی وجود دارد. هر کدام از این ساحتها نیاز به بحثهای مفصل، منسجم و گسترده ای دارد. در بین همه موضوعاتی که به عدالت جنسیتی مربوط می شود. محقق تلاش می کند تنها بر مولفه های عدالت جنسیتی به عنوان یک بحث شاخص و طراز در این رابطه آن هم با رویکرد تطبیقی و مقایسه ای بین فقه امامیه و حقوق بشر متمرکز گردد.

در رابطه با این موضوع پیشینه خاصی وجود ندارد؛ اما می توان به برخی از منابع مرتبط اشاره کرد؛ در مقاله ی «تباین عدالت جنسیتی در اسلام و غرب» به این موضوع اشاره شده ولی حوزه ای که عدالت جنسیتی مورد بررسی گرفته مشخص نشده است. در پایان نامه «عدالت جنسیتی در اسلام با تاکید بر قرآن» دیدگاه اسلام در مورد تفاوت های حقوقی زن و مرد به دلیل تفاوت های تکوینی آنها را بیان می کند و به دیدگاه فمینیسم در مورد تفاوت جنسی که نباید منجر به تفاوت در جنسیت شود اشاره می کند. در این پایان نامه هم محدوده و قلمرو بررسی عدالت جنسیتی به طور معین بررسی نشده است و بحث کلی است، حوزه مشخصی ندارد. پایان نامه «عدالت جنسیتی و اشتغال زنان از منظر فقهی و حقوقی» نیز به طور خاص اشتغال زنان را مورد بررسی قرار داده است و به ویژگی های تکوینی زن و مرد اشاره شده و اشتغال را برای زنان به عنوان حقی اقتصادی تلقی می کند. مقاله حاضر از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول مولفه های عدالت جنسیتی که در حقوق بین الملل مطرح گردیده و بخش دوم این مولفه ها در فقه امامیه مورد بررسی قرار می گیرد.

۱- مفهوم شناسی

عدالت: عدل، ضد جور به معنای رعایت برابری میان دو چیز و قرار دادن هر چیز در جایگاه خود است. (مصطفوی، ۱۴۴۰، ص ۳۲) به انسانی که عدالت در همه کارهای او مشهود باشد نیز عدل به معنای عادل گفته می شود. (فراهیدی، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰) چنان که عدل از نام های خدا نیز هست؛ زیرا به حق حکم می کند و در حکمش جور و ستمی وجود ندارد. (ابن منظور، ۱۴۳۰: ج ۳، ص ۴۱۱)

حقوق: در زبان فارسی واژه حقوق در معانی مختلفی به کار رفته است و در این جا منظور از حقوق، مجموعه قواعدی است که بر اشخاص در اجتماع حکومت می‌کند و هدف آن فعلیت بخشیدن به نظم و عدالت است. واژه حقوق در این معنا معادل کلمه law انگلیسی می باشد همیشه به صورت جمع به کار میرود مانند حقوق ایران حقوق بین الملل حقوق اسلام و... (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۱۴)

حقوق بین الملل: حقوق بین الملل مجموعه قواعد حقوقی است که برای کشورها و دیگر افراد بین المللی در روابط متقابل آنها الزام آور تلقی می‌شود. حقوق بین الملل اساساً بر معاهدات و عرف و همچنین اصول کلی حقوق شناخته شده توسط ملل متمدن (همراه با منابع فرعی مانند آرای قضایی و آثار علمای حقوق) پایه گذاری شده است. (ویکی فقه، دانشنامه حوزوی)

حقوق بشر: حقوق بشر اساسی ترین و ابتدایی ترین حقوقی است که هر فرد به طور ذاتی، فطری، به صرف انسان بودن از آن بهره مند می‌شود. (رضائی، ۱۳۸۸: ص ۱۱۵)

فقه امامیه: فقه امامیه یکی از مذاهب فقهی در اسلام است. این مذهب از آن رو که پیروان آن از شیعیان دوازده امامی اند به فقه شیعه و از آن رو که بسیار به گفته های منسوب به جعفر صادق، امام ششم شیعیان، وابسته است به فقه جعفری نیز مشهور است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ص ۳۵۵)

۲- عدالت جنسیتی در حقوق بین الملل

اسناد بین المللی، فراهم کننده زمینه تحقق شعارهای فمینیستی برابری جنسیتی در سطح جهانی هستند؛ لذا برای بررسی ماهیت عدالت جنسیتی در حقوق بین الملل لازم است، این واژه یا کلمات مشابه آن و عناصر و مؤلفه هایی که در شکل گیری تفکر فمینیستی نقش داشته اند، بررسی شود.

۲-۱- مؤلفه های عدالت جنسیتی

فمینیست ها از به کار بردن واژه عدالت جنسیتی مفهوم خاصی را مدنظر دارند. بحث آنها از تساوی یا تفاوت زنان با مردان در جایگاه خانواده و فرزندپروری، نقشهای اجتماعی شامل تلاشهای علمی، اشتغال، دخیل بودن در سیاست، تعمیم تجربیات خود به زنان غیر اروپایی در طول تاریخ، فعالیت فمینیستی به شکلهای مختلفی بیان شده است که در اینجا به طور مختصر مورد مطالعه قرار می-گیرد.

۱-۱-۲- تعریف عدالت جنسیتی

فیلسوفان یونان از جمله ارسطو و دانشوران اسلامی همچون علامه طباطبایی عدالت را به اعطای امکانات و حقوق بر اساس استحقاق معنا کرده اند که تعبیر دیگری از رعایت تناسب است. (طباطبایی، ج ۱، ص ۳۷۱) این تعبیر از عدالت در نقطه مقابل ظلم است. اگر تفاوت گذاری میان افراد مختلف جامعه بر اساس موقعیتها و کاراییهای مختلف اجتماعی باشد و به تفاوت های تکوینی موثر در موقعیت های اجتماعی باز گردد، تبعیض ناروا و ظالمانه نیست.

در مقابل، نگرش های لیبرالیستی عدالت را به برابری تفسیر می کنند و نقطه مقابل عدالت را تبعیض و نابرابری می دانند. از نگاه آنها تفاوتی که بر اساس امور تکوینی یا اجتماعی باشد و منشأ آن تلاش فردی نباشد، مصداق تبعیض و ظلم به حساب می آید.

ماده یک کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان که سندی تنظیم شده بر اساس نگرش لیبرالیستی و فمینیستی است، تبعیض را به هر گونه تمایز یا استثناء یا محدودیت بر اساس جنسیت در همه زمینه های سیاسی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و مدنی معنا می کند. (کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان)

تاکید بر برابری به معنای اعطای فرصت ها و حقوق برابر، شکاف های جنسیتی مورد نظر فمینیست ها را به طور کامل پر نکرده است. زیرا گاهی قوانین، فرصت های یکسانی برای زن و مرد لحاظ می کنند، اما عرف و سنت ها بر نابرابری اصرار دارد. (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱، صص ۴۵-۴۲)

عدالت جنسیتی به دنبال این است که فرا تر از عدالت استحقاقی و عدالت توزیعی و تفاوت های اکتسابی، زنان را برخوردار کند. اگرچه عدالت در کنار آزادی و برابری از اصول محکم و عینی لیبرالیسم است، غالب رویکردهای فمینیستی به دنبال برابری و نادیده گرفتن تفاوت ها و کارکردهای مورد انتظار از زنان و مردان هستند؛ مگر آن که ملاحظه آن تفاوت حقوق بیشتری را نصیب زنان کند.

نظریه جنسیت دانش زیست شناسی را تنها مرجع برای تعیین دامنه تفاوت میان زن و مرد قلمداد می کند و تنها نقش زن در بارداری و زایمان را تفاوت درخور دفاع میان زنان و مردان دانسته و آن را تنها امر قطعی بیولوژیکی می داند که اثر آن ایجاد امکانات خاص برای زنان، تحت عنوان تبعیض مثبت می باشد.

