

بررسی مشروعیت ابتناء حقوق اخلاقی بر جنس و جنسیت

محمد رضا کدخدایی*

چکیده

برخی از مکاتب الهی و بشری، حقوق اخلاقی متمایزی برای زن و مرد قائل‌اند، بر این اساس این سؤال مطرح است که آیا ابتناء حقوق اخلاقی متمایز زن و مرد بر تفاوت‌های تکوینی یا اجتماعی آنها توجیه عقلانی دارد؟ این مسئله به لحاظ ابعاد اخلاقی (هنجاری و تحلیلی)، مستلزم آن است که در قالب رهیافت‌های نظری مکاتب اخلاقی بررسی شود. مکاتب اخلاقی غایت‌گرا، وظیفه‌گرا، فضیلت‌گرا و حق‌گرا، مکاتب اخلاقی مطرحی هستند که برای پاسخ به این مسئله ظرفیت لازم را دارند. نتایج این تحقیق که ناگزیر به روش توصیفی-تحلیلی جمع‌آوری شده است، نشان می‌دهد که به غیر از برخی رویکردهای حقوق بشری در مکتب حق بنیاد، ابتناء حقوق اخلاقی بر تفاوت‌های جنسی و جنسیتی در همه‌ی مکاتب و نظریه‌های اخلاقی محذوری ندارد.

واژگان کلیدی

حق، حق اخلاقی، مکاتب اخلاقی، مبنای مشروعیت، خاستگاه حق، جنس، جنسیت.

*. عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده mohammadkadhodaee@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

در قرون اخیر، «حق‌های اخلاقی» مباحث و مجادلات سیاسی، حقوقی، اخلاقی، دینی و اجتماعی بسیاری را به خود اختصاص داده و به گفتمان مسلط این حوزه‌ها تبدیل شده است. بسیار اتفاق می‌افتد که حاکمان، شهروندان، کارمندان، مدیران، پدران، مادران، همسران، فرزندان، متهمان، مجرمان، جنایت‌کاران، بزه‌دیدگان و دیگر اشخاص حقیقی و حقوقی جامعه برای دفاع از مشروعیت عملکرد خود یا زیر سؤال بردن عملکرد دیگران به حق‌های اخلاقی متوسل می‌شوند و گاه ارزشی بنیادین یا منزلتی افزون نسبت به حقوق قانونی برای آن قائل‌اند. با قطع نظر از فواید و آسیب‌های سلطه‌ی گفتمان حقوق اخلاقی، حوزه‌ی مباحث زنان و خانواده نیز از سلطه‌ی گفتمان حق‌های اخلاقی در امان نبوده است (جونز، ۱۳۸۷: ۷).

گرچه برخی از نظریه‌پردازان فمینیسم به دلایل مختلف مدعی زیان‌بخش بودن استفاده از گفتمان حق هستند، لکن فمینیسم و جنبش‌های فمینیستی از همان ابتدای شکل‌گیری تا کنون، برای رسیدن به اهداف خرد و کلان از گفتمان حقوق اخلاقی بهره‌های فراوان برده‌اند. شعار احقاق حقوق زن، اولین، پرطنین‌ترین، بانفوذترین و مستمرترین راهبرد فمینیستی است (مشیرزاده، ۱۳۸۱: ۱۲۶-۵۲)، که با تحول نظریه‌های فمینیستی به راهبرد برابری حقوق، تشابه حقوق و حتی برخی شعارهای افزون خواهانه‌ی حقوقی تبدیل شد.^۱ بنابراین

۱. راهبردهای برابری و تشابه عمدتاً به وسیله‌ی فمینیست‌های لیبرال، فمینیست‌های مارکسیست و فمینیست‌های سوسیال و اگزیستانسیالیست و راهبردهای افزون خواهانه به وسیله‌ی برخی طیف‌های فمینیست رادیکال پیگیری می‌شود (تانگ، ۱۳۹۱: ۲۷-۱۵).

فمینیسم و رویکردهای فمینیستی مشروعیت و بقای خود را مدیون گفتمان حقوق اخلاقی هستند. از دیگر سو، بسیاری از راهبردها و راهکارهای امواج و نظریه‌های مختلف فمینیستی با ارجاع به گفتمان حق اخلاقی سامان می‌یابد. سقط جنین، اوتانازیا، روابط آزاد جنسی، پورنوگرافی، همجنس‌گرایی و... در بسیاری از رویکردها با استناد به حق اخلاقی تبیین، تحلیل و توجیه می‌شود (کدخدایی، ۱۳۹۱: ۵۳). ادعای اصلی فمینیست‌ها در دفاع از برابری حق‌ها بر این اصل استوار است که تفاوت‌های سنتی حقوقی، بر اساس تفاوت‌های تکوینی و جنسی^۱ نیست بلکه ریشه در تمایزهای فرهنگی و اجتماعی (جنسیتی) دارد و جنسیت^۲ صلاحیت ندارد خاستگاه و مبنای مشروعی برای تفاوت‌های حقوقی باشد (آلتن، ۱۳۸۵: ۳۸۰).

در سطح نظریه‌پردازی‌های اسلامی، مسئله به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌شود. علامه طباطبایی در *المیزان*، ذیل آیات ۲۲۸ تا ۲۴۲ سوره‌ی بقره در مقام دفاع از تفاوت‌های حقوقی بین زن و مرد، همه‌ی تفاوت‌های حقوقی بین زن و مرد را ناشی از تفاوت‌های مبتنی بر «جنس» بر می‌شمرد و از این رهگذر از عادلانه بودن تفاوت و تمایزهای حقوقی اسلام دفاع می‌کند:

فهی (المرئیه) تشارک الرجل فی جمیع الأحکام العبادیه و الحقوق الاجتماعیه
فلها أن تستقل فیما یستقل به الرجل من غیر فرق فی إرث و لا کسب و لا
معامله و لا تعلیم و تعلم و لا اقتناء حق و لا دفاع عن حق و غیر ذلک إلا
فی موارد یقتضی طباعها ذلک (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۲۶۲).

1. Sex
2. Gender

گو اینکه علامه نیز با انحصار علت تفاوت‌های حقوقی بر تفاوت‌های تکوینی، در صدد گریز از ابتناء تفاوت‌های ارزشی و حقوقی بر تفاوت‌های جنسیتی است. در حالی که به نظر می‌رسد برخی تفاوت‌های فقهی و حقوقی در گزاره‌های دینی بر خلاف ادعای علامه مبتنی بر متغیرهای جنسیتی و صرفاً فرهنگی است. به عنوان نمونه قاعده‌ی مسلم فقهی «تحریم تشبه رجال بالنساء و بالعکس» حوزه‌ی وسیعی از مثال‌های فرهنگی و تکوینی را شامل می‌شود. شکل و شیوه‌ی لباس پوشیدن و زینت کردن مصداق یقینی این قاعده است که تحت تأثیر شرایط فرهنگی تغییر می‌کند و حقوق و تکالیف متفاوتی را برای زن و مرد رقم می‌زند (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۵، ص ۲۵ و ج ۱۷، ص ۲۸۴). در فقه اسلامی، ابتناء احکام و تکالیف شرعی علاوه بر بساخت‌های صرفاً اجتماعی و فرهنگی، نمونه‌های متکثر دیگری نیز دارد که تحریم تشبه به کفار در لباس، ظاهر، مشی و ... از مثال‌های مشهور آن است.

این مسئله در سطح مطالعات نظری خانواده و حدود حق و تکلیف متقابل همسران یا فرزندان و والدین و دیگر اعضای خانواده نیز ترسیم می‌شود؛ برای مثال با وجود اینکه همسر نسبت به کار در خانه یا شیر دادن به فرزند وظیفه‌ی قانونی ندارد آیا می‌توان ادعا کرد وظیفه‌ی اخلاقی دارد و بر این اساس حق اخلاقی را برای شوهر یا فرزند ادعا کرد؟ یا آنکه با وجود اینکه همسر حق قانونی در ممانعت از شوهر برای ازدواج مجدد ندارد لکن حق اخلاقی بر کسب رضایت از وی علیه شوهر وجود دارد؟

گرچه درباره‌ی حق اخلاقی پرسش‌های بی‌شماری در سطوح توصیفی، هنجاری، تحلیلی و فلسفی و هم در سطح مباحث الهیاتی و درون دینی وجود دارد، لکن این مقاله تنها این موضوع را بررسی خواهد کرد که آیا تفاوت‌های جنسی و جنسیتی می‌تواند منشأ تفاوت در حقوق اخلاقی زن و مرد باشد. پاسخ به این سؤال بر اساس چه استدلال و توجیهی است؟ بدین منظور در ادامه‌ی مقاله بعد از توضیح برخی مفاهیم، به پیشینه‌ی مختصری از مفهوم حق و حقوق اخلاقی اشاره خواهد شد. سپس رهیافت نظری در حل این مسئله که مهم‌ترین وجه تمایز و مبنای اختلاف مکاتب مختلف در حقوق اخلاقی است، بحث خواهد شد. بعد از آن مسئله از نگره‌ی مکاتب مختلف تبیین و دلالت‌های جنسی و جنسیتی در انتهای بیان هر دیدگاه ارائه خواهد شد. گرچه نگارنده به بهانه‌ای دیگر برخی از رهیافت‌های مطرح شده در این مقاله را به نقد گذاشته است (کدخدایی، ۱۳۸۸: ۱۴۳)، لکن در این مقاله تنها در صدد تبیین و دفاع از این ادعاست که مبتنی شدن حقوق اخلاقی بر تفاوت‌های «جنسی» و «جنسیتی» از دیدگاه بیشتر مکاتب و نظریه‌های اخلاقی، فی حد نفسه امری معتبر و دفاع کردنی است.

