

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعه تطبیقی

حقوق زنان از منظر اسلام و غرب (۱)

(مبانی حقوق زنان، حق حیات و حق تأمین اجتماعی)

مؤلفان:

دکتر فائزه عظیم زاده اردبیلی، لیلا خسروی

سرشناسه: عظیم زاده اردبیلی، فائزه، ۱۳۴۱-
عنوان و نام پدیدآور: مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب: (مبانی حقوق زنان، حق حیات و حق تأمین اجتماعی)/
مولفان فائزه عظیم زاده اردبیلی، لیلا خسروی.
مشخصات نشر: تهران-: ریاست جمهوری، مرکز امور زنان و خانواده، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری: ۱۵۸ ص.
شابک: 978-600-5201-19-2
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
موضوع: حقوق زن -- جنبه های مذهبی -- اسلام، حقوق زن -- مطالعات میان فرهنگی
موضوع: زنان -- وضع حقوقی و قوانین (فقه)، حقوق تطبیقی
شناسه افزوده: خسروی، لیلا، ۱۳۵۱-
شناسه افزوده: ایران. ریاست جمهوری. مرکز امور زنان و خانواده.
رده بندی کنگره: ۱۳۸۸ م ۶/ع ۶۴۴/۱۷۲/۲۳۰ BP
رده بندی دیویی: ۴۸۳۱ / ۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۵۱۱۲۷
تاریخ درخواست: ۱۳۸۸/۰۳/۱۳
تاریخ پاسخگویی: ۱۳۸۸/۰۳/۲۰
کد پیگیری: ۱۷۵۰۹۶۴



عنوان: مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب: (مبانی حقوق زنان، حق حیات و حق تأمین اجتماعی)

نویسنده: فائزه عظیم زاده اردبیلی، لیلا خسروی.

لیتوگرافی، چاپ - صحافی: سپیدبرگ - ۱۲۸ - غزل

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت:

نوبت چاپ: اول - بهار ۱۳۸۸

شابک: 978-600-5201-19-2

ناشر: مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری

شماره تلفن: ۳-۶۴۴۵۳۱۶۲

دورنگار: ۶۶۴۰۳۰۳۸

سایت: www.women.org.ir - www.women.gov.ir

نشانی ناشر: خیابان انقلاب - بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - خیابان شهید لسانی نژاد - شماره ۱۶۴

کلیه حقوق اعم از چاپ، تکثیر و نسخه برداری ترجمه و اقتباس برای ناشر محفوظ است.

فهرست مطالب

.....	مقدمه:
.....	فصل نخست : بررسی مبانی حقوق زنان در اسلام و غرب
.....	مبانی حقوق زنان در نظام حقوقی اسلام و غرب
.....	مبانی حقوق زنان در نظام حقوقی اسلام
.....	الف- اصل کرامت انسانی
.....	ب - اصل برابری انسان ها (اعمّ از زن و مرد) در خلقت و ماهیت انسان
.....	ج - تفاوت های تکوینی میان زن و مرد
.....	د- تفاوت در تشریح و قانونگذاری
.....	ه - جایگاه فرد و جامعه در شریعت اسلامی
.....	مبانی حقوق زنان در نظام حقوقی غرب
.....	الف- اومانیسم
.....	ب- سکولاریسم
.....	ج- فردگرایی
.....	د- تجربه گرایی
.....	ه- نسبیت گرایی
.....	و- لیبرالیسم
.....	پیشینه و سیر تطور حقوق و منزلت اجتماعی زنان

..... حقوق و منزلت اجتماعی زنان در جوامع نخستین

..... منزلت زنان در ایران باستان

..... منزلت زنان در روم باستان

..... منزلت زنان در یونان باستان

..... منزلت زنان در هند باستان

..... منزلت زنان در چین باستان

..... منزلت زنان در روسیه قدیم

..... منزلت زنان در ژاپن قدیم

..... منزلت زنان در آفریقا

..... منزلت زنان در مصر باستان

..... منزلت زنان در بین النهرین

..... الف - سومر

..... ب - بابل

..... ج - آشور

..... منزلت زنان در عربستان دوره‌ی جاهلیت

..... حقوق و منزلت اجتماعی زنان در ادیان الهی

..... حقوق زن از منظر یهود

..... حقوق و منزلت اجتماعی زنان در عصر جدید

..... حقوق و منزلت اجتماعی زنان تا پیش از ظهور فمینیسم

..... ظهور مکتب فمینیسم و سیر تطوّر آن

..... حقوق زن در مسیحیت

..... حقوق زن از دیدگاه اسلام

..... الف - سده ی هیجدهم

..... ب - سده ی نوزدهم

..... ج - سده ی بیستم

..... دوره ی پیش از جنگ جهانی اول

..... در فاصله ی دو جنگ جهانی

..... دوره پس از جنگ جهانی دوم

..... د - دوره ی بازسازی فمینیسم (۱۹۶۰-۱۹۸۰)

..... کسب حقّ رأی

..... دسترسی به کار و برابری دستمزدها

..... تحول در حوزه ی اجتماعی - فرهنگی

..... حقوق و منزلت اجتماعی زنان در اسناد بین المللی

..... فصل دوم : حقّ حیات زنان در اسلام و غرب

..... تعریف حقّ

..... کرامت انسانی

..... الف - کرامت ذاتی

- ب - کرامت اکتسابی.....
- جایگاه حق حیات.....
- جایگاه حق حیات در نظام حقوقی اسلام.....
- الف - حیات ، مظهر رحمت الهی.....
- ب - وعده ی دوزخ به انسان های ظلم پذیر.....
- ج - حرمت سقط جنین.....
- د- حرمت قتل عمد.....
- ه- حرمت خودکشی.....
- و- ممنوعیت پناه دادن قاتل.....
- ز- سقوط برخی از تکالیف در صورت تراحم با حق حیات.....
- ح - حرمت خون دیگران برای حفظ جان خود.....
- ط- حکم اسلام درباره ی قتل خطا و شبه عمد.....
- ی- جایگاه دیه و قصاص در نظام حقوقی اسلام.....
- جایگاه حق حیات در نظام حقوقی غرب.....
- جایگاه حق حیات در منابع بین المللی.....
- وضعیت حق حیات زنان.....
- جایگاه حق حیات زن در نظام حقوقی اسلام.....
- جایگاه قصاص و دیه زنان در فقه اسلامی.....
- الف - روایات.....

ب- اجماع.....
جایگاه دیه در فقه اسلامی
طرح دو اشکال و پاسخ به آن
جایگاه حق حیات در کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان
یافته های فصل

فصل سوم : حق تأمین اجتماعی زنان در اسلام و غرب.....
ضرورت و اهمیت حق تأمین اجتماعی در دنیای امروز.....
مفهوم شناسی تأمین اجتماعی.....
فرایند تولد و تحول تأمین اجتماعی.....
مبانی حق تأمین اجتماعی در نظام حقوقی اسلام.....
الف - اصل کرامت بشری.....
ب- اصل تساوی و برابری و عدالت اجتماعی.....
مبانی حق تأمین اجتماعی در ایران.....
تاریخچه و سیر تطور تأمین اجتماعی در غرب.....
مبانی حق تأمین اجتماعی در غرب.....
الف - افزایش ناملايمات اجتماعی.....
ب- شورش ها و اعتراضات طبقات نیازمند.....
ج- مطرح کردن حق توسط سیاستمداران.....

د- پشتیبانی از انسان های در خدمت صنعت و اقتصاد.....

حقّ تأمین اجتماعی زنان و راه کار کنوانسیون در این زمینه.....

موارد تأمین اجتماعی زنان.....

ا- بهداشت.....

الف - قوانین حمایتی در قانون کار کشورها.....

ب- بهداشت زادمان.....

ج- برخورداری از امکانات بهداشتی.....

۲- حق استفاده از بیمه.....

۳- زنان بیوه ، مطلقه ، بی سرپرست و سرپرست خانوار.....

۴- بازنشستگی زنان.....

یافته های این فصل.....

فهرست منابع.....

الف- کتابها.....

ب- مقالات.....

مقدمه:

از جمله مسائل مهمی که در نظام حقوقی اسلام مطرح می‌باشد، حقوق مربوط به زنان است که در آیات و روایات اسلامی، و آراء دانشمندان مسلمان به این مهم پرداخته شده است. زنان نیز همچون مردان، از حقوق اساسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی خاص خود برخوردارند ولی تفاوت‌ها و گاه شباهت‌هایی که میان این مبانی در اسلام و غرب وجود دارد، در خور تأمل و بررسی می‌نمود و این که اصولاً این حقوق در نظام حقوقی اسلام در مقایسه با موازین حقوقی ممالک غربی چگونه مورد تبیین و تشریح واقع شده است. نتایج مطالعات ما در این مجلد نشان می‌دهد که "زن"، در نظام حقوقی اسلام از هویتی مستقل برخوردار است و تمامی حقوق اساسی او مورد توجه قرار گرفته است. در این زمینه، شواهد بسیاری از آیات و روایات و قوانین موجود در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران آورده شده است. سیر تحقیقات به اینجا رسید که در جوامع امروزی غرب، تحت لوای شعارهای فمینیستی، شخصیت زن کاملاً برابر با مرد دانسته شده، بی آن که به تفاوت‌های فیزیولوژیکی آنها توجه شود.

از دیدگاه اومانستی غربیان، خانواده اهمیت خود را از دست داده است و زنان ملزم به رعایت وظایف مادری و همسر داری به شیوه ای که در اسلام مورد تأکید قرار گرفته،

نمی‌باشند. این تلقی از زن، بنیان خانواده را به عنوان جامعه ای کوچک دچار تزلزل نموده است و عواقب ناخوشایندی را در جوامع غربی ایجاد کرده است؛ در حالی که در جوامع اسلامی زنان مسلمان علاوه بر ایفای نقش مادری و همسری و..... در صحنه های سیاسی و اجتماعی نیز حاضر شده و از حقوق اقتصادی و دیگر حقوق خود بهره‌مند می‌باشند و حضور آنان در جامعه، مانع حضور گرم و مؤثر آنان در خانواده نمی‌باشد.

در کتاب حاضر، ضمن بیان مبانی حقوقی اسلام و نظام های غربی، حق حیات و تأمین اجتماعی زنان در این دو نظام الهی و مادی مورد مقایسه قرار گرفته است و ان شاء الله... در مجلدات دیگر حقوق دیگری (از جمله حق اشتغال زنان، حق مالکیت، حق تابعیت و ...) مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

امید است این اثر در معرفی پایه‌های حقوقی اسلام و غرب در زمینه‌های مختلف، مثمر ثمر واقع شود و زنان مسلمان با شناخت بهتر حقوق خود در نظام اسلامی با آگاهی بیشتری پا به عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نهند.

اللهم وفقنا لما تحب و ترضى
دکتر فائزه عظیم زاده اردبیلی
لیلاخسروی

فصل نخست :

بررسی مبانی حقوق زنان در اسلام و غرب

مبانی حقوق زنان در نظام حقوقی اسلام

- ۱- اصل کرامت انسانی ؛
- ۲- اصل برابری انسان ها در خلقت و ماهیت انسانی ؛ ۳- تفاوت های تکوینی میان زن و مرد ؛
- ۴- تفاوت زن و مرد در تشریح و قانونگذاری .

الف) اصل کرامت انسانی

از نظر اسلام ، انسان موجودی است دارای کرامت ذاتی که آن را از آفریدگار خویش به ارمغان گرفته است و این کرامت از نخستین روزهای تکوین و شروع رشد وی به سمت انسان کامل شدن با او همراه می باشد و تا هنگامی که خود را از شایستگی این کرامت محروم نکرده است ، جاودانه خواهد ماند .^۱

اساساً انسان « موجودی دیگر» غیر از سایر موجودات عالم است و در وجود خویش حقیقتی دارد که حتی در سایر جانداران نیز یافت نمی شود . انسان همین هستی جمادی و

۱- عباسعلی عمید زنجانی ، درآمدی بر فقه سیاسی (مروری بر کلیات و مبانی حقوق اساسی) (تهران : امیرکبیر ، ۱۳۸۳) ، ص ۴۵۷-۴۵۸

حیات حیوانی نیست ، او خلقتی دارد که خداوند برآن افتخار کرده و بدان سبب خود را «احسن الخالقین» خوانده است .

« ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ... ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين»^۱
این خلقت بی نظیر که از آن به « روح » تعبیر شده است ، چنان شرافتی دارد که خداوند متعال آن را به خود نسبت داده و سجده فرشتگان بر آدم را لازم شمرده است .^۲ آفریدگار گیتی ، انسان را بر همه موجودات جهان برتری داده است و آنها را مسخر او گردانیده است: «ولقد کرّمنا بنی آدم وحملناهم فی البرّوالبحر و رزقناهم من الطّیّبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً».^۳

ب) اصل برابری انسانها (اعم از زن و مرد) در خلقت و ماهیت انسانی

در این جا تمام مدعا در قالب یک گزاره ی بدیهی قابل ارائه است و آن مدعا این است که :
« زن ، انسان است » .

در بدو امر ، شاید به نظر برسد که این مفروض ، بدیهی است . اما به گواهی تاریخ این امر بدیهی بارها از سوی اندیشمندان و متفکران مورد تردید و حتی انکار قرار گرفته است . چنانکه پیش از این نیز اشاره شد ، در سال ۵۸۶ میلادی در « مجمع ماکون » ، اصولاً درباره ی این مسئله بحث می کردند که « آیا زن انسان است ؟ »^۴

۱- مؤمنون ، ۱۲-۱۴

۲- محمدرضا زیبایی نژاد و محمدتقی سبحانی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام (بررسی مقایسه ای دیدگاه اسلام و غرب) (قم: دارالنور، ۱۳۸۱) ص ۳۶

۳- اسراء ، ۷۰

۴- جمیله کدیور ، زن (تهران : اطلاعات ، ۱۳۷۵) ص ۸۲

علاوه بر این چه بسا کسی ادعای انسان بودن زنان را نیز داشته باشد ، اما با مدعیات دیگری ، مدعای پیشین خود را مخدوش کند و یا حتی با مبانی نسبتاً محکمی در این موضوع ، بناهایی سست و لرزان تعریف کند .^۱

بررسی آیاتی از قرآن کریم که خلقت زن و مرد را مطرح می نماید، نشان می دهد که آنها در جوهی که به انسانیت آنان برمی گردد ، اشتراک دارند. منشأ خلقت، نفس واحدی است که سرمایه های متنوعی در آن تعبیه گردیده است.

خداوند می فرماید: « والله جعل لکم من انفسکم ازواجاً و جعل لکم من ازواجکم بنین و حفده و رزقکم من الطیبات^۲ » ؛ یعنی: خدا برای شما از خودتان همسرانی قرارداد و برای شما از همسرانتان فرزندان و نوادگانی پدید آورد و چیزهای پاکیزه روزی تان کرد .

قرآن کریم ، وقتی مسئله ی زن و مرد را مطرح می کند ، می گوید این دو را از چهره ی ذکورت و انوٹ نشناسید ، بلکه از چهره ی انسانیت بشناسید . حقیقت انسان را روح او تشکیل می دهد نه بدن او ، انسانیت انسان را جان او تأمین می کند نه جسم او و نه مجموع جسم و روح. قرآن کریم ، حقیقت هرانسانی را روح او ، و بدن را ابزار روح می داند .^۳

قرآن کریم ، مرد و زن را از لحاظ خلقت از یک نوع و در اصل گوهر انسانی یکی می داند. در خلقت انسان اولیه، جز اینکه تقدیمی در آفرینش برای مرد قائل است و خلقت زن را متأخر از مرد ولی از خود مرد یا از جنس مرد می داند ، تفاوتی بین آنها ذکر نکرده و بخصوص اشاره ای به نقصان و کمبود زن در مایه ی انسانی نسبت به مرد ننموده است : « یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالاً کثیراً و نساء...^۴ »

۱- محمد منصورنژاد ، مسأله زن ، اسلام و فمینیسم (در دفاع از حقوق زنان) (تهران: برگ زیتون ، ۱۳۸۱) ص ۵۳-۵۴

۲- نحل ، ۷۲

۳- طاهره روحانی ، زنان دین گسترده تاریخ اسلام ، ویرایش محمدرضا سماک امانی (قم : مرکز جهانی علوم اسلامی ،

۱۳۸۲) ص ۳۵

۴- نساء ، ۱

یعنی: ای مردم، بهره‌یزید و بترسید از خدایی که شما را از نفس واحد آفرید و همسرش را نیز از او خلق کرد و از آن دو مردان و زنان زیادی را آفرید

تعبیرات زیادی به این مضمون در قرآن وجود دارد. در هیچ یک از آیات مربوط به خلقت انسان اشاره ای به کامل تر بودن آفرینش مرد و نقص و کمبود در خلقت زن دیده نمی شود.^۱ بنابراین از نظر فضیلت و کرامت و دارا شدن ارزش های والای انسانی و مقام معنوی و توانایی کسب صفات عالیه، در تعبیرات قرآن تفاوتی بین زن و مرد دیده نمی شود و در این زمینه آیات فراوانی در قرآن مجید وجود دارد. در برخی از این آیات، این مضمون به چشم می خورد که هر کس عمل شایسته انجام دهد و با ایمان باشد، چه زن و چه مرد، حیات پاکیزه دارد و به بهشت می رود و نزد خدا مقرب و مأجور است:

«ومن يعمل من الصالحات من ذكر او أنثى و هو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً».

« من عمل صالحاً من ذكر او أنثى و هو مؤمن فلنحیینه حیوة طيبة ولنجزینهم أجرهم بأحسن ما كانوا یعملون ».

« ومن عمل صالحاً من ذكر او انثى و هو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة یرزقون فیها بغير حساب ».

« ان المسلمین و المسلمات و المؤمنین و المؤمنات و القانتین و القانتات و الصادقین و الصادقات و الصابرین و الصابرات و الخاشعین و الخاشعات و المتصدقین و المتصدقات و الصائمین و الصائمات و الحافظین فروعهم و الحافظات و الذاکرین الله کثیراً و الذاکرات اعد الله لهنم مغفرة و اجراً عظیماً ».

۱- حسین مهرپور، حقوق بشر در اسناد بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران (تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴) ص ۲۱۸

۲- نساء، ۱۲۴

۳- نحل، ۹۷

۴- مؤمن (غافر)، ۴۰

۵- احزاب، ۳۵

در این آیه شریفه چنانچه ملاحظه می‌شود در تمامی ارزش‌های والای انسانی زن و مرد با هم برابر ذکر شده‌اند و خداوند سبحان از جهت پاداش بین زن و مرد فرقی قائل نشده است.^۱

و به طور کلی هر جا سخن از ارزش‌های انسانی است، زنان و مردان در کنار یکدیگر و به طور مساوی مورد خطاب واقع شده‌اند. علامه طباطبائی در این زمینه می‌فرماید: مشاهده و تجربه چنین حکم می‌کند که زن و مرد دو فرد از نوع واحد هستند، یعنی دو فرد انسانی؛ زیرا تمام آثاری که در مردان آشکار است، در زنان نیز پیدا است. بروز آثار یک نوع، نشان دهنده‌ی تحقق خارجی آن نوع است. بلی میان این دو صنف در آثار مشترک، شدت و ضعف وجود دارد، اما این تفاوت سبب بطلان حقیقت نوع در فرد نیست. از این جا روشن می‌شود که کمالات نوعی که برای یک صنف میسر است، برای صنف دیگر نیز دست‌یافتنی است، همان گونه که کمالات معنوی چنین است. زیباترین و جامع‌ترین سخنی که این مطلب را ادا می‌کند این آیه قرآن است: «انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض»^۳.

ج) تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد

تا بدین جا دانستیم که زن و مرد از لحاظ ماهیت انسانی و ارزش‌های ناشی از آن یکسان‌اند. اما باید دانست که برابری در حیثیت انسانی زن و مرد به معنای آن نیست که آنان هیچ گونه تفاوتی از نظر استعدادها و گرایش‌های روحی ندارند، بلکه وجوه پاره‌ای از تفاوت‌ها در بین آنها موجب گردیده است تا یکی زن و دیگری مرد باشد.^۴

۱- فائزه السادات عظیم زاده اردبیلی، «نگرشی بر سیرتاریخی و تطبیقی حقوق زن در ایران»، فصلنامه پژوهشی، ندای صادق (تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۷) ش ۱۱، ص ۳۰

۲- آل عمران، ۱۹۵

۳- سیدمحمد حسین طباطبائی، المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر همدانی، ج ۴ (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳) ص ۸۹

۴- سیدصادق حقیقت و سیدعلی میرموسوی، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب (تهران: دانش و اندیشه معاصر، چ اول، ۱۳۸۱) ص ۲۹۷

این تمایزها به گونه ای غیرقابل انکار تکوینی اند و بخشی از هدف حیات را به انجام می‌رسانند و از این رو برای هیچ یک از دو جنس فی نفسه، موجب برتری یا نقصان نمی‌توانند باشند، نه در خورستایشند و نه شایسته‌ی سرزنش.^۱

از جمله‌ی این تمایزات می‌توان به تمایزات جسمانی، تمایزات ذهنی، تمایزات روحی - روانی و تمایزات اخلاقی و رفتاری^۲ اشاره کرد که هر یک، از منظر علم روان‌شناسی تعریف خاص خود را دارند و در این جا مجال پرداختن به آنها نیست.

به تعبیر استاد شهید مطهری: «زن انسانی است با چگونگی‌های خاص و مرد انسانی است با چگونگی‌های دیگر، زن و مرد در انسانیت برابری دارند ولی دو گونه انسانند، با دو گونه خصلت و دو گونه روان‌شناسی و این اختلاف ناشی از عوامل جغرافیایی و یا تاریخی و اجتماعی نیست، بلکه طرح آن در متن آفرینش ریخته شده است».^۳

جالب توجه این که دانشمندان و محققان منصف غرب نیز به صراحت به تفاوت میان جنس زن و مرد اعتراف کرده اند. الکسیس کارل فیزیولوژیست و بیولوژیست معروف فرانسوی سده‌ی بیستم که شهرت جهانی دارد، در کتاب خود (انسان موجود ناشناخته) بحثی را تحت عنوان تمایزات زن و مرد مطرح کرده است. وی پس از ذکر تفاوت‌های زن و مرد می‌گوید: «زن در حقیقت از جهات زیادی با مرد متفاوت است. یکایک سلول‌های بدن، همچنین دستگاه‌های عضوی به ویژه سلول‌های عصبی نشانه جنس بر روی خود دارد. قوانین فیزیولوژی نیز همانند قوانین جهان ستارگان سخت و غیرقابل تغییرند، ممکن نیست تمایلات انسانی در آنها راه یابد، ما مجبوریم آنها را طوری که هستند بپذیریم، زنان باید به بسط مواهب طبیعی خود در جهت و مسیر سرشت خاص خویش بدون تقلید کورکورانه از مردان بکوشند».^۴

۱- محمد حکیم پور، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد (تهران: نغمه نواندیش، چ اول، ۱۳۸۲) ص ۱۳۳
۲- محمدرضا باقرزاده، «نگاهی به حقوق زن در اسلام، نقدی بر کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» (قم: معرفت، مهر ۱۳۸۲) ش ۷۰ ص ۱۱-۱۳
۳- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام (قم: صدرا، بی تا) ص ۱۷-۱۸
۴- الکسیس کارل، انسان موجود ناشناخته، ترجمه عنایت الله شکیبایور (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۴) ص ۱۰۲-۱۰۳

باید توجه داشت آنگاه که از تفاوت های طبیعی زن و مرد سخن می گوئیم به ویژگیهایی نظر داریم که دست تکوین در نهاد زن یا مرد نهاده و غالب افراد از این دو جنس ، چنین صفتی را دارا هستند . پس وجود افراد نادر و استثنایی که این ویژگیها را ندارند، به طبیعی بودن ویژگی ها لطمه نمی زند .^۱

در خصوص تفاوت های موجود میان زن و مرد توجه به یک نکته بسیار ضروری است و آن اینکه گاه از تفاوت ها به « نقص» و « کمال» تعبیر می شود . چنین تعبیری معمولاً سبب سوء برداشت شده و نقص در استعدادها را با نقص و عیب در کمال و تعالی اشتباه می گیرند و یکسره بر وجود تفاوت ها انگشت تردید گذاشته، ساحت خداوند را از آفرینش موجودی معیوب و ناقص مبرا می دانند . جهان تکوین آکنده از تفاوت و اختلاف در توانایی هاست . اما هیچ کس چنین اختلافاتی را به خودی خود نشانه عیب و کمال نمی داند . برای مثال ، قدرت بینایی انسان بسیار کمتر از کرکس و قدرت شنوایی و بویایی انسان ضعیف تر از سگ است، اما نقص استعدادی انسان در امور یاد شده به معنای کمبود در تعالی و کمال انسانی نیست . چه بسا برخورداری انسان از چنین قدرت هایی نه تنها به منفعت وی نباشد ، بلکه مخاطراتی به همراه داشته باشد . پس هر موجودی به حسب کارکرد خاصی که دارد ، مجهز به یک نوع ساختار طبیعی و جهاز تکوینی است و این ساختارها تنها در کارکردها معنا و مفهوم می یابد.^۲

د) تفاوت در تشریح و قانونگذاری

تفاوت های تکوینی زن و مرد ، منشأ برخی تفاوت های اجتماعی و حقوقی می شود . اگر قانونگذار بخواهد به هرگونه تفاوت و اختلاف بی توجه باشد ، خلاف ضرورت تشریح و تقنین

۱- نیره ستوده ، « بنیان های فکری اسلام و غرب در دفاع از حقوق زنان(۴) »، حوراء (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، اردیبهشت ۱۳۸۳) ش ۴ ، ص ۲۷

۲- محمدرضا زیبایی نژاد و محمدتقی سبحانی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام(بررسی مقایسه ای دیدگاه اسلام و غرب) ، ص ۶۴-۶۵

است و مصالح جامعه به طور کامل تأمین نمی شود؛ زیرا تشریح باید مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس الامری باشد و قواعد و مقررات حقوقی، اعتباری صرف نیستند. پس آن دسته از اختلافات و تفاوت های تکوینی که موجب اختلاف در مصالح و مفاسد نفس الامری گردد، منشأ تفاوت در حقوق و تکالیف می شود و این امر به حکم « ضرورت بالقیاس » است؛ یعنی، اگر احکام و تکالیف اجتماعی، متناسب با واقعیت ها باشد، با رعایت آن، سعادت فرد و جامعه حاصل می شود و چون سعادت فرد و جامعه مطلوب است، پس باید احکام و حقوق و تکالیف مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی بوده و به طور کامل رعایت گردد.^۱

این تفاوت های تکوینی دارای سه ویژگی می باشند:

۱- دوام و ثبات از آغاز تا پایان عمر انسانی به مقتضای خصلت دائمی بودن قاعده حقوقی.

۲- عمومیت آن در قشر نسبتاً وسیعی از مردم به مقتضای خصلت کلی بودن قاعده حقوقی. چرا که قاعده حقوقی، برای نوع افراد جامعه وضع می شود نه افراد معدود. اصولاً قانونگذاری برای یکایک افراد به طور جداگانه ممکن نیست. البته در مقام عمل و اجرای قانون، باید شرایط و اوضاع و احوال افراد در نظر گرفته شود. شاید بسیاری از تفاوت های تکوینی که روان شناسان یا فیزیولوژیست ها و ... برشمرند، به طور صد درصد در بین تمام زنان و مردان شایع نباشد، ولی نوعاً چنین است که مثلاً زنها، احساساتی تر هستند و قاعده حقوقی برای نوع افراد وضع می شود. البته اگر در مقام اثبات آشکار شود که همان خصلت نوعی، علت تامه ی جعل یک حکم خاص بوده است، قهراً در موارد خلاف، قانون دیگری وضع می شود و الاً با تعبیر «حکمت» می گوئیم، حکمت وضع فلان قانون این است لذا در موارد فقد شرایط، انتفاء یا تغییر حکم را اقتضاء نمی کند.

