

نظریه وضع طبیعی و تأثیر آن بر جنبش فمینیستی

سیدحسین فاطمی نژاد*
علیرضا باریکلو**

تاریخ تایید: ۱۳۹۸/۱۰/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۰

چکیده

برخی فلاسفه حقوق طبیعی بر این باورند که نمی‌توان با معیار قراردادن جوامع مدنی و قوانین و مقررات رایج در این جوامع حقوق طبیعی را استنباط کرد زیرا در این جوامع تشخیص آنچه طبیعی است از آنچه طبیعی نیست کار آسانی نبوده و گاهی نیز گمراه کننده است؛ از این رو این اندیشمندان در صدد برآمده‌اند با تحلیل عقلی، وضعی را تحت عنوان وضع طبیعی ترسیم کنند که مشخصاً مقطع قبل از وضع قوانین را مد نظر قرار می‌دهد و می‌کوشند با تحلیل این برهه، حقوق طبیعی را استنباط کنند. در این مقاله حقوق زن در وضع طبیعی از منظر فیلسوفانی همچون توماس آکویناس، توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو مورد بررسی قرار می‌گیرد. این اندیشوران هرچند وضع طبیعی را وضع برابری میان انسان‌ها می‌دانند اما در نهاد خانواده مرد را در جایگاه ریاست خانواده قرار می‌دهند. در عین حال تأکید بر اینکه وضع طبیعی وضع برابری میان همه انسان‌ها است باعث شد فعالان حقوق زن این برابری را به زنان نیز تعمیم دهند و این مسئله مقدمه‌ای برای شکل‌گیری جنبش فمینیستی شد.

واژگان کلیدی: وضع طبیعی، حقوق طبیعی، جایگاه زن، برابری، فرادستی.

* دکتری حقوق خصوصی (h.fatemi@vatanmail.ir).

** دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (bariklou@ut.ac.ir).

این مقاله با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور نگارش یافته است.

مقدمه

وضع یا دولت طبیعی حالت و مقطعی است که هنوز قوانین موضوعه بر روابط میان انسان‌ها حاکم نشده است. در این وضع انسان‌ها صرفاً بر اساس طبیعت و سرشت بشری خویش عمل می‌کنند و هیچ قاعده‌ای خارج از این چهارچوب وجود ندارد. برخی فلاسفه غربی برای دستیابی به معیاری جهت تشخیص و تمایز حقوق طبیعی از حقوق غیرطبیعی اقدام به ترسیم وضعیت قبل از قانونگذاری کرده‌اند. آنان معتقدند وضع طبیعی وضعی نیست که چندان مستند به شواهد و مدارک تاریخی باشد بلکه با تحلیل عقلی چنین وضعی به تصویر کشیده می‌شود. فیلسوفانی که درباره وضع طبیعی پژوهش کرده‌اند معتقدند تحلیل چنین وضعی به خوبی می‌تواند حاکی از حقوق طبیعی انسان‌ها باشد.

مطالعه آثار فیلسوفان بزرگ یونان باستان نشان می‌دهد موضوع طرح وضع طبیعی ریشه در اندیشه فیلسوفانی همچون افلاطون و ارسطو دارد. برای مثال افلاطون معتقد بود قوانین نباید مغایر با طبیعت باشند در غیراین صورت این قوانین درست و عادلانه نخواهند بود. او عقل فیلسوف را ابزاری مناسب برای تشخیص آنچه طبیعی و در نتیجه عادلانه بود می‌دانست نه آنچه عرف درست می‌پنداشت (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۳۹-۶۴۰)؛ وی تصریح می‌کرد برای یافتن زندگی توأم با فضیلت باید از خرد یاری جست تا پژوهش ما به راستی و قطعاً مطابق طبیعت باشد نه مخالف آن (همان، ج ۴، ص ۷۳۳). ارسطو نیز تأکید می‌کرد برای اینکه مشخص شود چه چیزی طبیعی است باید چیزهایی را بررسی کنیم که درحال طبیعی هستند، نه نمونه‌هایی را که از حال طبیعی بیرون شده‌اند (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۱۱). این فیلسوفان بر این نکته تأکید داشتند که آنچه در جامعه رخ می‌دهد الزاماً یک امر طبیعی نبوده و نشان‌گر حقوق طبیعی افراد نیست بنابراین باید حقوق طبیعی را با تحلیل عقلی مشخص کرد.

در قرون وسطی نیز می‌توان در میان فیلسوفان مسیحی از جمله توماس آکویناس نشانه‌هایی از طرح وضع طبیعی را مشاهده کرد چون از دیدگاه آنان، ادوار زمانی به دو مرحله وضعیت پیش از گناه اولیه و وضعیت پس از گناه اولیه تقسیم شده که وضعیت پیش از گناه اولیه شباهت بسیار زیادی با آن چیزی دارد که فیلسوفان عصر نوزایی آن

را وضع طبیعی می‌نامند.

تا این دوره، فیلسوفان بزرگ جهان غرب، بر مبنای حقوق طبیعی چندان به برابری میان انسان‌ها اعتقادی نداشتند و فیلسوفی همچون ارسطو بر وجود نابرابری میان انسان‌ها تأکید می‌کرد و معتقد بود برخی از انسان‌ها طبیعتاً برده آفریده شده‌اند (همان، ص ۲۵۲ الف)، آکویناس نیز نظام سلسله مراتبی ارسطو را پذیرفته بود (الاکوینی، ۱۸۸۱، ج ۲، ص ۵۴۷)، از این رو او نیز به گونه‌ای تعدیل شده به نابرابری میان انسان‌ها باور داشت، اما هر دو در فرودستی زن نسبت به مرد اشتراک نظر داشتند و زن را نسبت به مرد ناقص الخلقه می‌دانستند (ارسطو، صص ۱۲۵۵ الف و ۱۳۳۵ الف/الاکوینی، ج ۲، صص ۴۹۵ و ۴۹۷). باتوجه به چنین دیدگاهی نابرابری‌های حقوقی زن و مرد کاملاً موجه می‌نمود چراکه تفاوت‌های حقوقی به تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان استناد داده می‌شد.

۱۰۹

بعد از قرون وسطی و در دوران رنسانس نظریه وجود نابرابری طبیعی میان انسان‌ها تغییر کرد این تغییر بیش از همه در نظریه وضع طبیعی نمود پیدا کرد. پرآوازه‌ترین فردی که برای نخستین بار صریحاً وضع طبیعی را مطرح و درباره آن اظهار عقیده کرد توماس هابز بود.^۱ پس از وی جان لاک و ژان ژاک روسو دیگر اندیشمندانی بودند که به تحلیل و ترسیم وضع طبیعی پرداختند. یکی از دلایلی که آنها را به این کار واداشت این اعتقاد بود که جامعه نمی‌تواند به درستی چهره طبیعت آدمی را معرفی کند و از این رو نمی‌توان از انسانی که در وضع مدنی به سر می‌برد و حقوقی که برآمده از وضع مدنی هستند حقوق طبیعی را استنباط کرد از این رو باید اندیشه را به کار گرفت و انسان را در وضع طبیعی یعنی وضع قبل از پیدایش جامعه مدنی تصور کرد و با تحلیل دقیق عقلی آن شرایط، حقوق طبیعی انسان را استنباط کرد. این اعتقاد وجود داشت که مقررات و قوانین بر ساخته انسان‌های مدنی نمی‌تواند بازتاب‌دهنده طبیعت و حقوق طبیعی انسان‌ها باشد چراکه انسان بر خلاف حیوانات این توانایی را دارد که از قوانین طبیعی و غریزی خود تخطی و باتوجه به منافع خود تظاهر به خلاف

۱. هابز در دو کتاب لویاتان و درباره شهروند به مسئله وضع طبیعی پرداخته است.

کند.

یکی از مسائلی که در وضع طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد مسأله آزادی و برابری انسان‌هاست. فلاسفه‌ای که به این وضعیت پرداخته‌اند به‌طور کلی انسان‌ها را در این وضعیت برابر عنوان کرده‌اند. حال با توجه به اینکه رکن اساسی جنبش فمینیسم - با وجود تنوع نظریه‌ها - نفی تفاوت میان دو جنس و برابری زنان و مردان به لحاظ قانونی است (حق‌شناس، ۱۳۸۹، ص ۲۰ / کینگدام، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳) این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که اذعان به برابری میان انسان‌ها در نظریه وضع طبیعی، چه تأثیری بر شکل‌گیری جنبش فمینیستی داشته است. بررسی این مسئله تنها بررسی یک امر تاریخی صرف نیست بلکه بیانگر یک سنت تاریخی خواهد بود که ما را از چگونگی تحول و تطور جامعه غربی از یک مرحله به مرحله دیگر آگاه خواهد کرد و نشان خواهد داد که چگونه در جهان غرب پس از یک دوره طولانی که میان زن و مرد تفاوت‌های بسیار زیادی قائل بودند به سمت الغای خصوصیت از دو جنس پیش رفتند و برخی مکاتب فلسفی و جنبش‌ها داعیه‌دار برابری کامل حقوق زنان و مردان شدند. بررسی این تحولات و استنباط سنت‌های تاریخی از اهمیت بسزایی برخوردار است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۷۸-۷۰) زیرا با بررسی این تحولات می‌توان پی‌برد که ذهن انسان غربی نسبت به جایگاه و توانمندی‌های زن و مرد، بر اثر چه عواملی تغییر کرد و آنگاه با انجام فرایند الغای خصوصیت در پی تحقق برابری حقوقی میان زنان و مردان برآمد. در همین راستا باید یادآور شد که عامل اصلی الغای خصوصیت ظهور عرفی است (لجنة الفقه المعاصر، ۲۰۱۹، ص ۱۸۲) و از همین رو برخی دانشوران معاصر تصریح کرده‌اند به نظر فقها این عرف است که الغای خصوصیت می‌کند (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۸۶). نگاه تاریخی به تحولات مغرب زمین، به برنامه‌ریزی آگاهانه در مورد امور حقوقی و فرهنگی کشورهای اسلامی کمک شایانی می‌کند.