۱- رهیافت مفهومی

۱-۱- جنس و جنسیت

برخی نظریه‌پردازان اجتماعی و بیشتر نظریه‌پردازان فمینیسم تفاوت‌های بین زن و مرد را به دو دسته تفکیک می‌کنند؛ تفاوت‌های جنسی و تفاوت‌های جنسیتی. تفاوت‌های جنسی آن دسته تفاوت‌هایی هستند که مبتنی بر

ویژگی‌های زیستی و ژنتیکی است و تفاوت‌هایی که برساخت اجتماعی و فرهنگی است تفاوت جنسیتی نامیده می‌شود (هام و گمبل، ۱۳۸۲: ۳۹۸). فمینیست‌ها با فروکاستن تفاوت‌های جنسی بر جهاز تناسلی و کم اهمیت دانستن این تفاوت‌ها، گوناگونی ارزشی و حقوقی بین زنان و مردان را تنها برساختی اجتماعی^۱ می‌دانند (بیکس، ۱۳۸۹: ۱۱۱ و ۳۵۰). از این رو عاطفی بودن، مادری، حیا، نجابت، لطافت، ضعف جسمانی و ... همه برساخت‌هایی است که در قالب زنانگی بر زنان تحمیل می‌شود (تانگ، همان: ۱۲۱).

۱-۲- حق

حق از آن دسته مفاهیم سهل و ممتنعی است که علاوه بر معانی لغوی پرشمار، اصطلاح‌های متعدد فلسفی، اخلاقی، حقوقی، فقهی و سیاسی نیز در بر دارد. در هر کدام از این عرصه‌ها نیز تعاریف زیادی برای آن ارائه شده است. در شرح و توصیف معنای حق، عموماً سعی شده این واژه به مفاهیم یا اجزاء بنیادی تری تجزیه شود. سلطه، انتخاب، قدرت، آزادی، اراده، منفعت، ادعا، برگ برنده، امتیاز، ملکیت، انتظار مشروع، لازمه‌ی تکلیف، قابلیت تکوینی برای تکامل از جمله واژگانی است که محصول تجزیه و تحلیل‌های اندیشمندان این عرصه بوده است (نبویان، ۱۳۹۰: ۳۸۶-۲۸۸).

تجزیه‌ی حق به این مفاهیم به بهانه‌ی «تجزیه‌ی مفید» و به منظور راهیابی به سطحی از تعمیم و تخصیص که لازمه‌ی علم است، انجام شده است. لکن

1. Social Construction

باید توجه داشت که وارد شدن به مباحث مناقشه‌انگیز مفهومی همه جا لازم نیست، چرا که اولاً نه مفهوم «حق» آن قدر غامض است که نیاز به تجزیه به عناصر داشته باشد و نه مفاهیمی که به آن تجزیه شده است واضح‌تر از مفهوم حق است. ثانیاً، حق از مفاهیم ماهوی نیست که بتوان حد تام یا حتی ناقص از آن ارائه داد. بسیاری از این تجزیه و تحلیل‌ها حداکثر در شمار ارائه‌ی شرح الاسم‌های غیر جامع و غیر مانع است که بیشتر کاربرد تحقیقی دارد تا واقع‌نمایی. اگر در این مفاهیم دقت‌های علمی و شبه علمی به کار رود، امکان تجزیه به مفاهیم دیگری دارد که مستلزم دور و تسلسل خواهد بود. این رویه بیش از آنکه مفید واقع شود زمینه‌ساز قیل و قال‌های بی‌پایان می‌شود و از طرف دیگر به مغالطه‌ها و بدفهمی‌ها در مباحث کاربردی حقوق و اخلاق منجر شده یا به نوعی پلورالیسم یا شک‌گرایی معرفتی منجر می‌شود.

حق دو ترکیب حق بودن^۱ و حق داشتن^۲ دارد. مراد ما در این نوشتار استعمال اخیر است که توصیف آن به اخلاقی و حقوقی، در روشن‌تر شدن بیشتر مفهوم آن کمک می‌کند. حق (داشتن) از نظر خاستگاه، حداقل به دو قسم حق‌های حقوقی (یا با اندکی مسامحه حق قانونی) و حق‌های اخلاقی تقسیم می‌شوند. برخی حق‌های شرعی را نیز قسیم دیگری برای حق قانونی و اخلاقی تلقی کرده‌اند (نبویان، ۱۳۸۸: ۲۴۰). از نظر نگارنده، حقوق شرعی یا در حقوق اخلاقی یا در حقوق قانونی اشراب شده‌اند.

1. Being right
2. Having right

تلقی‌های گوناگونی از حقوق اخلاقی وجود دارد:

- حقی که پایه‌ی قانونی ندارد و تنها ادعای اخلاقی است. مثل وعده دادن که هر دو طرف می‌دانند ضمانت اجرا ندارد، ولی در عین حال با ملاحظات اخلاقی ایجاد حق می‌کنند؛
- حقی که بر ملاحظات ایده‌آل مبتنی است. به خلاف حق قانونی که انتظارات حداقلی را بیان می‌کند؛
- حقی که واکنش در مورد رعایت نشدن آن، سرزنش مردم است نه قانون؛
- حقی که مالک آن در تحدید آزادی دیگران توجیه اخلاقی دارد، اگر چه قانون آن را پشتیبانی نمی‌کند و حتی ممکن است برخلاف قانون هم باشد، مثل حق تقاص؛
- حقی که لازمه‌ی تکوین است؛
- حقی که به واقع درست باشد حتی اگر قانون شناسایی نکرده باشد؛
- حقوقی که افزون بر روابط انسان‌ها روابط با حیوان و گیاه و جماد و ... را هم در بر می‌گیرد؛
- حقی که خاستگاه آن حکومت نیست (طالبی، ۱۳۹۳: ۷۷؛ نبویان، ۱۳۸۸: ۲۳۳؛ موحد، ۱۳۸۱: ۵۹).

هر کدام از این موارد می‌تواند از ویژگی‌های حق اخلاقی قلمداد شود که مستند به رهیافت نظری در مباحث اخلاقی است. بنابراین اجمالاً، منظور از حق قانونی، آن دسته امتیازهایی است که به وسیله‌ی حقوق موضوعه

شناسایی شده و با ضمانت اجراهای حکومتی پشتیبانی می‌شود. حق‌های اخلاقی، آن دسته حقوقی است که فارغ از اینکه حکومت آن را در قالب حق قانونی به رسمیت بشناسد یا نه؛ انسان‌ها آن حقوق را دارند یا باید داشته باشند.

۲- پیشینه‌ی حق و گفتمان حق بنیاد

تبیین گفتمان حق بنیاد و نظریه‌های ناظر بر آن در متن اصلی مقاله خواهد آمد، لکن ادعای مشهور فیلسوفان آن است که زایش واژه‌ی حق و استدلال با مفهوم و زبان حق، محصول بعد از قرون وسطی و نتیجه‌ی عقلانیت دوران مدرن است (جونز، ۱۳۸۷: ۲)، اما جان کلی اعتقاد دارد، نگاه به زمینه‌ی تاریخی پیدایش تحولات حقوقی و سیاسی بعد از قرون وسطی و در عصری که به روشنگری و خرد شهرت یافت همگی ناشی از عقلانیت نیست، بلکه در حقیقت پادزهری است که برای خنثی سازی زهر زورگویی حاکمان اروپایی و ذهنیت ناشی از استبداد قوانین کلیسایی به بدنه‌ی حقوق و سیاست اروپا تزریق شده است.