۱- فریبا علاسوند، «نگاهی گذرا به مبانی و تفاوت ها در فقه زنان (۱)»، حوراء (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، دی ۱۳۸۲)، ش ۱، ص ۱۵

۳- آن اختلاف در کمّ و کیف و مشارکتی که برای برآوردن نیازهای جامعه، ضروری است، مؤثر باشد؛ مثلاً صرف رنگ پوست سیاه و یا سفید تأثیری در بازده کار ندارد و اگر تعیین دستمزدها تنها براساس بازده کار باشد، ما نمی‌توانیم در تعیین دستمزد بین کارگر سیاه و سفید فرق بگذاریم، ولی چون لازمه حضانت، برخورداری از پشتوانه مالی است و این امور نوعاً با مسئولیت مردان سازگاری دارد، قانونگذار این تکلیف را برعهده‌ی آنان گذارده است، همچنان که در سنین خردسالی به ویژه دختران نیاز بیشتری به عاطفه و سرپرستی محبت‌آمیز و شیرخوردن دارند، حضانت طفل در این سنین با مادر می‌باشد. اما در سنین بالاتر که استقلال کودک، افزایش یافته و محتاج به تأمین اقتصادی بیشتری است، مسئولیت حضانت بر دوش پدر می‌افتد.^۱

به طور کلی، تناسب قانونگذاری با شرایط عینی، به یک مبحث اساسی در فلسفه حقوق باز می‌گردد که در اصطلاح به «حقوق طبیعی» معروف است. در یک دسته بندی کلی می‌توان نظام‌های حقوقی را به دو دسته کلی تقسیم کرد: نخست، نظام‌هایی که حقوق و قوانین را فقط یک قرارداد اعتباری و تابع اراده‌ی انسان یا گروهی از انسان‌ها می‌دانند، و دیگر، نظام‌هایی که حقوق و قوانین را برخاسته از موقعیت طبیعی افراد و مطابق با نیازهای واقعی آنها می‌دانند.

حقوق در معنای اخیر را «حقوق طبیعی» می‌دانند. در یک کلام، نظریه‌ی حقوق طبیعی بیانگر این حقیقت است که حقوق افراد صرفاً یک قرارداد ساده نیست، بلکه ریشه در واقعیت‌های تکوینی و ظرفیت‌های انسانی دارد.^۲ آنچه در مکتب حقوقی اسلام پذیرفته شده است، به طور خلاصه می‌توان «حقوق طبیعی - الهی» نامید. در این دیدگاه، نظام حقوقی متناسب با شرایط تکوینی و در راستای کمالات انسانی است، اما در عین حال تأکید می‌شود که شناخت کامل ظرفیتهای و مطلوبیت‌ها از عهده‌ی معرفت محدود بشری خارج است. هرچند

۱- سیدابراهیم حسینی، «فمینیسم علیه زنان» (تهران: کتاب نقد، زمستان ۱۳۷۹) ش ۱۷، ص ۱۶۶

۲- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۴۴

عقل می‌تواند کلیات و اصول اساسی را بشناسد، اما در مورد جزئیات تنها آفریدگاری که بر زوایای وجود انسان و جهان آگاهی دارد، می‌تواند این گونه قوانین را تعیین و تنظیم کند.^۱ نکته‌ی بسیار مهمی که در این جا خودنمایی می‌کند، مسئله‌ی «تساوی» و «تشابه» حقوق است. باید دید که آیا تفاوت در حقوق، تعارضی با «عدالت» دارد یا نه؟

نکته‌ای که توضیح آن در ابتدا لازم به نظر می‌رسد این است که باید برابری در قانون را از برابری در مقابل قانون تفکیک نمود. برابری در قانون، در مقابل این پرسش مطرح می‌شود که آیا قانون، برخورداری و مسئولیت تمام اقشار جامعه را به طور مساوی ملاحظه کرده یا آن که حقوق ویژه‌ای برای برخی گروه‌ها در نظر گرفته است؟ اما برابری در مقابل قانون، پاسخی به این پرسش است که آیا مفاد قانون، چه تمام اقشار را یکسان نگرسته باشد و چه متفاوت، به طور یکسان در مورد تمام افراد تحت شمول خود اجرا می‌شود.^۲

در پاسخ به این پرسش باید گفت: نکته‌ی اساسی این است که مفاهیم عدالت، برابری، تبعیض و نابرابری باید به دقت تعریف شوند. خلط مفهوم برابری با عدالت و نابرابری یا تبعیض و منطبق دانستن محدوده هر یک بر دیگری، یک خطای مبنایی است. میان دو مقوله «نابرابری و تبعیض» و نیز «برابری و عدالت» رابطه‌ی عموم و خصوص من وجه وجود دارد. به دیگر بیان برابری و تساوی ملاک عدالت نیست، چنان که نابرابری هم معیار تبعیض و بی‌عدالتی نیست.

تبعیض از جهت لغوی «عبارت است از: بین دو یا چند کس مساوی، یکی را یا بعضی را امتیازدادن، رجحان بعضی بر بعض دیگر بدون مرجح».^۳

به تعبیر برخی از محققان معاصر «معنای تبعیض آن است که دو شخص در شرایط مساوی

۱- محمدرضا زیبایی نژاد و محمدتقی سبحانی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۴۴

۲- فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه و تحلیل و نقد مجموعه مقالات دایره المعارف روتلیج، ترجمه عباس یزدانی و بهروز جندقی، (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲) ص ۱۵۵-۱۵۶

۳- محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۱ (تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ ششم، ۱۳۶۳) ص ۱۰۲۴

و احتیاج و نیاز و قابلیت و توان مساوی باشند ، به یکی حق داده شود و به دیگری که همان شرایط را داراست ، آن حق داده نشود^۱ .

در مقابل واژه تبعیض ، کلمه تساوی قرارداد که عبارتست از : « مانند شدن، تماثل، مستوی و برابر گردیدن و برابر شدن دو چیز^۲ » .

با توجه به معنای لغوی تبعیض و تساوی می توان گفت که تبعیض در اصطلاح حقوقی عبارتست از : برتری حقوقی شخص یا اشخاص بدون آنکه جهت ترجیحی وجود داشته باشد؛ مانند آنکه بین دو نفر هیچ گونه برتری وجود نداشته باشد ، در عین حال نسبت به یکی قائل به حقوق و امتیازاتی شویم که نسبت به دیگری این حقوق و امتیازات را قائل نیستیم^۳ .

بنابراین در تقنین قوانین عادلانه و تعیین نقش ها و مسئولیت های هرکس، باید محمل و موضوع حقوق و تکالیف از یک سو و شرایط و ویژگی ها و امتیازات آن شخص از سوی دیگر مورد تأمل قرار گیرد و آن چه که موضوع و محمل حق یا تکلیف است ، در هر فرد یا گروه که یافت شود حق یا تکلیف نیز به آن فرد یا گروه تعلق می گیرد و هرگونه تفاوت میان این گونه افراد تبعیض محسوب می شود؛ زیرا با وجود شرایط یکسان و برابر به نابرابری حکم شده است . اما در مواردی که حق و تکلیف موضوع و محملی دارد که در همه افراد یافت نمی شود ، بی شک حق و تکلیف مورد نظر به آن دسته از افراد تعلق می گیرد که آن موضوع و محمل حقوقی را دارا باشند . ناگفته پیداست که این نوع برخورد اگرچه نابرابر می باشد ، به علت تناسب آن با شرایط و ویژگی های برابر ممدوح ، مجاز و عقلانی است . در مباحث حقوق و تکالیف زن و مرد نیز می بایست به این نکته به طور دقیق توجه کرد که موضوع و

۱- مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه ، دیدگاههای فقهی در خصوص عهدنامه محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (قم : مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه ، ۱۳۷۷) ص ۸۳

۲- علی اکبر دهخدا ، لغت نامه ، ج ۴ (تهران : مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران ، چ اول از دوره جدید ، ۱۳۷۳) ص ۵۸۷۸

۳- مهدی رئیسی ، کنوانسیون زنان (بررسی فقهی و حقوقی الحاق یا عدم الحاق جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان) ، (قم : نسیم قدس ، ۱۳۸۲) ص ۴۸

محمل حق یا تکلیف مورد نظر چیست؟^۱ و این یکی از اساسی ترین تفاوت های زیربنایی اسلام و « کنوانسیون رفع تبعیض از زنان » است .

ماده یک کنوانسیون ، تبعیض را این گونه تعریف می کند : « عبارت تبعیض علیه زنان در این کنوانسیون به هرگونه تمایز و استثنا (محدودیت) بر اساس جنسیت اطلاق می شود که نتیجه آن خدشه دار کردن بهره مندی زنان از حقوق بشر و آزادی های اساسی در زمینه های سیاسی ، اقتصادی ، اجتماعی ، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگر است ... ».

در این سند بین المللی هر نوع تفاوت بین زن و مرد در حقوق و تکالیف، تبعیض محسوب شده است ؛ هر چند آن تفاوت ها ثمره ی تفاوت های تکوینی زن و مرد باشد . این تفسیر و نگرش به یکسانی و تشابه حقوق زن و مرد می انجامد . لازمه این دیدگاه آن است که به هر نوع عدم تشابه بین زن و مرد به دید تبعیض نگریسته شود ، در حالی که عدم تشابه حقوق و تکالیف زن و مرد در برخی از موارد تفاوت است نه تبعیض ، و آنچه که مذموم و ناپسند به شمار می آید ، تبعیض می باشد که ظلم و بی عدالتی است .

چنانکه پیش از این اشاره شد ، وجود برخی از تفاوت ها و توجه به آنها در وضع حقوق و تکالیف، عین عدالت است نه ظلم به زنان . مقتضای عدالت این نیست که حقوق زن و مرد به طور کامل یکسان و مشابه باشد ، بلکه این ظلم به زن و مرد و نادیده گرفتن توانایی ها، تفاوت ها و ویژگی های تکوینی آنان است. نباید هر نوع تفاوتی را تبعیض دانست و تساوی و برابری زن و مرد در حقوق و تکالیف را به معنای تشابه و یکسانی کامل زن و مرد در حقوق و تکالیف معنا کرد ، بلکه تساوی به این معناست که هر یک از زن و مرد از حقوق و تکالیف مناسب با ویژگی های تکوینی شان برخوردار شوند و چیزی بر آنان تحمیل نگردد. کارکردهای متفاوت زن و مرد و نقش تکمیلی آن دو برای یکدیگر و ایجاد توازن و تعادل در نظام هستی، تفاوت های زن و مرد در برخی از حقوق و تکالیف را ضروری می سازد و این عین عدالت است نه ظلم و تبعیض تا سعی در زدودن و از بین بردن آن شود .

۱- مهتاب رضاپور ، « حقوق زنان : تفاوت یا تبعیض » (قم : یاس ، مهر ماه ۱۳۸۲) ش ۷ ، ص ۳۳

در کنوانسیون ، تساوی به معنای الغا و در نظر نگرفتن ویژگی جنسیت زن و مرد ، یعنی الغای مذکر و مؤنث بودن آن دو به منظور دستیابی به تشابه کامل زن و مرد در حقوق و تکالیف به کار رفته است ، درحالی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که براساس موازین اسلامی تنظیم شده ، تساوی به معنای دوم ارائه شده است ؛ یعنی هرانسانی اعم از زن و مرد باید از فرصت ها و زمینه های مناسب و کافی برای رشد و تکامل و رسیدن به کمالات وجودی برخوردار باشد و جنسیت هیچ یک از زن و مرد مانعی برای رسیدن به این مطلوب و الا نباشد و هرکدام که از فرصت های خود بهتر استفاده کند، به رشد و کمال بیشتری دست خواهد یافت و از دیگری برتر خواهد شد.^۱

استاد شهید مطهری، پیرامون حقوق زن و تساوی آنها با حقوق مردان، چنین می آورد: "در مکتب اسلام ، زن و مرد هر دو انسانند و از حقوق متساوی بهره مندند ، اما آنچه که از نظر اسلام مطرح است ، این است که زن و مرد به دلیل این که یکی زن و دیگری مرد است و خلقت و طبیعت آنها یکسان نیست ، در برخی حقوق و تکالیف و مجازات ها دارای تفاوت هستند . در دنیای غرب اکنون سعی می شود که میان زن و مرد از لحاظ قوانین و مقررات و حقوق و وظایف ، وضع واحد و مشابهی به وجود آورند و تفاوت های غریزی و طبیعی زن و مرد را نادیده بگیرند . بنابراین ، آنچه اکنون در کشور ما میان طرفداران حقوق اسلامی از یک طرف و طرفداران سیستم غربی از طرف دیگر، مطرح است ، مسئله ی وحدت و تشابه نقش اجتماعی زن و مرد است نه تساوی حقوق آن ها . و کلمه تساوی حقوق ، یک عنوان تزویرآمیز است که برای تساوی نقش در جامعه گذاشته شده است ." ^۲

هـ) جایگاه فرد و جامعه در شریعت اسلامی

تردیدی نیست که اسلام و سایر ادیان الهی همگی برای هدایت آحاد بشر فرو فرستاده شده و جز مصلحت و سعادت افراد هیچ هدف و مقصود دیگری در نظر نبوده است . اما نکته‌ی

۱- محمدرضا باقرزاده ، « نگاهی به حقوق زن در اسلام، نقدی بر کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» ، ص ۹

۲- مرتضی مطهری ، نظام حقوق زن در اسلام ، ص ۱۵۳-۱۵۴

اصلی اینجاست که شریعت اسلام در مجموع یک نظام حقوقی منسجم و هماهنگ را تشکیل می‌دهد که با ملاحظه مجموعه‌ی شرایط و کلیه‌ی مصالح فرد و جامعه جعل و تنظیم یافته است و از این رو شایسته است که در پرتو چنین نگرش جامعی مورد داوری قرار گیرد. بنابراین در بررسی احکام و ضوابط اسلامی باید « جزء بینی » و « یکسونگری » را کنار گذاشت و به مصالح انسان در پهنه‌ی هستی و در افق‌های دوردست کمال نگریست. پس اگر در نگاه نخست به نظرمی رسد که در یک حکم احیاناً مصالح یک گروه یا جنس خاص در نظر گرفته شده، با ملاحظه‌ی مجموعه احکام و با مطالعه‌ی صحیفه‌ی تکوین کشف می‌گردد که مصلحت هر دو جنس و مصلحت فرد و خانواده به گونه‌ای حکیمانه لحاظ گردیده است. از این نگاه به یقین می‌توان گفت که در شریعت اسلام برای زن و مرد حقوقی متناسب و متساوی قرار داده شده است.^۱

مبانی حقوق زنان در نظام حقوقی غرب

از اصول و مبانی حقوق زنان در غرب می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱- اومانیسیم؛ ۲- سکولاریسم؛ ۳- فردگرایی؛ ۴- تجربه‌گرایی؛ ۵- نسبت‌گرایی؛ ۶- لیبرالیسم.

الف) اومانیسیم

مهم‌ترین عنصر فرهنگ غرب و به تعبیری ستون فقرات آن « اومانیسیم » یا اصالت انسان است که به معنای بازگشت به انسان به جای خدا، بازگشت به زمین به جای آسمان و بازگشت به زندگی دنیا به جای آخرت‌گرایی است.^۲ این اصل، یکی از بنیادی‌ترین مبانی و پایه‌هایی است که کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و به طور کلی نظام حقوق زنان در غرب بر اساس آن پی‌ریزی شده است. در این تئوری، انسان‌ها محور و خالق ارزش‌ها

۱- محمد رضا زیبایی نژاد و محمد تقی سبحانی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۵۰

۲- محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸) ص ۱۷۰

هستند و تفکر انسانی است که همه چیز ، حتی سرنوشت موجودات را تعیین می کند و معیار سنجش خوبی ها و بدی هاست و دین و وحی درنهایت ، به گوشه انزوای زندگی فردی رانده شده و در زندگی اجتماعی نقشی ایفا نمی کنند . آنچه اومانیزم به عنوان راه کمال و دستیابی به حقیقت بر آن تأکید می کند ، یکی عقل و اندیشه است و دیگری تجربه و آزمون ؛ و شعار آن نیز حداکثر مصرف و بهره وری از دنیا و لذت های آن و رهایی از هرگونه قید و محدودیت است . اصالت لذت و کامجویی و نگاه لذت جوینان و طلبکارانه به هر چیزی حتی خدا و دین ، از مهمترین آموزه های این تئوری است ؛ یعنی دین نیز در این نظریه ، در خدمت لذت قرار می گیرد و بیشترین تأکید آن بر حقوق انسان است نه تکالیف او و این آموزه نسبت به خداوند هم تسری می یابد و انسان در برابر خداوند ، صاحب حقوق تلقی می شود نه مکلف و دارای تکلیف .

اومانیزم به چهار نتیجه منجر می شود که همگی مستلزم یکدیگرند : ۱- اصالت لذت ؛ ۲- نسبی گرایی ؛ ۳- لیبرالیسم ؛ ۴- سکولاریسم^۱ و همه ی این نتایج نیز از مبانی و پیش فرض های نظام حقوق زن در غرب می باشند. از دیدگاه غرب ، انسان اساساً منفعت خواه و لذت جو است. و نه تنها با دیگر موجودات ، بلکه هر فرد انسان با انسان های دیگر به طور کامل بیگانه و متفاوت است و همه چیز را فقط در محدوده منافع شخصی خود جست و جو می کند.^۲

اما در تفکر اسلامی ، همه موجودات منشأ واحدی دارند و از یک حقیقت سرچشمه گرفته اند. به همین جهت نه تنها انسان ، بلکه همه موجودات پیش از هر چیز ، آیه و نشانه ای بر معرفت خالق هستی می باشند و تصرف در جهان توسط انسان ، نه برای کام جویی و لذت پرستی ، بلکه برای رشد و رسیدن به کمالات حقیقی است . بنابراین انسان با همه عظمتش در جهان

۱- سیداحمدرضا حسینی ، « نقد مبانی کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان(۱) » (قم : یاس ، مهرماه ۱۳۸۰)

پیش ش ۴ ، ص ۳۷

۲- محمدرضا زیبایی نژاد و محمدتقی سبحانی ، درآمدی بر نظام شخصیت زن ، ص ۳۸

هستی جایگاه ویژه ای دارد و چنین نیست که خودساخته و خودمدار باشد و جهان آفرینش بر محور اراده او بگردد.^۱

اومانسیم هر چند انسان را محور همه چیز می داند ولی در نهایت ، به فرومایگی و تنزل او می انجامد ؛ زیرا اولاً جهان را به همین مادیات و لذت های حیوانی تفسیر می کند ؛ ثانیاً به انسان نیز به عنوان یک اسیر طبیعت و امیال حیوانی نگریسته و روح و انسانیت او را نادیده می گیرد . در حالی که اسلام برای انسان کرامت ذاتی قائل است و انسان را خلیفه خداوند می داند که علاوه بر جسمانیت و جنبه مادی ، دارای حقیقت و گوهری به نام روح است که خداوند او را به خود نسبت داده است : « فاذا سویته و نفخت فیه من روحی ففعلوا له ساجدین^۲ . » و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدرس لک قال انی اعلم ما لا تعلمون^۳ .

همه ی موجودات در خدمت رشد و کمال او هستند و او موجودی است که حیات جاودانی را در پیش رو دارد و این زندگی دنیوی هدف و مطلوب او نیست ، بلکه تنها مزرعه و گذرگاهی برای رسیدن به سعادت ابدی است . انسان در این دیدگاه والا ، به همه چیز از منظر ابزار رشد و کمال می نگرد که حکیمانه خلق شده است ، بدین جهت رابطه او با دیگر مخلوقات خداوند بر اساس محبت و رشد و کمال است و در این مسیر ، تسلیم وحی و تعالیم انبیاست تا به مقام عبودیت و قرب الهی بار یابد . انسان میوه ای نیست که از درخت طبیعت بیفتد و بپوسد و از بین برود ، بلکه همچون پرنده ای است که با مرگ از قفس آزاد شده و به حیات ابدی می رسد . هدف هم لذت جویی های مادی نیست تا آن لذایذ اصالت داشته و ملاک ارزش گذاری باشند ،

۱- فاطمه فهیمی ، حقوق مالی زن : مطالعه تطبیقی در حقوق اسلام، ایران و کنوانسیون رفع تبعیض از زنان (قم: دانشگاه

قم ، ۱۳۸۵) ص ۵۰

۲- حجر ، ۲۹ ،

۳- بقره ، ۳۰ ،

بلکه هدف باریابی به مقام عبودیت الهی ورشد و کمال است و همه لذت ها در این راستا و به عنوان ابزاری برای رسیدن به آن هدف مقدس ارزش پیدا می کند.^۱

ب) سکولاریسم

یکی از مبانی فکری جهان بینی غرب که از نتایج و پیامدهای قهری اومانیزم می باشد، سکولاریسم است. سکولاریسم گرایش به پاک سازی جامعه و فضای زندگی از قیود و ارزش های دینی و به عبارت دیگر، جداسازی دین از حوزه روابط جمعی و زیست اجتماعی است.

قدیس اوگوستین، متفکر بزرگ مسیحی در سده ی پنجم میلادی، پایه های جداسازی دین از سیاست را بنا نهاد. او در کتاب شهر خدا با ارائه تئوری جدایی حوزه دخالت دین از حکومت، همراهی دین و حکومت را امری صوری و عرضی دانسته، میان شهر زمینی و شهر آسمانی تفکیک قائل شد.^۲

ویژگی های سکولاریسم عبارتند از: ۱- دنیازدگی؛ ۲- لامذهبی؛ ۳- دین زدائی از اخلاق و علم؛ ۴- نفی حکومت بر اساس دکترین دینی.^۳

این در حالی است که عقل به طور قطعی حکم می کند که تدبیر زندگی اجتماعی و دنیوی را بر وحی مبتنی کنیم؛ زیرا اولاً انسان، به صورت فردی یا جمعی، حتی «خود» را به دقت و کمال نمی شناسد. و در انسان شناسی و جهان شناسی، مجهولات بسیار دارد؛ ثانیاً در وضع قوانین نمی تواند به طور کامل عاری از انواع خودخواهی باشد، از این رو صلاحیت تام اخلاقی برای این کار محرز نبوده و معلوم نیست تا کجا عدالت را می شناسد و آن را حتی علیه خود رعایت خواهد کرد؛ ثالثاً آفت غفلت، خطا و نسیان را در انسان نمی توان نادیده

۱- سید احمد رضا حسینی، «تقد مبانی کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (1)»، ص ۳۸

۲- بهاء الدین پاژارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱ (تهران: بی نا، ۱۳۳۳) ص ۲۴۸

۳- معاونت امور اساتید معارف، «نگاهی به فمینیسم» (قم: تازه های اندیشه، آذر ۱۳۷۷) ش ۲، ص ۱۲

گرفت و بالاخره با پذیرش خداوند حکیم، علیم، مهربان و بی نیاز که از راهنمایی کوچکترین مسائل مورد نیاز بشر دریغ نورزیده است، نظام حقوقی، سیاسی و اجتماعی شایسته، آن است که معقول و انسانی و مبتنی بر وحی و آورده های دینی باشد و از این رو قرآن کریم می فرماید: «ومن احسن من الله حکماً لقوم یوقنون»^۲.

افراطیون فمینیست نمی توانند به ارزشهای دینی معتقد باشند؛ زیرا مسائل حقوقی و سیاسی- اجتماعی مربوط به زنان را خارج از قلمرو هر دینی می دانند. بنابراین، احکامی مانند حجاب، ممنوعیت سقط جنین، ضابطه مند شدن روابط جنسی و احکام مربوط به خانواده و اخلاق و ارزش های دینی را مصداق ستم به زنان معرفی نموده، در راستای محو آن فعالیت می کنند. بدین لحاظ است که در کنوانسیون رفع تبعیض، هرگونه قیدی در روابط بین زن و مرد، با عنوان تبعیض علیه زنان محکوم شده است.^۳

ج) فردگرایی

فردگرایی را می توان قله اندیشه غرب، عصاره عصر روشن گری و یکی از پیامدهای طبیعی اومانیسم و سکولاریسم معرفی کرد. از سده ی هفدهم میلادی، مفهوم ملکیت به حیطة حیات فردی و انسانی پا گذاشت و این عقیده جان گرفت که زندگی هر فرد، نه به خدا، جامعه و دولت بلکه به خود او تعلق دارد و می تواند با آن، هرطور که مایل است، رفتار کند.^۴ تا اواخر قرن وسطی، در نظر گرفتن انسان به صورت جزئی از جامعه و پاره ای از منظم جهان های طبیعی و ماوراء طبیعی امری معمول بود. مفهوم جامعه به مثابه ی تنه ی واحد،

۱- مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، فلسفه حقوق (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷) ص ۸۵

۲- مائده، ۵۰

۳- سیدابراهیم حسینی، «فمینیسم علیه زنان»، ص ۱۵۳

۴- نیره ستوده، «بنیان های فکری اسلام و غرب در دفاع از حقوق زنان (۱)»، حوراء (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، دی ۱۳۸۲) ش ۱، ص ۲۷

هرچند یک استعاره بود ولی از نظر متفکران یونان و مسیحیان قرون وسطی این استعاره بیانگر حقیقتی بنیادین درباره‌ی ساختار جهان و جایگاه انسان بود. مناسبات میان بدن و اعضای آن نشانگر تناسبی غایتمند و شایسته بود که به وسیله‌ی طبیعت با خداوند میان جامعه و اعضای آن برقرار شده بود. از این مفهوم چنین برمی آید که هر یک از افراد به تنهایی جداً ناقص و کمال نیافته اند. آنها مانند اعضای بدن فقط به مثابه جزئی از یک کل بزرگتر زنده‌اند.^۱ اما با ظهور فردگرایی ادعا شد که هیچ قدرت بیرونی نباید بر خواسته‌های فردی فرمان براند و یگانه معیار حقیقت همانا فرد است. عصر جدید همان گونه که انسان را از طبیعت جدا ساخت، به همان سان انسانها را نیز از یکدیگر جدا کرد.

نکته‌ی مهم این است که منظور از «فرد» در این جا نه مشترکات بین انسانها بلکه دقیقاً نقاط افتراق و امتیاز آن‌ها است. بدین ترتیب به فردگرایی گام بعدی را در تکمیل اومانیسیم برداشت؛ اگر در اومانیسیم انسان محور و مدار همه‌ی هستی قرار می‌گرفت، در اینجا مطرح شد که فرد با همه‌ی خصوصیات فردی اش معیار و میزان است.^۲ بنابراین، در کنوانسیون، مدام بر حقوق بشر آن هم با رویکردی فردگرایانه تأکید می‌شود: «با عنایت به اینکه منشور ملل متحد بر پابندی حقوق اساسی بشر، مقام و منزلت هر فرد انسانی و برابری حقوق زن و مرد تأکید دارد...»^۳ این در حالی است که در اسلام، زندگی فردی و اجتماعی، دو چهره‌ی گوناگون از حقیقت زندگی انسان بوده، هدف حقوق که تأمین سعادت اجتماعی است بدون در نظر گرفتن کمال انسانی و سعادت افراد قابل وصول نخواهد بود، اما در عین حال، در ظرف تعارض بین منافع و خواسته‌های فرد با اصل نظام و سعادت توده‌ی مردم، مصلحت عمومی مقدم بوده، منافع فردی در حد ضرورت محدود می‌گردد.^۴

۱- آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر (بی جا: نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۶۸) ص ۲۹-۳۰

۲- محمدرضا زیبایی نژاد و محمدتقی سبحانی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۲۹

۳- نخستین بند آغازگر مقدمه کنوانسیون

۴- سیدابراهیم حسینی، فمینیسم علیه زنان، ص ۱۶۰

د) تجربه گرایی

در سده‌ی هفدهم میلادی دو مکتب مهم فلسفی در غرب پا گرفت: عقل گرایی؛ تجربه گرایی.

مکتب اول: عقل گرایی یا راسیونالیسم که در آن اعتقاد بر این است که مایه های اولیه معرفت در عقل انسان نهفته است و با کمک عقل می توان به شناخت حقیقت انسان و هستی رسید. مکتب دوم: تجربه گرایی یا امپیریسم که در آن تنها راه معرفت و شناخت، تجربه های حسی دانسته شده است و عقل بدون یاری حواس هیچ گونه شناختی ندارد.^۱

پیروزی غرور آفرین دانشمندان طبیعی، موجب گرایش شدید افکار عمومی به علوم تجربی شد. شدت این گرایش، به اندازه ای بود که درگذری عاطفی و روانی - و نه منطقی - به این نتیجه رسیدند که واقعیات، تنها از راه تجربه اثبات می شود. ازدیگرسو، در قیاس عاطفی دیگر، بطلان گزاره های کلیسا را به همه ی گزاره های عقلانی و وحیانی تسری دادند و اعتبار آنها را در واقع نمایی مردود شمردند.^۲

ه) نسبت گرایی

در کنار سکولاریسم، یکی دیگر از مهم ترین ارمغان های تجربه گرایی، نسبت ارزش یا جداسازی ارزش ها از واقعیات بود. از آن جا که تجربه گرایی، معرفت دقیق، همگانی و قابل اتکا را معرفتی می دانست که از جهان عینی و به روش تجربی گرفته شده باشد، مقولاتی فراحسی، هم چون ارزشهای حقوقی و اخلاقی، اصولاً نمی توانست جنبه علمی و عینی به خود بگیرد؛ زیرا ارزش ها در کالبد جهان تنیده نشده اند تا بتوان با کاوش علمی، آنها را دریافت و امور اخلاقی نیز به گونه ای ملموس در جهان محسوس دیده نمی شوند تا بتوان با پژوهشهای تجربی آنها را اثبات کرد.