با وجود شعار برابری که برای فمینیستها غیرقابل گفتگو است، راه‌حل‌های آنها در این باره نشان می‌دهد که نمی‌توان همه تفاوت‌های طبیعی را نادیده گرفت و بر همین اساس است که آنها خواهان حقوق ویژه برای زنان در محیط اجتماعی هستند. (سجادی، ۱۳۹۳، ص ۴۵-۳۸)

لیبرال‌ها معتقدند باید فرصت‌های برابری در دسترسی‌های اولیه برای آحاد جامعه فراهم شود؛ اما هنگام رقابت ممکن است عده‌ای امتیازات بیشتر و پیشرفت‌های قابل توجهی نسبت به دیگران کسب کند و مستحق دریافت حقوق و امتیازات بیشتری شوند.

به کار بردن واژگانی همچون عدالت جنسیتی در برنامه‌ریزی فمینیستی به سمت نادیده گرفتن تفاوت‌ها و رسیدن به برابری است. وقتی فمینیستها واژه عدالت جنسیتی را به کار می‌برند، از عدالت معنای تبعیض مثبت و از جنسیت انواع جنسیت‌ها را اراده می‌کنند.

۲-۱-۲- برابری یا تفاوت

در طول تاریخ فعالیت‌های فمینیستی، بحث تساوی و تفاوت زنان و مردان به شکل‌های مختلف مطرح شده است. تفاوت‌های زیست‌شناختی مانند باروری و قدرت جسمی کمتر زنان، باعث شده نقش‌های اجتماعی متفاوتی برای زنان و مردان تعریف شود. همچنین باورهای نادرستی مانند اینکه زنان کمتر منطقی و بیشتر عاطفی هستند، مانع مشارکت زنان در حوزه عمومی شده است.

فمینیستها در مواجهه با توجیه‌های علمی برای حذف زنان از مشارکت اجتماعی، به تردید درباره ارتباط طبیعی تفاوت‌های فیزیولوژیکی با نقش‌های اجتماعی پرداختند. آن‌ها پذیرفته‌اند که تفاوت‌های زیست‌شناختی وجود دارد، اما معتقدند نقش‌ها و رفتارهای مرتبط با زن بودن، محصول ساختارهای اجتماعی و تاریخی جوامع‌اند.

سیمون دوبووار در کتاب «جنس دوم» استدلال می‌کند که زن بودن یک وضعیت زیست‌شناختی طبیعی نیست، بلکه محصول فرآیندهای اجتماعی و تاریخی است؛ به عبارت دیگر، «آدمی زن زاده نمی‌شود، آدمی زن می‌شود». این تمایز میان جنس (زیست‌شناختی) و جنسیت (اجتماعی-فرهنگی) به فمینیستها امکان داد تا بر علیه جبر زیست‌شناختی تفاوت‌های جسمانی زن و مرد بحث کنند و تفاوت‌های زنانگی و مردانگی را به فرآیندهای اجتماعی مرتبط بدانند. بدین ترتیب، دوبووار نشان داد که نقش‌ها و رفتارهای

مرتبط با زن بودن ساخته و پرداخته جامعه‌اند، نه ذات زیستی، و این دیدگاه پایه‌ای برای نظریه‌های فمینیستی درباره جنس و جنسیت شد. (فریدمن، ۱۳۸۱، صص ۳۰-۱۷)

همانطور که اوکلی شرح می‌دهد، جنس واژه‌ای است که به تفاوت‌های زیست‌شناختی میان زن و مرد اشاره دارد. تفاوت مشهود در اندام جنسی، تفاوت مربوط به آن در عمل تولید مثل؛ اما جنسیت مسئله‌ای فرهنگی است که به طبقه-بندی اجتماعی مذکر و مونث مربوط می‌شود. (سوزان جیمز، ۱۳۸۲، ص ۹۷)

فمینیست‌های برابری‌طلب تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را کم‌اهمیت می‌دانند و تأثیر آن را در حوزه عمومی نفی می‌کنند؛ آن‌ها معتقدند تمام تفاوت‌ها و معیارهای دوگانه باید حذف شود و زنان باید کاملاً برابر با مردان شناخته شوند تا بتوانند رقابت کنند. حمایت‌های خاص مانند کمک هزینه زایمان را در قالب کمک‌های بیماری می‌دانند و پرداخت نفقه را مانعی برای پیشرفت زنان می‌دانند. در مقابل، برخی فمینیست‌ها برای تحقق برابری کامل، اصلاحات فرهنگی و حمایت‌های خاص مانند سهمیه‌بندی زنان در سیاست را ضروری می‌دانند و این حمایت‌ها را ناشی از ویژگی‌های زیستی زن می‌دانند. این گروه بر برابری در نتیجه تأکید دارند، نه صرفاً برابری در مسیر. این دیدگاه‌ها بخشی از سنت فمینیسم برابری است که بر شباهت‌های اساسی زن و مرد تمرکز دارد و خواهان برابری در همه حوزه‌هاست. (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۲۵)

در پایان قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، فلاسفه مکتب رمانتیسم تفاوت‌های زن و مرد را بر اساس ویژگی‌های زیستی و کاربردی برجسته کردند و احساسات، عشق و عواطف را ارزشمند دانستند. آن‌ها معتقد بودند زنان با ویژگی‌هایی مانند احساس مادری و زیبایی طبیعی، مناسب ورود به عرصه‌های مردانه نیستند و سرنوشت زن باید حفظ شود. اما در دل این مکتب، فمینیست‌هایی ظهور کردند که به تفاوت‌ها اعتقاد داشتند ولی نتیجه گرفتند عقل محاسبه‌گر و فردگرایی مردان منشأ شرارت‌هایی مانند جنگ است و زنان باید با صفاتی چون مهربانی و جمع‌گرایی وارد اجتماع شوند تا فرهنگ انسانی‌تر و صلح‌آمیزتری ایجاد کنند. (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸، صص ۳۶-۳۷)

آنان بر این اعتقاد بودند که زنان هم در عرصه سیاست و اقتصاد تحت ستم هستند و هم در خانواده. نهاد ازدواج، تکامل معنوی فرهنگی و روانی مردان و زنان را

عقیم می‌گذارد و باید با گزینش زندگی و روابط آزاد از اصالت خانواده، آزاد شد. (فریدمن، ۱۳۸۱، صص ۳۶۲-۳۶۱)

۳-۱-۲- برابری در علم و اشتغال

فمینیست‌ها در بحث جنسیت و علم دو دیدگاه دارند: اول اینکه جنسیت بر باورهای علمی تأثیر می‌گذارد و علم محصول عقل مردانه است؛ اگر زنان در نظریه‌پردازی علمی نقش داشتند، علم شکل متفاوتی داشت. دوم اینکه جامعه مردسالار زنان را برای قرن‌ها از مشارکت در علم محروم کرده است. آن‌ها معتقدند علم جدید تحت تأثیر شرایط اجتماعی، سیاسی و جنسیتی شکل گرفته و شواهد علمی نیز بر پایه نظریات و باورهای فرهنگی بنا شده‌اند، بنابراین علم نمی‌تواند کاملاً عینی و مستقل از فرهنگ و جنسیت باشد. (باقری، ۱۳۸۴، ۱۳۱-۱۰۹)

مرور آمار و مستندات نشان می‌دهد که با وجود تلاش‌های فمینیست‌ها، حضور زنان در حوزه‌های علم و تکنولوژی و موقعیت‌های بالای این عرصه‌ها کمتر از مردان است و زنان حتی با مدارک برابر نیز با تبعیض مواجه‌اند. در بسیاری از مناطق جهان، مردان فرصت‌های شغلی بیشتری نسبت به زنان دارند. (عزیزی، ۱۳۸۹، صص ۱۳۲-۱۰۸)