ولتر^۱ به عنوان یکی از دانشمندان دل داده‌ی گفتمان حق، در سال ۱۷۶۴ در فرهنگنامه‌ی فلسفی مطالب گوناگونی در مورد حق و حقوق و سیاست ارائه کرد که بیشتر آنها تیرهایی بودند که به سمت کلیسا نشانه رفته بودند. اعلامیه‌های مشهور حقوق ۱۶۸۹ انگلستان، اعلامیه‌ی مشترک ایالات متحده آمریکا ۱۷۷۷ و اعلامیه‌ی ۱۷۸۹ فرانسه همگی نمود خارجی این پادزهر است

1. Voltaire(1694-1778)

که در حقیقت یادآور سوء استفاده‌های رژیم‌های قدیم و مرتبط با دوره‌ی امتیازها، بی‌عدالتی، عدم تساهل و حکومت خودکامگان بودند (کلی، ۱۳۸۲: ۴۲۲). گفتمان حق در شرایطی شکل گرفت که مردم جامعه به کوچک‌ترین بهانه‌ای که موجبات ناخشنودی حاکمان را به وجود می‌آورد (مانند پرداخت نکردن مالیات و یا توهین به درباریان و اصحاب کلیسا) به سنگین‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین مجازات‌ها محکوم می‌شدند (همان: ۴۰۱)؛ شرایطی که علاوه بر مرتکب جرم، نزدیکان و خانواده‌ی مجرم نیز از مسئولیت مبرا نبوده و بایستی بتوان سختی پرداخت می‌کردند. فرزندان مجرم به بردگی فروخته و همسر او به کنیزی برده می‌شد و مسئولیت کیفری حتی شامل حیوانات و اشیاء بی‌جان را هم شامل می‌شد (کلارکسون، ۱۹۸۷: ۱۵).

صرف‌نظر از زمینه‌های تاریخی طرح گفتمان حق در غرب مدرن، وجود مباحث صریح، گسترده و عمیق در متون کهن اسلامی از یک سو و ارتکاز نظریه‌پردازان و مکاتب فلسفی و اخلاقی پیشامدرن تا متون باستان و حتی قبل از آن نسبت به مفهوم و محتوای حق، مصادره‌ی این مفهوم توسط اندیشمندان دوران مدرن را ناموجه می‌نماید (نبویان، همان: ۶۵ و ۲۰۶). با وجود این به نظر می‌رسد، دفاع از این ادعا که در دوران مدرن حق به عنوان یک مفهوم بنیادین مطرح شد یا اینکه در این دوران گفتمان حق سلطه یافت، امکان‌پذیر است.

گسترده‌گی و نفوذ مفهوم حق در تبیین نظام ارزشی، حقوقی و سیاسی در قرن بیستم تا آنجاست که اندیشمندی می‌گوید: «ما در دوران شیفتگی نسبت

به حق زندگی می‌کنیم». دانشمند دیگری زندگی انسان‌ها در قرن حاضر را «تحت نفوذ صنعت حق» توصیف می‌کند. از مهم‌ترین ادله‌ی سیطره‌ی گفتمان حق‌محور در اخلاق قرن بیستم آن است که اگر کسی بخواهد از درستی، شایستگی و ارزشمندی رفتار خود دفاع کند به حق استناد می‌جوید (chadwick, 2007: 883). برخی روشنفکران صاحب کرسی (در مقام توجیه یا توصیف وضعیت اخلاقی غرب معاصر) تصویب، تجویز و حتی تحسین اخلاقی هم‌جنس‌بازی یا زنا با محارم را، از آن رو می‌دانند که انسان بیش از آنکه حیوانی تکلیف‌مدار باشد انسانی حق‌مدار است (سروش، فایل تصویری سخنرانی دانشگاه تورنتو: mashreghnews.ir). برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان نیز خودآگاه یا ناخودآگاه به رویکرد حق‌بنیاد در مباحث اخلاقی و ارزشی روی آورده و گاه آن چنان با تب و تاب به برخی گزاره‌های دینی استناد می‌جویند، گو اینکه رویکرد حق‌بنیاد نظریه‌ی ناب دینی و اسلامی است. به خاطر همین سلطه‌ی گفتمان حق‌بنیاد، بر نکات مثبت آن بیشتر تأکید شده و برخی آسیب‌های آن نادیده گرفته می‌شود. مهم‌ترین آسیب‌های تسلط گفتمان حق به قرار ذیل برشمرده می‌شود:

الف. از کنترل خارج شدن حق‌ها به دلیل بی‌حد و حصر بودن آنها؛

ب. ماهیت سرکش و ستیزه‌جوی حق‌ها؛

ج. مبنای فردگرایانه و خود‌محورانه‌ی حقوق؛

د. ماهیت اخلاق‌گریز یا اخلاق‌ستیز حقوق؛

ه. مقتضای تفرقه‌افکن و اتحادسوز حقوق (جونز، همان: ۷).

۳- رهیافت نظری

حتی با انکار وجود حق‌های اخلاقی و رابطه‌ی حقوق^۱ و اخلاق، پیوند عمیق حق اخلاقی و اخلاق انکارناپذیر است.^۲ مقوله‌ی حق‌ها، در شمار امور ارزشی و هنجاری است، توصیف آن به اخلاقی نیز بر ماهیت ارزشی و اخلاقی آن تأکید دارد. بنابراین بررسی معنا شناختی، هستی شناختی و معرفت شناختی حقوق اخلاقی در حوزه‌ی مکاتب و نظریه‌های اخلاقی قرار می‌گیرد (مارمور، ۱۳۹۲: ۱۶۷-۱۱۱). مکاتب اخلاقی به طور سنتی به توصیف، تبیین و تحلیل «افعال» «ارادی»^۳ و «اختیاری»^۴ «انسان» به وسیله‌ی مفاهیم پایه‌ی اخلاقی می‌پردازند. مفاهیم پایه‌ی اخلاق در رویکرد سنتی در هفت عنوان «بایستنی، نبایستنی، صواب، خطا، خوب، بد و وظیفه» محصور می‌شود. بسیاری از مفاهیم فرعی یا همگن مثل زشت و زیبا، حسن و قبح، حق (داشتن) و امثال آن را به همین مفاهیم پایه باز می‌گرداندند (ملکیان به نقل از: امید، ۱۳۸۱: ۶۶). معنا شناسی، معرفت شناسی، وجود شناسی و مبنا شناسی مفاهیم پایه‌ی اخلاقی که عمدتاً محمول قضایای اخلاقی است، مهم‌ترین مباحث اخلاق تحلیلی، هنجاری و مباحث فلسفه‌ی اخلاق است.

1. Law

۲. تفکیک گزاره‌های حقوقی به معنای آنچه در نظام حقوقی به رسمیت شناخته شده و آنچه باید به رسمیت شناخته شود، امکان‌پذیر است. دسته‌ی اول را مقررات حقوقی و دسته‌ی دوم را حق اخلاقی می‌نامند. اگر چه برخی اندیشمندان پوزیتیویسم مانند بنتام منکر «وجود» حق اخلاقی هستند لکن استدلال او ناظر به عدم ضرورت بلکه مضر بودن چنین حقوقی است نه انکار امکان آن. بنتام با توجه به نظریه‌ی منفعت در باب مفهوم حقوق، فرض حقوق اخلاقی را منزحل‌کننده جایگاه حقوق قانونی دانسته که بهانه مخالفت با حق قانونی را ایجاد می‌کند (بیکس، ۱۳۸۳: ۶۵).

۳. در مقابل اجباری

۴. در مقابل اضطراری (مانع غیر انسانی) و اکراهی (مانع انسانی)

حق اخلاقی همه‌ی مؤلفه‌های لازم برای بررسی‌های اخلاقی را دارد. حق اخلاقی هم ناظر بر رفتارهای اختیاری انسان است و هم آنکه در حوزه‌ی بایستنی‌ها و نبایستنی‌ها (حق اخلاقی آنچه که انسان باید داشته باشد) قرار می‌گیرد. از دیگر سو، با پذیرش نظریه‌ی همبستگی حق و تکلیف باز هم بررسی حق اخلاقی به عنوان یکی از مفاهیم اخلاقی در پارادایم اخلاقی امکان‌پذیر خواهد بود. به علاوه، بر اساس مکتب اخلاقی حق بنیاد^۱، حق اخلاقی نه تنها از مفاهیم اساسی اخلاقی بلکه بنیادی‌ترین مفهوم اخلاقی است. در واقع، تمام مکاتب و نظریه‌های اخلاقی حتی منکرین حق اخلاقی، برای تبیین و تحلیل حق به عنوان یک مفهوم اخلاقی جایی باز می‌کنند (جونز، همان: ۸۸). گاه این مفهوم را با ارجاع به مفاهیم پایه‌ی اخلاقی توضیح و توجیه می‌کنند و گاه ممکن است مفهوم حق در اندیشه‌ی ایشان، در شمار مفاهیم پایه و چه بسا بنیادی‌ترین مفهوم پایه‌ی اخلاقی لحاظ شود.

بنابراین بررسی این مسئله که آیا تفاوت‌های جنسی یا جنسیتی می‌تواند خاستگاه مشروع حق اخلاقی و علت توجیه تمایز تفاوت‌های حقوقی بین زن و مرد باشد، در چارچوب نظریه‌های اخلاقی مطرح است.