۱- فاطمه فهیمی، حقوق مالی زن: مطالعه تطبیقی در حقوق اسلام، ایران و کنوانسیون رفع تبعیض از زنان، ص ۵۴

۲- نیره ستوده، «بنیان های فکری اسلام و غرب در دفاع از حقوق زنان (۱)»، ص ۲۵

بنابراین ، خوب یا بد بودن ، امری واقعی نیست ، بلکه امری موهوم ، خیالی و ناشی از داوری اخلاقی فردی است. هرکس آن چه را دوست دارد، خوب می نامد و آن چه را با خواسته‌های شخصی او سازگار نباشد ، بد می پندارد .

ارزش ها که پیش از این به مفهومی در عالم اعلی رقم زده شده بود ، به دامن اراده‌ی انسان سقوط نمود دیگر واقعیت متعالی وجود ندارد . تصور از « خوب » غیرقابل تعریف و تهی است و انتخاب انسان می تواند آن را پرکند .^۱ مهم ترین پیامد تأکید برنسبیت اخلاقی، آزاد ساختن انسان از همه قیود و ارزش های اخلاقی و انسانی و سرکشی در مقابل فرمان‌های اخلاقی و دینی است و همین تجربه گرای و تکیه بر نسبیت گرای ارزشی است که سرانجام غرب را در دوران معاصر به نیهیلیسم و پوچ انگاری کشاند .^۲

۱- آنتونی آربلاستر ، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب ، ص ۲۲

۲- باقر ساروخانی ، درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی (تهران : کیهان ، ۱۳۷۰) ص ۳۵۰

و) لیبرالیسم

لیبرالیسم برگرفته از واژه " Liberty " به معنی آزادی در انتخاب بی قید و شرط و هرگونه زندگی و به عبارت دیگر ، آزادی انسان در خواسته ها و تمنیاتش و تلاش در راه رسیدن به آن است . این فلسفه ی آزادی و خوشباشی ، به عنوان شایع ترین فصل مشترک جهان بینی مردم غرب ، مقداری معلول محدودیت های قرون وسطایی بوده که در دنیای غرب اعمال می شده و در نتیجه ، یک جریان آزادی خواهی افراطی و اصالت لذت در غرب بعد از رنسانس مطرح شده است . یکی از مبانی مهم لیبرالیسم ، اصالت فرد و نفی هر نوع سرچشمه و مبدأ آگاهی غیر از تشخیص فردی است .

به عبارت دیگر : « هسته ی متافیزیکی و هستی شناختی لیبرالیسم ، فردگرایی است . تعهدات لیبرالی نسبت به آزادی ، مدارا و حقوق فردی از همین مقدمه ناشی می شود ... فردگرایی هستی شناختی ، مبنای فلسفی لازم برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی را به وجود می آورد ، از این رو در این طرز تفکر ، فرد و حقوق و خواست های او از هر لحاظ بر جامعه و حقوق و خواست های آن مقدم داشته می شود »^۱ .

به این ترتیب ، لیبرالیسم یگانه ارزش عام را آزادی انسان برای تأمین غرایز خویش می داند . اما در خصوص رابطه ی میان فمینیسم و لیبرالیسم باید گفت که فمینیسم تا حدود زیادی ، مدیون لیبرالیسم است . فمینیست های اولیه از فردگرایی لیبرالی متأثر بودند . یکی از گرایش های فمینیستی معاصر ، گرایش اگزستانسیالیستی (مکتب اصالت وجود) مبتنی بر تفسیر خاص « سیمون دوبوار » و « ژان پل سارتر » از رابطه زن و مرد است . مفهوم « آزادی و اختیار مطلق » در اگزستانسیالیسم ، صورتی افراطی از مفهوم لیبرالی و اومانستی « آزادی » است که در واقع ، چیزی جز میدان دادن به هواهای نفسانی نیست . نفی نهاد ازدواج و خانواده و معرفی آن به عنوان فحشای عمومی و عامل بدبختی زنان در گفتار « سیمون دوبوار » و جایگزینی نظریه « زوج آزاد » و « همزیستی مشترک » ولی بدون هیچگونه تعهد و مسئولیتی

۱- آنتونی آربلاستر ، پیشین ، ص ۱۹-۲۰

میان زن و مرد، برای تأمین آزادی مطلق زن و مرد، و تصریح به «سوسیالیسم جنسی» که زن و مرد بتوانند هر دو آزاد باشند،^۱ در همین راستا ارزیابی می شود و نیز اینکه «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان» می گوید: «هیچ مکانی نباید مختص به جنس مشخصی باشد» و از این رو داشتن استخرهای شنای مختلط برای زن و مرد، حضور زن و مرد در همه‌ی مجامع و اماکن لابلای همدیگر و بدون هیچ محدودیت و قید و بندی، یک ارزش لیبرالیستی فمینیستی است. بدیهی است که چنین آزادی ای به هیچ وجه در اسلام پذیرفته نیست. در اسلام، آزادی، بستر حرکت تکاملی انسان است و از این رو از ارزش والایی برخوردار است، وصول به مقام شامخ انسانیت یعنی خلافت الهی، جز در پرتو آزادی های صحیح انسانی، ممکن نیست ولی نباید از یاد برد که خالق بشر، او را آزاد اما هدفمند و مسئول آفریده است، پس آزادی باید در خدمت هدف خلقت که تکامل انسانی و رسیدن به قرب الی الله است، قرارگیرد. در اسلام، آزادی «حرمت» دارد، اما در چارچوب سعادت و کمال انسانی محدود می گردد؛ زیرا حرمت آزادی از حرمت خود انسان، بیشتر نیست. آزادی در اسلام، هرگز به صورت مطلق و بدون حدّ و مرز توجیهی ندارد. آزادی که به هیچ اصولی، اقتدا نکنند یک فاجعه است و وجود هر قاعده فکری یا انسانی، مستلزم نوعی حدّ و حصر منطقی برای آزادی است. در اسلام، علاوه بر سه پرسش «آزادی از چه؟ برای چه؟ و برای که؟»، آزادی در قبال «چه کسی؟» نیز مطرح می گردد. انسان ها در قبال دیگران آزادند، اما آیا در مقابل خداوند، نیز آزادند؟ انسان، «خود» و «سرخود» نیامده است تا «سرخود» باشد. انسان، مخلوق خدا و محتاج و بنده ی وی است و ایمان به خدا، یعنی بندگی او و آزادی از هر چه غیر خداست. مؤمن، در برابر هستی و همه ی انسانها آزاد است، اما در مقابل خدا و آنچه که او فرموده است، متعهد است.

۱- معاونت امور اساتید معارف، «نگاهی به فمینیسم»، ص ۱۶-۱۷

ناگفته نماند که لیبرالیسم همواره با این پرسش اساسی رو برو است که اگر واقعاً هیچ ارزش عمومی‌ای قابل شناسایی نیست، پس ارزش آزادی و حقوق فردی را از کجا می‌توان دریافت.^۱

پیشینه و سیر تطور حقوق و منزلت اجتماعی زنان

در این مبحث سیر تحول منزلت اجتماعی زنان در طول تاریخ و در کشورها و ملل مختلف بررسی می‌شود.

حقوق و منزلت اجتماعی زنان در جوامع نخستین

زن به طور کلی در عصر قدیم، به ندرت به عنوان موجودی انسانی - که از حیث کرامت و ارزش انسانی با مرد همسنگ باشد - مطرح نظر و توجه بوده، بلکه غالباً به مثابه موجودی اهریمنی و «شیطانی» و بالمآل «نجس» تلقی می‌شده است که پیوسته «روح» و «روان» مرد از او در آزار و اذیت بوده است. «در بعضی از بلاد متمدن آن روز، همیشه مورد اختلاف بوده که آیا «زن» مانند مرد «انسان» است یا نه؟ و آیا زن می‌تواند «دین» داشته باشد؟ و به فرض دینداری، «عبادت» وی صحیح است یا نه؟ و آیا زن در آخرت، بهشتی و ملکوتی می‌شود یا نه؟»^۲

زن بنا به روایت تاریخ و اسناد و نوشته‌های کهنی که از پیشینیان برجای مانده است در اغلب جوامع قدیم، حتی در جوامع متمدنی چون ایران و روم از بسیاری از حقوق «مادی» و «معنوی» از جمله: حق معامله، حق پیشه، حق مالکیت، حق تحصیل، حق ارث، حق رأی، حق اقامه دعوی و شهادت، حق نفقه و ... محروم بوده است.^۳

۱- معاونت امور اساتید معارف، «نگاهی به فمینیسم»، ص ۱۶۱

۲- محمد حکیم پور، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، ص ۷۱

۳- احمدعلی افتخاری، زن از دیدگاه ملتها، ادیان و بزرگان جهان (تهران: مهشاد، چ اول، ۱۳۷۵) ص ۱۱

نگاهی گذرا به تاریخ ملتهای روزگاران پیشین و کاوش در رویدادهای اجتماعی، نگرش‌ها، و رفتارهای آنان نسبت به زن، ما را به این واقعیات تلخ و جانسوز، رهنمون می‌سازد.^۱

منزلت زنان در ایران باستان :

در ایران باستان، اساساً « ازدواج » یک نوع بیع به شمار می‌رفت و زن جزو اموالی بود که در معرض خرید و فروش قرار می‌گرفت.^۲ در سروده‌های قدیمی و مذهبی ایرانیان، درباره‌ی پستی و حقارت زن آمده است: « پدران از خدا مسئلت نمی‌کنند که دختری به ایشان روزی کند و فرشتگان، دختران را از نعمت‌هایی که خدا به آدمی می‌بخشد، به شمار نمی‌آورند.»^۳

زن ایرانی پیش از ظهور اسلام باید انواع حقارت‌ها و پستی‌ها را بر دوش ظریف خویش می‌کشید. نوشته‌ها و اسناد تاریخی مختلفی که از ادوار پیش از اسلام در دست است، همه به نوعی از وجود خانواده‌ی گسترده و پدرسالار در ایران قدیم، خبر می‌دهند که نگاهی به اوستا - کتاب مذهبی زردشتیان - و همچنین کتیبه‌های برجای مانده از دوران هخامنشی، هرگونه تردیدی را در این مورد، تقریباً به یقین مبدل می‌سازد.

یکی دیگر از مسائل رایج و غیرقابل تردید در خصوص حیات اجتماعی زن در ایران پیش از اسلام جواز فروش زن به وسیله‌ی مرد بوده است.^۴

"چون فرزندان به سن رشد می‌رسیدند، پدرانشان اسباب کار زناشویی ایشان را فراهم می‌ساختند دامنه‌ی انتخاب همسر وسیع بود، زیرا چنانچه روایت شده ازدواج میان خواهر و برادر، پدر و دختر و میان مادر و پسر معمول بوده است... پس از داریوش مقام زن مخصوصاً در میان طبقه ثروتمندان تنزل پیدا کرد... در مورد آنها گوشه‌نشینی زمان حیض - که برایشان

۱- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱ (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، بی تا) ص ۴۱۱

۲- ویل دورانت، پیشین، ص ۵۵

۳- محمد حکیم پور، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، ص ۷۳

۴- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۴۳۳

واجب بود - رفته رفته ادامه پیدا کرد و سراسر زندگی اجتماعی ایشان را فرا گرفت... زنان طبقات بالای اجتماع جرأت آن نداشتند که جز در تخت روان روپوش‌دار از خانه بیرون بیایند... زنان شوهردار حق نداشتند هیچ مردی را ولو پدر یا برادرشان باشد ببینند!"

منزلت زنان در روم باستان :

برخلاف آنچه که تصور می شود، در امپراتوری متمدنی چون روم نیز زن فاقد شخصیت و حقوق انسانی و مدنی بوده است و این نکته نه تنها از تاریخ اجتماعی این امپراتوری، بلکه از قانون قدیم رومی نیز - که امروزه پایه ی حقوق جدید غرب قرار گرفته است - قابل استنباط می باشد. قانون روم - یعنی قانون جهان پیشرو آن روز - زنان را به بندگی می گرفت و علمای بزرگ رومی - که بعدها به مسیحیت گرویدند - زن را نجس و عاری از روح مجرد می پنداشتند و او را موجودی نه در شمار مردان به حساب می آوردند.^۲ در امپراتوری روم قدیم، کنگره ی بس عظیم و مشهوری تشکیل دادند تا در آن به بررسی شخصیت و حقوق زن بپردازند، نتیجه ای که از این کنفرانس حاصل شد، این بود که زن موجودی فاقد روح است، به همین سبب او هرگز از زندگی آخرت ارثی نخواهد داشت و از این رو زن نجس است و لازم است که گوشت نخورد و جز خنده کاری نکند.

منزلت زنان در یونان باستان :

در فدراسیون یونان قدیم هم - که بیشتر مواقع با امپراتوری روم، اشتراک و وحدت سیاسی و اداری پیدا می کرد - وضعیت حقوق مدنی و اجتماعی زن، از آنچه که درباره ی جامعه ی رومی گفتیم بهتر نبود و حتی در برخی دوره ها موقعیت زنان با مقام و منزلت بردگان، همسنگ بوده است. یونانیان عقیده داشتند که نیروی توالد از مرد است و زن جز حمل طفل و پرستاری از او وظیفه ای ندارد؛ از این رو باید در خانه بماند و نباید کسی از

۱- احمد علی افتخاری، زن از دیدگاه فقها، ص ۱۴

۲- احمد علی افتخاری، پیشین، ص ۷۷

درون پنجره به او نظر کند؛ در اسپارت وقتی از پسر زاییدن زن مأیوس می شدند، او را به مرگ محکوم می کردند. حتی مردان اسپارتی - برای اصلاح نسل خود - زنان خود را در اختیار مردان نیرومند قرار می دادند. در یونان قدیم، هرگاه دختری شوهر می کرد، از میراث پدر محروم می شد و در سهم الارث احتمالی شوهر هم هیچ گونه اختیاری نداشت. همچنین در قوانین مدنی یونان باستان، پدری که پسر نداشت و دارای چند دختر بود، می توانست برای یکی از دختران خود شوهری انتخاب کند و او را به جای پسر، وارث خود قرار دهد.

منزلت زنان در هند باستان :

در این جامعه نیز همانند جوامع دیگر جهان، از احترام، استقلال، شخصیت و مقام والای زن خبری نبود. زن در همه ی عمر تحت سرپرستی پدر، شوهر یا پسر بود و شوهر همسان خدای او مطرح می شده است. زن را روح گنهکاری می پنداشتند که زاده می شد. او را دروازه ی اصلی جهنم دانسته و دانش را برای او همچون قراردادن شمشیر در کف میمون مست تلقی می کردند. حق حیات پس از مرگ شوهر از او سلب، و با طرح قانون پلید «ساتی» اضطرابات روحی بر وجود او سایه افکننده بود. او باورداشت که پس از فوت همسر باید سوزانده شود.

منزلت زنان در چین باستان :

در چین، در عصر کنفوسیوس اصولاً زن پس از مرگ شوهر، برای نشان دادن وفاداری خود به شوهر، محکوم به خودکشی بود. طبق سنن حاکم، زن چینی هم در حکم اموال به ارث می رسید و مرد هر وقت اراده می کرد می توانست او را در معرض فروش قرار دهد و حتی زنده به گور نماید. بعد از مرگ همسر حق ازدواج مجدد را نداشته و باقی عمر را باید به صورت کنیز و برده ایفای نقش نماید.

منزلت زنان در روسیه ی قدیم :

در روسیه ی قدیم نیز زن بخت خوبی نداشته است ، چنانکه به گزارش ویل دورانت پدر دختر به هنگام فرستادن او به خانه ی شوهر ، او را آهسته تازیانه می زد و پس از آن تازیانه را به دست داماد خود می داد تا معلوم کند که تنبیهات لازم از آن به بعد ، به دست کسی اجرا خواهد شد که جوان تر است.

منزلت زنان در ژاپن قدیم :

آداب و رسوم جاری در میان بسیاری از اقوام این سرزمین بیانگر این واقعیت غم انگیز است که همیشه زن نازلتر و فروتر از مرد بوده است . احساسات و عواطف زن را همچون آسمان بهاری می دانستند که هر لحظه به رنگی است . هرگز پایداری در ثبات عهد و پیمان از او انتظار نمی رفت، در تأدیب او می گفتند : « زن بسان کوزه نیست که شکسته شود، از زدنش دریغ مکن». او محکوم به زندگی تحت سرپرستی پدر یا شوهر در طول زندگی بود. به هنگام تولدش شکوفه شادی بر لبان هیچ کس شکفته نمی شد، و چه بسا در بیابانها طعمه گرازش می ساختند.

منزلت زنان در آفریقا :

زنان آفریقا از لحاظ برخورداری از حقوق مدنی و کرامت و منزلت انسانی ، موقعیتی بس پایین تر و پست تر از دیگر زنان مشرق زمین داشتند ، زیرا ممالک آفریقایی اصولاً از حیث مدنیت و آداب اجتماعی ، فروتر از دیگر ممالک شرقی بودند . زنان در آفریقا تا سده ی نوزدهم مانند بردگان و ابزار کشاورزی خرید و فروش می شدند ، حتی در تاهیتی ، اگر زن پولی جمع می کرد، متعلق به شوهرش بود .

منزلت زنان در مصر باستان :

در مصر تا زمان تسلط میکسسها ، وضع زنان - بر خلاف دیگر ممالک آن روز - نسبتاً

بهرتر بود ، با این حال در مصر تا پیش از فتح اسلام ، رسم چنان بود که هر سال برای زیاد شدن آب نیل ، دختری را در آن غرق می کردند ، به این طریق که پدر و مادر او را راضی می کردند و دختر را زینت می نمودند و آن گاه به رود نیل می سپردند ؛ تا اینکه عمروعاص - فاتح و حاکم مصر - از این کار پلید جلوگیری نمود .^۱

ازدواج با محارم نیز ، اگرچه عمومیت نداشت ، اما حداقل در میان طبقه ی سلطنتی به طور کامل رایج بوده ، چنانکه فرعون ، علاوه بر زنانی که داشت - گویا برای حفظ سلطنت در نسل خویش - با تنی چند از خواهران خود نیز ازدواج کرده بود . این موضوع بعدها به طور محدودی به طبقه ی غیرسلطنتی نیز تسری یافت ، به گونه ای که تا سده ی دوم میلادی ، عده ی زیادی در مصر از این سنت پیروی می کردند . در مصر قدیم ، مرد بسیاری از اوقات به نفع زن خود ، از ملک خویش صرف نظر می کرد و در مسئله نامزدی و اظهارعشق و زناشویی ، آشکارا حق تقدم با زن بود ، از این رو پرده نشینی زنان (به عنوان یک رسم اجتماعی) در تاریخ مصر ، تداوم چندانی را نشان نمی دهد .^۲ با این وجود ، بعدها در اثر رخنه ی اقوام دیگر ، تسلط و آزادی زن نیز در مصر به طور محسوسی کاهش می یابد و پدرشاهی جایگزین آن می شود و همین امر نیز به تدریج موجبات انزوای ناخواسته ی زن مصری را فراهم می سازد . حضور دختران رفاص در مجامع مردان طبقات عالی کشور ، یک امر استثنایی نبوده و در دوره ای خاص از حیات اجتماعی زن مصری رواج کاملی داشته است .^۳

منزلت زنان در بین النهرین:

جهت بیان منزلت زنان در بین النهرین به طور مجزاً موقعیت زنان در تمدن های این ناحیه مورد بررسی قرار می گیرد .

۱- محمد حکیم پور ، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد ، ص ۸۵

۲- ویل دورانت ، تاریخ تمدن ، ج ۱ ، ص ۹۹

۳- محمد حکیم پور ، پیشین ، ص ۸۶

الف - درسومر، زن، موقعیت و وضع نسبتاً بهتری داشته است، به طوری که به اندازه‌ی شوهر، بر فرزندان خود حق داشت و اگرپسر بالغی موجود نبود، خود زن در غیاب شوهر، مزرعه را مانند خانه اداره می کرد و می توانست بندگان خود را آزاد کند یا نگاه بدارد.^۱

گاهی زن به مقام ملکه می رسید، با این همه، مرد در مواقع بحرانی اجازه داشت زن خود را بفروشد. سومری ها از زنان توقع داشتند برای شوهر و کشور خود، فرزندان زیادی بیاورند و اگر زنی از مادرشدن، سرباز می زد، او را در آب غرق می کردند.

در سومر، هر معبدی، عده ای زن وابسته به خود داشت، بعضی از این زن ها خدمتگزار و پاره ای دیگر همسر خدایان و یا جانشینان و نمایندگان ایشان در زمین بودند. زنان سومری برخلاف زنان بسیاری از ممالک آن دوره، دارای حق ارث بودند و می توانستند وارثان ماترک خویش را خود تعیین کنند.^۲

ب - موقعیت زنان در بابل، در مقایسه با زنان مصری و سومری و به رغم قانون حمورابی، تعریف چندانی نداشت ولی بدتر از وضع زنان در یونان قدیم یا اروپای قرون وسطی نیز نبود. بر اساس قانون حمورابی، اگر مردی دختر دیگری را می کشت، به جای خود آن مرد، دختر وی در معرض قصاص اولیای مقتول بود.^۳

فروش دختران نیز در میان بابلیان رسم رایجی بود، به طوری که مردانی که دخترانی در خانه داشتند، هر سال یک بار آنان را به محلی می بردند که مردان بسیاری گرد آمده بودند و دلالی، یکایک ایشان را حراج می کرد.^۴

ج - زن در آشور نیز وضع مناسبی نداشت، به گونه ای که مردان از زنان خود عفت می خواستند، اما خود معشوقه های بسیاری برای خود اختیار می کردند، زناشویی به صورت خرید و فروش بود؛ زن بیشتر در خانه ی پدر بود و شوهر گاه گاهی به دیدن او می رفت.^۵

۱- محمد حکیم پور، پیشین، ص ۸۷

۲- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۸۵

۳- محمد حکیم پور، پیشین، ص ۸۷

۴- محمد حکیم پور، پیشین، ص ۸۸

۵- علی کمالی، قرآن و مقام زن (قم: اسوه، ۱۳۷۴) ص ۱۳

منزلت زنان در عربستان دوره‌ی جاهلیت :

زن در میان اعراب نیز - چون میان سایرملت ها و شاید از آنها هم بدتر - از هیچ گونه حقوق مدنی و اجتماعی برخوردار نبوده و در برابر اراده‌ی مالک تسلیم محض بوده است . بی شک عفت جنسی در میان عربان - زن و مرد - به ویژه یک سنت مقبول و فراگیر نبوده و درعوض نکاح یک زن با چند مرد، مقبولیتی تمام داشته است ، شاید به همین مناسبت بوده است که فرزندان ناشی از این نوع ازدواج ها ، صرفاً به مادر خود منسوب می شده اند و در مواردی نیز که میان مردان مختلف ، برای تصاحب یک نوزاد نزاع درمی گرفت ، داوری و کار حل و عقد دعوی به افراد خبره ای که متخصص تشخیص هویت نوزاد بوده اند واگذار می شده است که این امر خود بعدها ضرورت تأسیس نهادی مستقل و دائمی را درمیان تازیان - برای رفع دعاوی از همین قبیل - آشکار ساخت . امروز نکته‌ی مهمی که از اسناد و مدارک بر جای مانده از حیات اجتماعی عرب پیش از اسلام برمی آید ، این است که زن ارزش و منزلت چندانی در نزد اعراب نداشته است .^۱

حقوق و منزلت اجتماعی زنان در ادیان الهی

حقوق زن از منظر یهود :

در مذهب یهود نیز برای زن روحی قائل نبودند ؛ زیرا در تورات در مورد داستان خلقت آدم نوشته شده که : « خداوند در بینی او روح حیات دمیده به او جان بخشید ... آن گاه آدم را به خواب عمیقی فرو برد و یکی از دنده هایش را برداشت و جای آن را با گوشت پر کرد و از آن دنده زنی سرشت ... »^۲ . در تفسیر این آیه گفته اند که چون در زن روحی دمیده نشد ، بنابراین زنان فاقد روحند . بعد این سؤال برایشان پیش آمد که در این صورت زن با چه نیرویی قادر به حرکت است ؟ گفتند موجودی به نام بعل زبول در زن حلول نموده ، او را به

۱- محمد حکیم پور، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد ، ص ۸۹

۲- کتاب مقدس ، سفر پیدایش ، ۲ ، ۷-۲۲

حرکت درمی آورد ، همچنان که روح مرد را نیرو بخشیده به جنبش درمی آورد و زن چون از مرد به وجود آمده ، دارای وجود مستقلی نبوده و همواره تابع مرد خواهد بود و درباب سوم سفرپیدایش شرح می دهد که ماری در بهشت زن آدم (حوا) را بفریفت ...^۱

در مذهب یهود زن و مرد در برابر قانون یکسانند ولی در بعضی موارد زن دارای محرومیت‌هایی است به طوری که عبادت زن نصف مرد ارزش دارد و شهادت و قسم او غیرمقبول و نذر و دعا در تکالیفش بدون اجازه ی پدر یا شوهر بی اثر است.^۲

حقوق زن در مسیحیت :

در دیانت مسیح مانند یهود نظر خوشی نسبت به زن نداشتند و برای کسر مقام و عدم شخصیت او دلایلی می آوردند؛ از جمله همان قضیه آدم و حوا که در این باره می‌گویند: چون خلقت زن مؤخر از مرد است ، بنابراین زن عرضی و تابع مرد می باشد و جنس پلید و ناپاکی است که موجب بدبختی و شرارت درعالم و برهم زدن نظم جهان گردیده و سبب رانده شدن آدمیان از بهشت شد و همان طور که یهودیان زن را عاری از روح دانند، در مجامع روحانی اسپانی و ایتالیا و در بین کاتولیک ها نیز بحث فراوانی درباره روح زن به عمل آمد و بالاخره گفتند که جز مریم مادر مسیح که دارای روح می‌باشد سایر زنان برزخ بین انسان و حیوانند.^۳

و نیز در مجمع دینی فرانسه (در سال ۵۸۶ میلادی) پس از بحث زیادی که درباره ماهیت زن شد ، به این نتیجه رسیدند که : زن انسان است ، اما برای خدمت مرد ، آفریده شده است. زنان در گذشته ، پیش از ازدواج ، تحت ولایت و قیومیت پدر و پس از آن تحت کفالت و ولایت شوهر ، و پس از مرگ شوهر ، تحت استیلا و فرمان پسران شوهر ، و اگر پسری نمی‌داشتند تحت نظر و سرپرستی بستگان شوهر بودند ، زیرا لازم بود زن را در هر حال به

۱- کتاب مقدس ، سفر پیدایش ، ۳، ۱-۱۳

۲- حسام نقبائی ، سیر تکامل حقوق زن در تاریخ و شریع (تهران : بی نا ، ۱۳۴۲) ص ۲۳

۳- همو ، پیشین ، ص ۲۵

حال خود نگذارند . کسانی که به صورت یک مصلح دست به اصلاحاتی می زدند یا افکار مصلحانه ای پیشنهاد می کردند ، زنان را در ردیف اموال دانستند و گفتند : تمام تنازعات در حق اختصاص اشخاص به زنان یا اموال پدید می آید و باید زنان و اموال را به صورت مشاع تحت اختیار همه گذاشت .^۱

در انگلستان ، هانری هشتم ، فرمانی صادر کرد و زنان را از مطالعه کتاب مقدس ممنوع داشت و طبق قانونی که در حدود سال ۱۸۵۰ در آن کشور وضع شد ، زنان در شمار اتباع کشور محسوب نمی آمدند و حقوق شخصیه نداشتند و مالک اموال خود حتی لباس هایی که برتن داشتند ، نبودند .^۲

وضعیت اسف بار زنان در نقاط مختلف جهان همچنان ادامه داشت تا اینکه در سده ی هفتم و هشتم ، اسلام ، امپراتوری مقتدر و ثروتمندی را [در اسپانیا] بنا نهاد که بسیاری از زنان از شکوه آن بهره جستند.^۳

حقوق زن از دیدگاه اسلام :

آن گاه که خورشید اسلام در افق سیاه تاریخ بشریت سر زد ، زن همان موقعیت اجتماعی اسف باری را داشت که دیگر جوامع داشتند و او را موجود پستی می دانستند که برای خدمتگزاری انسان شریف (یعنی مرد) ، آفریده شده است . اسلام با تمام قوا با این افکار نادرست مخالفت کرد . نگرش اسلام به زن و تنظیم حقوق او و این که حیثیت وی جنبه «حق الله» دارد نه «حق الناس»، و هتک حرمت او برای احدی روا نیست و همگان موظف به پاسداری از مقام زن هستند ، در خلال احکام دینی به چشم می خورد .^۴ اسلام نخستین مکتبی

۱- سید مهدی حجتی ، زن زیباترین گل آفرینش (قم : نشر بخشایش ، چ اول ، ۱۳۸۰) ص ۱۹۲

۲- همو ، پیشین، ص ۱۹۱

۳- آندره میشل ، جنبش اجتماعی زنان (مشهد : نیکا ، ۱۳۷۲) ص ۴۴

۴- خدامراد ، «گذری کوتاه بر نگاههای مختلف به زن در طول تاریخ» (بی جا : دیدارآشنا ، ۱۳۸۱) ش ۲۷

است که قائل به حقوق تساوی زن و مرد ، استقلال ، حق مالکیت و سرشت انسانی و ... برای زن شده و بلکه نخستین منادی بزرگ آزادی زن است . اسلام در گام نخست ، آفرینش زن را از نشانه های خدای سبحان معرفی می کند و او را نصف بهتر و از یک گوهر صلا می دهد، بلکه شأن او را فراتر یا فروتر از مرد نمی داند، ملاک برتری انسان را در علم و تقوا می داند. رفتار نکوهیدهی اعراب را در زنده به گور نمودن دختران بی گناه مورد سرزنش و نکوهش قرار می دهد. اسلام در همه جا زنان قهرمان را می ستاید و تفاوت های موجود را از ویژگی های طبیعی آنها تلقی می کند.^۱

در این دوره رعایت حقوق زنان به اوج شکوفایی خود رسید. به عنوان مثال از زنان مؤمنه ای مانند ربیعه ی مقدس یاد می شود که به شیوه ی خواهران مقدس غربی در خانقاه ها از فقرا و بیماران مراقبت می کرد و یا از زنان تحصیل کرده و خبره در امور فقهی ، شاعران یا قضاتی مانند سکینه نواده ی حضرت فاطمه دختر حضرت محمد (ص) ، نام برده می شود . ملکه هایی که با موفقیت اعمال قدرت می کردند (مثل صیت الملوک ، خواهر خلیفه ی مصر که پس از مرگ برادر در سال ۱۰۲۱ قدرت را به دست گرفت و با صلابتی تمام حکومت را اداره کرد) و یا دانشگاه ها و مراکز خدمات اجتماعی ایجاد می کردند . زنان مسلمان به عنوان استاد دانشگاه بزرگ اسپانیا ، عراق (بغداد) و ایران (که زنان در رشته پزشکی و نجوم بسیار درخشیدند) اشتهار داشتند .