در این پژوهش همچنین این مسئله مورد بررسی قرار خواهد گرفت که آیا منظور فیلسوفانی همچون آکویناس، هابز، لاک و روسو که - بر خلاف مقررات و قوانین حاکم بر جوامع زمان‌شان - می‌گویند در وضع طبیعی همه انسان‌ها برابر هستند این برابری

شامل برابری میان زن و مرد نیز می‌شود یا نه؟^۱

۱. توماس آکویناس زمینه‌ساز ایده وضع طبیعی

در میان فیلسوفان مسیحی، توماس آکویناس به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مدرسی توصیف شده است (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۳۱). او در واقع یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان قانون طبیعی است که خطوط کلی نظریه قانون طبیعی را به خود اختصاص داده است (فاضلی، ۱۳۹۴، ص ۶۱). با این حال او در استنباط قوانین تنها به حقوق طبیعی و عقل خویش بسنده نمی‌کرد بلکه استنباطات وی - به‌عنوان یک کشیش مسیحی - از حقوق زن کاملاً تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت قرار داشته باشد. ایمان مسیحی توماس غالباً بر فلسفه‌اش تأثیر گذاشته یا از آن تأثیر پذیرفته است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۴۴). منابع مورد استناد او در وهله نخست آموزه‌های کتاب مقدس بود و پس از آن، تفاسیر آباء کلیسا از متون مذهبی و نظرات آنها مورد توجه او قرار داشت. این آموزه‌ها در دستگاه فلسفی ارسطویی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گرفت (استراتن، ۱۳۸۳، ص ۳۱-۳۲/ اینگلیس، ۱۳۸۸، ص ۳۷). او قهرمان تطبیق تعالیم مسیح با نظریات ارسطو است. آکویناس بر اساس مفاهیم ارسطویی، بیانی از جهان‌بینی مسیحی به دست داد و از اندیشه ارسطو برای تجزیه و تحلیل کلامی و فلسفی استفاده کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۹۱). اصل غایت و سلسله مراتب داشتن نظام هستی دو عنصر مهم متافیزیک ارسطویی بودند که کاملاً مورد پذیرش آکویناس قرار داشت و علاوه بر این او زیست‌شناسی ارسطو را نیز پذیرفته بود.

یکی از مسائلی که آکویناس به آن توجه نشان داده بود و آن را به شکل عقلی و البته با استمداد از فلسفه ارسطویی مورد پردازش قرار داده بود وضع پیش از گناه اولیه

۱. از جمله مسائلی که باعث شده تا عبارت «همه انسان‌ها برابر هستند» دچار اجمال و ابهام باشد این است که واژه‌های (man/men) در زبان انگلیسی یا (hommes) در زبان فرانسه در نگاه نخست به نظر می‌رسد که اسم عام برای کل نوع بشر است و در نتیجه زنان را نیز شامل می‌شود و اگر از برابری men/homes سخن می‌رود، منظور از آن زنان نیز هستند با این حال از سیاق بحث بسیاری از نویسندگان از رنسانس به بعد چنین برمی‌آید که برخی از آن‌ها، در بیان man/home به مرد نظر داشته‌اند.

بود. وضع پیش از گناه اولیه را می‌توان به مثابه وضع طبیعی دانست چراکه قبل از گناه اولیه هیچ قانونی جز یک قانون - نخوردن از میوه ممنوع - برای آدم و حوا وجود نداشت و عملکردی خارج از حقوق طبیعی رخ نمی‌داد.

۱-۱. وضع پیش از گناه اولیه

بر اساس روایت آفرینش کتاب مقدس، پس از آنکه حوا فریب مار را خورد و آدم را نیز فریفت و هر دو از میوه ممنوعه خوردند از بهشت عدن اخراج شدند و این آغاز مشقت و دشواری‌های بسیاری بود که بر اثر این گناه گریبان آنها را گرفت. پیش از آنکه آدم و همسرش مرتکب گناه اولیه شوند جهان در وضعیتی آرمانی به سر می‌برد. در وضع بی‌گناهی هیچ اشتباهی در عملکرد طبیعت رخ نمی‌داد (الاکوینی، ۱۸۸۱، ج ۲، ص ۵۷۱) و اثری از امور غیرطبیعی وجود نداشت. البته با پایان یافتن این دوره نیز آنچه برای انسان طبیعی است از او جدا نمی‌شود (همان، ص ۵۶۴) اما تفاوتی که در این خصوص ایجاد می‌شود این است که آنچه برای انسان طبیعی است با آنچه که طبیعی نیست آمیخته شده تفکیک آنها از یکدیگر دشوار می‌شود، لذا تحلیل وضع بی‌گناهی می‌تواند وسیله خوبی برای استنباط امور و حقوق طبیعی باشد.

آباء کلیسا در وصف آن برهه از تاریخ بشر که آدم و همسرش در بهشت عدن بودند مطالب بسیاری نگاشته‌اند و با حسرت و اندوه بسیار از پایان یافتن آن دوران با گناه اولیه سخن رانده‌اند. در وضع بی‌گناهی از درد و رنج خبری نبود و انسان‌ها از زندگی جاویدان برخوردار بودند و «از طریق گناه مرگ آمد» (کتاب مقدس، رومیان، باب ۵، فقره ۱۲). گناه اولیه تبعات بسیار مشقت‌باری برای نسل آدم پدید آورد. حتی ظهور مسیح و به صلیب کشیده شدن او نیز به همان گناه اولیه مرتبط است. مسیح جان خود را فدیة بخشایش گناه اولیه که در وجود تمامی انسان‌ها تسری پیدا کرده بود قرار داد (کتاب مقدس، رومیان، باب ۵، فقره ۶-۸). این گناه طبیعت را از مسیر خود خارج کرد (الاکوینی، ۱۸۸۱، ج ۲، ص ۵۵۳)؛ از این رو وضعیت انسان در دوره پیش از گناه اولیه به‌عنوان معیاری برای اموری طبیعی بر شمرده می‌شد.

۱-۲. سلسله مراتب هستی

به عقیده آکویناس به لحاظ طبیعی ترتیب اشیاء به این صورت است که از ناقص به کامل می‌رسند، زیرا ماده برای صورت است و صورت ناقص برای صورت کامل ایجاد شده است. همین ترتیب در بکارگیری اشیاء طبیعی نیز جاری است زیرا اشیاء ناقص به خدمت اشیاء کامل در می‌آیند از همین رو نباتات برای تغذیه خود از زمین، حیوانات از نباتات و انسان‌ها از نبات و حیوان هر دو استفاده می‌کنند بنابراین انسان طبیعتاً بر حیوان و نبات تسلط دارد.

ترتیبی که عنایت الهی مقرر داشته است نیز مقتضی همین مسئله است زیرا خداوند همیشه اشیاء را از پائین‌ترین نوع به عالی‌ترین نوع، مرتب کرده است. انسان از سایر حیوانات برتر است چراکه او به صورت خدا آفریده شده است بنابراین قرار گرفتن حیوانات تحت تدبیر و امر انسان روا و درست است (همان، ص ۵۴۷).

۱۱۳

۱-۳. رتبه‌بندی انسان‌ها در وضعیت بی‌گناهی

آکویناس پس از پذیرش وجود سلسله مراتب در میان موجودات جهان، این سوال را مطرح می‌کند که آیا در حالت بی‌گناهی انسانی بر انسان دیگر مسلط بوده است یا نه؟ او دلایلی را که می‌شود درباره مسلط نبودن انسانی بر انسان دیگر در وضع بی‌گناهی اقامه کرد این گونه برمی‌شمرد: آگوستین در کتاب شهر خدا می‌گوید «خدا خواسته است که انسان اندیشمند که بر صورت او آفریده شده است صرفاً بر موجودات غیراندیشمند تسلط داشته باشد و نخواسته است که انسان بر انسان دیگری مسلط شود».

همچنین مجازات‌هایی که به خاطر گناه اولیه در جهان وارد شد در وضع بی‌گناهی وجود نداشته است. یکی از این مجازات‌ها که بعد از گناه اولیه تحقق پیدا کرد این بود که به زن گفته شد «مرد بر تو مسلط خواهد شد» (کتاب مقدس، سفر تکوین، فصل ۳، فقره ۱۶)، پس تا پیش از آن مرد بر زن مسلط نبوده است و گرگریوس نیز در این باره گفته است «اگر ما را گناهی نباشد همه ما با یکدیگر برابر خواهیم بود».

همچنین انقیاد و سرسپردگی در تضاد با آزادی و اختیار قرار دارد. این درحالی

است که آزادی یکی از برترین خیراتی است که امکان ندارد وضعیت بی‌گناهی فاقد آن بوده باشد زیرا آن‌گونه که آگوستین در شهر خدا می‌گوید «هر آن چیزی که ارادهٔ صالح بدان میل دارد در وضعیت بی‌گناهی وجود داشته است»، از این رو در وضعیت بی‌گناهی انسانی بر انسانی دیگر مسلط نبوده است (الاکوینی، ۱۸۸۱، ج ۲، ص ۵۵۱).