۴- خاستگاه حق اخلاقی در مکاتب و نظریه‌ها

اگر مفاهیم، سازه‌ها و گزاره‌های سیاسی، حقوقی و اخلاقی زیر مجموعه‌ای از مباحث ارزش شناختی باشند، ناگزیر بایستی رهیافتی ارزش شناختی، اخلاقی یا فلسفه‌ی اخلاقی در تبیین و تحلیل آنها در سطوح مختلف معنا

1. Rights-based ethics

شناختی، معرفت شناختی، هستی شناختی و هنجاری وجود داشته باشد. مفاهیم اخلاقی بیشتر در قالب چهار مکتب اخلاقی تبیین، تحلیل و توجیه می‌شوند؛ وظیفه‌گروی^۱، غایت‌گروی^۲، رویکرد فضیلت‌بنیاد^۳ و حق‌بنیاد^۴. دورکین^۵ اعتقاد داشت که همه‌ی مباحث و نظریه‌های سیاسی را می‌توان طبق سه رویکرد مبتنی بر هدف، مبتنی بر وظیفه و مبتنی بر حقوق طبقه‌بندی کرده و توضیح داد، ماک^۶ نیز بر این باور بود که این طبقه‌بندی شامل همه‌ی سازه‌ها و نظریه‌های ارزشی می‌شود (جونز، همان: ۸۸). از این رو به طریق اولی می‌توان همین رهیافت نظری را در مورد مبنای مشروعیت حق‌های اخلاقی به لحاظ ماهیت ارزش شناختی و اخلاقی آن جاری دانست. افزون بر این، قرائت نوین از اخلاق فضیلت نیز می‌تواند به عنوان نگرش چهارم در کنار رویکردهای سه گانه قرار گیرد.

مکاتب اخلاقی سنتی، گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی را بر اساس وظیفه‌گروی یا غایت‌گروی تبیین و توجیه می‌کنند. هرکدام از مفاهیم پایه یا مفاهیم دیگری که صبغه‌ی اخلاقی داشتند یا می‌توانستند به عنوان محمول قضایای اخلاقی قرار گیرد، سرانجام بر اساس وظیفه‌گروی یا غایت‌گروی و رهیافت‌های زیرمجموعه‌ی این دو توجیه می‌شد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: مقدمه).

-
1. Deontologism
 2. Teleologism
 3. Virtue- based ethics
 4. Rights-based ethics
 5. Ronald Dworkin
 6. Mackie

خوب، درست، بایستنی و ارزش آن چیزی است که بر اساس وظیفه باشد یا برای رسیدن به غایت مطلوبیت داشته باشد.

در دوران مدرن و به خصوص در قرن بیستم، دو مکتب «فضیلت مدار» و «حق مبنا یا حق بنیاد» نیز به مکاتب سنتی اخلاق ملحق شدند. اخلاق فضیلت مدار اگر چه ریشه در تعالیم ارسطوی غایت‌گرا و کانت وظیفه‌گرا دارد، لکن با تبیینی که مک اینتایر، اسلاو و دیگران در دوران معاصر از این مکتب ارائه دادند به عنوان یکی از مکاتب معاصر اخلاق قرار می‌گیرد. بر اساس اخلاق فضیلت، مفاهیم اخلاقی همگی بر اساس فضیلت ساخت یافته، تبیین و توجیه می‌شود (امید، ۱۳۸۱: ۳۱۴ به نقل از ملکیان).

همان‌گونه که در پیشینه آمد، واژه‌ی حق تا پیش از دوران مدرن، در ادبیات اخلاقی نامأنوس بود. مفهوم نامأنوس حق یا برخی استلزامات حق، به صورت مفاهیم فرعی اخلاقی به مفاهیم هفت‌گانه‌ی بنیادی اخلاق ارجاع می‌شد تا شناسایی و توجیه شود. لکن بر اساس مکتب قدرتمند و فراگیر حق بنیاد، مفهوم حق به اقتضاء دوران مدرن نه تنها در شمار مفاهیم بنیادین اخلاقی قرار گرفت، بلکه بنیادی‌ترین مفهوم اخلاقی قلمداد شد. حق در مکتب اخلاقی حق بنیاد، سنگ محک و معیاری برای توجیه بقیه‌ی مفاهیم بنیادین اخلاق نیز قلمداد شد. با این توضیح اجمالی می‌توان خاستگاه و مبنای مشروعیت حق اخلاقی را بر اساس استدلال‌های نظری هرکدام از مکاتب مذکور پی‌گیری کرد.

مکاتب چهارگانه‌ی اصلی، خود از نظریه‌ها و تبیین‌های متکثری تشکیل شده است که بررسی مسئله‌ی حق اخلاقی از نظر همه‌ی آنها خارج از ظرفیت یک مقاله یا حتی کتاب است. از این رو سعی شده در هر مکتب روح کلی استدلال در قالب مشهورترین نظریه‌ها تبیین شود. مهم‌ترین نظریه‌های غایت‌گرایانه بر اساس نوع غایت عبارت‌اند از: سودگرایی، قدرت‌گرایی، لذت‌گرایی و سعادت‌گرایی. نظریه‌ی امر الهی و نظریه‌ی اخلاقی کانت مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به وظیفه‌گرایی است. نظریه‌ی «ناظر و اسوه‌ی آرمانی» و نظریه‌ی «اخلاق مراقبت و مادری» از نظریه‌های مطرح اخلاق فضیلت معاصر است. نظریه‌ی «حقوق طبیعی» و نظریه‌ی «حقوق بشر» نیز اگر چه تبیین‌های بسیار متنوعی از آن ارائه شده است به عنوان مهم‌ترین نظریه‌هایی است که ذیل مکتب حق بنیاد مطرح می‌شود.

۴-۱- خاستگاه حق اخلاقی در نظریه‌های غایت‌گرا

ارزش یعنی آنچه برای رسیدن به هدف مطلوبیت دارد (Abraham, 1992: 1269). غایت‌گرایی، دیدگاه عامی است که خاستگاه همه‌ی ارزش‌ها و از جمله حق (داشتن) و معیار شناسایی و تمیز آن را دایره‌مدار غایت می‌داند (وندث و بروگ، ۱۳۷۸: ۱۱۴). البته غایت‌گرایان درباره‌ی مصداق غایت، دیدگاه‌های مختلفی دارند. تعدد دیدگاه‌ها در این باره موجب تکثر نظریه‌های غایت‌گرا شده است. سودگرایی، قدرت‌گرایی، لذت‌گرایی و سعادت‌گرایی مهم‌ترین نظریه‌های مطرح در این مکتب است که خود مقسم نظریه‌های دیگری نیز هستند، اما همه‌ی این نظریه‌ها در یک فرمول برای

استنباط خاستگاه حق اخلاقی اشتراک دارند. حق محصول رابطه‌ی انسان و غایت است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵: ۴۵).

کسانی که درباره‌ی معیار سنجش مفاهیم اخلاقی، لذت‌گرا هستند در واقع مفاهیم اخلاقی را با توجه به مفهوم لذت معنا می‌کنند. نظریه‌های لذت‌گرا بر این باورند که آنچه به عنوان غایت موضوعیت و ارزش ذاتی دارد، لذت است. لذت معیار بازشناسی خوب و بد، بایستنی و نبایستنی و در نتیجه خاستگاه حق اخلاقی است. لذت‌گرایی نیز انواع متعددی دارد. لذت‌گرایی حسی و لذت‌گرایی معنوی می‌تواند از مهم‌ترین رویکردهای این نظریه باشد. لکن نقطه‌ی مشترک همه‌ی انواع لذت‌گرایی‌های مرسوم، شخصی بودن لذت است که نقطه‌ی ضعف این نظریه در تبیین مبنای حق اخلاقی قلمداد می‌شود. ویژگی متمایز حق اخلاقی به خصوص در مواضعی که با اجتماع گره می‌خورد، آن است که در ارتباط متقابل با دیگران معنا و حداقل مستلزم ضمانت اجرای وجدان عمومی است. بنابراین لذت‌گرایی شخصی ظرفیت مناسب برای ایجاد حق اخلاقی و پشتیبانی از آن را ندارد. از این رو نظریه‌های سود‌گرایی برای پوشش دادن این نقطه ضعف الگوی کامل‌تری از لذت‌گرایی را ارائه داده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶۳-۱۰۷).

بر اساس دیدگاه سود‌گرایی، اگر بیشترین لذت برای بیشترین افراد در نظر گرفته نشود لذت فردی هم تضمین نمی‌شود. سود‌گرایی نیز انواع مختلف (عمل‌نگر، عام، قاعده‌نگر)، و نظریه‌پردازان متعدد (بنتام، اسمارت، فلیچر، استوارت‌میل، بارکلی، برانت و ...) و تبیین‌های متفاوتی دارد. جورج

ادوارد مور با وجود اینکه خود پیرو مکتب سود گرایی نیست لکن صورت بندی و تبیین دقیقی از تیپ ایده‌آل این نظریه ارائه داده است (مور، ۱۳۶۶: فصل اول و دوم). بر اساس این تبیین، سود گرایی بر مبنای مقدار لذت یا دردی که به بار می‌آورد درجه بندی می‌شود.