در این دوره همانندی وضعیت زنان بسیار تکان دهنده بود . به رغم تفاوت های بسیار فرهنگ، مذهب و نظام سیاسی، « سیمای قراردادی طرد زنان » هنوز در پایان این هزاره نه در غرب و نه در بیژانس و نه در کشورهای مسلمان به وجود نیامده است . زنان از آزادی بسیاری برخوردار بودند که به آنها امکان ایفای نقش هایی را می داد که بعدها برای جنس آنها ممنوع شد. با این همه « آنتی فمینیسم » وجود داشته و بعضی از مردان بخصوص خلیفه های کشورهای مسلمان

۱- احمدعلی افتخاری ، زن از دیدگاه ملتها ، ادیان و بزرگان جهان ، ص ۳۲-۳۳

در صدد محدود کردن این آزادی ها برآمده اند.^۱ با گسترش فتوحات اسلامی ، حقوق زنان در کشورهایی که تحت سیطره حکومت اسلام بودند ، دچار تحول و دگرگونی شد و آنان از استقلال و خصایص انسانی بهره مند شدند. اما در سده ی یازدهم میلادی با انقلاب پاپ گرگوار و حاکمیت کلیسا ، حقوق زنان بار دیگر رو به انحطاط رفت .

حقوق و منزلت اجتماعی زنان در عصر جدید

حقوق و منزلت اجتماعی زنان تا پیش از ظهور فمینیسم

در سده ی یازدهم مذهب و کلیسا بر تمام نهادهای اجتماعی جامعه مسلط بود و بنابراین خارج از دایره ی تسلط مذهب و کلیسا ، هیچ حقوق و قانونی وجود خارجی نداشت؛ چه، در این مرحله روحانیان مسیحی ، واضعان قانون برای مردم بوده و به مثابه نمایندگان و سایه های خدا در زمین بر مردم حکومت می رانندند، از این رو قوانین این دوره ، بدون استثناء مبتنی بر مذهب و احکام مذهبی بود و عدول از این احکام نیز با مجازات ها و کیفرهای سخت قانونی همراه می شد ، چرا که تخطی از فرمان پاپ نه تنها نافرمانی در برابر خدا و دستورات او بلکه مخل امنیت و نظم اجتماعی نیز بود . در دوره ی حاکمیت کلیسا ، حقوق زن نیز تنها بر مبنای قوانین و دستورات مذهبی توجیه می شد و این دستگاههای مذهبی بودند که حقی را به زن اعطاء می کردند و یا حقی دیگر را از وی باز می ستاندند . سن توماس داکن از چهره های روحانی و برجسته همین دوره بود که نظریاتش در مورد حقوق زن ، از جمود فکری و تعصب افراطی و غیرانسانی او درباره ی زن حکایت دارد . علاوه بر توماس داکن پاره ی دیگری از متولیان کلیسا مانند : سنت اوگوستین ، آکوئیناس و سنت پل ، زن را به عنوان جنس نوع دوم و نیز موجودی خاطی و شریر که موجب هبوط انسان از بهشت به زمین بوده است، می شناختند و معتقد بودند که زن برای خدمت به مرد آفریده شده است و بالطبع هیچ حقی بر گردن شوهر

۱- آندره میشل ، جنبش اجتماعی زنان ، ص ۴۴

ندارد. آنها اعتقاد داشتند که زن یک دنده از مرد کمتر دارد و از «پهلوی چپ مرد» آفریده شده است.^۱

این وضعیت زنان همچنان ادامه داشت تا اینکه در سده ی هفدهم و هیجدهم میلادی، با به وجود آمدن جنبش های دیگر اجتماعی و دینی، زنان و مردان مدافع حقوق آنان درصدد برآمدند تا برخی حقوق از دست رفته زنان را به آنان بازگردانند. آنان از واژه «فمینیسم» استفاده نمی کردند، اما ادعای آنان همان چیزی بود که بعدها کما بیش از فمینیست ها شنیده می شد.^۲

شروع این جنبش ها از آنجا بود که رشد طبقات متوسط منجر به افزایش اهمیت زندگی خانوادگی شد. در این زمان سعی می شد که زنان را در نقشهای خانه داری و تربیتی محدود کنند. مقاومت در برابر این محدودیت بیشتر در طبقات بالا صورت می گرفت، اما دیگر محیط های اجتماعی نیز به راحتی تسلیم نمی شدند. در بین اشراف و بورژوازی مرفه، زنان محدودیت نقششان را نپذیرفتند و بدینسان «جوراب آبی ها» در سده ی ۱۸ پدیدار شدند و در سالن های ادبی اروپا به فعالیت های مختلفی علیه نظام اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دست زدند.^۳

ملکه کریستین سوئدی (۱۶۲۶-۱۶۸۹) از مقام خود استعفا داد تا به امور فرهنگی بپردازد. در فرانسه مادموازل دومون پانسیه و مادام دولانگ ویل به مبارزه پرداختند و در برابر تمرکز سلطنت دست به مقاومت زدند. آناماری فون شورمان (۱۶۰۷-۱۶۷۸) در هلند برای شرکت در کنفرانس های دانشگاه اوترخت در پشت پرده پنهان می شد. او با ۱۰ زبان آشنا بود و مرید ماری دوگورنه بود. او که خود را یک فمینیست می دانست، فرقه ی آناباتیست ها را تشکیل

۱- محمد حکیم پور، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، ص ۳۸۸-۳۸۷

۲- مرکز جهانی علوم اسلامی، شخصیت و حقوق زن در اسلام (قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چ اول، ۱۳۸۲) ص ۲۸۴

۳- فاطمه فهیمی، حقوق مالی زن، ص ۲۱

داد و بقیه ی زندگی اش را در یک جامعه ی مذهبی سپری کرد و بدین سان یک زندگی ضد فرهنگ متداول را انتخاب کرد. ^۱ در انگلستان زنان بر حسب طبقه ی اجتماعی خود ، نوع خاصی از سرکوب را متحمل می شدند . در فرانسه در سده ی هفدهم ، نقش زنان تنها به سالن های ادبی و مبارزات سیاسی اشراف محدود نمی شود . ضد رفرم سبب تغییر نهادهای مذهبی شد . زنانی که مدیر دیر بودند ، تغییراتی در صومعه به وجود آوردند . زنان اشراف ، بیوگان ، دختران بی جهیزیه و زنان فقیر روستایی به این صومعه ها پناه آورده بودند . بدین سان مادر آنزلیک ، کلیسای پور روایال را به محل زندگی روحانی و ملاقات با شخصیت های مذهبی و مناظره ژان سینست ها تبدیل کرد . ^۲

بعد از این وقایع زنان برای احقاق حقوق خویش و جلوگیری از روند انحطاط جایگاه و ارزششان در جامعه ، مکتب فمینیسم را بنیانگذاری کردند.

ظهور مکتب فمینیسم و سیر تطوّر آن

زنان ملل مختلف پس از دوران متمادی که مورد ظلم واقع شده بودند ، به تدریج به خود آمده و سعی در احقاق حق خود نمودند ، ولی این امر کم کم به شکل فمینیسم امروزی در آمد.

الف - سده ی هیجدهم

فمینیسم ، واژه ای است که برای نخستین بار در دهه ۸۰ سده ی هیجدهم میلادی ، در فرانسه به کار رفت . در آن زمان ، که موج اول و رسمی فمینیسم بود ، این واژه بر گروهی دلالت می کرد که در پی آرمان های زنان بودند . ^۳

۱- محمدرضا زیبایی نژاد و محمدتقی سبحانی ، در آمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام (تهران : دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، چ اول ، ۱۳۷۹) ص ۹۵

۲- آندره میشل ، جنبش اجتماعی زنان ، ص ۷۹

۳- مرکز جهانی علوم اسلامی ، شخصیت و حقوق زن در اسلام ، ص ۲۸۳

در سده‌ی هجدهم همانند گذشته ملکه‌ها و شاهزاده‌خانم‌ها در برابر اخلاق جدید بورژوازی، مقاومت نموده و نقش سلطنتی خود را با کفایت و حتی بهتر از پادشاهان ایفا می‌کردند. به طور نمونه ملکه آن، در انگلستان، اسکاتلند را به قلمرو خود افزود... هر چند این سده در انگلستان برای زنان، سده‌ی ظلمت نامیده شده است، اما ابتکار فمینیستی در تمام طبقات اجتماعی وجود داشت (همچنین در این سده، زنان دست به اقدامات گسترده‌ی انسان دوستانه زدند). بدین سان لیدی ماری موتتاگ نویسنده‌ی آثار فمینیستی باعث ریشه کن شدن بیماری آبله در انگلستان شد. خانم ترال همسر یک آبجوساز مشهور، مانند بسیاری از بورژواهای دیگر، عضو یک نهضت انسان دوستانه شد تا جمعیت رو به رشد کودکان فقیر شهر را نجات دهد. این زنان مدارس را برای فرزندان کارگر تأسیس کردند که تعداد آن‌ها در سال ۱۷۲۹ به ۶۰۰ مدرسه خیریه رسید که ۲۴۰۰ شاگرد داشت. حنا مور یکی از مشهورترین انسان دوستان عصر خود بود. مادام دپی نی از آبه گالیانی، مادام دوشاتله از ولتر و مادموازل اسپیناس از دالامبر حمایت می‌کردند. (به این ترتیب صاحبان سالن‌ها حمایت از یک یا چند نویسنده عصر روشنایی را برعهده گرفتند). دختران یا زنان بانکدار در این میان نقش مهمی را ایفا می‌کردند. مادام نکر و دخترش ژرمن دواستال سالن‌های خود را به روی لیبرال‌ها می‌گشودند. مادام دواستال دشمن قسم خورده‌ی ناپلئون متنفر از زن، یک سلسله روزنامه را اداره می‌کرد، مادام دوکندرسه و همسرش درسالن‌هایشان به تبلیغ برابری جنسی پرداختند و از حقوق زنان کارگر دفاع نمودند. زنان عوام نقش قابل ملاحظه‌ای را در تدارک و حمایت از انقلاب فرانسه ایفا می‌کردند، چه در پاریس و چه در شهرستانها. در این سده، زنان تضاد بین گفتار انقلابی مردان اهل سیاست و امتناع آنان را از اینکه زنان به عنوان یک شهروند تمام عیار پذیرفته شوند، دریافتند. زنان فرانسوی که در جهت اهداف انقلابی مبارزه می‌کردند و زنان آمریکایی که در مبارزه برای استقلال مشارکت داشتند، این نکته را تجربه نمودند که اصول عالی انقلابی که در قوانین اساسی و اعلامیه‌های حقوق بشر نوشته می‌شد، در مرزهای جنسی متوقف می‌گردد. زنان طبقات متوسط باشگاه‌هایی ایجاد می‌کردند که به

طور همتراز با مردان به حمایت از انقلاب برخیزند (مثل کلوپ انقلاب). دیگران (مثل الیمپ دوگوژ، کلر لاکمب و پولین لئون) باشگاه‌هایی منحصر به زنان را سازمان دادند. الیمپ دوگوژ اعلامیه‌ی حقوق زنان را منتشر نمود که در ماده ۱۰ آن چنین آمده است: «وقتی زن حق دارد اعدام شود پس باید حق داشته باشد که پشت تریبون قرار بگیرد». کندرسه از مجمع ملی درخواستی به نفع آزادی زنان کرد و در سال ۱۷۸۸ نوشت: «حق به دست گرفتن مستقیم امور کشور توسط نمایندگان، حقی است که مردان نه به خاطر جنسیت خود بلکه به خاطر آن که خردمند هستند، به دست آورده‌اند و این امر وجهی مشترک بین زنان و مردان است»^۱.

ب- سده‌ی نوزدهم

در اوایل سده‌ی نوزدهم میلادی، جنبشی به نام «فمینیسم» با شعار تساوی و برابری زن و مرد در همه زمینه‌ها پدیدار شد. این جنبش در واقع اعتراضی به مردسالاری حاکم بر اعلامیه حقوق بشر فرانسه بود که در سال ۱۷۸۹ م پس از انقلاب کبیر فرانسه به تصویب رسیده بود. در این اعلامیه هیچ‌گونه حقی برای زنان در نظر گرفته نشده بود. به همین جهت گروهی از زنان در مخالفت با این نابرابری دست به اعتراض زدند و خواهان حقوق برابر با مردان شدند.^۲ تقریباً در همین اوان بود که واژه‌ی فرانسوی فمینیسم برای اشاره به طرفداران برابری حقوق زن و مرد به کار رفت. از آن پس، افرادی چون اوگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۷۵ م)، و نیز جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) در کتاب «کنیزک کردن زنان» دیدگاه‌های تساوی طلبانه‌ی خود را در چارچوب تفکر اومانیسیم مطرح کردند و از موقعیت زن ستیزی جامعه و متفکران هم عصر خود انتقاد کردند. کتاب میل تأثیر بسزایی در شکل‌گیری نگرش و خواست فمینیست‌های لیبرال در اواخر سده‌ی نوزدهم داشت. وقوع انقلاب صنعتی در سده‌ی نوزدهم، در گسترش و تعمیق جنبش‌های اجتماعی زنان اروپایی تأثیر بسزایی داشت. پیدایش صنایع

۱ - شیده شادلو، «جنبش اجتماعی زنان در غرب ۴» (بی‌جا: حقوق زنان، ۱۳۷۹) ص ۱۴، ۱۶-۱۷

۲ - فاطمه فهیمی، حقوق مالی زن، ص ۲۱

بزرگ و متمرکز و رقابت شدید کارفرمایان در تولید کالاهای ارزانتر برای به دست آوردن بازارهای خارجی ، سبب شد که آنان به زنان به عنوان نیروی کار ارزان و مطیع ، توجه ویژه ای پیدا کنند . طرح شعار « مالکیت زنان » می توانست به عنوان عاملی در جذب بیشتر آنان به بازار کار به حساب آید . بنابراین کارفرمایان از نخستین مدافعان حق مالکیت زنان بودند.^۱

جذب زنان به بازار کار مشکلات فراوانی را در پی داشت . از یک سو ، بسیاری از مردان از کارخانه ها اخراج شدند و از سوی دیگر، فشار کار طاقت فرسا در کارخانجات ، مشکلات جسمی و روحی فراوانی را بر زنان تحمیل کرد . در چنین شرایطی جای شگفتی نیست که زنان از همه قشرها سربه شورش بردارند ؛ زنان کارگر علیه مزد کم ، بیکاری و دشواری کارهایی که به آنها واگذار می شد و زنان بورژوا علیه محرومیت از تمامی حقوق اقتصادی دست به قیام زدند از دیگر صفات اجتماعی نیز ، زنان با بیان مصائب خود ، از لگدمال شدن حقوق خود پرده برداشتند.^۲

در این سده ، به لحاظ سیاسی نیز از اعطای حق رأی به زنان ممانعت به عمل آمده و انگیزه ی دیگری برای تحرکات فمینیستی ایجاد گردید . جنبش حق رأی زنان از میان تحول روابط بین مردان و زنان ظهور کرد که بخشی از جنبش بزرگتر رهایی زنان در سده نوزدهم محسوب می شود . جنبش حق رأی به سه دلیل با جنبش زنان در ارتباط است :

نخست - حق رأی یکی از حقوقی است که زنان احساس کردند حق آنان بوده و برای به دست آوردن این حق مبارزه کردند .

دوم - حق رأی ابزاری جهت نیل به هدف اصلاحات اجتماعی محسوب می شد . در این سده برخی انسان دوستان طرفدار زن چنین استدلال نمودند که صرفاً انجمن های خیریه برای فعالیت های اجتماعی زنان کفایت نمی کند . همچنین مداخله ی دولت نیز در زمینه های مختلف در راستای پیشرفت اجتماعی لازم به نظر می رسد . آنان از این که حضور مستقیم

۱- محمد رضا زیبایی نژاد و محمد تقی سبحانی ، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام ، ص ۹۵

۲- آندره میشل ، جنبش اجتماعی زنان ، ص ۷۹

سیاسی نداشتند ، به تنگ آمده بودند . همچنین نخستین حامیان تمایل داشتند که حق رأی را به عنوان یک ابزار به منظور اعمال فشار سیاسی در جهت ایجاد جامعه ای بهتر به کار گیرند درحالی که در سده بیستم ، خود « حق رأی » برای مبارزان تبدیل به یک هدف شد .

سوم - همان گونه که انتظار می رفت ، زنانی که علاقه مند به کسب یکی از جنبه های حقوق خود بودند ، حمایت خویش را از سایر جنبه های حقوق نیز اعلام کردند . پس بین مبارزات برای کسب حقوق مختلف پیوند ایجاد شد . بنابراین ارتباطی درونی بین جنبش حق رأی زنان با جنبش زنان (به طور کلی) به وجود آمد . فکر اساسی دیگری که در فمینیسم سده نوزدهم ظهور کرد این بود که زنان تمامی کشورها باید با یکدیگر متحد شوند و به یاری یکدیگر حقوق خود را به دست آورند . در سال ۱۸۸۴ هوبرتین آلکر فرانسوی در جواب فمینیست های آمریکایی که از او درخواست مشارکت در ایجاد شورای بین المللی زنان کرده بودند ، نوشت : « ما از شما کمک می خواهیم ، همانند هموطنانتان که یک سده ی پیش ، از فرانسویان برای رهایی از ظلم انگلیسی ها کمک خواستند . آیا شما نیز همانند لافایت و لژیونش که به کمک شما آمدند به یاری ما نمی شتابید؟ » . در فرانسه نیز همانند تمامی کشورهای لاتین خصومت عمومی مردان نسبت به رهایی زنان با مقاومت شدید کلیسای کاتولیک همراه بود . مقاومتی که زنان کشورهای آزادمنش تر انگلیسی - آمریکایی آن را تجربه نکرده بودند . به علاوه نخستین کنوانسیون مؤسس ICW در سال ۱۸۸۸ در واشنگتن تشکیل شد : ۶۶ زن آمریکایی و ۸ زن اروپایی در آنجا راجع به اهداف سازمان نوین جهانی سخن گفتند . تمامی مطالبات زنان که در طول سده ی نوزدهم طرح ریزی شده بود ، در یک طرح عملیاتی به منظور پایان بخشیدن به ستمی که بر زنان روا داشته می شد ، تنظیم گردید . در سال ۱۸۹۹ دومین گردهمایی بین المللی ICW در لندن برگزار شد که ۵۰۰۰ زن به نمایندگی از سوی ۶۰۰۰۰۰ فمینیست عضو ۱۱ شورای وابسته در آن شرکت داشتند . سده ی ظهور فمینیسم فراگیر با ایجاد نخستین و برجسته ترین نمونه ی بین الملل زنان پایان یافت . همزمان ، مسئله ای که توسط فلورا تریستا و فمینیستهای انقلابی آغاز سده نوزدهم عنوان شده بود ، توسط مادام آوریل دوسنت

کروا فرانسوی در کنفرانس مؤسس واشنگتن مطرح شد. و آن این بود که: « باید نشان داد که رهایی زنان نه فقط به نفع آنان بلکه به نفع تمامی جامعه بشری است ». رهایی زنان به مثابه رهایی مردان نیز خواهد بود. در همین کنفرانس، فمینیست های ICW از فعالیت های خود در زمینه های صلح، بشردوستی، آمایش کارصنعتی و مشاغل، مبارزات اجتماعی و سیاسی، اصلاح زندانها، بیمارستانها و هیئت های مذهبی، آموزش زنان در سطوح ابتدایی، متوسطه و دانشگاهی و غیره بحث کردند. برنامه ای بسیار وسیع که می توان آن را به شکل زیر خلاصه کرد: « آنچه که انسانی است برای فمینیسم بیگانه و نامأنوس نیست»^۱.

ج - سده ی بیستم

موج دوم فمینیسم، که در اواخر دهه ۶۰ و ۷۰ سده ی بیستم رشد کرد و گسترش یافت، فقط در پی مطالبات سیاسی و تساوی در حقوق سیاسی نبود، بلکه مدعی تساوی در همه زمینه ها بود. موج سوم، نه تنها مدعی تساوی در همه زمینه ها بود، بلکه تفاوت های زیستی را هم قبول نداشت و مدعی تساوی حتی در ابعاد زیستی زن و مرد گردید؛ اما بعداً این جنبش کمی معتدل گشت و دست از بسیاری از ادعاهای افراطی خود برداشت.

این جنبش مرحله ای را طی نموده است که در واقع، نحله های مختلف جنبش فمینیسم هستند که عبارتند از:

- ۱- فمینیسم لیبرال
- ۲- فمینیسم مارکسیستی
- ۳- فمینیسم سوسیالیستی
- ۴- فمینیسم پست مدرن
- ۵- فمینیسم جدید^۲

سیر کلی جنبش فمینیستی و وضعیت زنان در سده ی بیستم بدین شرح است:

۱- مرکز جهانی علوم اسلامی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، ص ۲۸۴

۲- آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، ص ۱۰۱

دوره‌ی پیش از جنگ جهانی اول

شورای بین‌المللی زنان (ICW) به مبارزه برای به دست آوردن حقوق اقتصادی، خانوادگی و سیاسی زنان ادامه داد. بخش‌های محلی ICW در هر کشور ایجاد شد. کنگره‌های بین‌المللی گاه‌گاهی تشکیل می‌شد. در آوریل ۱۹۰۱ در فرانسه، شورای ملی زنان فرانسوی (CNFF) حدود چهل انجمن و مؤسسه زنان را که به دنبال بهبود وضع زن به لحاظ تربیتی، اجتماعی و اخلاقی بودند، گرد هم آورد.

در همین اوان (۱۹۰۴) در ایالات متحده آمریکا و انگلستان دومین سازمان بین‌المللی یعنی: **The International Women Suffrage Alliance (IAW)** تأسیس شد که با کمیته‌هایی که در این دو کشور بر ضد حق رأی زنان به وجود آمده بود به مخالفت برخاست و در عصر حاکمیت ملی‌گرایی جهانی جهتی بین‌المللی اتخاذ کرد. بخش‌های ملی IAW در کشورهای غربی به منظور به دست آوردن حق رأی زنان به وجود آمد.^۱

در فاصله‌ی دو جنگ جهانی

پس از جنگ جهانی اول، زنان ۲۱ کشور حق رأی به دست آوردند (اتریش، آفریقای شرقی، بریتانیا، کانادا، کریمه، چکسلواکی، دانمارک، استونی، آلمان، انگلستان، مجارستان، ایسلند، لتونی، لیتوانی، لوکزامبورگ، هلند، لهستان، رودزیا، روسیه، سوئد، اوکراین، ایالات متحده). بنابراین سازمانهای بزرگ زنان مثل ICW و IAW تمام هم‌خود را برای جلوگیری از جنگ و دفاع از حقوق زنان کارگر و زنان مصروف می‌داشتند.^۲

۱- آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، ص ۱۰۲

۲- همو، پیشین، ص ۱۰۴

پیش از سال ۱۹۴۰، درحالی که فمینیست های غربی برای کسب حقوق اقتصادی، سیاسی و مدنی خود مبارزه می کردند، زنان روس همراه با مردان فعالانه انقلاب کمونیستی ۱۹۱۷ را تدارک می دیدند، انقلابی که رسیدن به این حقوق را میسر می ساخت.

زمانی که انقلاب بلشویکی برقرار شد، زنان به استخدام ارتش درآمدند و در مبارزات چریکی برضد ارتش سفید جزو درجه داران و نقرات بودند و در درون حزب کمونیست گروه زنان را تشکیل دادند که زنان را در برابر قحطی و به منظور حمایت از دولت جدید در جنگ های داخلی و احقاق حقوق زنان بسیج می کرد.^۱

در نیمه ی دوم سده ی بیستم، کشورهای بزرگ هرگز نمی توانستند بدون مشارکت زنان به اشغال فاشیسم در اروپا پایان بدهند. این مشارکت زنان در مبارزه ی ضد فاشیستی دو صورت به خود گرفت: درگیر شدن زنان در ارتش منظم یا جنگ های پارتیزانی و مشارکت انبوه در تولید جنگ.

مبارزه ی زنان شوروی برای دفاع از سرزمینشان برضد هجوم نازی نمونه ای از این مشارکت بود؛ زیرا آن ها دو شکل یاد شده را تلفیق کرده بودند. در تمامی اروپا، زنان با مشارکت خود در مبارزه ی ضد فاشیستی عزت و شرف کشور خود را نجات دادند. در فرانسه سه زن که به علت مشارکت در نهضت مقاومت جان خود را از دست دادند، یعنی دانیل کازانوای کمونیست، برتی آلبرشت مسیحی و سوزان بویی سون سوسیالیست، در نهضت مقاومت مظهر قهرمانی هزاران زن فرانسوی شدند که به گرایش ها و آرای سیاسی یا مذهبی متفاوت تعلق داشتند. بعضی از آنها شبکه هایی را در مؤسساتی که کار می کردند، به وجود آوردند و بعضی به عنوان عامل اطلاعاتی و ارتباطی خدمت می کردند.^۲

۱- آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، ص ۱۰۶

۲- همو، پیشین، ص ۱۱۰-۱۱۱

دوره پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵-۱۹۶۵)

پایان دومین جنگ جهانی شاهد بازگشت انبوه مردان و گذر از فعالیت نظامی به کشور بود. در کشورهای غربی، از زنان به خاطر سهم آنها در مقاومت در برابر فاشیسم و تولید تجلیل به عمل آمد. با این همه زنان را به خانه فرستادند تا جایی برای مردان از جنگ برگشته باز شود. نیروی کار زنان، به خصوص در بخش متالوژی، شیمی و کشاورزی به شدت رو به کاهش نهاد. زنان مجبور به پذیرش مزد کمتری از مردان شدند تا بتوانند شغل خود را حفظ کنند. پیشداوری‌ها در مورد زنان متأهل، که به هنگام بحران جهانی بالا گرفته بود، بار دیگر از سر گرفته شد، چیزی که مانع نشد زنان متأهل انگلیسی با آن مقابله نکنند.