آکویناس که بر خلاف ارسطو بردگی طبیعی را به رسمیت نمی‌شناسد (همان، ج ۵، ص ۱۴) به این سؤال و استدلال‌هایی که به سود عدم سلطهٔ انسانی بر انسان دیگر صورت گرفته پاسخ می‌دهد. به عقیدهٔ آکویناس سلطه و سروری دارای دو معنا است. معنای نخست سلطه در مورد بندگی و عبودیت به کار می‌رود. به این معنا، به کسی که دیگری به‌عنوان بنده، در برابر او خاضع است ارباب می‌گویند. معنای دوم معنایی عام‌تر است و در مورد خضوع به هر نحوی که باشد به کار گرفته می‌شود. به این معنا به کسی که مسئول تدبیر امور مردمان آزاد و سامان‌دادن به کارهای‌شان است سرور یا سلطان می‌گویند. به لحاظ معنای نخست سلطه، در وضع بی‌گناهی انسانی بر انسان دیگر مسلط نبوده است ولی به لحاظ معنای دوم سلطه، تسلط انسانی بر انسان دیگر امری روا بوده است. دلیل این مسئله نیز این است که فرق میان آزاد و بنده در این است که فرد آزاد «از برای خودش» است اما عبد «از برای دیگری» است، بنابراین زمانی یک فرد سلطه‌گر بر دیگری به‌عنوان بندگی سلطه می‌یابد که او را برای دستیابی به منافع شخص خودش به کار گیرد، و از آنجایی که هر چیزی به دنبال خیر خودش است از این رو بر همگان دشوار است که آن خیری را که می‌بایست به خود برسانند در اختیار دیگری بگذارند. بنابراین این نوع از سلطه برای فردی که زیردست است الزاماً رنج‌آور خواهد بود و لذا این نوع از سلطه در وضعیت بی‌گناهی میان مردم وجود نداشته است. هنگامی یک فرد سلطه‌گر بر دیگری به‌عنوان فرد آزاد سلطه می‌یابد که به وسیلهٔ این سلطه، خیر آن فرد یا خیر عمومی را اراده کند و این مسئله در وضعیت بی‌گناهی به دو دلیل وجود داشته است، نخست اینکه انسان حیوانی مدنی‌الطبع است و زندگی مردم در وضع بی‌گناهی یک زندگی مدنی و اجتماعی بوده است، و نمی‌شود تعداد زیادی افراد یک زندگی مدنی داشته باشند بدون آنکه یک فرد بر آنها سروری داشته باشد البته سروری کسی که مقام سروری را وسیلهٔ دستیابی به خیر عمومی قرار دهد. زیرا افراد بسیار،

اراده‌های بسیاری خواهند داشت اما یک فرد یک چیز را اراده می‌کند و لذا ارسطو گفته است هرگاه تعداد زیادی به سوی یک نفر روند آن یک نفر به منزله رئیس و راهبر خواهد بود (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۵۲).

۴-۱. برتری مرد به زن در وضعیت طبیعی

آکویناس بر پایه این استدلال نتیجه می‌گیرد بر اساس انقیاد نوع دوم، زن به لحاظ طبیعی مطیع مرد است، زیرا مرد طبیعتاً خردمندتر از زن است و وضع بی‌گناهی تفاوت موجود میان مردمان را نفی نمی‌کند. آکویناس بر این عقیده است که اگر خداوند نیز به حوا نگفته بود که «مشتاق شوهرت خواهی بود و او بر تو تسلط خواهد داشت» باز هم بر اساس قانون طبیعت زن زیردست مرد می‌بود و این رابطه همچون رابطه حاکم و رعایا به نفع هر دو طرف است (همان، ص ۴۹۷).

دو دلیل دیگری که آکویناس برای اثبات برتری مرد بر زن اقامه می‌کند عبارتند از اینکه بنا به گفته ارسطو مؤنث ناقص الخلقه (Deformed) مذکر است و دیگر اینکه مرد فاعل است و زن منفعّل؛ و فاعل همیشه از منفعّل والاتر است و از این رو زن طبیعتاً ضعیف‌تر و پست‌تر از مرد است (همان، ص ۴۹۵).

وی آموزه‌های کتاب مقدس را نیز بر همین اساس تفسیر می‌کند و لزوم آفرینش زن از دنده مرد را اینگونه توجیه می‌کند که «باتوجه به اینکه نمی‌بایست زن بر مرد مسلط گردد، زن از سر مرد آفریده نشد. همچنین نمی‌بایست زن در برابر مرد به گونه‌ای پست شود که برده‌وار مطیع مرد شود و زیردست او قرار گیرد. بنابراین زن از پای مرد نیز آفریده نشد» (همان، صص ۴۹۹ و ۵۰۰).

۲. دیدگاه توماس هابز درباره وضع طبیعی

در وضع طبیعی‌ای که توماس هابز ترسیم می‌کند همه مردم با هم برابر هستند البته وی اذعان می‌کند که ممکن است نابرابری‌هایی در توان جسمی یا فکری وجود داشته باشد اما این نابرابری‌ها را بویژه نابرابری فکری را بسیار ناچیز و غیرقابل اعتنا می‌داند.

به عقیده او از همین برابری آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دستیابی به اهداف ناشی می‌شود و بنابراین اگر دو کس خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌گردند و در راه دستیابی به هدف خویش می‌کوشند تا یکدیگر را از میان بردارند یا منقاد خویش سازند. و خلاصه سخن اینکه به نظر او در خارج از وضع مدنی جنگ دائمی همه بر ضد همه جریان می‌یابد و آدمی به حکم طبیعت در این وضع ناخوشایند قرار می‌گیرد (هابز، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶-۱۵۸). اما سؤالی که ما در پی پاسخ به آن هستیم این است که آیا توماس هابز در این وضعیت زنان را نیز با مردان برابر می‌داند یا نه؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان چنین گفت هابز در وضع طبیعی تفکیکی میان زن و مرد قائل نمی‌شود و به طور عام، انسان‌ها را با هم برابر می‌داند و این برابری را اینگونه توجیه می‌کند که در وضع طبیعی همیشه ناتوان‌ترین فرد می‌تواند - با زور یا نیرنگ - نیرومندترین فرد را بکشد (به نقل از: منان، ۱۳۹۸، ص ۷۲) بر این اساس از ظاهر عبارات وی برمی‌آید که او در وضع طبیعی همه انسان‌ها را اعم از زن و مرد برابر می‌داند اما با دقتی در عبارات وی می‌توان به نظر متفاوتی دست یافت، چراکه هابز می‌گوید یکی از دلایلی که باعث می‌شود آدمیان به جنگ و نزاع با هم برخیزند حس رقابت است که در نهاد آدمیان وجود دارد از این رو این حس سودجویان را بر آن می‌دارد که با به کار گیری زور و خشونت بکوشند که بر دیگران و نیز بر زنان، فرزندان و احشام ایشان سروری پیدا کنند (هابز، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸)، هابز با این عبارات نشان می‌دهد در وضع طبیعی همچنان که فرزندان و احشام به مرد تعلق دارند زنان نیز به مردان تعلق دارند و در واقع در وضع طبیعی نیز زندگی خانوادگی وجود دارد و در خانواده آنکه ریاست را بر عهده دارد مرد است. بنابراین در این وضع، جنگی که هابز از آن صحبت می‌کند جنگی است که میان مردان بر سر تصاحب دستاوردهای همدیگر صورت می‌گیرد. ممکن است این ایراد مطرح شود که هابز معتقد است در وضعیت جنگی هیچگونه مالکیتی یا حق تملکی یا مال من و مال تویی به صورت مجزا و مشخص وجود ندارد (همان، ص ۱۶۰)، از این رو در وضع طبیعی علاوه بر مال من مواردی همچون فرزند من و زن من نیز وجود نداشته است و بنابراین خانواده‌ای نیز نبوده است تا مسئله سروری مرد بر زن و فرزندان وجود داشته باشد، در

پاسخ به این ایراد باید گفت که منظور از هابز از این سخنان این نیست که مالکیت عمومی وجود داشته است بلکه منظور او این است که در این شرایط به علت نبود قانون، مانعی بر سر دست‌اندازی افراد به دستاوردهای دیگر هموعان‌شان وجود نداشته است. هابز تصریح می‌کند که در وضع طبیعی هرکس که بتواند چیزی را به دست آورد و تا زمانی که بتواند آن را نگه دارد آن چیز از آن او است (همان)؛ از این رو در پس زمینه ذهن هابز آنکه اصالت داشته مرد بوده است و زن وابسته به مرد تلقی می‌شده و منظور وی از برابری در وضع طبیعی برابری میان مردان بوده است.

۳. دیدگاه جان لاک درباره وضع طبیعی

رساله دوم درباره حکومت که شهرت فلسفه سیاسی لاک نیز بیشتر مربوط به همین رساله است، با وضع طبیعی آغاز می‌شود اما این وضع طبیعی آن وضعیتی نیست که هابز درک کرده بود، وضعیتی که انسان‌ها با دشمنی و خصومت نسبت به یکدیگر زندگی می‌کردند. وضع طبیعی جان لاک سرشتی اجتماعی دارد (لاک، ۱۳۸۷، ص ۵۸). او در اشاره‌ای واضح به هابز تصریح می‌کند «میان وضعیت طبیعی و وضعیت جنگ تفاوت روشنی وجود دارد، برخی به اشتباه این دو وضعیت را با هم در آمیخته‌اند» (همان، ص ۸۵).

جان لاک با این هدف به سراغ ترسیم وضع طبیعی رفته است که بر اساس آن قانون طبیعی را ترسیم کند و با استناد به این قوانین طبیعی، حقوق انسان‌ها را در مرحله پس از وضع طبیعی یعنی در وضع مدنی مشخص کند. او معتقد است «قانون طبیعی قانون ابدی برای همه انسان‌ها، قانونگذاران و دیگران است» (همان، ص ۱۸۶)، وی تصریح می‌کند که «فقط آن بخشی از قوانین کشورها واقعی و راستین به‌شمار می‌آیند که بر قوانین طبیعت استوارند و قوانین دیگر باید بر اساس آنها تنظیم و تفسیر شوند» (همان، ص ۷۹). لاک هدف از رعایت قانون طبیعت را ایجاد صلح و حفظ و مراقبت از نوع بشر می‌داند (همان، ص ۷۵).