فمینیسم فرودستی زنان را رد می‌کند و تأکید دارد که تقسیم کار جنسیتی ساخت اجتماعی است، نه نتیجه تفاوت‌های طبیعی. نان‌آوری مردان و مراقبت زنان دلیلی موجه ندارد و هر دو در تأمین معاش و نگهداری فرزندان برابر مسئول‌اند. دستمزد بالاتر مردان نیز ساخته جامعه است. با وجود پیشرفت‌ها، نابرابری‌ها در خانواده همچنان باقی است و زنان همچنان بخش عمده‌ای از مراقبت رایگان را بر عهده دارند، حتی اگر خانواده ساختار سنتی نداشته باشد. (فریدمن، ۱۳۸۱، صص ۷۶-۷۳)

۴-۱-۲- برابری در سیاست

فمینیست‌ها در آغاز فعالیت‌های خود بر پایان دادن به محرومیت زنان از نهادهای سیاسی رسمی تأکید داشتند و طرد زنان از قدرت سیاسی را نقطه شروع تحلیل‌هایشان می‌دانستند. آن‌ها به ویژه در اروپا و آمریکا به بررسی محرومیت زنان از حق رأی و مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی پرداختند که قرن‌ها به دلیل تصور ناقص‌العقلی زنان از آن‌ها دریغ شده بود. در قرن بیستم، شکل‌گیری نظام رفاه اجتماعی در این کشورها نتیجه تلاش زنان برای گنجاندن نیازهای خود در سیاست‌گذاری‌ها بود. این نظام رفاه،

مشارکت زنان و دولت را بر پایه نقش دوگانه زنان به عنوان مادر و کارمند نهادینه کرد و وابستگی زنان را از مردان در حوزه خصوصی به دولت در حوزه عمومی منتقل ساخت. با این حال، زنان همچنان به دولت وابسته‌اند و موقعیت‌های دولتی عمدتاً در دست مردان باقی مانده است. به این ترتیب، زنان از وابستگی خصوصی به مردان به وابستگی عمومی به حکومتی مردسالار منتقل شده‌اند.

بدین لحاظ نبردهای فمینیستی برای شهروندی زنان که با فراخوانی‌ها برای حق‌رای و مشارکت سیاسی شروع شد، به بیرون رفتن از حوزه خصوصی خانه و ورود زنان به عرصه عمومی، منتهی شد و به جای وابستگی به همسران آنها را به حکومت وابسته کرد. (همان، صص ۷۲-۴۳)

۵-۱-۲- فردیت یا خانواده محوری

مهم‌ترین عنصر فرهنگی غرب اومانیسم یا اصالت انسان است که مبنای کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان است. این دیدگاه انسان را محور همه چیز می‌داند و بر بهره‌وری حداکثری و لذت‌جویی تأکید دارد. فمینیست‌های رادیکال و سوسیالیست خانواده را محل اصلی ظلم به زنان می‌دانند؛ موج اول فمینیسم ازدواج را نهادی که زنان را تحت سلطه جنسی و اقتصادی مردان قرار می‌دهد، نقد کرد و موج دوم خواستار نابودی ازدواج بود. این دیدگاه‌ها نشان‌دهنده نقد ساختارهای مردسالار و تلاش برای آزادی زنان از قیدهای اجتماعی و خانوادگی است. (غنی‌زاده، ۱۴۰۰، ۲۵۳-۲۲۷)

نظریه‌پردازان فمینیسم تولیدمثل و مادری را عامل مهمی در فرودستی زنان می‌دانند. بسیاری مادری را باری سرکوبگر می‌پندارند که باید با تکنولوژی‌های جدید کاهش یابد و این تکنولوژی کلید آزادی زنان است. در مقابل، برخی مادری را لذتی زنانه می‌دانند که باید از کنترل مردان آزاد شود. فایرستون معتقد است سرکوب زنان بر پایه زیست‌شناسی و تولیدمثل است که توسط ساختارهای مردسالار تقویت شده است. او بر این باور است که تکنولوژی باید زنان را از بار تولیدمثل رها کند، که این امر منجر به فروپاشی خانواده سنتی و شکل‌گیری خانواده‌های مرکب و روابط مهرآمیز انتخابی می‌شود و در نهایت به آزادی جنسی زنان می‌انجامد. (فریدمن، ۱۳۸۱،

صص ۱۱۷-۱۱۰)

فمینیست‌ها در نگاه به تولیدمثل و مادری دو رویکرد متفاوت دارند: گروهی مادری را بار سرکوب زنان می‌دانند و مبارزه برای دسترسی به روش‌های جلوگیری از بارداری و سقط جنین را آغاز کردند، تکنولوژی را کلید آزادی زنان می‌دانند و معتقدند باید زنان از کنترل مردان بر فرآیندهای تولیدمثل رها شوند. گروه دیگر مادری را تجربه‌ای لذت‌بخش و توان‌بخش برای زنان می‌دانند که باید از کنترل مردان آزاد شود نه حذف گردد. بحث اصلی میان فمینیست‌ها بر سر این است که آیا تلاش برای رهایی از تولیدمثل و مادری ممکن است زنان را از تجربه‌ای مثبت محروم کند یا خیر. رویکرد خویش‌نواکی در فمینیسم بر آزادی زن در اختیار بر بدن خود، از جمله حق سقط جنین تأکید دارد و این حق را به عنوان بخشی از آزادی شخصی زن می‌بیند. حکم آزادی سقط جنین در آمریکا (۱۹۷۳) به عنوان منشور آزادی زنان در نظر گرفته می‌شود که به آنان امکان آزادی جنسی بدون ترس از پیامدهای بارداری را می‌دهد. این دیدگاه تلاش دارد رضایت ابتدایی به بارداری را از الزام به ادامه آن جدا کند و حق زن را برای تصمیم‌گیری نهایی درباره بدن خود تأکید می‌کند. (حکمت نیا، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۷۰-۵۸)

نوع نگاه فمینیسم برای رسیدن به برابری حداکثری با مردان در آزادی جنسی و بدست آوردن موقعیت‌های اجتماعی برابر، منجر به تضعیف جایگاه مادری و مشروعیت بخشیدن به اسقاط جنین گردیده است.

۷-۱-۲- اروپا محوری یا قومیت (هویت) محوری

فمینیست‌ها ادعا کردند که تجربه‌های مشترک زنان را شرح می‌دهند و راهکارهای مقابله با سرکوب را مشخص می‌کنند، اما این رویکرد باعث شد برخی فمینیست‌ها بر اساس تجربه خود-معمولاً زن سفیدپوست طبقه متوسط-الگوی کلی زن را تعمیم دهند. این تعمیم‌دهی تفاوت‌های نژادی، قومی و طبقاتی را نادیده گرفت و برای برخی زنان زیانبار بود. جنبش‌های فمینیستی موج اول و دوم عمده‌تاً تحت سلطه زنان سفید طبقه متوسط غربی بودند که تجربه زنان طبقه کارگر، زنان سیاه و زنان جهان سوم را کنار گذاشتند و تأثیرات سرمایه‌داری، نژادپرستی و استعمار را نادیده گرفتند. فمینیست‌های سیاه به این رویکرد اروپامحور اعتراض کردند و خشونت‌های تاریخی علیه زنان سیاه، مانند تجاوز در دوران برده‌داری، را یادآوری

کردند که هنوز تأثیراتش در جامعه آمریکا باقی است. هوکز در کتاب خود تأکید می‌کند که غلبه بر موانع جدایی زنان مستلزم مقابله با واقعیت نژادپرستی است، موضوعی که فمینیست‌های سفید به آن توجه کافی نکرده‌اند. (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴)