در ایالات متحده برای بازگرداندن زنان به خانه، جدال درگرفت؛ زیرا مسئولان مجبور بودند مردان از جنگ برگشته را دوباره وارد بازار کار کنند. اما «اخراج بی رحمانه‌ی زنان کارگر مدت زمان طولانی آن چنان که انتظار می‌رفت صورت نگرفت. زنان آمریکایی رو از دنیای کار برنرفتند» مگر در طبقات متوسط^۱.

در ایتالیا، زنان آزادی خود را از فاشیسم به عنوان هدیه دریافت نداشتند، همان طور که در قانون اساسی مورخ اول ژوئیه ۱۹۴۵ ایتالیا، ماده قانونی برابری دو جنس به عنوان هدیه به آنان داده نشد. در فرانسه، قدرت مستقر برای اعطای حقوق سیاسی به زنان در فشار قرار داشت، اما قوانین ناپلئونی را حفظ کرد، در حالی که زنان اکثر کشورهای غربی برابری بیشتری در خانواده را به دست آورده بودند^۲.

د - دوره بازسازی فمینیسم (۱۹۶۰-۱۹۸۰)

ظهور جنبش‌های آزادی بخش زنان از سال ۱۹۶۵ در پایان دهه‌ی ۶۰ در ایالات متحده آمریکا و انگلستان و فرانسه و در دیگر کشورهای غربی، نسل جدیدی از زنان که بین سالهای

۱- آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، پیشین، ص ۱۱۳

۲- همو، پیشین، ص ۱۱۴

۱۹۳۵ و ۱۹۴۵ به دنیا آمده و همانند بزرگترهایشان از مبارزه ضد فاشیستی یا ضد استعماری فرسوده نشده بودند ، ظاهر شدند که در مجموع سطح آموزشی ای برتر از مادران خود داشتند.^۱

پیدایش ادبیات فمینیستی به صورت های متفاوت (روزنامه ها ، کتابهایی راجع به نقش دو جنس ، News letters که اطلاعات دقیق راجع به جنبش های زنان در ایالات متحده و در تمامی جهان فراهم می آورد و غیره) نوعی از مبارزه است که هدف آن تشویق مبارزات فمینیستی و افشای هرگونه تبعیض جنسی در هر جا که می خواهد باشد ، است .^۲

در قلمرو مشارکت در زندگی سیاسی به معنای سنتی آن ، زنان بلژیکی و ژاپنی با ایجاد احزاب سیاسی نوآوری هایی داشتند (حزب فمینیست در بلژیک ، حزب زنان ژاپن در ژاپن) . زنان فرانسوی عضو انجمن انتخاب در انتخابات مجلس (در سال ۱۹۷۸) کاندیداهای زن معرفی کردند . به واسطه ی عدم وجود احزاب فمینیستی ، گروههای فشار قدرتمند به شیوه ی تعیین کننده ای بر خصوصیات سیاسی سنتی تحمیل شدند .^۳

در قلمرو دسترسی به کار و برابری دستمزدها ، ابتکار عمل در مبارزه ، به دست زنان کارگر و کارمند افتاد که به عنوان گروه فشار ، چه در داخل و چه در خارج از سندیکا عمل می کردند تا حق کار خود را در دوران بحران حفظ و رعایت قوانین تساوی گرا (مزد برابر در برابر کار برابر) که در ایالات متحده و اروپا تحت فشار روزافزون فمینیست ها به دست آمده بود ، بقبولانند .^۴

۱- آندره میشل ، جنبش اجتماعی زنان ، ص ۱۱۹

۲- همو ، پیشین ، ص ۱۲۱

۳- همو ، پیشین ، ص ۱۲۷

۴- شیده شادلو ، « جنبش اجتماعی - ۵ » ش ۱۵ ، ص ۱۶

اقدامات فمینیست ها در چند حوزه پیش از دیگر حوزه ها نمود داشت . آنان توانستند پس از مبارزات بسیار به این امتیازات دست یازند : ۱- کسب حق رأی ؛ ۲- دسترسی به کار و برابری دستمزدها ؛ ۳- تحوّل در حوزه ی اجتماعی - فرهنگی .

کسب حق رأی

از آنجایی که عمده ترین هدف فمینیست ها را حق رأی تشکیل می داد ، از این رو ابتدا به چگونگی دستیابی زنان به حق رأی پرداخته می شود .

در رژیم های لیبرال بورژوازی حقوق مدنی محدود به مردان متملك بود ، ولی پس از به راه افتادن جریانات فمینیستی از یکسو و تحركات سوسیالیستی از سوی دیگر ، ابتدا حقوق مدنی به همه مردان (از جمله کارگران) و سپس به همه افراد (از جمله زنان) گسترش داده شد ، و این یکی از جریانات انتقال لیبرال بورژوازی به لیبرال دموکراسی بوده است . جریانی که اشخاصی همچون جان استوارت میل به شدت از آن دفاع نمودند و خواهان گسترش حق رأی و حقوق مدنی شدند .

حق رأی سیاسی زنان تنها در اوایل سده ی بیستم در بیشتر کشورهای اروپایی مورد شناسایی قرار گرفت (در انگلستان در سال ۱۹۱۸ - در ایتالیا در سال ۱۹۲۵ و در فرانسه در سال ۱۹۴۴) کشور سوئیس بیش از هر کشور دیگری در اعطای حق رأی به زنان مقاومت کرد . سرانجام در سال ۱۹۷۱ حق رأی زنان در انتخابات دولت فدرال در یک رأی گیری عمومی تصویب شد . با این حال برخی از کانتون ها همچنان حق رأی زنان را در امور ایالتی به رسمیت نشناختند.^۱

همچنین در سوئد در سال ۱۹۲۱ ، در فنلاند در سال ۱۹۰۶ و در نروژ ، دانمارک و ایسلند بین سال های ۱۹۰۷ و ۱۹۱۵ حق رأی به زنان اعطا شد .

۱- حسین بشیریه ، جامعه شناسی سیاسی (تهران : نشر نی ، ۱۳۷۴) ص ۲۹۰

در سال ۱۹۱۹ نیز اجازه انتخابات فعال به زنان در هلند داده شد. به طور کلی پس از جنگ جهانی اول، زنان ۲۱ کشور حق رأی به دست آوردند (که برخی از آنها اروپایی بودند) نظیر اتریش، دانمارک، آلمان، انگلیس، ایسلند، لوکزامبورگ، هلند، سوئد و ...^۱.

دسترسی به کار و برابری دستمزدها

پس از فعالیت های متمادی برای تحقق برابری در زمینه ی اشتغال، ابتکار عمل در مبارزه، به دست زنان کارگر و کارمند افتاد که به عنوان گروه فشار، چه در داخل و چه در خارج از سندیکا عمل می کردند تا حق کار خود را در دوران بحران، حفظ و رعایت قوانین تساوی گرا (مزد برابر در مقابل کار برابر) را که در ایالات متحده و اروپا تحت فشار روزافزون فمینیست ها به دست آمده بود، بقبولانند.

در این رابطه سازمان ICW موفق گردید که در معاهده ی ورسای در ۱۹۱۸ و در کنوانسیون جامعه ملل، اصل «کارمساوی، مزد مساوی» را که فمینیست ها طی نسل ها به دفاع از آن برخاسته بودند، بگنجانند.

تحوّل در حوزه ی اجتماعی - فرهنگی

در حوزه ی فرهنگ، زنان، با شدّت هر چه بیشتر با تبعیض جنسی در سیما و تصویر زن در ادبیات، رسانه های گروهی و تبلیغات مخالفت می ورزیدند.^۲ همچنین در قلمرو «زندگی خصوصی»، فمینیست ها با طرد این اندیشه که در زندگی روزمره، بین زندگی خصوصی و زندگی عمومی، بین تعهدات ایدئولوژیک و اعمال روزانه سدی بنا نهند، امتناع ورزیدند. انقلاب در رسوم اخلاقی با انقلاب فکری فمینیستی همراه است، اما برای فمینیست ها اموری از این دست هیچ ارتباطی با انقلاب جنسی که مردان تبلیغ می کنند، ندارد.^۳

۱- شیده شادلو، «جنبش اجتماعی - ۵» ش ۱۵، ص ۱۷

۲- همو، پیشین، ص ۱۷

۳- همو، پیشین، ص ۱۸

از تحولات کلی و قابل ذکر دیگر تحول در مفهوم جنسیت می باشد. در طی سده‌ی جاری، تحت تأثیر عوامل گوناگون، تعریف دوباره‌ی جنسیت تدوین و ارائه شده است. این عوامل عبارتند از:

۱- توسل روزافزون به نیروی کار زنانه در اقتصادهای ملی

۲- کوشش‌هایی که سازمان‌های بین‌المللی، از جمله سازمان ملل متحد و نهادهای تخصصی برای بهتر شناساندن سهم زنان در توسعه‌ی ملی و بهبود وضعیت قضایی و حقوقی به کار بستند

۳- فعالیت‌های جنبش‌های زنان و محققان طرفدار حقوق زن در بسیاری از کشورها

۴- پیشرفت‌های چشمگیری که در کشورهای شمال اروپا به ویژه فنلاند، نروژ و سوئد نصیب زنان شد. در این کشورها سهم زنان در نیروی کار و مشارکتشان در اداره‌ی نهادها و سازمان‌های سیاسی اگر بیش‌تر از سهم مردان نباشد، کم‌تر هم نیست.^۱ نتیجه‌ی جمعی این تحولات متنوع این بوده است که نسبت به نقشی که زنان به عنوان کارگر، کارمند، شهروند، فعال سیاسی، مدیر اقتصادی و عامل توسعه‌ی ایفا می‌کنند، شعور و آگاهی روزافزون در سراسر جهان پیدا شده است. به نظرمی رسد که بین‌المللی شدن این وجدان و آگاهی عمومی، افراطی‌ترین وجوه اعتقادات و رفتارهای پدرسالارانه را تلطیف کرده است و از محدودیت‌هایی که در مورد بسیج و تحرک زنان، دسترسی آنان به تحصیل و آموزش و اشتغال و مالکیت مشارکت سیاسی، تابعیت وجود داشته است، کاسته شده است. بگذریم از این که نابرابری میان زن و مرد همچنان همگانی است.^۲

حقوق و منزلت اجتماعی زنان در اسناد بین‌المللی:

نهضت حقوق زنان در سال ۱۸۴۸، در کنوانسیون سنکا فالز شهر نیویورک آغاز شد. این کنوانسیون بر اصل ذیل مبتنی بود: «زن همانند مرد است، اراده‌ی آفریدگار اینگونه مقدر

۱- والنستین مقدم، *زنان در جامعه*، جامعه سالم (تهران: ۱۳۷۴) ش ۲۲، ص ۲۲

۲- شیده شادلو، «جنبش اجتماعی - ۵» ش ۱۵، ص ۱۸

بوده و بالاترین سعادت هر قوم در آن است که زن را اینگونه بشناسد» اما این حرکت چندان مورد حمایت قرار نگرفت.

فمینیسم سده ی نوزدهم هدف خود را معطوف به حق رأی نمود که مورد حمایت گسترده واقع شد. ^۱ در اواخر سده نوزدهم، فمینیسم به جنبش بین المللی تبدیل شد. نخستین مجمع بین المللی زنان در سال ۱۸۸۸ با شرکت ۶۶ زن آمریکایی و هشت زن اروپایی در واشنگتن برگزار گردید. در سال بعد، دومین گردهمایی بین المللی، پنج هزار زن را در خود جای داد. تشکیل کنفرانس های بین المللی می توانست هم به تقویت انگیزه ها و رشد هویت فمینیستی کمک کند و هم زمینه ساز وحدت رویه در عملکردها و شعارها باشد. در اوایل سده ی بیستم، اتحادیه های بین المللی زنان دیدگاه های خود را به دفتر جامعه ملل و دفتر بین المللی کار منتقل می کردند. ^۲

با تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵، تدوین اعلامیه ی جهانی که تمامی آحاد بشریت را مخاطب قرار می داد، در دستور کار قرار گرفت و در سال ۱۹۴۸ اعلامیه ی جهانی حقوق بشر که ملهم از قانون حقوق بشر فرانسه بود، به تصویب اعضا رسید. در این اعلامیه، تساوی حقوق زن و مرد با صراحت بیان شده است، اما از آنجا که این اعلامیه فاقد ضمانت اجرایی و اعتبار حقوقی بود، معاهدات بین المللی که جنبه حقوقی داشت و به طور جزئی و مشخص به مباحث زنان می پرداخت، در دستور کار قرار گرفت؛ از جمله این معاهدات می توان به «کنوانسیون حقوق سیاسی زنان» (۱۹۵۲) و «کنوانسیون رضایت برای ازدواج» (۱۹۶۲) اشاره کرد. ^۳

۱- جمعی از نویسندگان، فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳ (تهران: نشر معارف، چ اول، ۱۳۸۳) ص ۱۷۰
۲- دفتر مطالعات و تحقیقات زنان «فمینیسم و دانش های فمینیستی ۱»، حوراء (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ اول، ۱۳۸۲) ش ۳، ص ۱۳
۳- محمدمهدی بهداروند، «فمینیسم از شعار تا واقعیت»، پیام زن (قم: بی نا، ۱۳۸۳) ش ۱۴۶، ص ۳۱

نخستین اقدام سازمان ملل متحد در خصوص تبعیض و تلاش برای رفع آن مربوط به سال ۱۹۴۶ است. در این سال شورای اقتصادی و اجتماعی اقدام به تأسیس «کمیسیون مقام زن» کرد. این کمیسیون مأموریت یافت تا فعالیتهای مربوط به زنان را برنامه ریزی کند. نخستین سندی که در زمینه تحکیم برابری به وجود آمد کنوانسیون حقوق سیاسی زنان بود که ابتدا در سال ۱۹۴۸ از طرف «کمیسیون زنان قاره ی آمریکا» طرح و تصویب شده بود. در واقع در این مقطع زمانی، مسائل و مشکلات زنان با توجه به آنچه در آمریکا و اروپا می گذشت، مطرح می شد و برابری حقوقی به خصوص حقوق مدنی و سیاسی مهمترین معضل آنان شناخته شده بود.^۲

پس از آن در سال ۱۹۴۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر در یک مقدمه و سی ماده به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسید که در آن بر تساوی حقوق، و رعایت آزادی های سیاسی، صرف نظر از جنسیت تأکید شده است. گرچه اعلامیه ی مذکور از مهم ترین قطعنامه های مجمع عمومی است، از نظر حقوقی، فاقد تعهدات الزام آور برای دولت ها می باشد و تنها سندی سیاسی است که در پی ایجاد یک حداقل مشترک می باشد. افزون بر این، کلیت بسیاری از مواد آن می تواند برداشت های مختلف دولت ها را توجیه کند.^۳

تا دهه ۱۹۶۰ تساوی و آزادی زنان به طور مستقل، موضوع معاهدات بین المللی قرار داده نشده بود. در سال ۱۹۶۳ مجمع عمومی از کمیسیون مقام زن و شورای اقتصادی و اجتماعی خواست که تدوین پیش نویس اعلامیه ای درباره رفع تبعیض از زنان را در دستور کار قرار دهد. با آغاز به کار کمیسیون در زمینه ی تهیه ی پیش نویس، نوعی ناهماهنگی، به خصوص در زمینه های مربوط به مقررات ازدواج، خانواده و اشتغال وجود داشت. با این حال پیش نویس

۱- مصطفی فضالی، «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و شروط کلی وارد بر آن» (تهران: مجله حقوقی، ۱۳۸۵، ش ۳۴، ص ۵۸)

۲- زهرا داور، /ارزیابی حقوقی کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان، چ اول، ۱۳۷۹) ص ۸

۳- دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، «فمینیسم و دانش های فمینیستی (۱)»، ش ۳، ص ۲۰

تهیه شد و توسط کمیسیون مقام زن ، به مجمع عمومی ارسال گردید ، اما مورد قبول مجمع قرار نگرفت و برای تجدیدنظر و اصلاح به کمیسیون بازگردانده شد . سپس در اوایل ۱۹۶۷ متن تجدید نظر و اصلاح شده از طریق شورای اقتصادی - اجتماعی به مجمع عرضه گردید که در ۷ نوامبر ۱۹۶۷ به اتفاق آرا به تصویب مجمع عمومی رسید .^۱

هنگامی که در سال ۱۹۶۸ کنفرانس جهانی حقوق بشر در تهران منعقد گردید، قطعنامه‌ای راتصویب نمود که یکی از مواد آن در مورد ارتقای مقام زنان و تأکید بر نیاز به یک برنامه‌ی دراز مدت یکپارچه در این زمینه بود. (A/CONF.32/41,12may1968) در این قطعنامه تأکید شده بود که پیشرفت مقام زن بستگی به ایجاد تحول در نگرش ها ، عرف و قوانین سنتی دارد که براساس فرو دستی زن نسبت به مرد شکل یافته‌اند و « آموزش » یک عامل اساسی برای رفع تبعیض است .^۲

در سال ۱۹۷۲ دبیرکل ملل متحد از کمیسیون مقام زن خواست که نظر دول عضو را درباره ی شکل و محتوای یک سند بین المللی در زمینه ی حقوق زنان جويا شود . یک سال بعد شورای اقتصادی - اجتماعی یک گروه کاری را برای بررسی تنظیم چنین کنوانسیونی تعیین کرد و کمیسیون مقام زن در سال ۱۹۷۴ تهیه ی پیش نویس کنوانسیونی در این زمینه را آغاز نمود .^۳

در طی همان سال (۱۹۷۴) مجمع عمومی سازمان ملل « اعلامیه ی حمایت از زنان و کودکان را در شرایط اضطراری و برخورد مسلحانه » اتخاذ نمود . در این اعلامیه تأکید شده

۱- دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، «کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» (قم : دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ،

چ اول ، ۱۳۸۲) ص ۲۳

۲- زهرا داور ، ارزیابی حقوقی کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان ، ص ۹

۳- احمد رضا توحیدی ، عملکرد سازمان ملل متحد در قلمرو حقوق زنان (۳) ، شمیم یاس (قم : بی نا ، ۱۳۸۲) ش

۴، ص ۱۵

بود که برخورد غیرانسانی و ظالمانه با زنان و کودکان عملی جنایت کارانه است و دولت‌ها باید زنان و کودکان را از آن محافظت نمایند.^۱

در سال ۱۹۷۵ مجمع عمومی از کمیسیون مقام زن خواست تا پیش نویس «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض از زنان» را که از سال ۱۹۷۰ در برنامه‌ی کار کمیسیون قرار داشت، تکمیل و ارائه کند. همین سال، به عنوان سال بین‌المللی زن و ۸ مارس به عنوان روز بین‌المللی زن و سالهای ۷۶-۸۵ به عنوان دهه‌ی ملل متحد برای زنان تعیین شد و یک برنامه‌ی کاری با عنوان «کنوانسیون حذف تبعیض علیه زنان با روش‌های مؤثر برای اجرای آن» به تصویب رسید.^۲

در فاصله ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۵ تحول چشمگیری در زمینه‌ی مبارزه با تبعیض علیه زنان و تأکید بر برابری زن و مرد نمایان شد. این دهه، دهه سازمان ملل متحد برای زنان نام گرفت. سه کنفرانس هریک به فاصله ۵ سال از دیگری تشکیل شد. نخستین کنفرانس در سال ۱۹۷۵ در مکزیکوسیتی بود که از ملل متحد خواست تا کشورها را متعهد به پذیرش یک کنوانسیون بین‌المللی در زمینه رفع تبعیض علیه زنان کند. ^۳ سرانجام در سال ۱۹۷۹ میلادی کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۳۵۸ شمسی) توسط سازمان ملل متحد پذیرفته شده و پس از تصویب بیستمین کشور در سپتامبر ۱۹۸۱ به عنوان معاهده‌ی بین‌المللی به اجرا درآمد.^۴

و بر طبق ماده‌ی ۲۵ آن، این کنوانسیون برای امضا و الحاق همه‌ی دولت‌ها مفتوح بوده و اسناد تصویب و الحاق دولت‌ها به کنوانسیون، باید به دبیرکل سازمان ملل تسلیم

۱- زهرا داور، پیشین، ص ۹

۲- دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ص ۲۰

۳- مصطفی فضائی، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و شروط کلی وارد بر آن، ص ۵۹

۴- عبدالرسول هاجری، میترا کاوه مریان و زهرا آیت‌اللهی، حقوق جهانی زنان (تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان، چ اول، ۱۳۸۲) ص ۹۱

شود.^۱ تاکنون بسیاری از کشورهای عضو سازمان ملل متحد این کنوانسیون را تصویب کرده‌اند؛ هرچند هنوز برخی کشورها، از جمله دوازده کشور اسلامی، به این کنوانسیون ملحق نشده‌اند.^۲

اجرای این کنوانسیون به عهده‌ی کمیته رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان می‌باشد که این کمیته شامل بیست و سه کارشناس است که این کارشناسان از طرف دول عضو کاندید و توسط دولت‌های عضو کمیته، انتخاب می‌شوند.^۳

لازم به ذکر است به دلیل مغایرت مواد این کنوانسیون با قوانین داخلی و مصالح ملی بسیاری از کشورها، این کنوانسیون در مقایسه با کنوانسیونهای مشابه، بیشترین «حق شرط‌ها» را به خود اختصاص داده است.^۴

در مجموع، مهم‌ترین سندی که در زمینه برابری حقوق زن و مرد و رفع تبعیض علیه زنان به وجود آمده و الزام آور است همان کنوانسیون ۱۹۷۹ است. این کنوانسیون ضمن اینکه در مقدمه، بر برابری حقوق زن و مرد و تعهد دولتها به تضمین آن، و برنامه‌های سازمانهای بین‌المللی برای پیشبرد تساوی حقوق زن و مرد، و شرکت زنان در شرایط مساوی با مردان در زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشور و دست‌یابی به مساوات کامل میان زنان و مردان تأکید می‌کند، مقررات خود را در ۳۰ ماده تنظیم و تعهدات خاص دولتها را در این زمینه مقرر می‌کند.^۵

پس از تصویب معاهده مذکور طی ۲۵ سال گذشته، پنج کنفرانس جهانی مخصوص زنان از سوی سازمان ملل برپا شده که عبارتند از: کنفرانس‌های مکزیکوسیتی (۱۹۷۵)، کپنهاگ

۱- لیلاسادات زعفرانچی، نقد/اجمالی بر کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (تهران: کتاب نقد، ۱۳۸۲، ش ۲۶-۲۷، ص ۲۶۹)

۲- عبدالرسول هاجری، میترا کاوه مریان و زهرا آیت‌اللهی، پیشین، ص ۹۱

۳- لیلاسادات زعفرانچی، پیشین، ص ۲۶۹

۴- عبدالرسول هاجری، میترا کاوه مریان و زهرا آیت‌اللهی، پیشین، ص ۹۱

۵- مصطفی فضائلی، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و شروط کلی وارد بر آن، ص ۵۹

(۱۹۸۰)، نایروبی (۱۹۸۵)، پکن (۱۹۹۴) و نیویورک (۲۰۰۰). هدف اساسی چهارکنفرانس اخیر بررسی و تضمین راهبردها و سیاستهای جهانی مناسب جهت اجرا و تحقق مفاد کنوانسیون رفع تبعیض و ارزیابی میزان توفیق و پیشرفت دولت ها در این راستا بوده است.^۱

در این میان دو کنفرانس پکن (۱۹۹۴) و پکن + ۵ (۲۰۰۰ نیویورک)، کار گروه ها و جلسات فراوانی تشکیل گردید. سند پکن به علاوه اصلاحات آن (حذف و اضافه) در پکن + ۵، در حال حاضر محوری ترین گذرگاه برای رسیدن به اهداف کنوانسیون رفع تبعیض است.

این اسناد، شامل: تئوری هایی در تعریف آدمی و نیازهای او، تبیین مسائل و مشکلات زنان و ارائه اقدامات و راه حل های بهبود وضعیت، از نظر طراحان اسناد است.^۲

از سوی دیگر از دهه هفتاد میلادی به تدریج، مباحث مربوط به شرکت همه جانبه زنان در فرآیند برنامه های توسعه ملی در دستورکار سازمان های توسعه و عمران ملی و بین المللی قرار گرفت. تا سال ۱۹۸۰ بسیاری از کشورها و سازمانهای بین المللی، مباحث زنان را در برنامه های توسعه خود قرار دادند و وزارتخانه ها و اداراتی را برای بررسی این امر، اختصاص دادند، از سال ۱۹۸۱ انتشار کتاب ها و مقاله هایی راجع به نقش و جایگاه زن در توسعه، به سرعت افزایش یافت.

توجه خاص سازمان ملل و نهادهای بین المللی به زنان در دهه های شصت و هفتاد میلادی، از جریان موج دوم فمینیستی و تحولات نظام سرمایه داری، متأثر بود. تأثیرات فمینیسم لیبرال و نگاه نظام سرمایه داری را می توان در اسناد بین المللی، به ویژه معاهده محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، مشاهده کرد.

۱- عبدالرسول هاجری، میترا کاوه مریان و زهرا آیت اللهی، حقوق جهانی زنان، ص ۱۶

۲- فریبا علاسوند، آیا سند پکن برای زنان نقطه عطف است؟ حوراء (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، اسفند ۸۳ و فروردین ۸۴، ش ۱۱، ص ۱۴)

از دهه هشتاد میلادی جریان نو سرمایه داری با اصلاح روش های خود و در راستای هم سازی هرچه بیشتر جامعه جهانی با جهانی سازی ، پروژه گسترش سازمان های غیردولتی را به طور ویژه در دستورکار خود قرار داد . این سازمان ها از آن رو حائز اهمیت اند که می توانند به اشکال پیگیری کنند^۱.

۱- دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، فمینیسم و دانش های فمینیستی ۱ ، ص ۱۴

فصل دوم :

حق حیات زنان در اسلام و غرب

تعریف حق حیات

مهم ترین اصلی که در مجموعه ی حقوق بشر مورد توجه است ، و بلکه مهم ترین اصل حقوق فطری به شمار می رود ، حق حیات است . به این معنی که افراد انسان پیش از اینکه قوانین موضوعه ، حقوقی برای آنان به رسمیت بشناسد ، دارای حق حیات هستند و تا وقتی که فرد ، مزاحم حیات اجتماعی مردم نباشد ، قانون باید از حق حیات او دفاع نماید و امنیت لازم را در این زمینه فراهم آورد ؛ زیرا حق حیات یکی از بنیادی ترین حقوق انسانی است که سایر حقوق از آن ناشی می شود و هسته ی تحلیل ناپذیر حقوق بشر است.

اعتراف به بنیادی بودن این حق فطری ، سابقه ی طولانی دارد و ادیان و مذاهب نسبت به آن داد سخن داده اند ، هر چند که تاریخ بشریت حکایت از ناهنجاری های حرمت شکن انسانی همچون کشتار جمعی، تخریب، جنگ، استثمار، اشرافیت، بردگی و ظلم و تجاوز می کند و در این روند است که حیثیت و منزلت انسانی همواره مخدوش و پایمال شده است.^۲

۱- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی (تهران: سمت، چ دوم، ۱۳۷۶) ص ۲۴۸

۲- محمد هاشمی، حقوق بشر و آزادیهای اساسی (تهران: نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۴) ص ۲۰۳

با وجود این خاطره مصیبت بار، به ظاهر حق حیات در تمام مکاتب حقوقی مورد قبول است.^۱ با توسعه ی تدریجی افکار بشری و مبارزات و انقلابات انسان دوستانه از یک سو و نفرت عمومی از جنگ های خانمان برانداز از سوی دیگر، اصل حمایت از منزلت والای انسانی و ضرورت احترام به آن در اسناد بین المللی و قوانین اساسی کشورها مورد تأکید قرار گرفته است.