جان لاک سه اصل اساسی حقوق طبیعی را حق حیات، حق مالکیت و حق آزادی را نیز از حقوق طبیعی می‌داند و هدف از برپایی جوامع را نیز حراست از این حقوق

برمی شمرد (همان، ص ۵۸). وی برخی دیگر از حقوق را نیز برمی شمرد که به یکی از این سه حق بازمی گردد و به خاطر این ارتباط همچون آنها در زمره حقوق طبیعی قرار می گیرند. برای مثال، از آنجاکه آزادی بدون برابری معنای دقیقی ندارد در فلسفه لیبرالیسم از ارزش برابری به عنوان روی دیگر سکه آزادی تبلیغ شد (پاک نیا، ۱۳۹۴، ص ۲۰).

۱ - ۳. برابری در وضع طبیعی و استثناهای آن

جان لاک در فصل دوم کتاب رساله‌ای درباره حکومت خصوصیات وضع طبیعی را اینگونه شرح می دهد: «در وضعیت طبیعی، انسان‌ها آزادی کامل دارند... وضعیت طبیعی همچنین وضعیت مساوات و برابری است، وضعیتی که در آن همه قدرت و اختیارات قانونی دوسویه است و هیچ کس نسبت به دیگری برتری ندارد» (همان، ص ۷۳). او در جای دیگری از این کتاب تأکید می کند: «از آنجاکه انسان‌ها طبیعتاً آزاد، برابر و مستقل هستند، هیچ کس را نمی توان از حقوق طبیعی محروم ساخت و بدون خواست و میلش او را تحت سلطه دیگری قرار داد» (همان، ص ۱۵۰).

برابری‌ای که لاک مطرح می کند مطلق نیست. او استثنایی را مطرح می کند که بر اصل برابری میان آدمیان وارد می شود؛ لاک می گوید: مخلوقات با یکدیگر برابرند مگر آنکه خداوند با انتصابی آشکار به کسی حق سلطه بر دیگران را اعطا کند (همان، ص ۷۳)، البته باید توجه داشت که از نظر جان لاک اوامر خداوند منحصر به فرامینی که در کتاب مقدس آمده یا بر پیامبران وحی شده نیست بلکه خواست خداوند در طبیعت نیز متجلی است و عقل بشر توان کشف آن را دارد. لاک حتی احکام صریح عقل را حاکم بر آن چیزی می داند که وحی خوانده می شود، او در این باره می گوید «...هر آن چیز که مخالف یا ناسازگار با احکام صریح عقل باشند نمی توانند به عذر اینکه موضوع ایمان است و عقل در ایمان راه ندارد تحمیل شود و مورد تصدیق قرار گیرد» (لاک، ۱۳۸۹، ص ۴۴۶). به هر حال با همه تأکیدی که جان لاک بر برابری میان انسان‌ها دارد او وجود چند نمونه نابرابری را مورد تأیید قرار می دهد. برخی از این نابرابری‌ها به این شرح اند.

۱-۱-۳. برتری معنوی

یکی از نابرابری‌های مورد تایید جان لاک، نابرابری معنوی است. او می‌گوید: هر چند اشاره کردم که «انسان‌ها طبیعتاً برابرند» اما نباید از این گفته من چنین برداشت شود که آنها از هر لحاظ «برابرند». سن یا فضیلت و تقوا می‌تواند امتیاز و برتری عادلانه‌ای برای انسان به‌شمار آید... با این حال این اختلافات هیچ تناقضی با برابری انسان‌ها در برابر قانون و قلمرو حکومت ندارد (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷).

۱-۲-۳. برتری عقلی

همچنان که لاک اساس برابری را آزادی انسان می‌داند معتقد بود اساس آزادی و اختیار عمل انسان بر عقل او استوار است (همان، ص ۱۲۳)؛ از این رو یکی دیگر از مواردی که نابرابری را توجیه می‌کرد و طبیعی و عادلانه جلوه می‌داد، نابرابری در مورد افراد ناقص العقل بود. به عقیده لاک، کودکان گرچه در وضعیت مساوات و برابری زاده می‌شوند اما به‌طور کامل در این برابری سهیم نیستند (همان، ص ۱۱۷). علت این امر از دید لاک این است که انسانی که از لحاظ عقلی ناقص باشد هرگز نمی‌تواند انسانی آزاد و مختار باشد؛ از این رو دیوانگان و سفیهان هرگز از حکومت پدر و مادر خود آزاد نمی‌شوند (همان، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۱-۳-۳. فرادستی شوهر نسبت به زن

مورد دیگری که از دیدگاه لاک در زمره نابرابری‌های عادلانه می‌گنجد نابرابری است که میان زن و شوهر وجود دارد. این فیلسوف انگلیسی که انسان را موجودی مدنی‌الطبع می‌داند (همان، ص ۱۳۵)، ایده قرارداد را در پیمان نکاح نیز مطرح می‌کند اما با توجه به طبیعی دانستن این نهاد، معتقد است مسلماً این قرارداد بر خلاف قرارداد اجتماعی از پشتوانه‌ای طبیعی نیز برخوردار است.

لاک به استناد شواهد تاریخی نخستین جامعه را خانواده و نخستین حاکم را نیز پدر می‌داند زیرا به حکم قانون طبیعت، پدر مانند هر فرد دیگر، حق داشت کسانی را که علیه قانون طبیعت رفتار می‌کنند مجازات کند (همان، ص ۱۵۵). او صراحتاً مرد را تصمیم‌گیرنده نهایی در خانواده می‌داند و زن را موظف به اطاعت از شوهر می‌داند.

لاک منشأ این امر را نیز طبیعت متفاوت جنس نر و ماده ذکر کرده و در این باره می‌گوید: «گرچه زن و مرد دارای یک خواست و نگرانی مشترک‌اند، اما از آنجاکه دارای عقلانیت و درک متفاوتی نیز هستند ممکن است گاهی، به‌صورتی اجتناب‌ناپذیر، اراده و خواست‌هایی متفاوت داشته باشند. بنابراین، ضرورت ایجاد می‌کند که یکی از این دو اراده تعیین‌کننده (یا حاکم بر دیگری) باشد؛ و چون مرد طبیعتاً تواناتر و قوی‌تر از زن است قدرت تعیین‌کنندگی به او داده شده است» (همان، ص ۱۳۸). همچنان که می‌بینیم لاک این فرادستی مرد نسبت به زن را به حقوق طبیعی و خواست خداوند مرتبط دانست، از این رو معتقد است چنین جامعه‌ای (خانواده، که مبنایی طبیعی دارد) با جامعه سیاسی بسیار متفاوت است (همان، ص ۱۳۹).

جان لاک برای نشان‌دادن فرادستی مرد نسبت به زن، علاوه بر استناد به طبیعت جنس مذکر و مؤنث و توان فزون‌تر جنس مذکر، به آموزه‌های کتاب مقدس و بویژه به نامه اول قرنتینیان استناد می‌کرد. لاک به شرح این نامه در کتاب شرح و تفسیر نامه نخست پولس قدیس به قرنتینیان پرداخت (Sarah Louise, 2010, p.325). با این حال این فیلسوف انگلیسی، در روابط خانوادگی شوهر را نسبت به زن دارای حق مطلق نمی‌داند. به عقیده وی شرائط اجتماع زناشویی چنین حقی را به شوهر نمی‌دهد، اما به او این حق را می‌دهد تا در تولید مثل، مراقبت، تربیت و پرورش کودکان اعمال قدرت کند (لاک، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸).

۲-۳. پدر - مادر سالاری

جان لاک با اینکه اراده شوهر را در چهارچوبی خاص حاکم بر اراده زن می‌داند اما تأکید می‌کند که این مسئله به آن معنا نیست که پدر در خانواده حاکم مطلق است و کسی جز او حق امر و نهی ندارد.^۱ عنوان فصل ششم کتاب رساله‌ای درباره حکومت جان لاک «درباره قدرت پدری» است. او در نقد عبارت «قدرت پدری» می‌گوید از این عبارت چنین برمی‌آید که قدرت پدر و مادر روی فرزندان کاملاً در اختیار پدر است و

۱. گفتنی است جان لاک، این موضوع را برای نقض استدلال کسانی که حکومت سلطنت مطلقه را نوع طبیعی حکومت و مبتنی بر پدر سالاری می‌دانند مطرح می‌کند.

مادر هیچ سهمی از آن ندارد، درحالی که ما اگر به عقل یا وحی رجوع کنیم خواهیم دید که مادر دارای سهمی مساوی از این قدرت است (همان، ص ۱۱۵). لاک پیشنهاد می‌کند به جای عبارت «قدرت پدری»، عبارت «قدرت پدر و مادری» به کار گرفته شود. دلیل عقلی لاک در این خصوص این است که هر وظیفه‌ای را که طبیعت و حق تولید نسل بر دوش فرزندان قرار دهد، یقیناً باید هم‌زمان، آنان را نسبت به هر دو علت به وجود آورنده خود، و به‌طور مساوی، متعهد و ملزم گرداند (همان). دلیل نقلی او نیز این است که بر اساس کتاب مقدس خداوند هر زمان که دستور فرمانبرداری به فرزندان می‌دهد، همه‌جا از پدر و مادر بدون هیچ امتیاز و رجحانی یاد می‌کند (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶).

جان لاک هر توان، سلطه و اختیار ویژه‌ای را صرفاً در چهارچوب اهدافی که برای آن نهاد ترسیم شده عادلانه می‌داند. در خانواده نیز وضعیت بر همین منوال است. از دید لاک، سلطه پدر بر فرزندان یک سلطه مطلق و خودسرانه نیست بلکه قدرت پدری فقط تا حدی است که با تأدیب خود در سلامت جسم و رشد نیروی عقلانی فرزند مؤثر واقع شود به طوری که فرزند بتواند هم برای خود و هم برای دیگران مفید باشد و در اعمال چنین قدرتی مادر نیز با پدر شریک است (همان، ص ۱۲۳).