ادعای هوکز که نژادپرستی بر جنس‌گرایی اولویت دارد، چالشی جدی برای نظریه‌های فمینیستی است که به سرکوب فراگیر زنان می‌پردازند. آدره لرد، لزبین سیاه، نقد می‌کند که در جنبش زنان، تمرکز زنان سفید بر سرکوب جنسیتی خود، تفاوت‌های نژادی، طبقاتی و سنی را نادیده می‌گیرد و تحت عنوان «خواهری» تظاهر به همگونی تجربه می‌شود. برخی فمینیست‌های سفید نژادپرستی را می‌پذیرند اما آن را کمتر بنیادی از جنس‌گرایی می‌دانند، در حالی که فمینیسم سیاه نظریه‌های تک‌محوری را با واقعیت زندگی زنان سیاه ناسازگار می‌داند. همچنین، فمینیست‌های سفید در نگاه به زنان جهان سوم متهم به اروپامحوری هستند و فعالیت‌های فمینیستی آن‌ها را تقلیدی از فمینیسم غربی می‌دانند، در حالی که جایاواردنا تأکید می‌کند فمینیسم در جهان سوم ریشه‌های درون‌زاد دارد و مبارزات زنان جهان سوم همزمان با زنان غربی شکل گرفته است. گسترش سرمایه‌داری نقش مهمی در تغییر نقش زنان و تسهیل سازمان‌یابی فمینیستی در جهان سوم داشته است. (همان، ص ۱۲۹)

قدرت‌های استعمار برای توجیه سلطه خود بر کشورهای مستعمره، به وضعیت اسارت‌بار زنان اشاره می‌کردند و نفوذ تمدن غرب را برای «آزادسازی» آنان ضروری می‌دانستند. یکی از این توجیهات، مسئله حجاب بود که استعمارگران زنان مسلمان را به برداشتن آن تشویق یا مجبور می‌کردند و این را بخشی از مأموریت متمدن‌سازی می‌پنداشتند. این رویکرد اروپامحور فمینیست‌های غربی را نیز آلوده کرده است، زیرا تجربیات و دیدگاه‌های زنان غیرغربی را نادیده گرفته و معیارهای غربی را به آن‌ها تحمیل می‌کنند. (فریدمن، ۱۳۸۱، صص ۱۳۴-۱۲۱)

۳- جایگاه عدالت جنسیتی در فقه امامیه

مفهوم عدالت در اندیشه اندیشمندان جایگاه ویژه‌ای دارد و درباره آن تفکر و تعمق بسیار شده است. عدالت مفهوم چالش برانگیزی دارد. عمده کسانی که در باب عدالت سخن گفته‌اند در دو طیف کلی جای دارند، عده‌ای با

زیرساخت‌های فکری متأثر از اندیشه غربی بویژه لیبرالی بحث کرده‌اند و عده‌ای دیگر با زیر بنای اندیشه دینی سخن گفته‌اند. ما در این گفتار از میان اندیشمندان اسلامی به دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری اشاره می‌کنیم.

۱-۳- مفهوم عدالت جنسیتی از نظر اندیشمندان اسلامی
از نظر علامه طباطبایی عدالت میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری است و معنا کردن کلمه است به لازمه معنای اصلی، زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است، این که به هر امری آن چه سزاوار است، بدهی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد. (علامه طباطبایی، ج ۱۲، ص ۳۳۱). بنابراین عدالت از دیدگاه علامه طباطبایی، از نظر مفهومی مساوات و اقامه آن در امور است که دو معنای قرارگرفتن هر چیز در جای خود و دادن حق هر صاحب حق به او در آن نهفته است.

از دیدگاه شهید مطهری عدالت یک حقیقت نفس الامری است که دارای ارزش ذاتی است نه این که به سبب وضع قانون و رواج آن یا حتی ناشی از قوانین، شریعت شده و ارزش یافته باشد؛ بلکه اوامر و نواهی شارع و قوانین و قراردادهای اجتماعی بر آن استوار شده و عدالت منشأ مشروعیت آنهاست و عدالت حقیقی فراتر از عرف و عبارت از رعایت و حفظ و تحقق حقوق واقعی مردم است. (مطهری، ۱۳۸۳: ص ۶۰) ایشان در جای دیگر می‌فرماید: عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات، نه این است که آن چه دین گفته عدل است بلکه آن چه عدل است دین می‌گوید، این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین.

واژه عدالت در کتابهای شهید مطهری در مفاهیم پنجگانه ذیل بیان شده است:

الف) توازن و تعادل در جهان طبیعت: جهان دارای نظم تناسب و تعادل است که در مجموع نظام عالم مطرح می‌باشد.

ب) تساوی: گاهی کلمه از به معنی تساوی است البته در جایی که شرایط مساوی حاکم باشد.

ج) تفاوت: تفاوت نسبت به فرد و جامعه و بر اساس ظرفیت‌ها، استعدادها، استحقاق‌ها و نوع مجاهدتها و مراقبت‌ها شکل می‌گیرد تا اولویت‌ها و اولیت‌ها معنای حقیقی یابد.

د) دادن حق هر صاحب حقی یا رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و حقوق.

ه) قرار دادن هر چیزی در جای خود. (مطهری، ۱۳۷۷، جلد ۱، صفحه ۷۸ تا ۸۴).

جنسیت به ویژگی‌هایی گفته می‌شود که ناشی از عوامل اجتماعی و فرهنگی است و در زنان و مردان متفاوت بروز می‌کند، در حالی که جنس به تفاوت‌های زیست‌شناختی زن و مرد اشاره دارد. از دیدگاه اسلام، بین شخصیت حقیقی و حقوقی زن تفاوت قائل شده و ذکور و اناث بودن را به خلقت جسمی مرتبط می‌داند، اما زن و مرد بودن را به خلقت جان مربوط می‌کند. اسلام مبانی خاصی برای نظام حقوقی زن و مرد بر اساس فطرت و خلقت دارد و بین تشابه و تساوی تفاوت قائل است؛ تساوی را می‌پذیرد اما تشابه را نفی می‌کند. بنابراین، زن و مرد در حقوق، تکالیف، مجازات‌ها و ویژگی‌های ذاتی و طبیعی متفاوت‌اند و نادیده گرفتن این تفاوت‌ها ظلم و تبعیض محسوب می‌شود. (رودگر، ۱۳۸۸، صص ۸۰-۴۹)

اسلام معیار شرافت و برتری را بر اساس انسانیت زن و مرد می‌داند و جنسیت را از ملاک ارزش‌گذاری خارج می‌کند، هرچند تفاوت‌های طبیعی و تکوینی زن و مرد را نادیده نمی‌گیرد. بین تفاوت‌های واقعی و ذاتی جنسیتی که ناشی از طبیعت و غریزه‌اند، و تفاوت‌های ساختگی و تفسیر شده توسط انسان‌ها تمایز قائل می‌شود. علامه طباطبایی معتقد است زن و مرد از نظر انسانیت و شخصیت حقوقی برابرند، اما به دلیل تفاوت‌های فیزیکی و ویژگی‌های خاص هر جنس، تفاوت‌هایی میان آن‌ها وجود دارد. اسلام تساوی در انسانیت را می‌پذیرد اما تشابه کامل در حقوق و وظایف را نفی می‌کند و تفاوت‌ها را بر اساس خلقت و طبیعت هر جنس توجیه می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۳۲۹)