برای رسیدن به مقدار لذت یا المی که یک فعل به بار می‌آورد، لازم است همه‌ی دستاوردها و پیامدهای آن اعم از نتایج دور و نزدیک، مستقیم و غیر مستقیم و همچنین میزان لذت یا الم همه‌ی موجوداتی که از ناحیه‌ی این فعل دچار لذت یا المی می‌شوند را به حساب آورد. بنابراین همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی موجودات و جانورانی که ممکن است در همه‌ی زمان‌ها از ناحیه‌ی رفتار انسان‌ها متأثر شوند در نظر گرفته می‌شوند. با اعتقاد به وجود خدا، فرشتگان یا ارواح بایستی همه‌ی این موارد در نظر گرفته شده و میزان درد و لذت ناشی از رفتار در این گستره نسبت سنجی شود. آن‌گاه آن فعلی که بیشترین نسبت لذت به درد را دارد معیار خوب و بد، ارزش و ضد ارزش و در نهایت خاستگاه حق و تکلیف اخلاقی تلقی می‌شود. بنابراین موجه‌ترین شکل منفعت گرایی تبیینی است که با توسعه‌ی مفهوم لذت به لذت‌مندی، معنوی، دنیوی و اخروی و توسعه در قلمرو که شامل بیشترین لذت برای بیشترین افراد باشد، معیار بایستنی و نبایستنی و در نهایت معیار حق بودن و حق داشتن شود.

در نقد مختصر این مبنا، همین نکته بس که لذت حتی در موجه‌ترین شکل آن نقش سائق، انگیزشی و ابزار دارد نه اینکه غایت الغایات اخلاقی

بررسی مشروعیت ابتناء حقوق اخلاقی بر جنس و جنسیت

و بنیادی‌ترین معیار ارزیابی مفاهیم اخلاقی یا خاستگاه حق اخلاقی باشد (مصباح‌یزدی، همان: ۱۶۲).

قدرت‌گرایی مبنای دیگری است که از دیدگاه برخی نظریه‌پردازان، موجود، خاستگاه و مبنای مشروعیت حق است. سوفسطاییان به صراحت این مطلب را بیان کرده‌اند که اصلاً حق یعنی زور، هر جا که زور هست حق هم هست و هر جا قدرت هست حق همان قدرت است (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۷۳). نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) فیلسوف آلمانی این مبنا را در قرن اخیر احیا و دنبال کرد. «این جهان خواست قدرت است و بس»، «تعیین‌کننده‌ی rank (بالادستی، رده، رتبه، فوق‌دستی) قدرت است، آنچه رده را معین و جدا می‌کند مقدار قدرت است و نه هیچ چیز دیگر» (کاپلسون، ۱۳۷۵: ۳۹۲ و ۴۰۲). نیچه نظریه‌ی خود را مستند به مشی طبیعت بر اساس قانون تکامل داروین ارائه می‌دهد. بقاء نسل انسانی و تکامل، مستلزم بقاء اصلح است و هر آنچه برای رسیدن به غایت لازم باشد حق است. خوب، آن چیزی است که حس قدرت، اراده به قدرت و خود قدرت را در انسان تشدید می‌کند و بد آن است که ناتوانی و ناتوانان را تقویت می‌کند (نیچه، ۱۳۵۲: ۵). بر این اساس هیچ‌گونه حقوق برابر در میان اجزاء جامعه به رسمیت نمی‌شناسد و تصریح می‌کند که هم‌دردی و حقوق برابر برای ضعیفان ژرف‌ترین بی‌اخلاقی و ضد طبیعت است که به نابودی نسل بشر منجر خواهد شد (نیچه، ۱۳۷۷: ۷۳۴).

افزون بر نقدهای فلسفی و کلامی که بر مبنای تکاملی و طبیعت‌گرایی قدرت‌گرایی وارد شده است، نقد پررنگ حقوقی و اخلاقی آن است که

حقوق اخلاقی قرار است لجامی بر قدرت باشد نه بهانه‌ای برای نهادینه کردن لجام گسیختگی قدرت. از دیگر سو تأکید بر بخشی از واقعیت طبیعی انسان (به قول شهید مطهری طبیعت سفلی) و نادیده گرفتن ابعاد دیگر طبیعت انسانی (طبیعت علیا) از یک سو و مقایسه و مبنا قرار دادن طبیعت عاری از شعور و انگیزه برای استدلال‌های اخلاقی که جان‌مایه‌ی آن توجه به اختیار، اراده و انگیزه است، نمی‌تواند معیار خوب و بد، بایستنی و نبایستنی و خاستگاه حق اخلاقی باشد (مطهری: بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۷؛ مصباح‌یزدی، همان: ۲۱۷). طبق تبیین‌های متفاوتی که برخی اندیشمندان اسلامی ارائه می‌دهند، حق مفهومی انتزاعی است که از رابطه‌ی انسان بین مبدأ، هدف و حکمت الهی انتزاع می‌شود. با توجه به ماهیت انسان و استعداد‌های او و کمال‌نهایی که برای خلقتش طراحی شده است، هر آنچه برای رسیدن به این هدف و با توجه به آن استعدادها ضرورت داشته باشد، حق اخلاقی اوست که دارد و بایستی پشتیبانی شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۴۸؛ همو، ۱۳۶۹: ۶۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۶۰).

دلالت جنسی و جنسیتی: بر اساس همه‌ی تبیین‌های غایت‌گرا، تفاوت‌های جنسی و جنسیتی می‌تواند و گاه بایستی عامل تفاوت در حقوق اخلاقی باشد، چرا که در این نگره، آنچه ارزش بنیادین دارد و سنگ محک دیگر ارزش‌ها تلقی می‌شود، غایت است و دیگر ارزش‌ها تبعی یا ابزاری تلقی خواهد شد که ارزش خود را در مسیر هدف و با توجه به غایت‌الغایات کسب می‌کنند. این مبنا در آثار و اندیشه‌های دانشمندان غایت‌گرا و سود‌انگار دوران مدرن نیز خود را نشان می‌دهد. ژان ژاک روسو، در تبیین تفاوت‌های حق شهروندی

زنان و شیوهی تربیت زن و مرد به مقتضیات جنسی و جنسیتی اشاره کرده و اعتقاد دارد زن باید برای خانه تربیت شود و مرد برای جامعه (روسو، ۱۳۹۰: مقدمه). نیچه نیز اعتقاد داشت: «زن موجودی است که برای خدمتکاری مرد ساخته شده است و فقط در حال فرودستی به کمال می‌رسد». آگوست کنت نیز بر این اندیشه بود که اگر این برابری اجتماعی شوم جنس‌ها روزی تحقق یابد از نظر اخلاقی به نابودی جذابیت می‌انجامد و زنان را در موقعیتی منفعل قرار می‌دهد (گری، ۱۳۷۸: ۸۱ و ۸۵).

بر اساس رویکرد سعادت‌گرای مابعدالطبیعی - که قرائتی از آن در تبیین برخی اندیشمندان اسلامی‌گذشت - و با توجه به اصل نظام احسن و هدفمندی خلقت و اصل تناسب تکوین و تشریح، بناگذاری تفاوت‌های تشریحی بر مقتضیات جنسی ضروری است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۱۷۷). افزون بر آن، مبنا قرار گرفتن تفاوت‌های جنسیتی برای برخی حقوق اخلاقی و احکام شرعی مادام که در مسیر هدف نهایی باشد، محذوری ندارد. البته بی‌شک در این مسیر معیار و موازین عدالت به شکلی متناسب، متعادل و متوازن بین هر دو زن و مرد لازم‌الرعايه است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۱۹۰).

۴-۲- خاستگاه حق اخلاقی در نظریه‌های وظیفه‌گرا

وجه مشترک نظریه‌های وظیفه‌گرا، ارجاع مفاهیم اخلاقی به وظیفه و تکلیف است. حق و به طور خاص حق اخلاقی تابعی از تکلیف است. نظریه‌ی همبستگی^۱ ناظر بر این نکته است که با هر تکلیف اخلاقی، حقی

1. Correlativity

همبسته و قرینه وجود دارد و آنچه اصالت دارد تکلیف است. وظیفه‌گرایی کانت و نظریه‌ی امر الهی مشهورترین نظریه‌های این مکتب است. نظریه‌ی امر الهی در شمار نظریه‌های غیر واقع‌گرا قرار می‌گیرد. بر اساس این نظریه، مادام که امر و نهی الهی وارد نشده است، افعال انسانی نسبت به خوبی و بدی، بایستنی و نبایستنی، حق و تکلیف، هیچ اقتضایی ندارد. بر این اساس، خاستگاه تکلیف و به تبع آن حقوق اخلاقی نیز امر الهی است، اما کانت بر این نکته پافشاری می‌کند که احکام اخلاقی را نمی‌توان از مرجعی بیرونی حتی از خداوند استنباط کرد (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۳۲). او اعتقاد دارد نظام اخلاقی، اخلاق و مفاهیم پایه‌ی اخلاقی به جای اینکه اعتبار خود را از غایت یا سعادت بگیرند باید اعتبار خود را از تکلیف اخذ کنند (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۷: ۱۳۵؛ سالیوان، ۱۳۸۹: ۱۳۶). بر این اساس، حق اخلاقی آن چیزی نیست که برای رسیدن به هدف یا سعادت انسان ضرورت دارد بلکه از آنجا که رسیدن به غایت مطلوب، تکلیف است، ایجاد و اعتبار لوازم تکلیف و از جمله حق اخلاقی ضرورت می‌یابد. پس خاستگاه حق اخلاقی تکلیف است، تکلیفی که با عقل عملی شناسایی و اعتبار می‌شود.