با این بیان می‌بینیم که جان لاک با پدرسالاری - به معنای معمول آن - مخالفی ندارد و صرفاً گوشزد می‌کند که فرزندان باید به یک اندازه از اوامر والدین اطاعت کنند.

۴. دیدگاه ژان ژاک روسو درباره وضع طبیعی

پس از توماس هابز و جان لاک نوبت به ژان ژاک روسو رسید که با تحلیلی عقلی، وضع طبیعی را ترسیم کند. وضع طبیعی‌ای که روسو از آن دم می‌زند اندکی شبیه به وضع طبیعی لاک و درست در نقطه مقابل وضع طبیعی هابز است. روسو می‌گوید در وضع طبیعی اثری از جنگ و خونریزی نیست و جهان در بهترین وضعیت خود به سر می‌برد و انسان‌ها در بهترین حالت زندگی می‌کنند و راه را درست می‌روند، چون همه چیز طبیعی است (Rousseau, 2002, p.19). در فرهنگ روسو هرچه که طبیعی باشد خوب تلقی می‌شود و آنچه انحراف از طبیعت باشد بد و نادرست شمرده می‌شود (روسو، ۱۳۹۴، ص ۵۴).

وضع طبیعی روسو یادآور وضع ماقبل گناه در آیین مسیحیت است چراکه در هر دو وضعیت، خبری از ظلم و گناه نیست. روسو آرزو می‌کند ای کاش انسان هیچ‌گاه از این وضعیت خارج نمی‌شد. و با اقدام‌های نادرست خود از آن بهشتی که در آن قرار داشت خود را بیرون نمی‌راند.

بر اساس تعالیم مسیحیت، آدم و حوا زمانی از بهشت رانده شدند که از میوه معرفت خوردند و به دانش دست پیدا کردند، در وضع طبیعی روسو نیز انسان تا زمانی که از احساسات طبیعی خود پیروی می‌کند و طبیعت را با تفکر و علم نیالوده است در وضعیت آرمانی به سر می‌برد و همین که طبیعت بشری با علم آلوده می‌شود انسان از آن جایگاه آرمانی رانده می‌شود (Rousseau, 2002, pp.23-24). روسو خاطر نشان می‌کند «تکامل یافتن عقل بشری باعث شد که یکی از مخلوقات جهان به موجودی شرور و فاسد تبدیل شود زیرا وی را مدنی کرد» (Ibid., p.36). کامل شدن عقل بشر منجر به ایجاد مالکیت شد و به عقیده روسو پیدایش مالکیت سرآغاز ایجاد جامعه مدنی، پدیدار شدن مفهوم عدل و ظلم، وقوع جنگ‌ها و بروز فجایع و جنایت‌ها بود (Ibid., p.37-44).

۱-۴. برابری انسان‌ها در وضع طبیعی

به اعتقاد روسو تا پیش از ایجاد مالکیت در زندگی آدمیان، همه انسان‌ها مساوی و آزاد بوده‌اند (Ibid., p.35). بعد از مرحله ایجاد مالکیت، مالکان برای حفظ اموال‌شان اقدام به وضع قوانین و مقررات می‌کنند. و این قوانین ضعفاً را با قیود جدیدی در بند می‌کشند و ثروتمندان را توان بیشتری می‌بخشند و آزادی طبیعی را کاملاً از بین می‌برند و قانون مالکیت و آیین نابرابری را برای همیشه تثبیت می‌کنند (Ibid., p.45).

از دید روسو وقتی خروج از وضع طبیعی با طرح مالکیت از سوی نخستین فرد کلید خورد دیگر این وضعیت مطلوب قابل ابقا نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند بر خلاف میل دیگران در آن نوع زندگی باقی بماند (روسو، ۱۳۹۴، ص ۱۸۹).

گفتنی است هر چند روسو وضع طبیعی را می‌ستود و آن را وضعیتی ایده‌آل توصیف می‌کرد اما همو تصریح می‌کند که مراد وی این نیست که جوامع بشری را

نابود کرده و به جنگل بازگردیم. در حقیقت، حسرت‌زدگی به گذشته تنها یک روی داستان روسو دربارهٔ برآمدن عقل از دل طبیعت و روابط متقابل این دو است. عقل در عین حال منشأ تجدید حیات انسان یعنی پیشرفت واقعی او به یک حالت «طبیعی» جدید و بهتر است. ظهور خودآگاهی که سرآغاز تاریخ بیماری بشری است در عین حال شرط لازم برای آن حالت سعادت‌مندتر برای بشریت است که امید می‌رود با دگرگونی نهادهای اجتماعی پدید آید.

روسو در کتاب قرارداد اجتماعی می‌گوید زندگی در جامعه منشأ بدبختی انسان است اما اگر به شکل درست، بر مبنای اصول عقلانی، دوباره پی‌ریزی شود، اسباب عزت او می‌شود. راست است انسان در این زندگانی تازه از فواید چندی که در حالت طبیعی برایش موجود بود محروم می‌شود، ولی در عوض منافع زیادی عاید وی می‌گردد (همو، ۱۳۴۴، ص ۵۴-۵۵).

۴-۲. زن در وضع طبیعی

نگاهی که روسو به انسان و به‌طور خاص به زن دارد در دو مرحله وضع طبیعی و مرحله پس از وضع طبیعی کاملاً متفاوت است. روسو در فصل نخست کتاب گفتاری دربارهٔ منشأ و خاستگاه نابرابری میان انسان‌ها، تصویری از وضع طبیعی به نمایش گذاشته است که در آن همهٔ انسان‌ها برابر و آزاد بوده‌اند و هیچ کس بر دیگری برتری نداشته است. هرچند برخی مدعی شده‌اند مفهوم برابری بین انسان‌ها از دیدگاه روسو، برابری بین مردان است و زنان را شامل نمی‌شود (آکین، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹) اما از مطالب کتاب گفتاری دربارهٔ منشأ و خاستگاه نابرابری میان انسان‌ها، برمی‌آید که روسو همهٔ انسان‌های موجود در وضع طبیعی را اعم از زن و مرد برابر می‌دانست. روسو به‌جهت اثبات این برابری مطلق میان همهٔ انسان‌ها، وجود زندگی خانوادگی و در نتیجه اجتماعی را نفی می‌کرد. شاید او، این درس را از پاسخی که ارسطو به افلاطون داده بود فراگرفته بود، افلاطون نیز وقتی که می‌خواست برابری میان زن و مرد را به اثبات برساند و نشان دهد که هر دو آنها می‌توانند جنگاورانی مناسب برای نبرد و دفاع از دولت‌شهر باشند به این مثال متمسک شد که برای پاسبانی از گله

فرقی میان سگ نر و ماده نیست از این رو میان آدمیان نیز نباید فرقی باشد (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲)، ارسطو با تأکید بر اینکه سگان بر خلاف آدمیان زندگی خانوادگی ندارند این تشبیه را نادرست دانست (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۵۶)، معلم اوّل با این پاسخ مختصر تمامی استدلال‌های افلاطون را فرو می‌ریزد. روسو نیز به خوبی می‌داند که پذیرش زندگی خانوادگی و اجتماعی لاجرم مستلزم پذیرش نوعی ریاست و مدیریت است از این رو از پذیرش اینکه انسان موجودی مدنی بالطبع است احتراز می‌کند و همه وضع طبیعی خود را بر این مبنا بنا می‌نهد که انسان‌های بدوی زندگی اجتماعی نداشته‌اند بلکه به صورت فردی می‌زیسته‌اند (Rousseau, 2002, p.38). او معتقد بود در میان انسان‌های بدوی، زن و مرد به صورت منفرد و جدا از هم زندگی می‌کردند. به طور کلی تنها چیزی که باعث می‌شد این دو جنس به هم دیگر روی آورند غریزه جنسی بود. این میل کور، از هرگونه عشقی تهی بود و چیزی جز یک عمل حیوانی صرف محسوب نمی‌شد. آنها پس از آمیزش جنسی هر یک به سویی می‌رفتند و اگر دوباره یکدیگر را می‌دیدند از هم باز نمی‌شناختند. حتی زن آنگاه که فرزندش از او بی‌نیاز می‌شد و می‌توانست بی‌کمک و حمایت مادر به زندگی خود ادامه دهد فرزند خود را نمی‌شناخت و نسبت به او احساس مادری را از دست می‌داد (Ibid., p.37).

اما چه شد که انسان‌ها از این حالت استقلال، بی‌نیازی و برابری خارج شدند و زن و مرد روابط پایدارتری برقرار کردند و در نتیجه خانواده‌ها شکل گرفت؟ روسو پیشرفت توانایی تکلم میان انسان‌های اولیه، ساخت کلبه و خانه و ایجاد نوعی مالکیت را نشانه‌های نخستین انقلابی می‌داند که بر اثر آن خانواده‌ها شکل گرفتند (Ibid., p.39)، او می‌افزاید: نخستین تطورات ضمیر بشری در همان زمان شکل گرفت. این تطورات در نتیجه وضع جدید پدید آمد. وضعیتی که اینگونه بود که در مسکن مشترک زنان و شوهران و والدین و فرزندان گردهم آمدند، از این زندگی مشترک زلال‌ترین احساساتی که بشر درک کرده بود زاده شد، یعنی عشق و دلسوزی. هر خانواده‌ای به یک جامعه‌ای کوچک تبدیل شد. در این هنگام بود که نخستین فرق در شیوه زندگی میان جنس نر و ماده پدید آمد در حالی که تا پیش از آن میان آن دو جز یک فرق، فرق دیگری وجود نداشت. از آن به بعد زنان بیشتر در کلبه می‌ماندند و به نگهبانی از کلبه و فرزندان

می پرداختند درحالی که مردان به دنبال یافتن نیازمندی‌های زندگی مشترک به بیرون می‌رفتند (Ibid).