این اصل اساسی مؤلفه های فراوانی را داراست و در حقوق جزا، حقوق مدنی و حقوق اجتماعی از اهمیت خاصی برخوردار است. این مؤلفه ها از سوی دیگر قواعد حقوقی را پایه ریزی و اهداف آن را توجیه می کند (بند ۲ اعلامیه حقوق بشر).^۲

کرامت انسانی

حق حیات نتیجه ی کرامت انسانی است و این کرامت، انسان را دارای حقوقی می کند که کسی حق ندارد آن را نادیده بگیرد و یا برای دسترسی به آن، حقوق برای او مانع ایجاد کند. به جهت ارزش انسانی دولت ها موظف هستند از حقوق مسلم انسانها دفاع و صیانت کنند و بدون قانون و مجوز کسی حق تجاوز به اینگونه حقوق انسانی را ندارد.^۳ کرامت انسانی بر دو نوع است: ذاتی؛ اکتسابی.

الف - کرامت ذاتی

خداوند همه ی افراد را از همان ابتدای خلقت، شرافت و عزت بخشیده و با تسلط آنان بر پاره ای از مظاهر طبیعت آنان را در ردیف اشرف مخلوقات قرار داده است. با آنکه انسان به لحاظ جسمی از خاک آفریده شده، اما به همین جسم خاکی، روحی خدایی دمیده شده تا

۱- اسماعیل منصوری لاریجانی، سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با اصول تفسیری حقوق بشر در اسلام (تهران: تابان، چاپ اول، ۱۳۷۴) ص ۳۰۷

۲- محمد هاشمی، پیشین، ص ۲۰۳

۳- جهانبخش ابراهیمی، سیری در حقوق بشر (تهران: زوار، چاپ اول، ۱۳۸۳) ص ۷۶

آنجا که ملائک به سجده ی او پرداختند . این مرتبت عالی حق حیات شایسته ای را که مبتنی بر صلح و عدالت باشد ، برای همه ی افراد بشر به طور مساوی و بدون تبعیض اقتضا می کند.

ب - کرامت اکتسابی

انسان ، با برخورداری از موهبت آزادی و با اتکا به دو منطق متلازم « احساس » و « تعقل » می تواند راه زندگی خود را ترسیم نماید . منطق احساس ، انسان را به سوی ارضای منافع غریزی خویش برمی انگیزد و در مقابل ، منطق عقل همیشه انسان را به پیروی از حق دعوت می نماید . همه ی انسانها به طور ذاتی دارای شئون و حیثیات برابرند ؛ اما هر کس می تواند با پیروی بیش از حد از تمایلات غریزی ، به لحاظ اخلاقی محکوم به سقوط باشد یا با به کار انداختن استعداد های فطری خود ، مراتب کمال انسانیت را طی کند و به مدارج عالی ارتقا یابد. بدین ترتیب رفتارهای انسانی مراتب و منزلت های متفاوتی را ایجاد می کند و در نتیجه افراد نسبت به یکدیگر برتری می یابند^۱.

در مقایسه میان این دو نوع کرامت ، این نتایج به دست می آید :

- ۱- کرامت ذاتی ، غیرارادی است ، درحالی که کرامت اکتسابی امری ارادی و اختیاری می باشد .
- ۲ - کرامت ذاتی ، همه انسانها را دربرمی گیرد ، در حالی که کرامت اکتسابی به افراد خاصی اختصاص دارد .
- ۳- از آنجا که کرامت ذاتی ، امری غیرارادی است ، کرامت اکتسابی از ارزش ، اعتبار و جایگاه والاتری برخوردار می باشد .
- ۴- کرامت ذاتی ، تابع دوام و بقای طبیعت انسانی است . اگر این حالت طبیعی آسیب پذیرد ، کرامت او نیز دستخوش تغییر و تحول می گردد .

۱- محمد هاشمی ، حقوق بشر و آزادیهای اساسی ، ص ۱۰۴-۱۰۵

۵ - انسانها در برخورداری از کرامت اکتسابی دارای درجات مختلفی می باشند ، همان گونه که در سیر نزولی و از دست دادن کرامت ذاتی خود در مراتب مختلفی قرار می گیرند.^۱ البته این حق ، سلامتی انسان را در برابر عوامل تهدید آمیز تضمین نمی کند ولی او را از محرومیت عمدی از زندگی می رهاند .

حق حیات ، حائز دو جنبه ی مهم می باشد : اول آن که یک حق منفی است به معنای رهایی از مداخله که در سنت لیبرال کلاسیک وجود داشته است ، بنابراین مردم و حتی مقامات رسمی ، معمولاً حق محروم ساختن ما را از زندگی ندارند ؛ دوم آن که این حق ، تعهدات مثبتی را بر هر کشور تحمیل می کند .^۲

جایگاه حق حیات

در این مبحث، جایگاه حق حیات در نظام حقوقی اسلام و نظام بین المللی مورد بررسی قرار می گیرد :

حق حیات در نظام حقوقی اسلام

بی تردید حق حیات در مکتب اسلام از اهمیت ویژه ای برخوردار است و از نظر اسلام اگر اصولی به عنوان حقوق طبیعی قابل اثبات باشد در رأس همه ی آنها حق حیات خواهد بود ؛ زیرا تا زمانی که این حق برای افراد یک جامعه تأمین نگردد ، جای بحث درباره ی سایر حقوق نخواهد بود . در قرآن کریم و روایات نبوی و ائمه معصومین (ع) کشتار انسان ها به شدت مذمت شده است .^۳ قرآن ، کشتن یک انسان را به منزله ی کشتن همه انسان ها می داند و بر همین اساس نسبت به هرگونه تعرض ناروا به حق زندگی هشدار می دهد :

۱- حسین جوان آراسته ، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام (قم : دفتر نشر معارف ، ۱۳۸۴) ص ۸۵-۸۶

۲- امیر ساعد وکیل و عباس کدخدایی ، حقوق بشر ، صلح و امنیت بین المللی (تهران : مجد ، چاپ اول ، ۱۳۸۳) ص ۲۶۶

۳- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ، درآمدی بر حقوق اسلامی ، ص ۲۴۸

« من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا و من احياها فكأنما أحيا الناس جميعا »^۱.

« هر کس ، دیگری را - جز به قصاص قتل یا [به کیفر] فسادی در زمین - بکشد ، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس کسی را حیات بخشد ، چنان است که گویی تمام مردم را حیات بخشیده است » .

برخی از مفسران در تبیین مفاد آیه گفته اند : « هر فرد انسان حامل حقیقت واحدی است که در جمیع انسانها وجود دارد و آن حقیقت انسانیت است و به همین دلیل کشتن یک انسان ، کشتن نوع انسان قلمداد گردیده و زنده کردن یک انسان نیز به منزله زنده نمودن همه انسانها است . وقتی انسانها همگی از یک حقیقت انسانی برخوردار باشند ، هرکس انسانیتی را که در یک فرد قرار دارد هدف قرار دهد ، در حقیقت انسانیتی را که در همه انسانها نهفته است ، هدف قرار داده است »^۲.

همچنین ، در سوره ی تکویر با لحنی شدید می فرماید : « در قیامت پرسیده می شود که اطفال و دختران بی گناه به چه جرمی در خاک دفن گردیدند ؟ »^۳

حضرت علی (ع) در نامه ی خویش به مالک می فرماید :

« زنهاری که از خونریزی پرهیز چه اینکه هیچ چیزی از نظر گناه و جلب خشم الهی و سلب نعمتهای او و کوتاهی عمر همانند خونریزی نیست ، و در روز قیامت خدای متعال پیش از هر چیز درباره خونهایی که مردم از یکدیگر ریخته اند ، قضاوت خواهد کرد . پس بکوش که حکومت خود را با خونریزی تقویت نکنی ؛ زیرا خود این کار قدرت تو را ضعیف و خوار بلکه نابود خواهد کرد و آن را در اختیار دیگران قرار خواهد داد »^۴.

۱- مائده ، ۳۲

۲- حسین جوان آراسته ، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام ، ص ۱۰۸

۳- تکویر ، ۸-۹

۴- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ، پیشین ، ص ۲۴۹

بر همین اساس است که ماده دوم اعلامیه اسلامی حقوق بشر (مصوب ۱۴۱۱ قمری / ۱۳۶۹ شمسی) می گوید :

الف) زندگی موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است و بر همه افراد و جوامع و حکومتها واجب است که از این حق حمایت نموده ، در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند و کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی جایز نیست .

ب) استفاده از وسیله ای که منجر به از بین بردن سرچشمه بشریت به طور کلی یا جزیی می گردد ، ممنوع است .

ج) پاسداری از ادامه زندگی بشریت تا هر جایی که خداوند مشیت نماید ، وظیفه شرعی می باشد .^۱

در بند ۱ و ۲ ماده ۶ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی مقرر داشته است که « حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است و در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده صدور حکم اعدام جایز نیست ؛ مگر در مورد مهم ترین جنایات طبق قانون لازم الاجرا - در زمان ارتکاب جنایت- که آن هم نباید با مقررات این میثاق و کنوانسیون هایی که پیرامون جلوگیری و مجازات جرم کشتار دسته جمعی است ، منافات داشته باشد . اجرای این مجازات جایز نیست ، مگر به موجب حکم قطعی صادر شده از دادگاه صالح » . ولی اسلام با آنکه از حق حیات بالاترین دفاع را به جای آورده و نسبت به تجاوز به زندگی انسانها و ریخته شدن خون بی گناهان شدیدترین واکنشها را نشان داده است ، در مواردی نه تنها مجازات اعدام را جایز ، بلکه واجب شمرده است . بدون شک هیچ کس نمی تواند مدعی باشد که در پاسداری از حقوق انسانها از خداوند نسبت به بندگانش ، دلسوزتر و رئوف تر است .^۲

از سوی دیگر ، بینش اسلامی نسبت به حیات به گونه ای نیست که جنبه های مادی بر دیگر جنبه ها تقدم یابد و پایه دیگر ابعاد زندگی گردد . برعکس ، در منابع دینی حیات اصیل

۱- منوچهر طباطبایی مؤتمنی ، آزادیهای عمومی و حقوق بشر (تهران : دانشگاه تهران ، ۱۳۷۰) ص ۲۳

۲- حسین جوان آراسته ، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام ، ص ۱۰۹-۱۱۰

انسانی ، در گرو ارزش های والای انسانی است و بدون این ارزش ها نمی توان از زندگی شرافتمندانه سخن گفت.^۱

در نظام حقوقی اسلام در رابطه با تکریم حق حیات مطالب بسیاری آمده که به آنها اشاره می شود:

در قرآن مجید چنین آمده است :

الف- حیات ، مظهر رحمت الهی

« فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها »^۲؛ یعنی : « به آثار رحمت خداوندی بنگر که چگونه زمین را پس از مرگ احیاء می کند » .

در این آیه ی شریفه حیات گیاهان و درختها و گلها و مزارع ، رحمت خداوندی شمرده شده است . حال که حیات رویدنی ها رحمت خداوندی است، به طور قطع حیات جانداران و مافوق آن ، یعنی حیات انسانها ، عالی تر و ارزنده تر است و همه ی انسانها حق برخورداری از این رحمت الهی را دارند و هیچ کس نباید مزاحم این حق باشد .^۳

این معنی را می توان از این آیه نیز استفاده نمود که می فرماید :

« و لا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحیما »^۴ و نکشید خودتان را ، که خداوند نسبت به شما مهربان و دارای رحمت است » .

بنابراین ، حیات مساوی با رحمت خداوندی است .

ب- وعده ی دوزخ به انسان های ظلم پذیر

در قرآن کریم در این رابطه چنین آمده :

۱- سید صادق حقیقت و علی میرموسوی ، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب ، ص ۲۲۸

۲- روم ، ۵۰

۳- محمد تقی جعفری تبریزی ، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر (تهران : دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران ، چاپ اول ، ۱۳۷۰) ص ۲۴۶

۴- نساء ، ۲۹

« إن الذين توفيهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا
الم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأويهم جهنم و ساءت مصيرا »؛^۱ یعنی :
« کسانی را که فرشتگان در موقع مرگ مستضعف در می یابند به آنان می گویند : شما
در زندگی دنیوی [در چه حال بودید ؟ گویند : ما در روی زمین مستضعف بودیم . فرشتگان
گویند : آیا زمین خداوندی پهناور نبود تا در آن مهاجرت کنید ؟ آنان کسانی هستند که منزلگه
نهایی آنان دوزخ است و این عاقبت و سرنوشت بدی است » .

این آیه اشاره به سرنوشت کسانی دارد که دم از اسلام می زدند ولی برنامه مهم اسلامی
یعنی « هجرت » را عملی نساختند ، در نتیجه به وادی های خطرناک کشیده شدند و در
صفوف مشرکان جان سپردند .^۲

ج- حرمت سقط جنین

با توجه به اهمیت تولیدمثل و صیانت از نسل بشر در اسلام ، توقف فرایند تولیدمثل به هر
وسیله و به هر نحو یا مداخله در آن به هر طریقی یا سبب کاهش آن شدن ، بدون هیچگونه
توجیه شرعی ، از نظر اسلام عمل حرام و نامشروع تلقی می شود .^۳
این امر مورد اتفاق همه فقهای اسلام است . احادیث متعددی بر حرمت سقط جنین دلالت
می کند . در حقوق اسلام هر کس موجب سقط جنین شود ، قاتل محسوب می گردد . حق
حیات تنها اختصاص به زمان پس از تولد ندارد . این حق به پیش از تولد انسان نیز تسری داده

۱- نساء ، ۹۷

۲- ناصر مکارم شیرازی ، تفسیر نمونه ، ج ۴ (تهران : دارالکتب الاسلامیه ، چ بیستم ، ۱۳۷۶) ص ۸۳

۳- عبدالرحمن سها ، حقوق بشر در اسلام ، ترجمه هیبت الله نژندی منش (بی جا : شیخ الاسلام احمد جام ، چاپ
اول ، ۱۳۸۲) ص ۷۲

شده است.^۱ برای نمونه، اسلام سقط جنین را پس از چهارمین ماه حاملگی حرام می‌داند. از نظر اسلام پس از چهار ماه در جنین روح دمیده می‌شود.^۲ جنین نیز حق زندگی دارد و هیچ کس - حتی پدر و مادر- حق ندارد این حق را از او سلب نماید. در فقه اسلام با توجه به میزان رشدی که جنین در رحم مادر دارد و مقدار زمانی که از انعقاد نطفه گذشته است، مرتکب چنین عملی به پرداخت دیه محکوم می‌گردد.^۳ با وجود این، اگر شرایط خطرناکی به وجود آید که به حیات مادر لطمه بزند، در اعمال سقط جنین اشکالی نیست.^۴

۵- حرمت قتل عمد

در فقه اسلامی، عنوان نفس محترمه مطرح است و وارد کردن هرگونه آسیب و اخلال بر حیات نفس محترمه حرام جدی و عامل آن مجرم و بالاترین مجازات یعنی اعدام، برای آن در نظر گرفته شده است:

«ولکم فی القصاص حیوه یا اولی الباب لعلکم تتقون»^۵؛ یعنی: شما را در قصاص، زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما پرهیزگار شوید.

علاوه بر این، در صورتی که قاتل از ورثه ی مقتول یا از وصیت شدگان او باشد، از میراث و وصیت او محروم است. اسلام به این نیز اکتفا نکرده است و در صورتی که مقتول مؤمن باشد، به قاتل وعده ی غضب الهی و عذاب اخروی داده است:

«و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فیها غضب الله علیه و لعنه و اعد له عذابا عظیما»^۶ یعنی: «و هر کس مؤمنی را به عمد بکشد مجازاتش آتش جهنم است که در آن

۱- حسین جوان آراسته، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام، ص ۱۱۴

۲- عبدالرحمن سها، پیشین، ص ۷۲

۳- حسین جوان آراسته، پیشین، ص ۱۱۴

۴- عبدالرحمن سها، پیشین، ص ۷۳

۵- بقره، ۱۷۹

۶- نساء، ۹۳

جاوید، معذب خواهد بود، خدا بر او خشم و لعن کند و برای او عذابی بسیار شدید مهیا کند». بعد از بیان حکم قتل خطا در این آیه به مجازات کسی که فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند اشاره می کند. چهار مجازات و کیفر شدید اخروی (علاوه بر مسئله ی قصاص که مجازات دنیوی است) برای این فرد ذکر شده است:

۱- جاودانه در آتش دوزخ ماندن

۲- خشم و غضب الهی

۳- دوری از رحمت خدا

۴- مهیا ساختن عذابی عظیم برای او

و به این ترتیب از نظر مجازات اخروی حداکثر تشدید در مورد قتل عمدی شده است، به طوری که در هیچ مورد از قرآن این چنین مجازات شدیدی بیان نگردیده است. اقرآن کریم قتل یک انسان را همانند شرک به خداوند، در زمره ی گناهان نابخشودنی قرار داده است. در مورد تشریح قصاص در اسلام گفته اند که اعراب، در زمان صدور این حکم به انتقام جویی معتقد بودند ولی آن را محدود به حدّ خاصی نمی دانستند. یهودیان نیز بر اساس آنچه در سفر خروج و سفر عدد آمده است، به قصاص اعتقاد داشتند. تنها مسیحیان بودند که در مورد قتل، حکم به عفو و دیه را روا می دانستند. اسلام با تشریح قصاص، راه میانه ای بین اثبات و الغای مجازات قتل را در پیش گرفت؛ هم قصاص را مقرر داشت و هم بخشش قاتل را روا ستود.^۲

یکی از مهم ترین دلایل عظمت و ارزش حیات که حق حیات را از دیدگاه اسلام به خوبی اثبات می کند، حرمت شدید خودکشی است.^۳

۱- ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۶۶

۲- صادق حقیقت و علی میر موسوی، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و مکاتب دیگر، ص ۲۳۰

۳- محمدتقی جعفری تبریزی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر، ص ۲۵۲

هـ - حرمت خودکشی

این عمل در اسلام به شدت نکوهش گردیده است. ممنوعیت خودکشی در اسلام از آن سبب است که «روح» به عنوان امانت الهی در اختیار بشر قرار گرفته است و به همین جهت انسان نمی تواند مدعی باشد من مالک جان خویش هستم. در حقوق اسلام، حیات و زندگی امانتی خدادادی است که هم وظیفه دیگران و هم وظیفه دارنده حیات است که برای حفظ آن بکوشد. خداوند ارحم الراحمین در قرآن می فرماید:

«ولا تقتلوا أنفسکم إن الله کان بکم رحیما ومن یفعل ذلک عدوانا و ظلما فسوف نصلیه ناراً و کان ذلک علی الله یسیرا»^۱؛ یعنی: «و خود را مکشید زیرا خداوند نسبت به شما مهربان است، و هر کس چنین کاری را از روی عداوت و ستم انجام بدهد بزودی او را در آتش می اندازیم، و این کار برای خدا آسان است».

در حکم حرمت خودکشی روایات معتبری آمده است، از آن جمله از امام محمد باقر (ع) نقل شده است: «مؤمن به هر بلایی مبتلا می شود و با هر نوعی مرگ می میرد، ولی خودکشی نمی کند»^۲.

و- ممنوعیت پناه دادن قاتل

این حکم در بعضی از منابع اسلامی، از جمله وسایل الشیعه نقل شده است. به عنوان نمونه، امام صادق (ع) از رسول خدا (ص) نقل فرمود که آن حضرت فرموده است: «هر کس حادثه ای را به وجود بیاورد و یا به وجود آورنده ی حادثه ای را پناه بدهد، بر او باد لعنت خدا. از آن حضرت پرسیدند: حادثه چیست؟ فرمود: قتل نفس»^۳.

۱- حسین جوان آراسته، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام، ص ۱۱۳

۲- نساء، ۲۹-۳۰

۳- محمد تقی جعفری تبریزی، پیشین، ص ۲۵۳

۴- محمد تقی جعفری تبریزی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر، ص ۲۵۴

ز- سقوط برخی از تکالیف در صورت تراحم با حق حیات
هرگاه انجام احکام شرعی و تکالیف دینی مستلزم وارد آمدن ضرر جسمی یا روحی به
انسان گردد آن تکالیف ساقط می شوند . در اسلام تکلیف به قدر طاقت و توان انسانها است و
قاعده لاجرح برای همین موارد وضع گردیده است.^۱

ح - حرمت خون دیگران برای حفظ جان خود

در حقوق اسلام ، انسان نمی تواند برای نجات جان خود به کشتن دیگری اقدام نماید ؛
زیرا اگر قرار است خونی ریخته شود یا زبانی متوجه کسی گردد ، انسان نمی تواند با استناد به
حق حیات خود ، حق حیات دیگران را نادیده بگیرد .

کسی که کشته شدن دیگری را تماشا کند ، در حالی که می تواند او را از کشته شدن
نجات بدهد ، کیفر سختی برای او در نظر گرفته شده که عبارت است از درآوردن چشمان او .
و کسی که شخصی را نگه دارد یا او را ببندد و دیگری او را بکشد ، کیفر او حبس ابد است .
این دو حکم از روایاتی استفاده شده است که مورد استناد فقها است.^۲

اهمیت ندادن به ریخته شدن خون و نیز مسامحه درباره ی شناختن قاتل معصیتی است
کبیره و کسی که چنین کند مانند این است که در ریختن آن خون شریک بوده است.^۳

ط - حکم اسلام درباره ی قتل خطا و شبه عمد

یکی از راهکارهای اسلام برای تکریم حق حیات انسان ، مسئولیت هایی است که برای
قتل های خطایی یا شبه عمد در نظر گرفته شده است . این در حالی است که در شریعت
اسلام در مورد رفتارهایی که از روی خطا و نسیان رخ داده باشد ، عقوبتی در نظر گرفته نشده
است .

۱- حسین جوان آراسته ، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام ، ص ۱۱۲

۲- محمد تقی جعفری تبریزی، پیشین ، ص ۲۵۶

۳- همو ، ص ۲۵۸

قتل شبه عمد عبارت از این است که شخص قصد انجام کاری را داشته باشد که نوعاً به کشتن منجر نمی شود و قصد کشتن را از این کار نداشته باشد و قتل خطا نیز عبارت از این است که فردی نه قصد کشتن داشته باشد و نه قصد انجام کاری که نوعاً به قتل منجر نمی شود، بلکه فعل او به طور تصادفی به مرگ دیگری منجر می شود.^۱

در قرآن کریم در مورد کشتن از روی خطا آمده است :

« و ما کان لمؤمن ان یقتل مؤمناً الا خطأً و من قتل مؤمناً خطاء فتحریر رقبه مؤمنه و دیه مسلمه الی اهله الا ان یصدقوا فان کان من قوم عدو لکم و هو مؤمن فتحریر رقبه مؤمنه و ان کان من قوم بینکم و بینهم میثاق فدیة مسلمه الی اهله و تحریر رقبه مؤمنه فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین توبه من الله و کان الله علیما حکیماً » ؛ یعنی: « هیچ مؤمنی نباید مؤمن دیگری را بکشد، مگر از روی خطا . و هر کس مؤمنی را به خطا بکشد ، بر اوست که (به کفاره) برده ی مؤمنی را آزاد کند و خون بهایی به خانواده ی او بپردازد ، مگر آن که آن ها درگذرند و ببخشند؛ و اگر مقتول مؤمن و از قوم دشمن شما باشد ، قاتل باید برده ی مؤمنی را آزاد کند ؛ و اگر از قومی باشد که بین شما و آنها پیمانی هست ، آن گاه قاتل باید خون بهایی به خانواده او بپردازد و برده ی مؤمنی را آزاد کند و کسی که (برده) نیابد بر اوست که دو ماه پی در پی روزه بگیرد . این توبه پذیری خداوند است و خداوند دانای فرزانه است .»

در آیه فوق نکات متعددی است که باید به آن توجه نمود:

۱- در اینجا برای جبران قتل خطا ، سه موضوع بیان شده است که هر کدام از آن ها برای جبران یکنوع خسارت است که از این عمل به وجود می آید : نخست آزاد کردن برده است که در واقع یک نوع جبران خسارت اجتماعی کشته شدن یک فرد با ایمان محسوب می شود و دیگر پرداختن دیه است که در واقع یک نوع جبران خسارت اقتصادی است که از کشته شدن

۱- صادق حقیقت و علی موسوی ، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب ، ص ۲۳۵

۲- نساء ، ۹۲

یک نفر به خانواده او وارد می شود و دیگر مسئله دو ماه روزه ی پی در پی است که جبران خسارت اخلاقی و معنوی می باشد که دامنگیر قاتل خطایی می شود.

۲- در موردی که بازماندگان مقتول مسلمان باشند جمله « الا ان یصدقوا » ذکر شده ولی در مورد کسانی که مسلمان نباشند این جمله ذکر نشده است.

۳- در صورت اول که بازماندگان مسلمانند، نخست اشاره به آزادی یک برده و سپس اشاره به دیه شده است، در حالی که در صورت سوم که مسلمان نیستند، نخست دیه آمده است.

۴- در آیه شریفه اشاره ای به مقدار دیه نشده است و شرح آن به سنت ماکول گردیده است.

۵- بعضی ممکن است اشکال کنند که خطا مجازات ندارد ، چرا اسلام درباره آن این همه اهمیت قائل شده است ، در حالی که مرتکب این کار هیچ گونه گناهی مرتکب نشده ؟ پاسخ ایراد روشن است ، زیرا مسئله خون ، مسئله ساده ای نیست و با این حکم شدید ، اسلام خواسته تا مردم نهایت دقت و احتیاط را به کار بندند تا هیچ گونه قتلی حتی از روی اشتباه از آنها سر نزنند.^۱

ی- جایگاه دیه و قصاص در نظام حقوقی اسلام

دیه و قصاص از جمله اموری است که به عنوان تضمینی برای مراعات حق حیات در نظام اسلامی بسیار به آن اهمیت داده شده است.