دلالت جنسی و جنسیتی: نظریه‌ی امر الهی و نظریه‌ی اخلاقی کانت هر دو تکلیف‌گرا هستند، لکن نظریه‌ی امر الهی، حجیت تکلیف را از بیرون (وحی) جست‌وجو می‌کند، اما نظریه‌ی تکلیف‌گرای کانت حجیت تکلیف را بر اساس عقل عملی و از درون اثبات می‌کند. در هر دو نظریه، این زبان تکلیف است که مقدم است و حقوق اخلاقی نیز مولود تکلیف هستند. به هر

تقدیر بر اساس این رویکرد نیز مبتنی شدن برخی از مصادیق حقوق اخلاقی بر جنس و جنسیت بر اساس حکم الهی یا حکم عقل عملی محذوری ندارد. از این رو کانت در مورد زنان از یک سو، بر این باور است که زن و مرد به طور طبیعی با هم برابرند و در عین حال زن باید حق تساوی طبیعی خود را برای تکالیف مشترک خانواده انکار کند. از سوی دیگر، معتقد است که طبیعت منحصر به فرد زن، تقسیم متساوی اختیار و قدرت را نامناسب می‌سازد و زن و مرد به طور طبیعی یکسان نیستند (فراهانی، ۱۳۸۰: ۲۴ به نقل از Edelman, 1979: 26). کافی نیست که تصور کنیم در برابر خود با موجودات انسانی روبه‌رو هستیم، در عین حال نباید از یاد ببریم که این انسان‌ها به رده‌ای واحد تعلق ندارند (گری، همان: ۸۰).

۳-۴- خاستگاه حق اخلاقی در نظریه‌های فضیلت‌گرا

نظریه‌های فضیلت‌گرا را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد. گاهی نظریه‌های فضیلت‌فرستی را ایجاد می‌کند که به جای فعل اختیاری انسان، منش، انگیزه یا ملکه‌های نفسانی را در فضای اخلاقی و با مفاهیم اخلاقی تبیین و تحلیل کنند (فراکنا، ۱۳۸۹: ۱۳۷)، در این صورت نظریه‌های فضیلت‌تابعی از مکاتب اخلاقی است؛ برای نمونه اگر چه ارسطو و افلاطون پیرو مکتب غایت‌گرا (سعادت‌گرای مابعدالطبیعی) هستند، ولی دیدگاه‌هایی نیز در باب ماهیت و معیار و توجیه فضیلت دارند. همین‌طور کانت اگر چه پیرو مکتب وظیفه‌گراست، ولی دیدگاه بدیعی در مورد فضیلت نیز ارائه داده است که مکمل نظریه‌ی وظیفه‌گرای اوست.

وقتی کانت تکلیف را بنیانی‌ترین مفهوم اخلاقی قرار می‌دهد با این سؤال مواجه می‌شود که سازوکار شناخت وظیفه چیست؟ او با استمداد از عقل عملی اصولی را بیان می‌کند که تکلیف را مشخص می‌کند؛ برای مثال یکی از اصول بنیادین مستنبط از عقل عملی از نظر کانت این است که تنها بر اساس دستوری عمل کن که در همه حال بتوانی بخواهی که قانونی عمومی شود. این قاعده‌ی رفتاری، از یک سو تکلیف را مشخص می‌کند و از سوی دیگر اشاره به یک فضیلت بنیادین (ملکه‌ی عدالت) متناسب با اصل دارد. یا اصل زرین^۱، که متناسب با ملکه‌ی انصاف یا دیگر دوستی یا نیک خواهی است (فراکنا، همان: ۷۷ و ۱۴۳).

قسم دوم از نظریه‌های فضیلت‌گرا عکس فرآیند فوق عمل می‌کند، یعنی به جای اینکه وظیفه یا غایت مبنای توجیه فضیلت باشد، فضیلت را به عنوان بنیادی‌ترین مفهوم پایه‌ی اخلاقی قلمداد می‌کند که دیگر مفاهیم اخلاقی به محک آن تعریف و توجیه شده و اعتبار می‌یابد. این نظریه اعتقاد دارد فضیلت ناظر بر افعال، جنبه‌ی ثانوی داشته و فضیلت ناظر بر فاعل، انگیزه‌ی فاعل و ملکه‌های نفسانی است (همان: ۱۴۱). نظریه‌ی فضیلت با این رویکرد، مفهوم بنیادینی را که دیگر مفاهیم اخلاقی بر اساس آن توجیه می‌شود، از غایت و تکلیف به ویژگی‌های درونی انسان (فضیلت‌های درونی) منتقل کرده است و بدین سبب در دوران معاصر، قسیم دیگر مکاتب اخلاقی قرار می‌گیرد.

۱. بر اساس این اصل: «با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو آنچنان رفتار کنند».

بر این اساس، حقوق اخلاقی نیز با محک فضیلت ساخت، توسعه و توجیه می‌شود. بسته به اینکه فضیلت‌های بنیادین بر اساس چه مکانیسم و استدلالی انتزاع شود، ساختمان مفاهیم پایه‌ی اخلاقی و شیوه‌ی توجیه و تبیین این مفاهیم نیز متفاوت می‌شود؛ برای مثال اگر ملکه‌ی عدالت و نیک‌خواهی فضیلت‌های بنیادین فرض شوند، حق اخلاقی بر برابری فرصت‌ها و حق اخلاقی بر نافع بودن و به تبع آن بسیاری از مصادیق حقوق با معیار و محک آن ساخت و سامان می‌یابد (همان: ۱۴۸)، یا بنا بر نظریه‌ی ناظر آرمانی^۱ یا اسوه‌ی اخلاقی^۲، حقوق اخلاقی با محک ناظر آگاه بی‌طرف شناسایی می‌شود. ناظر آرمانی از یک سو متخلق به فضیلت‌های بنیادین است و از دیگر سو داوری‌های اخلاقی او از موضع بی‌طرفی است به گونه‌ای که تعلق خاطر او به همه‌ی افراد را نشان می‌دهد (گنسلر، ۱۳۹۰: ۵۸).

دلالت جنسی و جنسیتی: اخلاق مراقبت و اخلاق مادری، از مصادیق اخلاق فضیلت با رهیافت فمینیستی است که به صراحت صفات فضیلت را به دو سنخ زنانه یا مردانه تقسیم می‌کند. در این دیدگاه زبان حقوق سنتی، مردسالار، خشن، پرخاشگر، فرد گرا، تفرقه افکن، عاطفه ستیز و مردانه است و مناسبات حقوق اخلاقی زنانه بایستی بر اساس اخلاق ارتباطی، اتحادی و عاطفی زنانه باشد (جونز، همان: ۹). در این رویکرد، حقوق اخلاقی سنتی بر اساس عقلانیت و عدالت به این سرانجام سست بنیان رسیده است؛ لذا

1. Ideal observer view
2. Moral Ideals

ضرورت دارد حق‌های اخلاقی بر اساس زبان عاطفه و محبت که به طبع انسانی بشر نزدیک‌تر است، پایه‌گذاری شود (هولمز، ۱۳۸۵: ۴۰۱-۴۳۳). این رویکرد، مبنا قرار گرفتن اخلاق مراقبت و مادری را به دلیل اهمیت بیشتر آن مطرح می‌کنند، یا آنکه زنان را به عنوان ناظر آرمانی معیار و محکی برای بازشناسی مفاهیم اساسی اخلاق و از جمله حقوق اخلاقی معرفی می‌کنند (مجموعه مقالات دایره‌المعارف راتیلج، ۱۳۸۸: ۱۷۶). اخلاق مراقبت و مادری نه تنها از سوگیری جنسی و جنسیتی به نفع زنان ابائی ندارد بلکه آن را لازمی نظام اخلاقی می‌داند.