ابهام‌های متعددی در این سخنان روسو وجود دارد، از جمله اینکه تنها فرقی که پیش از ایجاد خانواده میان زن و مرد وجود داشت چه بود؟ آیا او نیز همچون افلاطون معتقد بود که «تفاوت آنها فقط در این است که زن می‌زاید و مرد نطفه می‌گذارد» (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۷۸) یا تفاوت دیگری را مد نظر داشت؟ این تفاوت به چه چیزی مربوط می‌شد؟ به نقش‌های جنسی متفاوت؟ به داشتن اندام‌های جنسی متفاوت؟ به حامله شدن زن؟ به شیردادن زن به نوزاد خود؟ به داشتن وظیفه نگهداری از نوزاد به حکم طبیعت؟ یا به چیزی دیگر و شاید هم به همه این‌ها. روسو دقیقاً این فرق را مشخص نمی‌سازد. این امر غیرمنتظره نیست زیرا هر تفاوتی را که ذکر کند با این ایراد روبرو خواهد شد که چرا سایر تفاوت‌ها را نادیده گرفته است. گذشته از این، از نظر رفتارشناسان، حتی در صورت قائل شدن به حداقلی از تفاوت‌های طبیعی، این تفاوت‌ها می‌توانند منشأ تفاوت‌های رفتاری قابل توجهی شوند (علاسوند، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۸۵).

ابهام دوم این است که تقسیم کار ایجاد شده بر چه اساسی صورت گرفت؟ چرا زنان خانه‌نشین شدند و فعالیت بیرون از خانه به مردان سپرده شد؟ به نظر می‌رسد همه این ابهام‌ها پیامد آن فرق مبهمی است که روسو سربسته از آن می‌گذرد. پس چرا این فرق که پیشتر نیز وجود داشت نتوانسته بود این تفاوت‌ها را ایجاد کند؟ احتمالاً جواب این است که پیشتر روابط پایداری میان زن و مرد نبود. خانه‌ای نبود و مالکیتی نیز در کار نبود. با این حال به نظر می‌رسد وظیفه نگهداری فرزند که طبیعت بر عهده مادر گذاشته بود، ناتوانی‌های مادر در هنگام بارداری برای دستیابی به نیازمندی‌های خود و احساس مالکیتی که مرد می‌توانست به زن و در نتیجه به فرزندش که از آن زن پدید می‌آمد داشته باشد و علاقه مندی متقابل مادر و فرزند، همه این نظر را تقویت می‌کنند که انسان همیشه وضعیتی اجتماعی داشته‌اند و کارها را بر اساس توانمندی‌ها میان خود تقسیم می‌کرده‌اند. مسئله‌ای که بسیاری از فلاسفه بر آن تأکید کرده‌اند. البته روسو برای رهایی از همه این ایرادها، انسان در وضع طبیعی را همچون یک حیوان فاقد عقل ترسیم می‌کند که در شیوه زندگی چیزی از سایر حیوانات کم ندارد.

برای توضیح بهتر این وضعیت باید گفت روسو در وضعیت طبیعی منکر وجود خانواده است در حالی که در کتاب قرارداد اجتماعی خانواده را تنها نهاد طبیعی بشری می‌داند. از سوی دیگر وی معتقد است مفاهیم عدالت و ظلم مفاهیمی است که در فطرت بشر نهاده شده و درعین حال در کتاب گفتاری درباره منشأ نابرابری، مدعی است در وضعیت طبیعی انسان‌ها درکی از عدل و ظلم ندارند. شاید با دقت در این عبارت روسو که می‌گوید «بین انسان طبیعی که در طبیعت زندگی می‌کند و انسان طبیعی که در جامعه به سر می‌برد، اختلاف زیادی وجود دارد» (روسو، ۱۳۹۴، ص ۲۰۷)، بتوان میان این نظرات متفاوت و متناقض وی جمع کرد. بویژه آنکه وی پیدایش عقل را نیز آغاز شکوفایی طبیعت متمایز انسان تلقی می‌کند و هم آغاز فساد او (لوید، ۱۳۹۳، ص ۹۶). واقعیت آن است که روسو در وضعیت طبیعی، انسانی را توصیف می‌کند که بیشتر به حیوان می‌ماند و خود وی نیز به این مسئله اشاره می‌کند و به گفته او انسان در وضع طبیعی در بند احساسات محض بود (Rousseau, 2002, p.37). از نگاه او روزی که دوره وضعیت طبیعی پایان می‌یابد حیوانی بیش‌عور به انسانی با فهم تبدیل می‌شود (روسو، ۱۳۴۴، ص ۵۵).

به هر حال هرچند روسو با ترسیم چهره‌ای حیوانی از انسان در وضعیت طبیعی از بسیاری از ایرادها می‌گریزد اما خود را با ایرادی بسیار مهم‌تر مواجه می‌کند، و آن اینکه جنس انسان فارغ از عقل قابل تصور نیست. تعریفی که از زمان ارسطو تا کنون درباره انسان بیان شده این است که انسان یعنی «حیوان اندیشمند». برخی از نویسندگان نیز این اشکال را به روسو وارد کرده‌اند و در این باره چنین گفته‌اند که: «روسو در این مرحله انسان را مانند حیوانی تنها ترسیم کرده و آن را «وضع طبیعی» نام نهاده است» (آکین، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵). انسان‌ها در حالت ابتدایی که روسو ترسیم می‌کند ظاهراً هیچ فرقی با حیوانات نداشتند (لوید، ۱۳۹۳، ص ۹۶). این مسئله باعث می‌شود تا موضوع مشترکی که فلاسفه در مورد آن سخن می‌گویند از بین برود چراکه موضوع بحث انسان اندیشمند است نه حیوان انسان‌نما.

اشکال به روسو در خصوص عدم وحدت موضوع - یعنی انسان در وضع طبیعی و وضع مدنی - زمانی پررنگ‌تر می‌شود که بدانیم یکی از اهداف روسو در نگارش کتاب

گفتاری در منشأ و خاستگاه نابرابری میان انسان‌ها این بود که با ترسیم انسان طبیعی، حقوق طبیعی انسان‌ها را استنباط کند.

اشکال دیگری که بر نظریه وضع طبیعی روسو وارد می‌شود این است که چگونه می‌توان ثابت کرد بشر چنین مرحله‌ای را پشت سر گذاشته است. اندرو گمبل در کتاب سیاست و سرنوشت بر این باور است که «برداشت‌های عصر طلایی سخت رایج، عمیقاً محافظه‌کارانه و اکثراً تخیلی‌اند» (به نقل از: پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۸۰). درباره مطالبی که روسو در مورد وضع طبیعی بشر بیان کرده چنین اظهار نظر شده است که روسو تصویری را که از وضع اولیه بشر ترسیم می‌کند از طریق تحلیل مفهومی مجرد به دست نیاورد بلکه چون الهامی بر او نازل شد (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۶۵).

به هر حال وضع طبیعی برای روسو تمهیدی است برای ارائه نظر وی در مورد قرارداد اجتماعی؛ از این رو او از وضع طبیعی دو حق طبیعی را استنباط می‌کند آزادی و برابری. به عقیده او حس آزادی خواهی که در همه کس وجود دارد نتیجه فطرت و طبیعت بشر است (روسو، ۱۳۴۴، ص ۳۷) و کسی که از آزادی صرف نظر می‌کند در واقع از مقام آدمیت صرف نظر می‌نماید (همان، ص ۳۲)، در همین راستا روسو این قاعده کلی را بیان می‌کند که «هر قراردادی، مخالف قانون طبیعت و نقض آزادی است» (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۱۳).

همچنین او معتقد است برای اثبات یک حق نمی‌توان به وضع موجود استشهاد کرد (روسو، ۱۳۴۴، ص ۳۶) زیرا او بسیاری از تفاوت‌هایی را که باعث تمایز افراد بشری از یکدیگر می‌شود غیر طبیعی و ساخته عادت و شیوه‌های مختلف زندگی بشر در جوامع می‌داند (Rousseau, 2002, p.35). لذا نابرابری‌ای که در وضع مدنی میان انسان‌ها وجود دارد نمی‌تواند دلیلی بر روا و طبیعی بودن این نابرابری‌ها باشد.

می‌بینیم که روسو اجازه نمی‌دهد کسی نظام برابری و آزادی را بر هم بزند اما در جامعه مدنی برای اداره جامعه این نیاز احساس می‌شود که برخی حاکم باشند و برخی دیگر محکوم. بنابراین اجازه می‌دهد که قدرت مشروع بر مبنای قراردادهایی که به رضایت طرفین منعقد شده ایجاد شود و عده‌ای فرادست قرار گیرند و عده‌ای نیز فرودست باشند (همان، ص ۴۱).

روسو با این تمهیدات، حکومت مونوکراسی را نامشروع تلقی می‌کند. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا نمی‌توان تمامی این مقدمات را برای نامشروع دانستن سلطه پدر بر نهاد خانواده به کار برد. همان سلطه‌ای که طرفداران سلطنت مطلقه با استناد به آن، این نوع از زمامداری را مشروع جلوه می‌دهند.

روسو معتقد است نمی‌توان مشروعیت حکومت‌های مونوکراسی و دیگر انواع حکومت را از قیاس آن با خانواده که در آن پدر رئیس خانواده محسوب می‌شود و زن و فرزندان وظیفه اطاعت از او را دارند به دست آورد، زیرا این قیاس یک قیاس مع‌الفارق است چراکه تشکیل جامعه‌ها و اطاعت از یک حکومت امری طبیعی و فطری نبوده بلکه عرضی و تصنعی است درحالی‌که نهاد خانواده، یک نهاد طبیعی است و قدیمی‌ترین اجتماع بشری محسوب می‌شود (همان). روسو هرچند گفته بود هر قراردادی مخالف طبیعت و ناقض آزادی است اما قرار داد ازدواج را از این حکم مستثنا می‌داند، «زیرا ازدواج قراردادی است که فقط بین زوجین بسته نشده است، بلکه با طبیعت نیز منعقد گشته است» (همو، ۱۳۹۴، ص ۶۵).