قصاص در لغت به معنای پیروی تدریجی از اثر است و قصاص در قتل و جراحات یعنی پیروی و انجام مثل آن از قتل و جراحات می باشد. در اصطلاح فقها ، قصاص پیگیری جنایت است تا هرگونه فعلی که از جانی سر زده ، درباره ی او انجام شود ؛ اعم از اینکه قاتل باشد یا به قطع عضو یا جراحت یا ضرب مبادرت کرده باشد.^۲

۱- ناصر مکارم شیرازی ، تفسیر نمونه ، ج ۴ ، ص ۶۴-۶۵

۲- علی محمدی جورکویه ، «دیه و قصاص تکلیف حکومت و حق زنان» (تهران : کتاب زنان ، ۱۳۸۳) ش ۲۳ ، ص ۱۳۶

۳- لطف الله صافی گلپایگانی ، جامع الاحکام ، ج ۲ (قم : مؤسسه انتشارات حضرت معصومه (س) ، چ اول ، ۱۳۷۸) ص ۲۳۲

حکم قصاص مورد اجماع فقها و روایات درباره ی آن متواتر است . اما مقدّم بر اجماع و روایت ، کلام خداست که می گوید : « ای خردمندان ، در قصاص ، برای شما حیات است . » و نیز می فرماید : « بر شما در مورد کشتگان قصاص نوشته شده است » و بر بنی اسرائیل در تورات نوشتیم که جان در برابر جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان و زخمها دارای قصاص است .^۱

در این جا سؤال می شود که آیا مقام اجتماعی یا « جنسیت » در قصاص مؤثر است ؟ در آیه ۱۷۸ سوره بقره که به قصاص نفس و کشتن انسانها اختصاص دارد تصریح شده که آزاد در برابر آزاد و بنده در مقابل بنده و زن در برابر زن قصاص شود . این آیه ی شریفه به دو مقام اجتماعی که یکی آزادی و دیگری بردگی است و یکبار به جنسیت که زن بودن باشد ، اشاره کرده است . آنچه به وضوح استنباط می شود ، این است که رتبه و مقام اجتماعی و جنسیت در قصاص مؤثر نیست .^۲ این آیه می فرماید :

« کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر و العبد بالعبد و الانثی بالانثی فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بمعروف و اداء علیه بالاحسان ذلک تخفیف من ربکم ورحمۃ فمن اعتدی بعدذلک فله عذاب الیم^۳ ؛ یعنی : « بر شما نوشته شد قصاص در مورد کشته شدگان ؛ آزاد را با آزاد و برده را با برده و زن را با زن . پس به فردی که از سوی برادرش مورد بخشش واقع شود ، از آن به نیکی پیروی کند و آن را به نیکی پاداش دهد . این تخفیف و مهتری است از جانب خدایتان و هر فردی بعد از این ، ستم روا دارد پس سزاوار عذابی دردناک می باشد . »

مبحث بعدی پس از قصاص ، « دیه » است . دیه نیز در لغت به معنای حق مقتول می باشد و آن مالی است که بدل نفس به ولی مقتول پرداخت می شود و گاه بر بدل عضو نیز اطلاق می شود . دیه در اصطلاح عبارت است از مالی که به سبب ایراد جنایت بر نفس یا کمتر از

۱- لطف الله صافی گلپایگانی ، جامع الاحکام ، ص ۲۳۲

۲- عباسعلی محمودی ، نظریه جدید درباره برابری زن و مرد در دیه و قصاص (تهران : بعثت ، ۱۳۶۵) ص ۶۰

۳- بقره ، ۱۷۸

نفس انسان آزاد واجب می‌شود؛ خواه مقدر، خواه غیرمقدر باشد. اگر چه گاه به غیر مقدر ارش و حکومت گفته می‌شود.^۱

دیه صرفاً یک امر اقتصادی است و ملاک ارزیابی انسان نیست، دیه یک حکم فقهی است و ارتباطی با اصول مذهب ندارد. نکته‌ی مهم در این مقوله آن است که برجسته‌ترین شخصیت‌های اسلامی با ساده‌ترین افراد از نظر دیه یکسان هستند؛ یعنی دیه‌ی مرجع تقلید یا یک انسان متخصص با دیه‌ی یک کارگر ساده در اسلام یکی است، زیرا دیه عامل ارزش نیست بلکه فقط یک ابزار است، معیار ارزش همان است که در قرآن کریم بدان تصریح شده است.^۲

دیه مربوط به اعضای آدمی است، از این رو اگر صاحب‌عضوی در مسائل اقتصادی قوی‌تر بود، دیه‌ی او بیشتر است و چون مردها در مسائل اقتصادی معمولاً بیشتر از زنها بازدهی اقتصادی دارند، دیه‌ی آنها نیز بیشتر است. این نه بدان معنا است که در اسلام مرد ارزشمندتر از زن باشد بلکه تنها بعد سودرسانی مطرح است. پس اگر تفاوتی هست از روی حکمت است، در عین تفاوت عدالت رعایت شده؛ چون مردی که نان آور خانواده است، اگر کشته شود و دیه‌ی او بیشتر از زنی باشد که خود تحت کفالت مردی قرار دارد نهایت خردمندی است؛ زیرا آن مرد در زمان حیات خود خانواده‌ای را اداره می‌کرد که اکنون آن خانواده بدون سرپرست شده است.^۳

جایگاه حق حیات در نظام حقوقی غرب

حق حیات در اندیشه غرب نیز که مدعی طرفداری از حقوق بشر هستند، حقی مطلق و بنیادی و پایه‌ی سایر حقوق است. بنابراین محدودیت بردار و سلب‌پذیر نیست.^۴ به موجب

۱- علی محمدی جورکویه، دیه و قصاص تکلیف حکومت و حق زنان، ص ۱۳۷

۲- فریده مصطفوی و فاطمه جعفری ورامینی، زن از منظر اسلام (قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲)، ص ۷۳-۷۴

۳- همو، پیشین، ص ۷۴

۴- صادق حقیقت و علی میرموسوی، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، ص ۲۲۸

اندیشه‌ی مکاتب حقوقی غرب، آدمیان صرف‌نظر از جنس و نژاد و رنگ پوست و ملیت و دین و زبان از بدو تولد با یکدیگر برابرند. یعنی اگر جامعه‌ای بر باور مکاتب حقوقی طبیعی بنیانگذاری شود، چون منشور بنیانی آن جامعه برابری افراد را از هر جهت مدنظر دارد و آنها را دارنده‌ی حقوق برابر می‌داند، اگر به نوعی اعضای این جامعه مورد تجاوز قرار گیرند و یا از ایشان سلب امنیت شود، بدون توجه به اینکه متجاوز مرد است یا زن، سفید است یا سیاه، فقیر است یا غنی، هندو است یا بودایی و بدون توجه به اینکه متجاوز و مورد تجاوز (قرارگیرنده) که و که هستند، دفاع اجتماعی یکسانی باید اعمال شود. اگر گفتیم آدمیان با هم برابرند، پس دفاع اجتماعی به طور متساوی باید از مورد تجاوز حمایت کند و متجاوز را کیفر دهد. هیچ متجاوزی نباید کمتر از آنچه مقرر است جزا ببیند، و نیز هیچ متجاوزی نباید بیشتر از آنچه مقرر است کیفر داده شود و هر قانونی که در هر جای دنیا بنا را بر غیر تساوی گذارده باشد و دفاع اجتماعی (یعنی مجازات) را به حسب هر یک از عوامل جنس، رنگ پوست، قومیت و مذهب به سود گروهی تخفیف داده باشد و به ضرر گروهی تشدید کرده باشد، مطابق تعاریف غربی «حق حیات» نیست.^۱

دیوان اروپایی حقوق بشر نیز تعهد هر کشور را در زمینه‌ی تأمین حق حیات در چهار زمینه بررسی کرده است:

- الف - تعهد کشور به حمایت از مردم، در برابر خطراتی که از اقدامات مقامات رسمی، ممکن است موجبات ایراد صدمه را فراهم آورد.
- ب - تعهد کشور به انجام تحقیقات مؤثر، در مورد مرگ‌های مشکوک.
- ج - تعهد کشور به حمایت از مردم در برابر تهدیدهایی که نسبت به زندگی آنها وجود دارد.
- د - تعهد به تأمین ترتیباتی، جهت تأمین زمینه‌ی پاسخگویی حقوقی از متهمان قتل.

۱- امیر شهرام خلدی، «حق حیات زنانه و قرائت دینی و غیر دینی حق حیات» (تهران: جامعه سالم، ۱۳۷۴) ش ۲۴، ص ۴۷-۴۸

همچنین در متون قوانین اساسی کشورهای غربی نیز به این حق پرداخته شده است. به عنوان مثال در اصل اول قانون اساسی آلمان آمده است: «شأن و مقام انسان مصون از تعرض است. حرمت و حمایت از آن، وظیفه‌ی مقامات حکومت است»^۱.

قانون اساسی کانادا نیز حق حیات را در کنار آزادی و امنیت شخصی برای هر انسانی به رسمیت شناخته است. و معتقد است که این حق فقط طبق اصول عدالت بنیادین خدشه پذیر است. ^۲ این حق، حتی در شرایط اضطراری عمومی که حیات ملت، مورد تهدید است، قابل تخطی نیست. ^۳

با توجه به اهمیت جایگاه حق حیات در فرهنگ غرب آنچه از بررسی سیر تاریخی یافت می شود، آن است که در غرب نیز سقط جنین ارادی ممنوع بوده است. رومی ها کسانی را که موجب سقط جنین می شدند به کار اجباری و تبعید دائمی به یک جزیره محکوم می کردند و مادر گناهکار نیز تبعید می شد. مدتهای طولانی سقط جنین به مثابه عمل خلاف، بسیار مهم و گاهی مانند جنایت انگاشته می شد. این عمل در فرانسه تا زمان لویی پانزدهم آدمکشی محسوب می گردید.

کلیسا همیشه سقط جنین را محکوم کرده است. در سال ۳۱۴ شورای مذهبی انسیر یک مرتکب سقط جنین را به ده سال حبس محکوم کرد. بین سال های ۱۹۲۵ تا ۱۹۶۲، شورای واتیکان دوم سقط جنین را مانند کودک کشی دانست. دکترین کلیسا تغییرناپذیر بود.

ماده ۳۱۷ قانون مجازات محکومیت یک تا پنج سال زندان و جریمه ی نقدی ۱۸۰۰ فرانک تا ۶۰۰۰۰ فرانک برای کسی که زن حامله ای را سقط جنین کند و یا قصد آن را داشته باشد پیش بینی کرده و این مجازات برای کسی که معمولاً دست به چنین کاری می زند از پنج تا ده

۱- جعفر بوشهری، مسائل حقوق اساسی (تهران: دادگستر، ۱۳۷۶) ص ۱۹۲

۲- دفتر توافقه‌های بین المللی، قانون اساسی کانادا، ترجمه ی مهدی رستگاراصل (تهران: معاونت پژوهش و تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور، چ اول، ۱۳۷۸) ص ۱۲۳

۳- امیرساعت وکیل و عباس کدخدایی، حقوق بشر، صلح و امنیت بین المللی، ص ۲۶۶-۲۶۷

سال زندان و جریمه نقدی آن از ۱۸۰۰۰ فرانک تا ۱۲۰۰۰۰ فرانک است. زنی که خود تصمیم به سقط جنین بگیرد و یا به آن عمل کند و همچنین تمام پزشکان و داروسازانی که در این راه به او کمک کنند به کیفر زندان و جریمه نقدی و محرومیت از شغلشان دست کم به مدت پنج سال محکوم می شوند.

همه ی محکومیت‌هایی که به وسیله ی دادگاههای تأدیبی طبق ماده ۳۱۷ صادر شده واکنش شدیدی از جانب جنبش های فمینیستی و افکار عمومی در فرانسه را در پی داشته است. قانون شماره ۱۷-۷۵ مصوب ۱۷ ژانویه ۱۹۷۵ اجرای چهار سطر اول ماده ۳۱۷ را به مدت پنج سال به حال تعلیق در آورده است. قانون ۳۱ دسامبر ۱۹۷۹ قانون ۱۷ ژانویه ۱۹۷۵ را قاطعانه تغییر داده و این گونه بیان می کند: « هنگامی که سقط جنین پیش از دهمین هفته ی بارداری به عمد به وسیله یک پزشک و در بیمارستان یا در مؤسسه های خصوصی متناسب با ماده ی ۱۷۶ از قانون سلامت عمومی انجام شود، بلامانع است ».

در سال ۱۹۹۳ در فرانسه، در حدود ۱۷۰۰۰۰ سقط جنین عمدی پیش از دهمین هفته ی بارداری انجام شد که ۶۱ درصد آن را زنان مجرد مرتکب شده بودند. هدف فعلی آن است که این امر وارد عرف اکثریت جمعیت فرانسه شود. به نظر می رسد که در فرانسه نرخ سقط جنین رو به کاهش گذارده است. در سال ۱۹۸۷ این تعداد ۱۶۰۶۷۰ فقره در مقابل ۱۸۲۸۶۲ فقره در سال ۸۳ بود که از هر ۱۰۰۰ بچه ی زنده ۲۴/۴ سقط می گردیدند.

مواد ۱-۱۶۲ تا ۱۱-۱۶۲ از قانون سلامت عمومی، شرایطی را که تحت آن زنی می تواند تقاضای سقط جنین کند، معین نموده است. یکی از این شرایط فقر و فاقه می باشد و زن می تواند پیش از هفته ی دهم از این شرط استفاده کند. پزشک باید خطرات طبی را گوشزد کرده و یک پرونده ی راهنما در اختیار او قرار دهد. سپس زن می باید با سرویس اجتماعی مشاوره نماید. این سرویس گواهی مشاوره و تأیید کتبی خود را پس از یک هفته شور به زن ارائه می دهد. ممکن است به عمل جراحی نیاز شود. اگر زن صغیر و مجرد باشد، توافق والدین و نماینده ی قانونی وی الزامی است.

ماده ۱۲-۱۶۲ سقط جنین ارادی را در همه ی دوران حاملگی ، اگر دو پزشک گواهی نمایند ، پیش بینی کرده است . این ماده به شرح ذیل است : « پس از آزمایش و گفت و گو مبنی بر آنکه ادامه ی بارداری سلامت زن را در معرض خطر جدی قرار می دهد و یا احتمال زیادی وجود دارد که طفل پس از تولد از اثرات بیماری شدید و غیرقابل علاج رنج کشد این سقط جنین نباید به هیچ وجه به منظور تنظیم جمعیت انجام شود . قانون ۴ دسامبر ۱۹۷۴ که مکمل قانون نوویرت مصوب دسامبر ۱۹۶۷ بود ، جلوگیری از حاملگی را قانونی نمود . در سال ۱۹۸۶ چنین برآورد شد که ۳۶ درصد از زنان فرانسوی از هیچ گونه وسیله ی جلوگیری استفاده نمی کنند ^۱ .

در انگلستان نیز شرایطی که پزشک می تواند به موجب آن حاملگی را متوقف کند ، یا به عبارت دیگر جنینی را سقط کند ، قانون « سقط جنین » مصوب ۱۹۶۷ معین می کند . دو پزشک دارای صلاحیت باید بر ضرورت این عمل صحه گذارند . شرایطی که با وجود آنها می توان اقدام به سقط جنین نمود ، عبارتند از :

۱- ادامه ی حاملگی سلامت مادر را به مخاطره اندازد ، یا زن آبستن یا یکی از بچه های خانواده را مبتلا به یک بیماری جسمی و یا روانی کند و در صورت سقط جنین زیان کمتری متوجه ایشان گردد .

۲- احتمال وجود نقصان جسمی یا روانی در بدو تولد متوجه جنین باشد ، به نحوی که نوزاد برای همیشه معلول شود .

قانون پیش بینی می کند که در صورت فوریت امر ، نظر دو پزشک الزامی نیست . سقط جنین باید در بیمارستان هایی که وزارت بهداشتی تعیین کرده انجام شود ، مگر در موارد اضطراری ^۲ .

۱- نای بن سعدون ، حقوق زن از آغاز تا امروز ، ترجمه گیتی خورسند (تهران : کویر ، چ اول ، ۱۳۷۹) ص ۱۵۲-۱۵۴

۲- همو ، پیشین ، ص ۱۰۰

نکته ای که باید در زمینه حق حیات غربی مورد توجه قرار گیرد ، آن است که حیات از نظر آنها فقط زندگی مادی و جسمانی است و همین بعد از حیات است که پایه دیگر ابعاد حیات تلقی می شود . از این رو در احکام جزایی مبتنی بر این بنیان ، مجازات هایی که به سلب این حق منجر می گردد ، عمدتاً نادرست شمرده شده اند . هواداران این نظریه در از بین بردن این گونه مجازات ها سعی فراوان کرده اند.^۱

آنچه از مقام انسانی و حق حیات در غرب گفته می شود دروغی بیش نیست زیرا در فلسفه غرب سالهاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده است . سخنانی که در گذشته درباره ی انسان و مقام ممتاز وی گفته می شود و ریشه ی همه ی آن ها در مشرق زمین بود ، امروز در اغلب سیستم های فلسفه غربی مورد تمسخر و تحقیر قرار گرفته است .

انسان از نظر نظام های غربی تا حدود یک ماشین تنزل کرده است ، روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده است . اعتقاد به علت غایی و هدف داشتن طبیعت یک عقیده ارتجاعی تلقی می گردد .

در غرب از اشرف مخلوقات بودن انسان نمی توان دم زد ؛ زیرا به عقیده غرب عقیده به اشرف مخلوقات بودن انسان و اینکه سایر مخلوقات طفیلی انسان و مسخر انسان می باشند ، ناشی از یک عقیده بطلمیوسی کهن درباره ی هیئت زمین و آسمان و مرکزیت زمین و گردش کرات آسمانی به دور زمین بود ؛ با رفتن این عقیده جایی برای اشرف مخلوقات بودن انسان باقی نمی ماند . از نظر غرب ، اینها همه خودخواهی هایی بوده است که در گذشته دامنگیر بشر شده است . بشر امروز متواضع و فروتن است ، خود را مانند موجودات دیگر بیش از مشتی خاک نمی داند ، از خاک پدید آمده و به خاک بازمی گردد و به همین جا خاتمه می یابد . غرب ، متواضعانه روح را به عنوان جنبه ای مستقل از وجود انسان و به عنوان حقیقتی قابل بقا نمی شناسد و میان خود و گیاه و حیوان از این جهت فرقی قائل نمی شود . از نظر غرب

۱- صادق حقیقت و علی میرموسوی ، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب ، ص ۲۲۸

صحنه حیات برای همه جانداران و از آن جمله انسان میدان خونینی است که نبرد لایتقطع زندگی آن را به وجود آورده است. اصل اساسی حاکم بر وجود جانداران و از آن جمله انسان اصل تنازع بقاست. انسان همواره می کوشد خود را در این نبرد نجات دهد. عدالت و نیکی و تعاون و خیرخواهی و سایر مفاهیم اخلاقی و انسانی همه مولود اصل اساسی تنازع بقا می باشد و بشر این مفاهیم را به خاطر حفظ موقعیت خود ساخته و پرداخته است.^۱

جایگاه حق حیات در منابع بین المللی

اصل حمایت از حیثیت و منزلت انسانی ترجمان مفهوم انسان گرایانه، وجدان جهان شمول بشری و مبتنی بر توقع اخلاقی است که نظام حقوقی بین المللی را تحت تأثیر قرار داده است. این اصل را که در بادی امر می توان در مضمون اعلامیه حقوق بشر استنباط نمود، پس از ۱/۵ قرن در اسناد بین المللی جهانی و منطقه ای مورد شناسایی قرار گرفته است:

۱- منشور ملل متحد (۲۶ ژوئن ۱۹۴۵) با ذکر مصیبت دو جنگ جهانی خانمان برانداز، ضمن اعلام ایمان مردم ملل متحد به حقوق اساسی بشر و حیثیت و ارزش شخصیت انسانی (دیباچه) در بند ۳ ماده ۱ خود، یکی از اهداف ملل متحد را در « پیشبرد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی های اساسی برای همه » قلمداد نموده است.^۲

۲- اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) که در بند یک دیباچه خود اعتراف می کند: از آنجا که شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان، اساس آزادی و عدالت و صلح را تشکیل می دهد، از آنجا که عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه ای گردیده است که روح بشریت را به عصیان واداشته، و ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در بیان عقیده، آزاد و از ترس و فقر فارغ باشند،

۱- نگاهی به تاریخ حقوق زن در اروپا، نوشته شده در مهر ۱۳۸۵، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی www.HAWZAH.NET

۲- محمد هاشمی، حقوق بشر و آزادیهای اساسی، ص ۲۰۴

به عنوان بالاترین آمال بشر اعلام شده است. از آنجا که اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد. از آنجا که اساساً لازم است توسعه روابط دوستانه بین الملل را مورد تشویق قرار داد، از آنجا که مردم ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن، مجدداً در منشور اعلام کرده اند و تصمیم راسخ گرفته اند که به پیشرفت اجتماعی کمک کنند و در محیطی آزادتر وضع زندگی بهتری به وجود آورند، این اعلامیه بر حیثیت برابر تمام افراد در (ماده ۱) و اینکه «هرکس حق دارد که شخصیت او به عنوان یک انسان در مقابل قانون شناخته شود» (ماده ۶) تأکید می کند. اعلامیه مذکور، برای تضمین این اصل اساسی، اعلام می دارد: «احدی را نمی توان در بردگی نگه داشت» (ماده ۴)، خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید نمود (ماده ۶) و «تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرار داد که ظالمانه و یا بر خلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد» (ماده ۵).^۱

میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز همانند اعلامیه حقوق بشر، ضمن تأکید بر «حیثیت ذاتی انسان» (دیباچه) دولت های متعاقد را در احترام به حقوق انسانی و تضمین حق ذاتی حیات (ماده ۱)، منع شکنجه (ماده ۷)، منع بردگی و کار اجباری (ماده ۸) و منع توقیف و بازداشت خودسرانه (بند ۱ ماده ۹) متعهد و ملتزم نموده است.^۲

ماده ی چهار کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، مواد یک و دو پروتکل الحاقی کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، پروتکل شماره ی شش کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، ماده ی چهار منشور آفریقایی حقوق بشر و ملل، کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت ژنوسید، کنوانسیون بین المللی تعلیق و مجازات جنایت آپارتاید، کنوانسیون بین المللی منع گروگانگیری، ماده ی ۲۴ اساسنامه ی دیوان بین المللی یوگسلاوی سابق، ماده ی ۲۳ اساسنامه ی دیوان بین المللی رواندا، قطعنامه های شورای اقتصادی و اجتماعی ملل متحد در

۱- محمد هاشمی، حقوق بشر و آزادیهای اساسی، ص ۲۰۴

۲- همو، پیشین، ص ۲۰۵

۲۵ مه ۱۹۸۴ و ۲۴ مه ۱۹۸۹، اصول اساسی ملل متحد در خصوص توسل به زور و سلاح گرم توسط مقامات اجرایی قانون، همگی در ارتباط با حق حیات وضع شده اند.^۱ ماده ی ۶ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز اعلام می دارد: « حق حیات از حقوق ذاتی هر انسان است. این حق باید مورد حمایت قانون قرار گرفته و هیچ فردی را نمی توان خودسرانه از حیات محروم کرد ... »^۲

وضعیت حق حیات زنان

شاید « حق حیات» به عنوان اولویت در حقوق عمومی زن غیرمنتظره به نظر بیاید، اما نگاهی به نگرش اقوام و قبایل گوناگون جهان در رابطه با حقوق زن، این انتظار را موجه جلوه می دهد؛ زیرا در عصر توحش و بربریت، حق حیات برای زن قائل نبودند و شکنجه کردن و کشتن او را زدودن ننگ از دامن جامعه می دانستند، به گونه ای که مطابق اسناد و شواهد تاریخی، قریب ۹۰ درصد افراد قبایل و طایفه ها برای زن حق حیات قائل نبودند و اگر هم احیاناً چنین حقی برای زنان در نظر می گرفتند، تنها برای ارضای شهوت و رفع نیازهای جنسی بود.^۳

اما از سده ی هفدهم به بعد، نهضت هایی که در اروپا در زمینه مسائل اجتماعی صورت گرفت، نهضت حقوق زن را نیز به دنبال داشت. امروزه، تحول حقوق زن، درکنار سایر تحولات اجتماعی، مسیری را طی می کند که در آن، رفع هرگونه تبعیض و تمایز بین زنان و مردان آرمان اصلی است.^۴ و تمام تلاشها و کوششها بر این است که زنان به نحو مطلق شأن و منزلتی برابر با مردان داشته باشند.^۵ حق حیات در تمام مکاتب حقوقی مورد قبول است.

۱- امیر ساعد وکیل و عباس کدخدایی، حقوق بشر، صلح و امنیت بین المللی، ص ۲۶۵-۲۶۶

۲- همو، پیشین، ص ۱۴۸

۳- اسماعیل منصوری لاریجانی، «زن- عرفان و سیاست بانوان شیعه» (قم، ۱۳۸۴) ش ۳، ص ۲۲

۴- محمد هاشمی، حقوق بشر و آزادیهای اساسی، ص ۲۲۰

۵- همو، بررسی تطبیقی حقوق اساسی زن در نظام داخلی و بین المللی (تهران: تحقیقات حقوقی، پاییز ۷۳ و تابستان

۷۴) ش ۱۵، ص ۲۷۲

در دیباچه ی منشور ملل متحد نیز تساوی زن و مرد مورد تأکید قرار گرفته و یکی از اهداف سازمان ملل متحد تحقق همکاری های بین المللی در « پیشبرد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی های سیاسی برای همه بدون تمایز از حیث نژاد ، جنس ، زبان یا مذهب » می باشد . همچنین ، در اعلامیه ی جهانی حقوق بشر اعلام شده است که « تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند » و « هر کس می تواند بدون هیچ گونه تمایز از حیث رنگ ، جنس ، زبان و مذهب از آزادی هایی که در اعلامیه ی حاضر ذکر شده است ، بهره مند گردد .^۱

جایگاه حق حیات زن در نظام حقوقی اسلام

زن صرف نظر از جنسیت ، از منظر اسلام یک انسان است و دارای ماهیت انسانی و از این حیث هیچ تفاوتی با مرد ندارد و جنسیت در حقیقت صفت عارضی برای انسان می باشد .^۲ قرآن کریم نیز بر خلاف دیگر منابعی که امروز به عنوان کتب آسمانی معرفی شده اند ، سرشت و خلقت نخستین زن را احترام آمیز می داند و سرشت زن و مرد را دوگانه ندانسته است . قرآن با کمال صراحت در آیات متعددی می فرماید که زنان را از جنس مردان و از سرشتی نظیر سرشت مردان آفریده ایم :

« یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا کثیرا ونساء...^۳ ؛ یعنی : « ای مردم ، از پروردگارتان پروا کنید ، آن که شما را از یک نفس (جنس) آفرید و از آن « نفس واحد » همسر او و از آن دو مردان و زنان بسیاری را پدید آورد.»

۱- محمد هاشمی ، حقوق بشر و آزادیهای اساسی ، ص ۵۲۳

۲- مهدی عبدالملکی ، جایگاه حق حیات زن در نظام حقوقی اسلام (تهران : رسالت ، ۱۳۸۳) ص ۶

۳- نساء ، ۱

یعنی آفرینش انسان چه مرد و چه زن از یک جنس و به یک گونه بوده است. این درحالی است که تورات موجود، زن را از ماده ای حقیرتر از سرشت مرد معرفی کرده است و معتقد است که وجود زن، طفیلی وجود مرد است و از دنده‌ی چپ مرد آفریده شده است: «خداوند خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا جفت و یکی از دنده هایش را گرفت و گوشت جایش پرکرد. و خداوند آن دنده را از آدم گرفته بود، زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد»؛ ولی در قرآن چنین امتیازی میان زن و مرد دیده نمی شود،^۱ چنان که در سوره زمر به آفرینش همانند و یگانه‌ی زن و مرد اشاره می کند و تفاوتی یا امتیازی ویژه برای زن یا مرد قائل نیست: «خلقکم من نفس واحده ثم جعل منها زوجها...»؛ یعنی: «شما را از یک نفس بیافرید و از آن یک نفس، همسرش را قرار داد».

«ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم اناناه خلقا آخر».

در این آیه نیز تطورات و سیر شکل گیری جنین انسانی به وضوح بیان شده است، بدون آنکه به جنسیت آن اشاره شده باشد و پس از شکل گیری این حقیقت مادی، سخن از انشاء و ایجاد گونه جدیدی از آفرینش در همین موجود است؛ یعنی همان کالبد جسمانی، فارغ از نگاه جنسیتی، به خلقی نو تبدیل شده و دارای کمال بالقوه ربوبی می شود. به هر حال آیات فراوانی بر تساوی کامل هویت انسانی بین زن و مرد دلالت دارد،^۲ پس زنان و مردان صرف نظر از جنسیت آنها از منظر اسلام دارای ماهیت انسانی یکسانی هستند و از نظر ابعاد وجودی یکسان می باشند یعنی هر دو دارای دو بُعد مادی و معنوی هستند و دارای روح مجرد می باشند

۱- محمد حسین مبلغ، «شناخت در قرآن از نگاه مطهری پژوهشهای قرآنی» (مشهد، ۱۳۷۸) ش ۱۷-۱۸، ص ۱۴۶

۲- زمر، ۶

۳- مؤمنون، ۱۴

۴- فریبا عباسوند، نگاهی گذرا به مبانی و تفاوت ها در فقه زنان (۱)، ش ۱، ص ۱۴

که بعد از مرگ نیز به حیات خود ادامه می دهند. آن ها دارای گرایش های فطری زوال ناپذیر هستند و از کرامت ذاتی برخوردارند و مختار هستند.^۱

وقتی که زن و مرد، دارای هویت انسانی و مظاهر مشترک آن هستند، طبعاً باید از حقوق و تکالیف مشترکی نیز برخوردار باشند که یکی از مهمترین آنها حق حیات است. بنابراین از دیدگاه اسلام میان زن و مرد از نظر حق حیات تفاوتی نمی باشد.