۴-۴- خاستگاه حق اخلاقی در مکتب حق بنیاد

نظریه‌های حق بنیاد با وجود اینکه عمر زیادی از تولد و نضج آنها نمی‌گذرد صریح‌ترین و گسترده‌ترین مباحث را در خاستگاه و توجیه حق اخلاقی بیان کرده‌اند. دوران مدرن و به طور ویژه نیمه‌ی دوم قرن بیستم «حق» به عنوان یک مفهوم پایه و بنیادین» وارد گفتمان اخلاقی، حقوقی و سیاسی گردید و فراگیر شد.^۱ مکتب اخلاقی حق بنیاد^۲، داعیه‌دار این اندیشه است که اخلاق و گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی بر بنیان وظیفه یا فضیلت یا غایت مبتنی نیست بلکه بر «حق»ها یا به اصطلاح دقیق‌تر «استحقاق»ها استقرار می‌یابد

۱. بسیاری از اندیشمندان معاصر در بررسی پیشینه‌ی حق بنیادی، آن را وامدار هابز می‌دانند که حق را مرکز مباحث خود قرار داد ("rethinking rights and responsibilities" See: arthur j. dyck, in: The Moral Bonds of Community , p,15. به نقل از نبویان. تاریخچه و مفهوم حق. ص ۲۳)

2. Rights-based ethics

(جونز، همان: ۱۲). اگر در نظام اخلاقی از تکلیف هم سخنی گفته می‌شود به خاطر بازگشت آن به حق است. تکلیف نیز از لوازم حق است همان گونه که فضیلت و غایات بایستی دائرمدار حق تبیین و تحلیل گردند. نظریه‌ی اخلاقی در صورتی پذیرفتنی است که بر «حق» استوار باشد و بدون حق فلسفه‌ی اخلاقی وجود ندارد (نبویان، همان: ۲۴ به نقل از hwan lee.1996: 379). حتی گاهی حق را به عنوان «علت وجودی و هدف غایی» نظام اجتماعی به شمار می‌آورند و هدفی که با «حق» هماهنگ و منطبق نباشد، مشروعیت ندارد (نبویان، ۱۳۹۰: ۲۴). اندیشمندی حق را نه تنها مفهوم مقوم اخلاق بلکه مهم‌ترین و بنیادی‌ترین جزء سازنده‌ی اخلاق، حقوق و سیاست معرفی می‌کند (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۵۱ به نقل از dworkin, 1996: 153).

تأکید دوباره‌ی این نکته در تفکیک و تشخیص محل بحث ضروری است که بی‌شک مفهوم حق در رویکردها و نظریه‌های مختلف حقوقی قابل استدلال و استنباط است؛ برای مثال در رویکرد دینی مباحث بسیار گسترده‌ای در متون اصلی و فرعی دینی در مورد حق و انواع آن وجود دارد، ولی محل بحث جایگاه و شأن حق است و اینکه میزان اعتبار حق از کجا و تا کجاست؟ آیا حق به عنوان بنیانی‌ترین و محور توجیه ارزش قلمداد می‌شود به گونه‌ای که اصالت داشته باشد و همه‌ی ارزش‌ها و مفاهیم پایه‌ی اخلاقی با ارجاع به آن و جاهت پیدا کند؟ مکتب حق‌بنیاد مدعی چنین اعتبار و جاهتی برای حق است. مکتب حق‌بنیاد، حق را به منزله‌ی «زبان برتر» و به منزله‌ی «برگ برنده» معرفی می‌کند (نبویان، همان: ۲۹ به نقل از dworkin.1996).

337). حق، «تعیین کننده» و «سرنوشت ساز»^۱ است (Campbell, 2006: In-
 troduction). «فضیلت»، «وظیفه» و «غایت» در صورتی که نتواند با زبان حق
 همسو باشد تاب تحمل در مقابل اتهام عدم مشروعیت را ندارد و در بحران
 غیر اخلاقی بودن به انفعال کشیده می‌شود. بنابراین مهم‌ترین، مبنایی‌ترین و
 بی‌بدیل‌ترین بنیان برای توجیه گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی و از جمله حقوق
 اخلاقی، بنیان حق تلقی می‌شود. بر اساس اندیشه‌ی حق‌بنیاد، آنچه به عنوان
 حقوق اخلاقی شناخته می‌شود در حقیقت استحقاق‌هایی هستند که خاستگاه
 آن در انسانیت انسان است یا ریشه در طبیعت دارد. «حقوق بشر» و «حقوق
 طبیعی» (با قرائت مدرن) به عنوان دو مکتب حق‌بنیاد خودنمایی می‌کنند.
 مدعای دکتربین حقوق بشر آن است که «انسان» حق دارد. یعنی انسان
 از آن جهت که انسان است حق دارد نه اینکه حق تابعی از غایت، تکلیف و
 فضیلت باشد. انسان بودن خاستگاه بنیادین حقوق اخلاقی است (جونز، همان:
 ۱۴۳). گو اینکه انسان بودن یک حقوق تکوینی رقم می‌زند که حقوق اخلاقی
 بر پایه‌ی آن استوار است. مکانیسم استنتاج حقوق اخلاقی از انسانیت انسان،
 مقوله‌ی دیگری است که نظریه‌پردازان مختلف را به خود مشغول کرده است.
 رایج‌ترین مکانیسم استنتاج حقوق اخلاقی، تحلیل فلسفی مفهوم انسان
 و استنتاج اقتضائات اجزاء مفهومی و کشف حقوق بنیادین در درجه‌ی اول
 و توسعه‌ی حقوق بنیادین به حقوق ثانویه در مرحله‌ی بعدی است؛ برای
 مثال اگر انسان حیوان متحرک با اراده تعریف شود، حق حیات و آزادی از

1. Decisive

تجزیه‌ی فلسفی مفهوم انسان استخراج می‌شود که بنیادی‌ترین حق بشر است و بشر از آن جهت که تکویناً حیوان و متحرک با اراده است، حق اخلاقی حیات و آزادی را دارد. حق حیات مستلزم حق غذا، حق تولید مثل، حق کار، حق دفاع و ... است که با توجه به حق بنیادین حیات توسعه یافته است. شبیه همین مکانیسم توسعه برای حقوق مبتنی بر حق آزادی نیز جریان دارد. قرائت مدرن از حقوق طبیعی به عنوان خاستگاه حقوق اخلاقی را به هابز نسبت می‌دهند. هابز، حقوق طبیعی را به معنای وضع طبیعی انسان تلقی می‌کرد. وضع طبیعی انسان دلالت‌گر حق بنیادین آزادی است. با توسعه‌ی حق آزادی، دیگر حقوق انسانی تولید، تکثیر و اولویت‌گذاری می‌شود. بر اساس این دیدگاه، وضعیت آغازین و طبیعی انسان، آزادی بی‌قید و شرط او بوده است. منظور از وضعیت طبیعی و آغازین، وضعیتی است که انسان‌ها فارغ از حکومت، دولت و اجتماع سیاسی از آن بهره‌مند بوده‌اند. آزادی به عنوان بنیادی‌ترین حق طبیعی «به هر کسی حق همه چیز می‌داد حتی در قبال جسم دیگری». تنها چیزی که صلاحیت دارد گستره‌ی عظیم حقوق ناشی از حق آزادی را محدود و محصور کند، فقط حق آزادی است. انسان‌ها خود بر اساس همان حق آزادی قبول می‌کنند که برخی از حقوق یا قسمتی از یک حق خود را برای استفاده‌ی بیشتر از بقیه‌ی حقوق به صورت آزادانه، معامله یا محدود کنند. بر این اساس انسان‌ها همواره به حسب اخلاق بر همه چیز حق دارند، مگر اینکه به موجب اراده‌ی آزاد خود برخی از حقوق خود را محدود کرده باشند یا اعمال آن را به شخص حقیقی یا حقوقی دیگری مثل حکومت تفویض کرده باشند (هابز، ۱۳۸۰: ۱۸۵-۱۶۰).

دلالت جنسی و جنسیتی: بر اساس قرائت هابزی از حقوق طبیعی که بر اساس وضعیت طبیعی بشر ترسیم می‌شود و آزادی به معنای هابزی مد نظر قرار می‌گیرد، محذوری برای مبنا قرار گرفتن جنس و جنسیت برای تفاوت در حقوق اخلاقی زن و مرد نیست. در برخی از دیدگاه‌های حق بنیاد و بسته به دستگاه توسعه‌ی حقوق، مبنا قرار گرفتن جنس و جنسیت متفاوت خواهد بود؛ برای مثال بر اساس دستگاه توسعه‌ی فلسفی اگر حقوق بنیادین اخلاقی از جنس و فصل مقوم انسان استنباط شود، جایی برای مبنا قرار گرفتن جنس و جنسیت برای تفاوت در حقوق بنیادین اخلاقی باقی نمی‌ماند. لکن در همین دیدگاه‌ها هم در فرایند توسعه‌ی حقوق اخلاقی امکان در نظر گرفتن جنس و جنسیت برای حقوق اخلاقی ثانویه و ثالثیه و ... وجود دارد (جونز، همان: ۹۰).