زن و مرد اگرچه دارای ویژگی‌های مشترک هستند، اما از نظر ساختاری و روانی تفاوت‌هایی دارند؛ بدن زنان معمولاً ظریفتر و نرم‌تر است، در حالی که بدن مردان درشت‌تر و سخت‌تر است. همچنین زنان احساساتی‌تر و گرایش بیشتری به دوستی، زیبایی و آرایش دارند، در حالی که مردان بیشتر اندیشه‌گرا هستند. به این ترتیب، زندگی زنان بیشتر احساس‌محور و زندگی مردان بیشتر اندیشه‌محور است. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۷۵)

استاد مطهری معتقد است زن و مرد به دلیل تفاوت‌های ذاتی و خلقتی، در حقوق و وظایف مشابه نیستند، اما این تفاوت‌ها نقص نیست بلکه تناسب برای زندگی مشترک است. عدالت یعنی رعایت حقوق هر فرد بر اساس طبیعت و استحقاق او. زن و مرد در انسانیت برابرند، اما تفاوت‌های طبیعی آن‌ها باید در نظام حقوقی و اجتماعی به رسمیت شناخته شود. (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۱۷۵)

شهید مطهری معتقد است که تفاوت‌های ذاتی و طبیعی زن و مرد باعث می‌شود حقوق و وظایف آن‌ها یکسان نباشد، اما این تفاوت‌ها به معنای نابرابری در انسانیت نیست. عدالت در اسلام به معنای رعایت استحقاق‌ها و ظرفیت‌های طبیعی هر فرد است و زن و مرد در کرامت انسانی برابرند. بنابراین، حقوق زن باید متناسب با طبیعت و ویژگی‌های خاص او تعیین شود تا عدالت واقعی برقرار گردد. (محمدتقی، مصباح یزدی، ص ۲۶۰-۲۶۷)

به این کرامت در آیه ۷۰ سوره اسراء اشاره شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»

نوع دیگر کرامت، کرامت اکتسابی است که از بکار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد، کمال و خیرات، ناشی می‌شود؛ اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسان مربوط به این کرامت می‌شود. (جعفری، ۱۳۷۰، شماره ۲۷ ص ۷۸). این کرامت به نوع ارتباط انسان با خداوند بستگی دارد و از آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» قابل برداشت است. در این آیه مبنای کرامت، انسان بودن نیست؛ بلکه تقوا و پرهیزگاری است.

در اسلام، حق و تکلیف دو مفهوم متلازم و هم‌پوشان هستند که ایمان به خداوند پایه عدالت و حقوق ذاتی انسان‌هاست و ضامن اجرای آن‌ها محسوب می‌شود. نظام حقوقی اسلام بر حقوق طبیعی مبتنی است که با شرایط تکوینی و کمالات انسانی هماهنگ است، برخلاف نظام‌های قراردادی که تابع اراده انسان‌اند. (عظیم زاده، خسروی؛ ۱۳۸۸)

برداشت اسلامی از عدالت جنسیتی بر اساس تفاوت‌های طبیعی و فطری زن و مرد است که تساوی را به معنای تشابه نمی‌داند، بلکه هر کس باید در جایگاهی قرار گیرد که خلقت برایش تعیین کرده است. عدالت جنسیتی در اسلام

به معنای رعایت حقوق و تکالیف متناسب با ظرفیت‌ها و نقش‌های هر جنس است، بدون تبعیض ارزشی بین زن و مرد. این دیدگاه با تأکید بر هویت انسانی مشترک، تفاوت‌های زیستی و اجتماعی را به عنوان مبنایی برای عدالت و توازن نقش‌ها می‌پذیرد و حقوق متقابل را در خانواده و جامعه تضمین می‌کند.

۲-۳- عدالت جنسیتی در صدر اسلام

پیامبر اسلام در جامعه‌ای ظهور کردند که زنان در جایگاه فرودستی قرار داشتند؛ فرزندان دختر زنده به گور می‌شدند؛ زنان از ارث محروم بودند و پس از مرگ شوهر جزء اموال مرد به شمار می‌رفتند. (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۳۶)

بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد، در جایگاه ارزشی همه جا تأکید بر برابری زن و مرد است؛ هرچند ممکن است سهم یکی از دیگری بیشتر باشد. آنچه مهم است این است که ملاک نباید فرودستی و فرادستی باشد. پیام قرآن یک پیام برابری محور است و از منظر قرآن معیار برتری زن یا مرد از هرنژاد و ملیتی که باشند، تقوا است. (حجرات، آیه ۱۳)

در صدر اسلام، زنان در فعالیت‌های مختلف اجتماعی، آموزشی و حتی جنگی نقش فعال داشتند و هرگز در حاشیه نبودند. آن‌ها در آموزش دینی، حضور در مساجد، حمایت از جبهه‌ها و شکل‌گیری تمدن اسلامی سهم مهمی ایفا کردند. این مشارکت تاریخی زنان، پایه‌گذار جایگاه برجسته آن‌ها در تمدن اسلامی و جامعه امروز است.

ابن اثیر یکی از محدثین مشهور قرن هفتم هجری در کتاب «**اسد الغابة في معرفة الصحابة**» ۷۷۰۳ زندگی‌نامه از صحابه مرد و زن پیامبر اسلام ذکر کرده که ۹۸۸ نفر از آن‌ها از صحابه زن هستند. در این کتاب به نقش سیاسی زنان صحابه در مهاجرت به حبشه و مدینه، حضور نظامی و شرکت در جنگ‌ها، بیعت‌ها می‌پردازد و نیز نمود حضور اجتماعی آن‌ها را در نماز جماعت و عیدین و انجام فریضه حج نشان می‌دهد و همین طور زنانی که در مرثیه سرایی، شعر و روایت حدیث، حضور فعال و تاثیرگذار در جامعه داشتند، نام می‌برد. (تقوی، سنگدهی، ۱۳۹۴، ص ۵۵)

بیعت یکی از حساس‌ترین امور سیاسی در صدر اسلام بود و زنان نیز مانند مردان در آن مشارکت داشتند. اولین بیعت زنان به نام بیعت النساء یا بیعت عقبه اول در

یثرب رخ داد که نشان‌دهنده حضور سیاسی زنان در آن زمان بود. همچنین در بیعت عقبه دوم و بیعت پس از فتح مکه، زنان به صورت فعال در بیعت با پیامبر شرکت کردند و تعهداتی سیاسی و دینی پذیرفتند. (حسن، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱)

بیعت با پیامبر بار دیگر در جریان صلح حدیبیه و فتح مکه تکرار شد. شرکت زنان در بیعت با پیامبر نشان می‌دهد، از نظر دین اسلام حضور زنان در صحنه اجتماع و حمایت از دین و رهبر دینی حائز اهمیت می‌باشد. در بیعت تاریخی غدیر هم همه کسانی که در حجة الوداع شرکت داشتند از جمله زنان حضور داشتند. (مجلسی، یحارالانوار، ج ۹۴، ص ۱۱۲)

با ظهور اسلام، جایگاه اجتماعی، حقوقی و فرهنگی زنان به طور چشمگیری تحول یافت و آموزش زنان گسترش یافت؛ زنان صدر اسلام با عزت نفس، استقلال رأی و مشارکت فعال در جامعه، نقش مهمی در شکل‌گیری تمدن اسلامی ایفا کردند. این تغییرات، نقطه عطفی تاریخی بود که زنان را از حاشیه به متن زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آورد. (المالقی، ص ۲۳)

بحث و درس در صدر اسلام تنها منحصر به مردان نبوده، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روز خاصی را به زنان اختصاص داده بودند. در صحیح بخاری از قول ابوسعید خدری آمده است: زنان پیش پیامبر خدا آمدند و از پیامبر خواستند روز خاصی را به آنها اختصاص دهند و رسول خدا روزی را خاص آنها قرار دادند. (البخاری، ج ۲، ص ۹۹)