با توجه به آنکه روسو خود گفته بود وضعیت موجود نمی‌تواند دلیل بر حقانیت امری باشد، او می‌بایست برای اثبات طبیعی بودن نهاد خانواده دلیل ارائه کند چرا که شاید این نهاد در جریان انحرافی به وجود آمده باشد. مسلماً نخستین پاسخ روسو به این اشکال این است که وجدان وی که معیار هر خوبی و بدی است این حقیقت را به خوبی درمی‌یابد. وجدان همگان نیز این مسئله را انکار نمی‌کند. از سوی دیگر نشانه‌های سه گانه حقوق طبیعی یعنی دوام، جهان‌شمولی و ضرورت نیز نشان می‌دهند که نهاد خانواده و فرودستی زن نسبت به مرد طبیعی است. او در ابتدای مقاله درباره زنان می‌نویسد: «اول اجازه بدهید تا فرض کنیم که زنان به دست مردان مستبد از آزادی خود محروم شده‌اند و همه چیز از تاج و تخت گرفته تا ریاست و فرماندهی نظامی در دست اربابان مرد است. من هرگز قادر به درک آن نیستم که چگونه آنان از زمان‌های دور بعضی از این حقوق طبیعی را به انحصار خود در آورده‌اند؟» (به نقل از: آکین، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲-۱۷۳) در واقع روسو با این پرسش می‌خواهد بگوید اگر فرادستی مردان امری طبیعی نبود این فرادستی نمی‌توانست در طول تاریخ و در سراسر جهان بشری استمرار

یابد.

وی در پاسخ به این اشکال که «خیلی‌ها می‌گویند طبیعت چیزی غیر از عادت نیست» (روسو، ۱۳۹۴، ص ۳۸) می‌گوید «ما برخی عادات را می‌شناسیم که به اجبار پیدا شده و هیچ وقت خصایص فطری و طبیعی را از بین نبرده است» (همان، ص ۳۷). روسو معتقد است اگر چیزی بر خلاف طبیعت و با اجبار شکل گیرد در اولین فرصت که اجبار از روی او برداشته شود به وضعیت طبیعی خود بازخواهد گشت (همان).

بنابراین از دید او چون خانواده در همه‌جا و همه‌زمان وجود داشته است و در این روند تغییری ایجاد نشده است این نهاد یک نهاد طبیعی و بلکه تنها نهاد طبیعی در جهان محسوب می‌شود.

بنابراین می‌بینیم که روسو در کتاب گفتاری درباره منشأ و خاستگاه نابرابری میان انسان‌ها، وضع طبیعی را به صورت وضعیتی فاقد نهاد خانواده ترسیم می‌کند و وضعی را به نمایش می‌گذارد که برابری مطلق بر آن حکمفرما است اما در کتاب‌های قرارداد اجتماعی و امیل، روسو در وضع مدنی خانواده را نهادی طبیعی برمی‌شمرد، زن را طبیعتاً ضعیف می‌داند و به صراحت بر فرادستی مرد نسبت به زن تأکید می‌کند به گونه‌ای که نویسندگان فمینیست او را نمونه‌ای رسوا از طرز فکر مردسالارانه می‌دانند، کسی که آزادی و برابری را مختص مردان می‌داند و زنان را دارای سرشتی خاص و متفاوت با مردان تلقی می‌کند (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۱).

باتوجه به اینکه روسو کتاب گفتاری درباره منشأ و خاستگاه نابرابری میان انسان‌ها را در سال ۱۷۵۵ نگاشته و کتاب‌های امیل و قرارداد اجتماعی را در سال ۱۷۶۲ به رشته تحریر در آورده است و با لحاظ اینکه پس از نگارش کتاب گفتاری درباره منشأ و خاستگاه نابرابری، بسیاری، نظرات او را در این کتاب به شدت مورد انتقاد قرار دادند، او از نظریه خود در مورد اینکه انسان‌های اولیه فاقد زندگی خانوادگی بوده‌اند عدول کرده است و خانواده را به عنوان نهادی طبیعی پذیرفته و مرد را به رتبه، برتر از زن دانسته است. و اگر بخواهیم در دفاع از روسو پافشاری کنیم باید به سخن خود او متمسک شویم که گفته بود انسان طبیعی در وضع طبیعی متفاوت با انسان طبیعی در مرحله پس از وضع طبیعی است، اما پذیرش این سخن باعث می‌شود که بیوند میان

وضع طبیعی و وضع مدنی قطع شود و دیگر نتوان حقوق طبیعی را از وضع طبیعی استنباط کرد و آن را برای وضع مدنی به کار گرفت.

۵. تأثیر وضع طبیعی بر مطالبه حقوق زنان

همچنان که ملاحظه شد نظر نهایی و قطعی فلاسفه‌ای که در این تحقیق مورد بررسی قرار دادیم این بود که خانواده نهادی طبیعی است و به حکم طبیعت این مرد است که ریاست خانواده را بر عهده دارد و زن باید از مرد اطاعت کند. با این حال فلاسفه‌ای که وضع طبیعی را مطرح کردند تأثیر مهمی بر پیدایش فمینیسم و مطالبه برابری حقوقی زنان و مردان داشتند.

در تاریخ فمینیسم، معمولاً از ماری ولستون کرافت به عنوان نخستین مدافع حقوق زنان نام می‌برند (پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۲۶) وی که معتبرترین نظریه‌پرداز فمینیسم قرن هجدهم محسوب می‌شود، در نوشتن کتاب مشهور خود، احقاق حقوق زنان، از نظریات جان لاک بهره برده است (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۶- ۲۴، Richardson, 2002, pp.24-27)، این کتاب اولین مانیفست فمینیستی واقعی عنوان شده است (سامرویل، ۱۳۹۵، ص ۴۵) و معمولاً در نگارش تاریخ فمینیسم آن را نقطه آغاز این اندیشه می‌دانند (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۱۶).

فرض اساسی ولستون کرافت در کتاب احقاق حقوق زنان این بود که آزادی‌های سیاسی و مدنی بنا بر برابری انسانی زنان با مردان در عقل و خرد، حق مسلم زنان است. وی در این کتاب، بازنمایی نابرابری‌های بین زنان و مردان را به منزله بازتابی از تفاوت‌های طبیعی، فطری و مقدر از طرف خداوند رد می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که این تفاوت‌ها از یک نظام سلطه سیاسی و فرهنگی به وجود می‌آیند که به صورت اجتماعی ساخته شده است.

تمرکز بر برابری و تأکید بر اینکه تفاوت‌های موجود میان زنان و مردان برساخته جامعه است، دو نکته‌ای است که به وضوح برگرفته از نظریه وضع طبیعی و مبانی لیبرالیستی برآمده از این اندیشه است.

دیگر اینکه ولستون کرافت به شدت تحت تأثیر انقلاب‌های فرانسه و آمریکا بود

(همان)، این دو واقعه بزرگ تاریخی منشأ دو اعلامیه مهم درباره حقوق بشر شد که در آن برای طبقات اجتماعی بدون در نظر گرفتن خاستگاه آنان درخواست مساوات حقوق شد (پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۲۷) این درحالی است که تأثیر اندیشه‌های روسو بر اعلامیه حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه، و تأثیر جان لاک بر اعلامیه استقلال آمریکا پوشیده نیست (دهشیار، ۱۳۸۵، ص ۸۵-۸۹) هر دو اعلامیه در نخستین عبارات خود بر آزادی و حقوق برابر انسان‌ها تأکید می‌کنند. در همان زمان ولستون کرافت و ایگل آدامز خواهان آن شدند که در قانون اساسی فرانسه و قانون اساسی آمریکا برابری انسان‌ها به برابری مردان محدود نشود و زنان را نیز در بر بگیرد اما به عللی زمینه پاسخ مثبت به این درخواست‌ها فراهم نشد ولی از آنجایی که این درخواست‌ها متکی بر مبانی‌ای بود که در اعلامیه حقوق بشر و اعلامیه استقلال مورد پذیرش قرار گرفته بود برای مدت زمان زیادی قابل چشم‌پوشی نبودند.

از این‌رو در میانه قرن نوزدهم کدی استنتون و همکاران او اعلامیه‌ای را تهیه کردند که به اعلامیه احساسات معروف شد. این اعلامیه الهام گرفته از نظریه حقوق طبیعی جان لاک و تقلیدی از اعلامیه استقلال آمریکا بود. در نخستین عبارات اعلامیه احساسات آمده است: «ما این حقایق را بدیهی تلقی می‌کنیم که تمامی مردان و زنان مساوی آفریده شده‌اند و از طرف پروردگار حقوق غیرقابل انکاری به آنها اعطا شده است»^۱.

حتی ولستون کرافت در برابر ژان ژاک روسو که طبیعت زن را متفاوت با طبیعت مردان می‌دید از نظرات خود روسو علیه او استفاده کرد. روسو معتقد بود علاقه‌مندی‌های زنان با مردان نیز به حکم طبیعت متفاوت است و دختران از همان کودکی ذوق و علاقه‌ای که مخصوص جنس آن‌هاست نشان می‌دهند، مثلاً عروسک و زینت را دوست می‌دارند (روسو، ۱۳۹۴، ص ۳۰۴) و نیمی از عمرشان را صرف بزک کردن خود می‌نمایند (همان، ص ۲۹۷)، ولستون کرافت به شدت منتقد این نظرات

۱. در نخستین عبارات اعلامیه استقلال آمریکا آمده است: ما این حقایق را بدیهی تلقی می‌کنیم که تمامی انسان‌ها مساوی آفریده شده‌اند و از طرف پروردگار حقوق غیرقابل انکاری به آنها اعطا شده است.