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ی تجزیه‌ها و تحلیل‌ها در قالب مکاتب و نظریه‌های اخلاقی نشان می‌دهد که غیر از مکتب حق بنیاد، مبنا قرار گرفتن تفاوت‌های جنسی و جنسیتی برای تفاوت گذاری در حقوق اخلاقی زن و مرد با هیچ محذوری روبه‌رو نیست. غایت‌گروی، دیدگاه عامی است که خاستگاه همه‌ی ارزش‌ها و از جمله حق (داشتن) و معیار شناسایی و تمیز آن را دایره مدار غایت می‌داند. جنس و جنسیت نیز در صورتی که اقتضائی نسبت به هدف داشته باشد، می‌تواند منشأ حقوق متفاوت اخلاقی باشد. نظریه‌ی امر الهی و نظریه‌ی اخلاقی کانت هر دو تکلیف‌گرا هستند، که حجیت و اعتبار

گزاره‌های اخلاقی را از وحی یا عقل عملی پی‌گیری می‌کنند. بر اساس این رویکرد نیز مبتنی شدن برخی از مصادیق حقوق اخلاقی بر جنس و جنسیت بر اساس حکم الهی یا حکم عقل عملی محذوری ندارد. قرائت نوین از نظریه‌ی فضیلت نیز فی‌نفسه با ابتناء حقوق اخلاقی بر تفاوت‌های جنسی و جنسیتی مشکلی ندارد. حتی در برخی رویکردهای اخلاق فمینیستی مانند اخلاق مادری و اخلاق مراقبت، به ضرورت ابتناء حقوق اخلاقی بر اساس تفاوت‌های جنسی و جنسیتی تأکید می‌شود.

مکتب حق بنیاد در باب حقوق اخلاقی شامل دو نظریه‌ی اصلی است. در رویکرد حقوق طبیعی نوین، حقوق اخلاقی بر اساس وضعیت طبیعی رقم می‌خورد و وضعیت طبیعی آزادی به معنای هابزی را مبنای شکل‌گیری و توسعه‌ی همه‌ی حقوق اخلاقی و قانونی قلمداد می‌کند. از این رو مبتنی شدن تفاوت‌های حقوقی بر اساس تفاوت‌های جنسی و جنسیتی محذوری ندارد. در رویکرد حقوق بشری از مکتب حق بنیاد، از آنجا که زن و مرد به یک سان انسان تلقی می‌شود و از دیگر سو، سعی نظریه‌پردازان در این رویکرد آن است که همه‌ی تفاوت‌های بین افراد، نژادها، اصناف و ... را نادیده یا کم‌اهمیت انگارند، به نظر می‌رسد مبنا قرار دادن تفاوت‌های جنسی و جنسیتی به عنوان یک مبنای اصیل پذیرفتنی نیست، لکن در همین رویکرد در فرایند توسعه‌ی حقوق اخلاقی امکان در نظر گرفتن جنس و جنسیت برای حقوق اخلاقی ثانویه و ثالثیه و ... وجود دارد.

منابع

- ◀ ادوارد مور، جورج ۱۳۶۶. اخلاق، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران، علمی و فرهنگی.
- ◀ امید، مسعود ۱۳۸۱. درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی.
- ◀ آلمن، آندرو ۱۳۸۵. درآمدی بر فلسفه حقوق. ترجمه‌ی بهروز جندقی. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عجله‌الله).
- ◀ بیگس، برایان ۱۳۸۹. فرهنگ نظریه حقوقی. ترجمه‌ی محمد راسخ. تهران، نی.
- ◀ تانگ، زرماری ۱۳۹۱. درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی. ترجمه‌ی منیژه نجم عراقی، تهران، نی.
- ◀ ج. گنسلر، هری ۱۳۹۰. درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر. ترجمه‌ی مهدی اخوان، تهران، علمی و فرهنگی.
- ◀ جمعی از نویسندگان ۱۳۹۱. فلسفه حقوق. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (عجله‌الله).
- ◀ جونز، پیتر ۱۳۸۷. مفاهیم بنیادین حقوق، ترجمه‌ی سید رضا حسینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ◀ راسخ، محمد ۱۳۸۱. حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، تهران، طرح نو.
- ◀ روسو، ژان ژاک ۱۳۹۰. امیل، ترجمه‌ی غلامحسین زیرک زاده، تهران، قاصدک صبا.
- ◀ سالیوان، راجر ۱۳۸۹. اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- ◀ صانعی دره بیدی، منوچهر ۱۳۷۷. فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، تهران، سروش.
- ◀ طالبی، محمد حسین ۱۳۹۳. درآمدی بر فلسفه حق، تهران، سمت.
- ◀ طباطبایی، سید محمد حسین ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین.
- ◀ فراکتا، ویلیام کی ۱۳۸۹. فلسفه اخلاق، ترجمه‌ی هادی صادقی، قم، طه.
- ◀ فراهانی، حسن. «زن در فلسفه کانت»، معرفت، ش ۴۲، (۱۳۸۰).
- ◀ کاپلسون، فردریک چارلز ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه از فیثه تا نیچه. ترجمه‌ی جلال الدین مجتبوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بررسی مشروعیت ابتناء حقوق اخلاقی بر جنس و جنسیت

- ◀ کدخدایی، محمد رضا. «مبانی مقایسه‌ی ارزشی نظام حقوق زن در اسلام و فمینیسم»، مطالعات راهبردی زنان، ش ۵۷، (پاییز ۱۳۹۱).
- ◀ _____، «حق کیفر و مبنای آن از منظر اسلام و مکاتب بشری»، معرفت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رضی الله عنه)، ش ۱۲۵، (۱۳۸۸).
- ◀ کلی، جان ۱۳۸۲. تاریخ مختصر تئوری حقوقی غرب. ترجمه‌ی محمد راسخ، تهران، طرح نو.
- ◀ گری، بنوات ۱۳۷۸. زنان از دید مردان. ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، تهران، جامی.
- ◀ مارمور، آندره ۱۳۹۲. فلسفه حقوق. ترجمه‌ی سعید عابدی و مجید نیکویی. تهران، نگاه معاصر.
- ◀ مجموعه مقالات دائرةالمعارف راتیلج. «فمینیسم و دانش‌های فمینیستی»، ترجمه‌ی عباس یزدانی و بهروز جندقی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان (۱۳۸۸).
- ◀ مشیرزاده، حمیرا ۱۳۸۱. از جنبش تانظریه اجتماعی (تاریخ دو قرن فمینیسم)، تهران، شیرازه.
- ◀ مصباح یزدی، محمد تقی ۱۳۸۸. نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رضی الله عنه).
- ◀ _____ ۱۳۷۷. حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ◀ _____ ۱۳۷۵. دروس فلسفه اخلاق. تهران، اطلاعات.
- ◀ _____ ۱۳۸۶. نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ◀ _____ ۱۳۸۴. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رضی الله عنه).
- ◀ مطهری، مرتضی ۱۳۷۵. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مطهری، مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- ◀ _____، بیست گفتار، قم، صدرا.
- ◀ _____، مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری. (به نقل از نرم افزار یادداشت‌های استاد).
- ◀ _____، ۱۳۷۵. نظام حقوق زن در اسلام، قم، صدرا.
- ◀ موحد، محمد علی ۱۳۸۱. در هوای حق و عدالت، تهران، کارنامه.
- ◀ نبویان، سید محمود ۱۳۹۰. تاریخچه و مفهوم حق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رضی الله عنه).

فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده

- ◀ نیویان، سید محمود ۱۳۸۸. حق و چهار پرسش بنیادین. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ◀ نیچه، فردریش ۱۳۵۲. ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه.
- ◀ _____ ۱۳۷۷. اراده قدرت، ترجمه‌ی مجید شریف، تهران، جامی.
- ◀ ون دث، ژان و الینور اسکار بروگ. «چستی ارزش»، قیسات، ترجمه‌ی اصغر افتخاری، ش ۱۳، (۱۳۷۸).
- ◀ هابز، توماس ۱۳۸۰. لویاتان، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، نی.
- ◀ هام، مگی و سارا گمبل ۱۳۸۲. فرهنگ نظریه‌های فمینیستی. ترجمه‌ی فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، توسعه.
- ◀ هولمز، رابرت. ال ۱۳۸۵. مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- <http://www.mashreghnews.ir/fa/news/214855/>
- arthur j.dyck, "rethinking rights and responsibilities" in: The Moral Bonds of Community. Georgetown university press. 2005.
- Clarkson , Christopher M. V. 1987. UNDERSTANDING CRIMINAL LAW.LONDON: FONTANA PRESS.
- Abraham, Edel 1992. *Theory of Value* "in *Encyclopedia of Ethics*. Ed.Lawrence c. Becker, V.2, 1992.
- Williams, Howard L. 1979. *Essays on Kant's Political Philosophy* . Metaphysical Elements of Justice, ch. O., sect. 26, as quoted in B. Edelman, The Ownership of the Imoge .Routledge and Kegan Paul, 1979.
- dworkin, Ronald 1996. *Rights as trumps*. In: *theories of rights, carl well-man*, "concepts of right, in: encyclopedia of ethics . v3.
- Chadwick, Ruth *Encyclopedia of Applied Ethics* , v.3.(2007).
- Seung- hwan lee, "Liberal Rights or/and Confucian Virtues?" in: *Theories of Rights*. 1996
- Tom campbell, *Rights: A Critical Introduction* , p189 ; jermey waldron, *Rights* , in: *Acompanion to Contemporary Political Philosophy* ,2006.