زنان در صدر اسلام فعالیت‌های اقتصادی داشتند؛ دکتر جلالی به طور جامع مشاغل زنان را در آن دوره بر ۱۶ قسم آورده است: صنایع دستی، نخ ریزی، پارچه بافی، دستفروشی، آرایشگری، دامداری و چوپانی، زمامداری استر و شتر، کشاورزی و باغداری، دباغی، خرازی، خیاطی، خدمتکاری و نظافت، شیردهی، حضانت و نگهداری اطفال، بازرگانی، کار اداری بازار، انتظامات، پرستاری و خدمات ضروری و پزشکی و جراحی. (آیین‌وند، ۱۳۸۴، صص ۲۶-۵)

بنابر تحقیق یکی از پژوهشگران معاصر زن مسلمان در ۲۰ نسل اول از ۴۷ نسل تمدن اسلامی، صاحب مقام درخوری در تکوین تمدن و تولید علم بوده است. (سیار الجمیل، صص ۱۹۲-۱۹۳)

در عصر پیامبر، زنان با حمایت وحی و پیامبر در عرصه‌های علمی، اجتماعی و اقتصادی فعال بودند، اما در دوران امویان و عباسیان این نقش‌ها کاهش یافت و زنان بیشتر به خانه محدود شدند.

۳-۳- عدالت جنسیتی در ایران

با وجود برابری انسان‌ها در اسلام و تأکید بر فضیلت تقوا، نگاه‌های فرودست به زنان در ایران ریشه در تعصبات جاهلی و ساختارهای اجتماعی پیش از اسلام دارد، نه آموزه‌های دینی. تاریخ ایران نشان می‌دهد زنان همواره در جایگاه پایین‌تری نسبت به مردان بوده‌اند و این وضعیت بیشتر ناشی از نظام‌های طبقاتی و پدرسالارانه بوده است. امام خمینی نیز بر برابری زن و مرد و حق انتخاب سرنوشت و مسئولیت‌های اجتماعی تأکید داشته است. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۵)

۳-۳-۱- حق رأی

پس از انقلاب اسلامی، زنان در عرصه‌های سیاسی ایران حضور فعال یافتند و علاوه بر حق رأی، امکان نامزدی و نمایندگی در مجلس و شوراهای دارند. قانون اساسی جمهوری اسلامی مشارکت زنان را در قوه مجریه، مقننه و قضاییه به رسمیت شناخته و حقوق سیاسی و اجتماعی آنان را در چارچوب موازین دینی محترم می‌داند، هرچند تصدی برخی پست‌ها مانند ریاست جمهوری برای زنان ممنوع است. (جوان آراسته، ۱۳۸۵، ش ۱۵۵؛ قنوا، ۱۳۷۹، ش ۱۷)

۳-۳-۲- تحصیل و اشتغال

در دهه‌های اول عصر پهلوی، زنان عمدتاً نقش همسر و مادر داشتند و خارج از خانواده کم‌اهمیت شمرده می‌شدند، با نگرش‌های سنتی که آن‌ها را وابسته و کم‌ارزش می‌دانست. اشتغال زنان در این دوره بسیار محدود و وضعیت‌شان نامطلوب بود. (عباسی، موسوی، ۱۳۹۳، ش ۱)

بر اساس آمارهای جهانی، ایران در دوران پهلوی از نظر پیشرفت سوادآموزی جزو کشورهای ناکارآمد و ضعیف بود. نرخ بی‌سوادی دختران و زنان بالای ۶ سال به ۶۵ درصد می‌رسید. یعنی فقط یک‌سوم دختران و زنان ایران سواد داشتند و البته اغلبشان مدرک ابتدایی یا سیکل داشتند.

بر اساس گزارش وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، در تمامی مقاطع تحصیلی سهم بانوان پذیرفته شده از ۵٫۳ درصد در سال ۵۷ به بیش از ۵۰ درصد و در برخی سال‌ها،

حتی به بیش از ۶۰ درصد رسیده است. سالانه بالغ بر ۴۵۰۰ نفر از بانوان به مقطع تحصیلی دکترای تخصصی راه یافته‌اند.

از نظر کیفیت قبولی در آزمون‌های ورودی، بانوان ایرانی توانسته‌اند به جز رشته تحصیلی فنی و مهندسی، در مقایسه با آقایان با حد نصاب دو برابر، رتبه اولی‌های کنکور را تشکیل دهند.

ضریب نفوذ آموزش عالی در جمعیت بانوان در سال ۵۷ فقط معادل ۲۸۱ نفر (۰,۲۸ درصد) در ۱۰۰ هزار نفر جمعیت کشور بوده، در سال ۹۹ معادل ۴۷۴۷ نفر (۴,۷ درصد، تقریباً ۲۰ برابر) و نرخ ناخالص ثبت نام بانوان (تعداد کل دانشجویان نسبت به جمعیت ۱۸ تا ۲۴ ساله) با همان «میزان دسترسی و مشارکت در آموزش عالی» از ۲,۱ درصد در سال ۵۷ به ۴۱,۲ درصد (۲۰ برابر) در سال ۹۹ رسیده است.

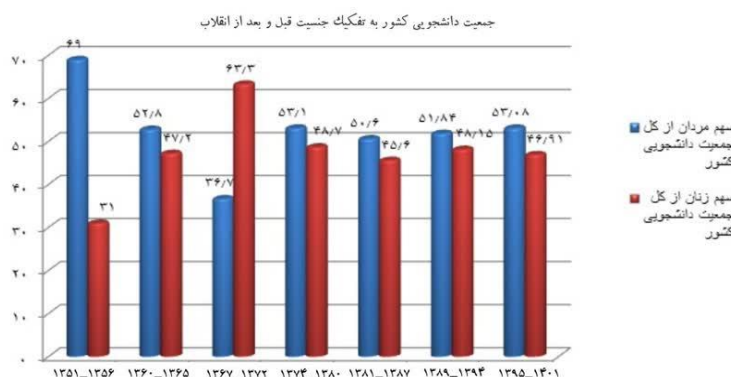
در سال ۵۷ فقط ۱۸ درصد از بانوان جزو اعضای هیئت علمی شاغل در مؤسسات آموزش عالی بوده‌اند، این در حالی است که در سال ۹۹ این تعداد به ۳۰ درصد افزایش یافته است. همچنین، ۱۰ درصد از مدیران واحدهای فناور وابسته به این وزارت را بانوان تشکیل می‌دهند. بر اساس آمار یونسکو، «وضعیت مشارکت و سهم بانوان ایرانی در حوزه تحقیق و توسعه در بخش آموزش عالی» از ۲۷ درصد در سال ۲۰۰۰ میلادی به ۳۹,۶ درصد در سال ۲۰۱۷ رسیده است.

در جمع‌بندی این گزارش آمده است: آموزش عالی کشور ایران شاهد حضور روزافزون بانوان ایرانی هم در عرصه کسب علم و هم در عرصه‌های ارائه خدمات آموزشی و انجام پژوهش‌های مؤثر، فعالیت‌های اجرایی و مدیریتی، و عرصه‌های تولیدی در قالب واحدهای نوآور و فناور بوده است. این ادعا با آمار و ارقام متقن قابل استناد و اثبات است و به روشنی در سطح جامعه نیز می‌توان آن را مشاهده کرد. (سایت شورای عالی فرهنگی، کد خبر:

۱۶۴۹۸، تاریخ انتشار: سه شنبه، ۱۲ اسفند سال ۱۳۹۹)

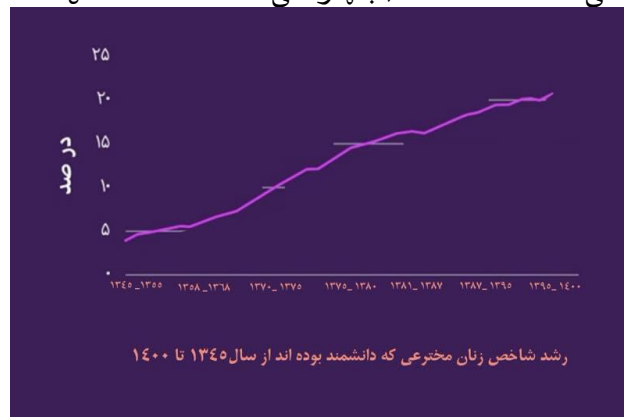
به صورت کلی با توجه به نمودار شماره ۱ و بررسی جمعیت دانشجویی ایران قبل و بعد از انقلاب حاکی از آن است که زنان قبل از انقلاب اغلب به مرحله دانشجویی نمی‌رسیدند و سی درصدی که به دانشگاه‌ها راه پیدا می‌کردند یا از جامعه مرفه و یا درباری و اشراف زادگان و یا افرادی بودند که به صورت خاص اجازه تحصیل داشتند.