بود و می‌گفت وقتی زنان را در قفسِ خانه زندانی کنیم، چاره‌ای ندارند جز اینکه مثل پرندگان به آرایش خود پردازند (به نقل از: پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۴۹)، مردان هم اگر بخت پرورش قوای عقلانی خود را نداشتند به اندازه زنان «عاطفی» می‌شدند. بنابراین مشاهده می‌کنیم که وی این نظر روسو را که این جوامع هستند که انسان‌ها را فاسد می‌کنند علیه خود او به کار می‌گیرد.

جان استوارت میل یکی دیگر از طلایه‌داران جنبش فمینیسم نیز با پذیرش این سخن روسو که حقوق طبیعی را نمی‌توان از دل آن قوانین و مقرراتی که در جامعه وجود دارد استنباط کرد، تصریح می‌کند چیزی را که امروز آن را طبیعت زنانه می‌نامند چیزی یکسره تصنعی است و زنان بیش از هر طبقه فرودست دیگری دستخوش تحریف و انحراف شده‌اند (میل، ۱۳۹۳، ص ۳۲)، با این حال تفاوتی که میل با روسو دارد در این است که جان استوارت میل معتقد است با تحلیل عقلی محض نمی‌توان آنچه طبیعی است را از آنچه ساختگی است بازشناخت. او برای این منظور محک تجربه را مناسب می‌بیند و معتقد است با دادن فرصت‌های برابر به زنان و مردان می‌توان آنچه را برای هریک از دو جنس طبیعی است از آنچه غیرطبیعی است بازشناخت (همان).

به هر حال فلاسفه‌ای همچون هابز، لاک و روسو با ترسیم وضع طبیعی به‌عنوان وضعیت آزادی و برابری انسان‌ها زمینه را برای طرح این سؤال فراهم کردند که «اگر همه مردان آزاد به دنیا می‌آیند پس چه می‌شود که زنان، برده زاده می‌شوند»^۱ (Mary Astell, Some Reflections upon Marriage, quoted By Kolbrener, 2016, p.67). در واقع تأکیدی که این فیلسوفان بر «برابری» داشتند زنان را به این فکر انداخت که زبان «حقوق مردان» را در مورد خود به کار ببرند (لگیت، ۱۳۹۶، ص ۱۴). هنگامی که در قرن هجدهم این ایده که همه افراد با هم برابرند و برای بهره‌مندی از زندگی حق مساوی دارند، به‌طور گسترده مطرح و پذیرفته شد، چندان دور از ذهن نبود که کسانی سؤال کنند: آیا عبارت همه افراد با هم برابرند به معنای همه مردان است؟ اگر پاسخ منفی

1. If all Men are born free, how is it that all Women are born Slaves?

است، چرا حقوق زنان مورد شناسایی قرار نمی‌گیرد، و اگر مثبت است بر چه اساسی
زن‌ها از جرگه انسان‌ها بیرون گذاشته شده‌اند؟

نتیجه

تا پیش از عصر نوزایی، فیلسوفان بزرگ جهان غرب، بر مبنای حقوق طبیعی چندان
به برابری میان انسان‌ها اعتقادی نداشتند و فیلسوفی همچون ارسطو بر وجود نابرابری
میان انسان‌ها تأکید می‌کرد و معتقد بود برخی از انسان‌ها طبیعتاً برده آفریده شده‌اند،
آکویناس نیز نظام سلسله مراتبی ارسطو را پذیرفته بود، از این رو او نیز به گونه‌ای تعدیل
شده به نابرابری میان انسان‌ها باور داشت، اما هر دو در فرودستی زن نسبت به مرد
اشتراک نظر داشتند و صراحتاً زن را نسبت به مرد ناقص الخلقه می‌دانستند. با توجه به
چنین دیدگاهی نابرابری‌های حقوقی زن و مرد کاملاً موجّه می‌نمود چراکه تفاوت‌های
حقوقی به تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان و مشروعیت حاکمیت جنس برتر بر جنس
فروتر استناد داده می‌شد.

بعد از قرون وسطی و در دوران رنسانس نظریه وجود نابرابری طبیعی میان انسان‌ها
تغییر کرد این تغییر بیش از همه در نظریه وضع طبیعی نمود پیدا کرد. فیلسوفانی
همچون هابز، لاک و روسو نظریه وضع طبیعی را ارائه کرده و بر این باور بودند که در
وضع طبیعی انسان‌ها با هم برابر بوده‌اند، با این حال، آنها اعتقادی به برابری حقوقی
زنان و مردان نداشتند بلکه در روابط خانوادگی آشکارا مردسالار بودند اما با اذعان به
برابری میان انسان‌ها، دیگر زمام کار از دست آنها خارج شده بود و همین اعتراف کافی
بود که بسیاری از اندیشه‌وران این برابری را نه تنها مربوط به مردان بدانند بلکه آن را به
هر دو جنس تعمیم دهند و اینگونه خواهان برابری حقوقی میان زنان و مردان شوند
چراکه بر اساس قاعده‌ای فلسفی، حکم امور مشابه در آنچه برای آنها روا یا ناروا است
یکسان است،^۱ از این رو پذیرش اندیشه برابری انسان‌ها، زمینه را برای الغای خصوصیت
از احکام ویژه مردان فراهم آورد و زمینه‌ساز جنبش فمینیستی شد.

۱. حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد.

منابع

۱. ارسطو؛ سیاست؛ ترجمه حمید عنایت؛ چ ۵، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.
۲. استراترن، پل؛ آشنایی با آکویناس؛ ترجمه شهرام حمزه‌ای؛ چ ۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۳. افلاطون؛ جمهور؛ ترجمه فؤاد روحانی؛ چ ۱۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۴. افلاطون؛ دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ چ ۲ و ۴، چ ۳، تهران: خورازمی، ۱۳۸۰.
۵. آکین، سوزان مولر؛ زن ازدیدگاه فلسفه سیاسی غرب؛ ترجمه ن. نوری‌زاده؛ چ ۱، تهران: انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۳.
۶. الاکوینی، توما؛ الخلاصة اللاهوتیه؛ ترجمه الخوری بولس عواد؛ چ ۲ و ۵، بیروت: مطبعة الأدبیه، ۱۸۸۱م.
۷. اینگلیس، جان؛ درباره آکویناس؛ ترجمه بهنام اکبری؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
۸. حق‌شناس، سیدجعفر؛ نقد فمینیسم از منظر نویسندگان غرب؛ چ ۱، قم: انتشارات پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۸۹.
۹. دهشیار، حسین؛ «حقوق طبیعی در دو اعلامیه در دو سوی آتلانتیک»، فصلنامه مطالعات سیاسی - اقتصادی؛ ش ۲۲۳-۲۲۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۸۹-۸۲.
۱۰. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری؛ چ ۱، چ ۶، تهران: پرواز، ۱۳۷۳.
۱۱. روسو، ژان ژاک؛ امیل؛ ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده؛ چ ۳، تهران: انتشارات

- قاصدک صبا، ۱۳۹۴.
۱۲. روسو، ژان ژاک؛ قرارداد اجتماعی؛ ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده؛ تهران: شرکت سهامی چهر، ۱۳۴۴.
۱۳. سامرویل، جنیفر؛ فمینیسم و خانواده؛ ترجمه محمد ارغوان، چ ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۵.
۱۴. فاضلی، علیرضا؛ «خاستگاه وجودی حقوق طبیعی از نظر توماس آکویناس و حقوق فطری نزد فقهای امامیه»، دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی؛ ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۵۹-۸۱.
۱۵. کاپلستون، فردریک چارلز؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه ابراهیم دادجو؛ ج ۲، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۶. کاسیرر، ارنست؛ روسو، کانت، گوته؛ ترجمه حسن شمس‌آوری و کاظم فیروزمند؛ چ ۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۱۷. کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید؛ ترجمه فاضل‌خان همدانی، چ ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰.
۱۸. کینگدام، ای. اف؛ حقوق فمینیستی؛ ترجمه عباس یزدانی (چاپ‌شده در کتاب فمینیسم و دانش‌های فمینیستی)؛ چ ۲، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۸.
۱۹. لاک، جان؛ جستاری در فهم بشر؛ ترجمه صادق رضازاده شفق؛ چ ۱، تهران: شفیعی، ۱۳۸۹.
۲۰. لاک، جان؛ رساله‌ای درباره حکومت؛ ترجمه حمید عضدانلو؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۲۱. لجنه الفقه المعاصر؛ الفائق فی الأصول؛ چ ۴، قم: مرکز إدارة حوزات العلمیه، ۲۰۱۹ م.
۲۲. لگیت، مارلین؛ زنان در روزگارشان: تاریخ فمینیسم در غرب؛ چ ۵، تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.

۲۳. مشیرزاده، حمیرا؛ از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم؛ چ ۳، تهران: نشر پژوهش شیرازه، ۱۳۸۵.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ جامعه و تاریخ؛ چ ۱۳، قم: صدرا، ۱۳۷۸.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ مسئله ربا و بانک؛ چ ۲۳، تهران: صدرا، ۱۳۹۳.
۲۶. منان، پی‌یر؛ تاریخ فکری لیبرالیسم؛ ترجمه عبدالوهاب احمدی؛ چ ۲، تهران: نشر آگه، ۱۳۹۸.
۲۷. میل، جان استوارت؛ انقیاد زنان؛ ترجمه علاءالدین طباطبایی؛ چ ۴، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۳.
۲۸. هابز، توماس؛ لویاتان؛ ترجمه حسین بشیریه؛ چ ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
29. Astell, Mary, Some Reflections upon Marriage, quoted By William Kolbrener, Mary Astell: Reason, Gender, Faith, Published 2016 by Routledge.
30. Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, édition électronique, 2002, disponible à: <http://yon.ir/ysW0E>.
31. Sarah Louise Trethewey Apetrei, Women, Feminism and Religion in Early Enlightenment England, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.