قبل از انقلاب، ۶۰ تا ۸۰ درصد زنان بالای ۱۵ سال بی‌سواد بودند و نرخ سواد زنان حدود ۳۵ درصد بود؛ این رقم پس از انقلاب به بیش از ۹۵ تا ۹۹ درصد رسید. همچنین نسبت دختران دانش‌آموز و دانشجوی زن به طور چشمگیری افزایش یافت و زنان در رشته‌های مختلف تحصیلی و کرسی‌های استادی حضور پررنگی پیدا کردند. این تحول بزرگ، یکی از دستاوردهای مهم جمهوری اسلامی در ارتقای سواد و تحصیلات زنان به شمار می‌رود. (جهرمی، ۱۳۷۷: صص ۱۲۹-۱۳۴)



نمودار شماره ۱

همچنین باید به این نکته توجه داشت که طبق نمودار شماره دو، زنان بعد از انقلاب اسلامی نه تنها وارد مجامع علمی و دانشگاهی شده‌اند، بلکه آنها جزء مخترعین و نخبگان شده و ظرفیت‌های علمی خود را شکوفا کرده‌اند. قبل از انقلاب اسلامی زنان اشراف نهایتاً به مدارج علمی دانشگاهی و تحصیلات خارج از ایران دست پیدا می‌کردند و در موضوع اختراع و ثبت نام ایشان به عنوان مخترع جایگاهی نداشتند و یا اگر اختراعی انجام می‌دادند به نام مردان ثبت می‌شده است. (جهرمی، ۱۳۷۷: صص ۲۱۱)



نمودار شماره ۲

بعد از انقلاب اسلامی قانون اساسی و قوانین کار اصول و موادی را به اشتغال زنان و وضعیت زنان کارگر اختصاص داده است. اصل ۲۱ قانون اساسی در بیان تکلیف دولت و تضمین حقوق زن در تمام جهات احکام ویژه‌ای را در ارتباط با زنان صادر کرده و از زنان کارگر در دوران بارداری و حضانت فرزند حمایت نموده است.

در مبحث چهارم قانون کار جمهوری اسلامی ایران که در تاریخ ۱۳۶۹/۸/۲۹ توسط مجمع تشخیص مصلحت نظام مورد تصویب قرارگرفت نیز از زنان کارگر در زمینه مرخصی بارداری، زایمان و پس از آن و دوران شیردهی حمایت کرد. در این قانون همچنین کارهای خطرناک و سنگین، مشاغلی که برای زنان منع شرعی دارد یا به لحاظ مصالح ملی و امنیتی و رعایت وضع خاص زنان محدودیت دارد، ممنوع شده است. (مهرپرور، ۱۳۷۹، ص ۳۸)

در سال ۱۳۶۱ با تصویب قانونی در مجلس شورای اسلامی زنان از اشتغال به قضاوت به طور مطلق محروم شدند در سال‌های بعد با انجام اصلاحاتی از شدت این ممنوعیت کاسته شد که با وضع قانون جدید در سال ۱۳۷۴ زنان توانسته‌اند به برخی مشاغل قضایی دست پیدا کنند ولی هنوز حق انشاء رای را ندارند. (علویون، ص ۲۷۴)

توانمندی‌های بالقوه روزافزون بانوان در عرصه‌های مختلف مدیریتی و هنری نشان دهنده خودباوری و آمادگی حضور زنان در سطح اجتماع است، اما زنان سهم قابل توجهی در سطوح کلان مدیریتی کشور ندارند. به نظر می‌رسد آنچه مانع مشارکت زنان می‌شود باورهای غلطی مردان و زنان، عرف، سنت‌ها و آداب و رسوم فرهنگی و اجتماعی ایرانیان است. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۷۰۶)

در حال حاضر حدود ۴ درصد نمایندگان مجلس ۳ درصد از مدیران عالی و میانی یک و نیم درصد از اعضای شوراهای شهر و روستا در کل کشور از میان زنان انتخاب شده‌اند با وجود افزایش سطح مشارکت زنان در مقایسه با دوره پیش از انقلاب، به رغم اینکه بیش از ۶۰ درصد ورودی‌های دانشگاه‌ها را دختران تشکیل می‌دهند، اما حضور کم‌رنگ زنان در عرصه‌هایی چون ریاست دانشگاه و مراکز علمی کشور مشهود است.

۳-۳-۳- خانواده محوری

خانواده محبوب‌ترین بنیان اجتماعی نزد خداوند است. (حر عاملی، جلد ۲۰، صفحه ۱۴) اسلام اولین شرط داشتن

جامعه سالم و پویا را سلامت و پایداری خانواده می‌داند. آیات و روایات زیادی که در مورد اهمیت ازدواج، ساختار و روابط خانوادگی، آداب آن، آثار و برکات آن وارد شده جایگاه ویژه ازدواج و تشکیل خانواده را در دین اسلام نشان می‌دهد.

خانواده محوری یکی از سیاست‌های کلی دینی است. خانواده محوری به معنای تقویت ارزش‌های خانوادگی در برابر تمایلات فردی است. (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۶) از نظر قرآن بین زن و مرد در کرامت و ارزش‌های والای انسانی هیچ تفاوتی وجود ندارد. آیه ۱۹۵ سوره آل عمران «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى...» و آیات ۴۰ سوره غافر، ۹۷ نحل، ۷۰ اسراء، ۳۵ احزاب، دلالت بر موقعیت یکسان زن و مرد و عدم برتری یکی بر دیگری به خاطر تفاوت‌های جسمی و عاطفی دارد. به طور کلی هرجا سخن از ارزش‌های انسانی است زنان و مردان در کنار هم و به طور مساوی مورد خطاب واقع شده‌اند؛ اما از نظر ویژگی‌های جسمانی، استعدادها، و گرایش‌های روحی بین آنها تفاوت‌هایی وجود دارد که موجب شده یکی زن و دیگری مرد باشد (عظیمی‌زاده اردبیلی، خسروی، ۱۳۸۸، صص ۲۰-۱۷)

زن و مرد موجوداتی متمایز ولی مکمل‌اند که نقش‌ها و کارکردهای متفاوتی برای پویایی خانواده و جامعه دارند، اما هدف خلقت هر دو یکسان است و از مسیرهای مختلف به آن می‌رسند. (زعفران‌چی، ۱۳۸۸، صفحه ۹۱)

تفاوت‌های طبیعی زن و مرد هدفمند و حکیمانه است و تلاش برای حذف آن‌ها برخلاف مصلحت جامعه است. این تفاوت‌ها باعث جذابیت و پیوند بین زن و مرد شده و نقش‌های مکمل آن‌ها، مانند نان‌آوری مرد و مادری زن، هم کارآمدی زندگی دنیوی را افزایش می‌دهد و هم مسیر معنوی آن‌ها را هموار می‌کند. (همان، صص ۹۸-۹۷)

از دیدگاه اسلام، تفاوت‌های طبیعی زن و مرد نشان‌دهنده کارایی‌های ویژه و مکمل است و به معنای نقص یا برتری نیست، در حالی که فمینیست‌ها این تفاوت‌ها را مبنای برتری یا فرودستی می‌دانند و تلاش به انکار آن دارند.

نتیجه

دیدگاه اسلام و فمینیسم درباره عدالت جنسیتی متفاوت است؛ اسلام عدالت را بر اساس تفاوت‌های طبیعی و هدفمند

زن و مرد می‌دانند که هر یک در جایگاهی متناسب با خلقت خود قرار دارند و این تفاوتها نقص یا تبعیض نیست، بلکه مکمل و کارآمدی برای خانواده و جامعه است. در مقابل، فمینیسم عدالت را نسبی و مبتنی بر تساوی کامل حقوق زن و مرد تعریف می‌کند و تفاوتها را معمولاً به معنای تبعیض و نابرابری می‌بیند. اسلام حقوق را از وحی الهی می‌جوید و بر برابری ارزش انسانی تأکید دارد، اما تفاوت‌های حقوقی را لازمه ساختار طبیعی زن و مرد می‌داند، در حالی که فمینیسم حقوق را محصول قراردادهای انسانی و تغییرپذیر می‌داند و بر تشابه کامل زن و مرد تأکید دارد. این دو رویکرد، هرچند هدف مشترک احقاق حقوق زنان را دارند، اما مبانی، روش و فهم عدالت در آنها کاملاً متفاوت است؛ اسلام بر حفظ نقشها و تفاوت‌های طبیعی برای حفظ نظم و کارآمدی جامعه تأکید دارد، در حالی که فمینیسم بر اصالت فرد و آزادی بی‌قید و شرط تأکید می‌کند که گاه منجر به تضعیف نهاد خانواده می‌شود

منابع

- قرآن کریم (ترجمه الهی قمشه ای)
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
 ۲. امام خمینی (۱۳۶۱)، **صحیفه نور**، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
 ۳. بخاری (۱۴۳۲)، **صحیح**، به شرح الکرمانی، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
 ۴. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر**، چاپ اول، قم: منشورات دار الرضی، بی‌تا.
 ۵. جهرمی، علی، (۱۳۷۷)، **نگاهی به گذشته، حال و آینده ایران**، قم: حکمت.
 ۶. جمیل، دکتر سیار، (۱۴۲۰) **مجایلة التاريخة**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
 ۷. جیمز، سوزان (۱۳۸۲)، **فمینیسم و دانش‌های فمینیستی**، ترجمه عباس یزدانی، چاپ دوم، قم: دفتر مطالعات زنان.
 ۸. حسون، محمد (۱۳۷۹)، **اعلام النساء المومنات**، چاپ دوم، تهران: اسوه.
 ۹. حکمت نیا، محمود (۱۳۹۰)، **حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی زن**، ج ۲، تهران: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۰. زعفرانچی، لیلا سادات (۱۳۸۸)، **هویت و نقش های جنسیتی**، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ریاست جمهوری مرکز امور زنان و خانواده.
 ۱۱. زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۹۱)، **جایگاه خانواده و جنسیت در نظام تربیت رسمی**، قم: نشر هاجر.
 ۱۲. طباطبایی، محمد باقر (۱۳۷۶)، **جامعه مدنی از دیدگاه فرهنگ شناسی**، تهران: انتشارات مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
 ۱۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸) **المیزان فی تفسیر القرآن**، جلد ۱۲، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۴. عاملی، محمد بن حسن الحر، **وسایل الشیعة**، جلد ۲۰، قم: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۵. علویون، محمدرضا (۱۳۸۱)، **کار زنان در حقوق ایران و حقوق بین الملل کار**، چاپ اول.
 ۱۶. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۰)، **جامع المسائل منتخبی استفتائات محمد فاضل لنکرانی**، جلد ۱، قم: امیرعلم.
 ۱۷. قائمی، محمد (۱۴۲۴ ق)، **فقه المسائل المعاصرة**، قم: مرکز الفقه ائمه اطهار.
 ۱۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۴)، **مقدمه علم حقوق**، ۱۳۷۴ چاپ ۷۵، تهران: انتشار.
 ۱۹. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، بیروت: دار الوفاء.
 ۲۰. معافری المالقی، ابوالحسن علی بن محمد، (۱۴۴۰)، **الحدائق الغنای فی اخبار النساء**، بیروت، دارالوفا.
 ۲۱. مهرپرور، حسین (۱۳۷۹)، **مباحثی از حقوق زن**، چاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مقالات**
۱. ابراهیمیان، منیژه (۱۳۹۶)، «آزادی سقط جنین در ایران ایرلند و کانادا»، پایان نامه، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
 ۲. آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۸)، «عدالت جنسیتی و اشتغال زنان» مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان)، دوره ۱۲، ش ۴۶.
 ۳. باقری، شهلا (۱۳۸۴)، «علوم اجتماعی فمینیست و انگاره مرد محوری»، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۳۰.

۴. تقوی سنگدهی، بیگدلی؛ سیده لیلا، سمیه؛ (۱۳۹۴)، «زنان صحابه در اسد الغابة فی معرفة الصحابه»، نشریه تاریخ نامه خوارزمی، شماره ۹.
۵. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۰)، «حق کرامت انسانی»، تهران: نشریه دانشکده حقوق وعلوم سیاسی، شماره ۲۷.
۶. جوان آراسته، حسین (۱۳۸۵)، «زن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» پیام زن، سال ۱۳، شماره ۱۵۵.
۷. رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸)، «عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری»، مطالعات راهبردی زنان، سال دوازدهم، شماره ۴۶.
۸. سویزی، مهری (۱۳۸۵) «کنوانسیون رفع کلیه اشکال ظلم علیه زنان یک ضرورت»، نشریه راهبردی زنان، شماره ۳۱.
۹. عباسی، موسوی، سمیه، منصور (۱۳۹۳)، «نگاهی به موقعیت زنان ایران در دوره پهلوی از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۲»، نشریه پژوهشنامه زنان، سال پنجم، شماره ۱.
۱۰. عزیزی، فیروزه (۱۳۸۹)، «نگرشی بر مشارکت زنان در عرصه علم و تکنولوژی در جهان» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره اول.
۱۱. عظیم زاده، خسروی، فائزه، لیلا (۱۳۸۸) «مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب»، تهران: ریاست جمهوری، مرکز امور زنان و خانواده.
۱۲. عظیمی زاده اردبیلی، خسروی، فائزه، لیلا (۱۳۸۸)، «مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب مبانی حقوق زنان حق حیات و حق تامین اجتماعی»، تهران ریاست جمهوری مرکز امور زنان و خانواده.
۱۳. elasوند، فریبا (۱۳۹۵) «معیار نابرابری در تعریف عدالت: امری فلسفی یا کلامی، بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره تفاوت حقوقی مرد و زن»، دو فصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده، سال چهارم، شماره ۲.
۱۴. علیزاده، غریبی، عیسی، احمد (۱۳۹۷) «مطالعه تطبیقی حق حیات جنین در اسلام و غرب»، تحقیقات حقوقی، ش ۸۳.
۱۵. قنواتی، جلیل (۱۳۷۹)، «سیر تاریخی حقوق زن در قوانین موضوعه ایران» فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۷.
۱۶. میناتور سجادی، آرمان (۱۳۸۴)، «شهر و عدالت سوسیالیستی» فصلنامه هنر و تمدن شرق، سال دوم، شماره ۴.