جایگاه قصاص و زنان در فقه اسلامی

بحث پیرامون تفاوت بین زن و مرد در برخی از مقررات اسلامی، از جمله قصاص و دیه، سابقه ای بس طولانی دارد و پیشینه ی آن به زمان امامان معصوم (ع) می رسد، ولی در قرون اخیر به دنبال اوج گرفتن مباحث مربوط به حقوق زن و تساوی آن با حقوق مرد در غرب و تحولات به وجود آمده در این حوزه، جهان اسلام نیز متأثر از این گفتگوها و تحولات، بحث حقوق زن و مرد به ویژه قصاص مرد در برابر زن و دیه ی زن، ابعاد وسیع تر و جدی تری پیدا کرده است؛ گاه سخن از بازخوانی مجدد منابع احکام برای استنباط حکمی تازه در این باره است و زمانی بحث از نقش و تأثیر زمان و مکان در این مسئله یا کم ارزش شمردن جان و حق حیات زن در قانون قصاص و دیه و ارتباط این قانون با ترویج خشونت بر ضد زنان است.^۲

قصاص زن و مرد در برابر یکدیگر دو صورت دارد. اگر زنی مردی را کشته باشد، اولیای مقتول می توانند قاتل را قصاص کنند، بدون آنکه افزون بر قصاص، پولی را طلبکار باشند و می توانند دیه کامل بگیرند و قصاص نکنند، اما در صورت دوم قضیه که مردی، زنی را کشته باشد، دو فرض و دو فتوا وجود دارد:

الف - اگر اولیاء مقتول، دیه بگیرند، باید نصف دیه کامل را بگیرند.

۱- مهدی عبدالملکی، جایگاه حق حیات زن در نظام حقوقی اسلام، ص ۶

۲- علی محمدی جورکویه، دیه و قصاص تکلیف حکومت و حق زنان، ص ۱۳۶

ب - اگر بخواهند قصاص کنند ، باید نصف ديه کامل را به ورثه ی قاتل پرداخت کنند .^۱
کلمات بزرگانی چون سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق) ، ابوالصلاح حلبی (۳۴۷-۴۴۷ ق) ،
ابن براج (۴۰۰-۴۸۱ ق) ، قطب راوندی (م ۵۷۳ ق) ، ابن زهره (۵۱۱-۵۸۵ ق) ، محقق
حلی (۶۰۲-۶۷۶ ق) و علامه حلی (۶۴۷-۷۲۶ ق) در این زمینه چندان تفاوتی با کلمات فقهای
پیش از ایشان ندارد.^۲

از بررسی کلمات فقهای شیعه چنین به دست می آید که عمده ترین دلایل ایشان بر لزوم
پرداخت فاضل ديه در مواردی که مردی در برابر کشتن زنی قصاص می شود ، عبارتند از :
۱- روایات (سنت) ؛ ۲- اجماع فقها .^۳

الف- روایات

در صحیحہ عبدالله بن سنان و عبدالله بن مسکان و صحیحہ حلبی روایتی از امام صادق علیه
السلام نقل شده است مبنی بر اینکه اگر مردی زنش را بکشد و بستگان زن خواهان قصاص
مرد باشند ، باید نصف ديه او را به بستگانش بپردازند .^۴ بستگان زن اگر بخواهند مرد را به قتل
رسانند ، می توانند این کار را انجام دهند و نصف ديه او را به بستگانش پرداخت کنند و اگر
بخواهند می توانند نصف ديه (یعنی پنج هزار درهم) را از مرد دریافت کنند .^۵

در صحیحہ ابی مریم از امام محمد باقر (ع) چنین روایت شده است که : مردی با ستون
خیمه ، زن بارداری را به قتل رسانده بود، وقتی او را به محضر رسول خدا (صلی الله علیه و آله)
آوردند، آن حضرت بستگان زن را در انتخاب یکی از این دو چیز آزاد گذاشت : یا ديه آن زن

۱- محمد حسن واثقی راد ، « زن و قصاص » کتاب نقد (تهران : مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر ، ۱۳۷۹) ش
۱۶ ، ص ۱۴۷

۲- ابراهیم شفیعی سروستانی ، تفاوت زن و مرد در ديه و قصاص (تهران : سفیر صبح ، ۱۳۸۰) ص ۵۵

۳- همو ، پیشین ، ص ۵۹

۴- سعید داودی ، زنان و سه پرسش اساسی (قم : مدرسه الامام علی بن ابیطالب ، چ اول ، ۱۳۸۲) ص ۵۲۲

۵- ابراهیم شفیعی سروستانی ، تفاوت زن و مرد در ديه و قصاص ، ص ۶۷

(یعنی پنج هزار درهم) را به علاوه بنده و یا کنیزی نوجوان ، در مقابل جنینی که در شکم آن زن بوده ، بپذیرند ؛ و یا پنج هزار درهم به بستگان قاتل بپردازند و او را به قتل برسانند .^۱ مرحوم صاحب جواهر نیز نخست کلام شرایع را چنین نقل می کند که : « حرّ [مرد آزاد] در برابرکشتن حرّه [زن آزاد] با ردّ نصف دیه ی مرد قصاص می شود . آنگاه خودش می افزاید: « دراین مسئله هیچ قول مخالفی وجود ندارد و اجماع محصل و منقول نیز بر این فتوا وجود دارد» .

سپس ادامه می دهد : « روایات فراوانی که به حدّ تواتر نیز می رسد ، بر این مطلب دلالت دارد » .

ولی از آن سو ، اگر زنی مردی را به قتل برساند ، اولیای مقتول بدون هیچ قید و شرطی حق قصاص وی را دارند ؛ ولی نمی توانند به خاطر تفاوت در دیه ی زن و مرد - علاوه بر قصاص زن - چیزی از او بستانند .^۲

ب- اجماع

در میان فقهای متقدم شیعه کسانی چون : سید مرتضی در الانتصار ، شیخ طوسی در الخلاف و ابن ادریس در السرائر ، به صراحت بر اجماعی بودن موضوع یاد شده تأکید کرده اند . همچنین در کتابهای فقهی چون : المقنع فی الفقه اثر شیخ صدوق ، المقنعه فی الاصول و الفروع اثر شیخ مفید ، الکافی فی الفقه اثر ابوالصلاح حلبی ، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی اثر شیخ طوسی ، که از اصول متلقاه از معصومین علیهم السلام به شمار می آیند، این موضوع به همین صورت مطرح شده است .^۳

۱ - ابراهیم شفیعی سروستانی ، پیشین ، ص ۶۹

۲ - سعید داودی ، پیشین ، ص ۵۲۲

۳ - ابراهیم شفیعی سروستانی ، پیشین ، ص ۷۳

جایگاه دیه در فقه اسلامی

در اسلام حکم دو نوع دیه آمده است: الف - دیه نفس؛ ب - دیه عضو؛ از قوانین مورد اتفاق بین فقهای شیعه و اهل سنت، مقدار دیه ی مرد و زن است؛ به گونه‌ای که تاکنون در میان اندیشمندان شیعه، هیچ مخالفی نداشته و در میان علمای اهل سنت نیز مخالفت قابل توجهی وجود ندارد. همگان بر این عقیده هستند که دیه ی کامل تعیین شده در فقه جزایی اسلام برای نفس مرد است و دیه ی نفس زن نصف آن است.^۱ در قسمت اخیر روایت معتبر عبدالله بن مسکان از امام صادق (ع) آمده است: «اگر قصاص نکردند، دیه ی کامل زن را می‌پذیرند و دیه ی زن نصف دیه ی مرد است». این روایت و روایات مشابه دیگر تصریح دارند که دیه ی نفس زن نصف دیه ی نفس مرد است.^۲ بر این بنیاد ماده ی ۳۰۰ ق. م. ا. مقرر می‌دارد: «دیه ی قتل زن مسلمان خواه عمدی، خواه غیرعمدی نصف دیه ی مرد مسلمان است».

فقهای شیعه درباره ی دیه ی عضو معتقدند که دیه ی عضو مرد و زن با یکدیگر برابر است تا آن‌گاه که دیه ی عضو مصدوم به ثلث دیه ی کامل برسد و در آن صورت دیه ی عضو زن به نصف دیه ی عضو مرد کاهش می‌یابد.^۳

در روایت معتبری، ابان بن تغلب نقل می‌کند که از امام صادق (ع) پرسیدم اگر مردی یک انگشت زن را قطع کند، دیه‌اش چه مقدار است؟ امام فرمود: ده شتر. گفتم اگر دو انگشت زن را قطع کند؟ فرمود بیست شتر. گفتم: اگر سه انگشت زن را قطع کند. فرمود سی شتر. گفتم: اگر چهار انگشت زن را قطع کند. فرمود: بیست شتر. گفتم: سبحان الله، سه انگشت زن را قطع می‌کند، سی شتر دیه می‌دهد، ولی چهار انگشت زن را قطع می‌کند، بیست شتر دیه می‌دهد! این سخن در عراق به گوش ما رسید، ما از گوینده آن دوری جستیم و می‌گفتیم:

۱- علی محمدی جورکویه، دیه و قصاص تکلیف حکومت و حق زنان، ص ۱۴۰

۲- ابراهیم شفیعی سروستانی، تفاوت زن و مرد در دیه و قصاص، ص ۶۸

۳- علی محمدی جورکویه، پیشین، ص ۱۴۱

گوینده این سخن شیطان است. امام فرمود: ای ابان! آرام گیر، این حکم رسول خدا (ص) است. همانا زن با مرد تا ثلث دیه برابر است، آن‌گاه که دیه‌اش به ثلث رسید، به نصف کاهش می‌یابد، ای ابان! تو قیاس کردی و اگر در سنت قیاس شود، دین نابود می‌شود.^۱

ماده ۳۰۱ ق.م.ا. در پیروی از این نظریه مقرر می‌دارد: «دیه ی زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه به ثلث دیه ی کامل برسد، در آن صورت دیه ی زن نصف دیه ی مرد است.»

از میان فقهای متاخر کسانی چون: سید علی طباطبایی در ریاض المسائل و شیخ محمد حسن نجفی در جواهر الکلام ادعا کرده اند که اجماع بر موضوع یاد شده دلالت می‌کند. از میان فقهای متقدم، شیخ طوسی در المبسوط و کتاب الخلاف، نصف بودن دیه ی زن را اجماعی دانسته و ابن زهره در غنیه النزوع گفته است که هیچ قول مخالفی در این زمینه وجود ندارد.^۲

طرح دو اشکال و پاسخ به آن

این فتاوا دو سؤال را در ذهن ایجاد می‌کند که از عمده ترین اشکالاتی به شمار می‌رود که در این زمینه افکار را درگیر می‌کند.

نخست آن که آیا ارزش زن در نظام حقوقی اسلام، نصف مرد است؟

در پاسخ این پندار باید گفت اصل تشریح و چگونگی اجرا و تبدیل آن را به دیه می‌توان از دیدگاههای مختلف مورد بررسی قرار داد:

۱- از نظرگاه ارزش انسانی، در اصل تشریح قصاص، میان مردان و زنان تفاوتی وجود ندارد. آیات «لکم فی القصاص حیاة» و «النفس بالنفس» زن و مرد را به طور یکسان، شامل می‌شود و هر کدام به جرم کشتن دیگری قابل قصاص است.

۱- محمدبن یعقوب الكلینی، الکافی، ج ۷ (بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱) ص ۲۹۹-۳۰۰، ح ۶

۲- محمدحسین واتقی راد، زن و قصاص، ص ۱۴۷

۲- در هر قتلی اعم از عدوانی و غیرعدوانی ، حقوقی پدید می آید .

از جمله حقوقی که در قتل عدوانی پدید می آید ، مربوط به خاستگاه و حق عاطفی است . در پی کشته شدن یک فرد ، کینه و دشمنی در دل بستگان او نسبت به قاتل پدید می آید که ممکن است چه بسا قتل‌های دیگری در پی داشته باشد . چنانکه در پویه تاریخ مبنای جنگ‌های قبیله ای و طولانی گردیده بود .^۱ واگذاری حکم قصاص به اولیای مقتول ، دشمنی آنها را با قاتل ، در حد قصاص او و یا تبدیل به دیه ، محدود می سازد و آرامشی در دل آنان پدید می آید .

در واقع ، اجرای حکم قصاص ، از حقوق بازماندگان مقتول به حساب می آید و از حقوق مقتول نیست که بگویم شخصیت او چگونه ارزیابی شده است . تفاوتی نیست که مقتول و بازماندگان او مرد باشند یا زن . این حکم در راستای قوانین کلی دیات و مسئولیت اقتصادی زن و مرد در نظام خانواده قرار دارد که بر اساس آن ، مسئولیت اقتصادی اعضای خانواده از جمله زن ، تکلیف مرد است و زنان هیچ مسئولیتی در قبال امور اقتصادی خانواده ندارند . می توان گفت دیات بویژه دیه نفس بر اساس همین بنیان ، تشریح شده است . اگر مردی که مسئولیت اقتصادی جمعی را بر عهده دارد ، زنی را به قتل رسانده که مسئولیتی نداشته است و دو جایگاه اقتصادی مخالف داشته اند ، نمی توان بدون در نظر گرفتن حقوق و زندگی اعضای خانواده او ، او را اعدام کرد . با قصاص قاتل و پرداخت نصف دیه به اولیای آن ، حق اولیای مقتول و بازماندگان قاتل هر دو تأمین می شود .^۲

۳- در لزوم کفاره بین قتل زن و مرد هیچ فرقی نیست و در قتل عمد ، کفاره جمع واجب است و در غیرعمد به نحو ترتیب کفاره واجب می شود .

۴- دیه در اسلام معیار ارزش معنوی مقتول نیست ، بلکه ما به ازایی برای هرگونه جنایت به قوای ظاهری و باطنی است؛ به همین دلیل دیه انسان عالم مساوی انسان جاهل می باشد ؛

۱- محمدحسین واثقی راد ، زن و قصاص ، ص ۱۴۹

۲- همو ، پیشین ، ص ۱۴۹

چرا که ارزش معنوی عالم را ضایع می کند. پس همانگونه که عدم تفاوت دیه عالم و جاهل نقصی برای عالم نیست، تفاوت دیه مرد و زن، نشانه ی برتری مرد بر زن نزد خداوند نمی باشد؛ یعنی برتری دیه نشان قداست روحی مقتول نزد خدا نیست.

اشکال دوم که مطرح شده این است که مشروط کردن قصاص مرد در برابر زن به پرداخت نصف دیه ی مرد و تعیین دیه ی زن به میزان نصف دیه ی مرد، به معنای تبعیض بین انسانها در قانون قصاص و دیه به لحاظ جنسیت بوده و بیانگر نقص و ارزش زن نسبت به مرد از دیدگاه حقوق جزایی اسلام است و این نوع نگرش و قوانین، مخالف نگاه مترقیانه به زن، حقوق بشر و مقررات بین المللی است. به این اعتقاد می توان چند پاسخ داد:

۱- با وجود آیات صریح و متعدد در قرآن کریم درباره ارزش و احترام انسان اعم از زن و مرد، دیگر نباید دیدگاه اسلام را درباره ی ارزش زن و مرد در مقررات قصاص و دیه جستجو کرد؛ زیرا طبق آیات، زن و مرد از یک نفس خلق شده اند و خداوند برای جان و حیات زن و مرد احترام قائل شده و از تعرض به آن (به طور ناحق) به شدت منع کرده و کشتن یک زن یا مرد را به مثابه کشتن همه انسانها دانسته، زن و مرد ارزش و احترام یکسانی دارند و در حق حیات و احترام جان با یکدیگر برابر می باشند.

۲- انسان در نگاه اسلام از دو بُعد مادی و معنوی برخوردار است و اصالت با بُعد معنوی و روحانی و هدف نیز تکامل همین بُعد است. مطابق آیات و روایات در این بخش هیچ تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد و راه رسیدن به کمال به روی همه باز است، تا آنجا که در این راه برخی از زنان کمال یافته، الگوی همه زنان و مردان معرفی شده اند. هرچند که در بُعد مادی و جسمانی تفاوت هایی بین زن و مرد وجود دارد که برخی تفاوت وظایف و حقوق را موجب شده است.

۳- تفاوت بین زن و مرد در قصاص و دیه را نباید به معنای ارزش کمتر جان و حق حیات زن نسبت به مرد تلقی نمود؛ زیرا اگر این گونه بود، اصل قصاص مرد در برابر زن تجویز نمی‌شد، در حالی که در اصل قصاص و دیه با یکدیگر مشترکند و تفاوت در برخی جزئیات و شروط است.

۴- اگر در اسلام دیه شخصی کمتر از دیگری قرار داده شده این مسأله در مقام ارزش‌گذاری انسانها و شخصیت آنها نیست. در روایات و احکام شرعی آمده است دیه ی دو چشم، دو گوش، دو لب، بینی و ... هر کدام به قدر دیه کامل است، در حالی که اگر معیار عرف و عقل ما باشد، هیچگاه جریمه قطع بینی را با حیات یک نفر مساوی نمی‌دانیم. در واقع دیه در قبال توانایی جسمانی است نه ارزش روحی و معنوی و چون مرد قوی تر است دیه او بیشتر است.^۱

۵- این اشکال از تجزیه نظام حقوقی اسلام ناشی شده است. در مجموعه ی مقررات و قوانین

اسلامی، شخصیت و حرمت زن امری خدشه‌ناپذیر است و در شئون و حقوق انسانی با مرد یکسان است و چون از جهت وظایف ناشی از فطرت و طبیعت از یکدیگر تفکیک شده‌اند، در برخی از حقوق نیز مشابه هم نیستند.

۶- به جهت نقش بی بدیل خانواده در تربیت و آموزش فرد و ایجاد جامعه‌ای مطلوب از نظر اسلام، وظایف زن و مرد مطابق مقتضای فطرت آنان به طور دقیق مشخص شده است و عمده فعالیت اقتصادی بر عهده ی مرد می‌باشد، از این رو مرد در چنین سیستمی نقش اساسی در اقتصاد خانواده دارد و فقدان وی خسارت مادی سنگین‌تری را برای خانواده به دنبال دارد. نتیجه این که تفاوت بین زن و مرد در قصاص و دیه، جنبه ی مادی دارد و ناظر به بُعد جسمانی انسان و وظایف و نقش اقتصادی آنها در امور خانواده است و ارزش انسان به بُعد

^۱ - حمید کریمی، حقوق زن (تهران: کانون اندیشه، چ ۲، ۱۳۸۵)، ص ۵۵-۵۶

معنوی اوست . بنابراین تفاوت مذکور به معنای نقص ارزش جان و حق حیات زن نسبت به مرد نیست. ^۱ ابن ابی العوجا از زناذقه سده دوم بر اسلام ایرادات بسیار می گرفت؛ از جمله اینکه چرا زن بیچاره و ضعیف که از مرد ناتوان تر است در ارث یک سهم می برد و مرد که توانا تر است دو سهم می برد؟ امام صادق فرمود این برای آن است که اسلام سربازی از عهده زن بر داشته و مهر و نفقه او را بر مرد لازم شمرده است و در بعضی جنایات اشتباهی و خویشاوندان جانی باید دیه پردازند زن از پرداخت دیه و شرکت با دیگران معاف است. از این رو سهم زن در ارث از مرد کمتر شده است ^۲ هر چند حکم نامبرده شده در مورد ارث بیان شد ولی همین دلایل در باره قصاص و دیه نیز ساری است.

فقههای مذاهب چهارگانه اهل سنت (حنفی ، شافعی ، مالکی و حنبلی) بر این عقیده اتفاق نظر دارند که مرد در مقابل کشتن زن قصاص می شود ، بی آنکه خانواده مقتول موظف باشند نیمی از دیه قاتل را به خانواده او پرداخت کنند . اساس استدلال فقههای این طایفه در موضوع یاد شده ، عموم آیات قصاص و روایاتی است که ایشان به پیامبر استناد می دهند ^۳.

مؤلف کتاب « المفصل فی احکام المرئنه والبيت المسلم فی الشریعه الاسلام » در این باره می گوید : « مرد بودن (ذکوره) در قصاص شرط نشده است ، نه در قاتل و نه در مقتول . بنابراین مرد در برابر کشتن زن و زن در برابر کشتن مرد قصاص می شود . این سخن عموم اهل علم از جمله نخعی ، شعبی ، زهری ، عمرین عبدالعزیز، مالک ، شافعی ، اسحاق ، حنفیه و حنابله و دیگران است. و از علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) نقل شده که مرد در برابر کشتن زن به قتل می رسد و به بستگان او نصف دیه پرداخت می شود. چنین سخنی از احمد هم روایت شده و به حسن و عطا هم ، چنین قولی را نسبت داده اند ^۴ .»

۱- علی محمدی جورکویه ، دیه و قصاص تکلیف حکومت و حق زنان ، ص ۱۵۵-۱۵۶

۲- مرتضی مطهری ، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۲۵۳-۲۵۴

۳- ابراهیم شفیعی سروستانی ، تفاوت زن و مرد در دیه و قصاص ، ص ۳۱

۴- ابراهیم شفیعی سروستانی ، پیشین ، ص ۴۴

وهبه الزحیلی در کتاب « الفقه الاسلامی و ادلته » به جمع بندی نقطه نظرهای فقهای اهل سنت در زمینه قصاص پرداخته ، او می گوید : « جمهور فقها (غیر از حنفیان) در قصاص ، برابری قاتل و مقتول از نظر اسلام آن دو و آزاد بودن را شرط دانسته اند و به همین خاطر گفته اند که مسلمان در برابر کشتن کافر و انسان آزاد در برابر کشتن بنده به قتل نمی رسد ... اما حنفیان برابری از نظر دین و آزاد بودن را شرط ندانسته و تنها برابری در انسانیت را ، به خاطر آیات قصاص که در آنها فرقی بین جان اشخاص گذاشته نشده ، کافی دانسته اند .

... فقها در مراد از این سخن خدای تعالی : « آزاد در برابر آزاد ، بنده در برابر بنده و زن در برابر زن [قصاص می شود] » ، بعد از آنکه فرمود : « قصاص کشته شدگان بر شما واجب گردید » ، اختلاف کرده اند. حنفیان گفته اند: مراد از این سخن ردّ سنتی بوده است که در بین بعضی از قبایل رایج بوده است ، به این بیان که آنها ، بنا بر آنچه که شعبی روایت کرده است ، در مقابل بنده ای که از ایشان به قتل رسیده بود جز به کشتن انسانی آزاد و در مقابل زنی که از ایشان به قتل رسیده بود جز به کشتن مردی رضایت نمی دادند ، پس آیه بر این سنّت ظالمانه خط بطلان کشید و بر این موضوع که کسی جز قاتل قصاص نمی شود تأکید کرد . بنابراین آیه دلالت ندارد که انسان آزاد در برابر کشتن بنده و یا مرد در برابر کشتن زن به قتل نمی رسد .

اما جمهور فقها گفته اند : خداوند ابتدا مساوات در قصاص را واجب کرد ، و سپس در مقام بیان این مساوات ، انسان آزاد را مساوی انسان آزاد ، بنده را مساوی بنده ، و زن را مساوی زن قرارداد . البته اجماع فقها بر این قرار گرفته که مرد در برابر کشتن زن به قتل می رسد. بنابراین اساس استدلال جمهور فقها کلمه « القصاص » است [که در آیه وارد شده] و دلالت بر لزوم برابری و مشابهت در قتل می کند . اما اساس استدلال حنفیان کلمه « القتلی » است، که دلالت بر انحصار قصاص در قاتل و نه غیر آن می کند ... صرف نظر از آنچه گفته شد فقها اتفاق نظر دارند که : مرد در برابر کشتن زن ، بزرگ در برابر کشتن کوچک ، عاقل در برابر کشتن دیوانه ، دانا در برابر کشتن جاهل ، بلند پایه در برابر کشتن دون پایه و فرد سالم در

برابر کشتن فردی که اعضای او قطع شده و یا از کار افتاده است ، قصاص می شود . یعنی در قصاص برابری در جنس ، عقل ، بلوغ ، پایه و منزلت ، کمال ذات و یا سلامت اعضا شرط نشده است .^۱

جایگاه حق حیات در کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان

از آنجایی که حق حیات نخستین اصل حیات انسانی است و امروزه برای هر انسانی اعم از زن و مرد ، سیاه و سفید ، فقیر و غنی به رسمیت شناخته شده است ، بنابراین تمامی اسناد بین المللی به این اصل بنیادین توجه وافر کرده اند . در اینجا این سؤال پیش می آید که در کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان که مصوبین آن ادعا می کنند که در این کنوانسیون بین المللی تمامی حقوق اساسی زنان مطرح شده و به مصادیق آن اشاره شده است ، چرا به اساسی ترین حق زنان که سایر اسناد بین المللی دیگر حقوق پیش بینی شده را متوقف بر حق حیات می دانند ، هیچ توجهی نشده است ؟

چگونه می توان برای زنی که حق زندگی اش به رسمیت شناخته نشده است ، حقوقی دیگر قائل شد ؟ عدم طرح مسئله ی حیات بزرگترین نقضی است که می توان بر کنوانسیون وارد کرد و از آن برتری نگاه اسلامی را ثابت نمود .

یافته های این فصل

۱- حق حیات در دو نظام حقوقی اسلام و غرب برای زن و مرد به رسمیت شناخته شده و برای جلوگیری از قتل نفس مجازات هایی وضع شده است با این تفاوت که :

الف - در نظام حقوقی غرب حق حیات مطلق و ناشی از میل ذاتی انسان به صیانت نفس است ، درحالی که در نظام حقوقی اسلام حق زندگی کردن ، خدادادی و مشروط به شروطی است که خداوند تعیین کرده است .

۱- وهبه الرحیلی ، الفقه الاسلامی و ادله ، ج ۶ (دمشق : دارالفکر ، ۱۴۱۸هـ . ق) ص ۲۶۹- ۲۷۱

ب- در نظام حقوقی غرب حق زندگی کردن بیشتر مورد تفسیر مادی قرار می گیرد ، در حالی که در نظام اسلامی زندگی هم بُعد مادی و هم بُعد معنوی را دارا است و در قرآن کریم از کسانی که به آیات الهی کافر می شوند ، با عنوان « اموات غیراحیا » یاد شده است .^۱

۲- در نظام حقوقی اسلام قصاص و دیه ی زن و مرد برابر نیست . البته در اصل تشریح قصاص و دیه بین آن ها فرقی نیست ولی از آن جا که مرد مسئول امور اقتصادی خانواده است ، در صورتی که مرتکب قتل یک زن که هیچ مسئولیتی در قبال امور اقتصادی خانواده ندارد ، بشود ، مورد قصاص واقع می شود ولی نصف دیه ی او به اولیای او پرداخت می شود تا حق خانواده ی او نیز تضییع نگردد . در ضمن میزان دیه معیار ارزش معنوی فرد نیست ، و در این مورد تنها به مرتبه ی جسمانی مقتول توجه شده ، زیرا در غیر این صورت دیه ی انسان عالم نباید مساوی انسان جاهل باشد . پس همان طور که دیه ی مساوی یک عالم و یک جاهل نشانه ی عدم تفاوت آن ها نیست عدم برابری دیه ی مرد و زن نیز نشانه ی برتری مرد بر زن نیست .

۳- در کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان هیچ اشاره ای به اساسی ترین حق یک زن که حیات اوست ، نشده است . این امر یا دلالت بر آن دارد که در کنوانسیون این حق زن مفروض انگاشته شده و جای هیچ بحث و شبهه ای در آن نیست و یا دال بر بی اهمیت قلمداد کردن حق حیات زنان است.

۱- صادق حقیقت و علی میرموسوی ، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب ، ص ۲۲۹

فصل سوم:

حق تأمین اجتماعی زنان در اسلام و غرب

ضرورت و اهمیت حق تأمین اجتماعی در دنیای امروز

زندگی در دنیای امروز با گذشته ها بسیار متفاوت است . نظام های اقتصادی به طور مرتب در حال تغییر است و نمی توان به آینده ی آن مطمئن بود . در کنار ثروت و رفاه عمومی که برای بخش اندکی از جمعیت جهان وجود دارد ، فقر عمومی و بیکاری در جهان رو به گسترش است . صاحبان قدرت هر روز راه های تازه ای را برای به چنگ آوردن ثروت ملت ها در پیش می گیرند و از سوی دیگر اقشار کارگر ، کم درآمد و نیازمند جامعه هم ابزار و قدرت لازم را برای دفاع از حقوق خود ندارند .

در دنیای امروز نمی توان تنها به تدابیر فردی و اختیاری تأمین اجتماعی متکی بود . قدرت و ثروت ، صاحبان آن را چنان به خود مشغول کرده که فرصت فکر کردن به نیازمندان را ندارند . الگوهای سنتی تأمین اجتماعی از قبیل حق خویشاوندی ، حق همسایگی ، حق برادری و امثال آن در حال کمرنگ شدن است و کمکهای این چنینی نمی تواند نیاز جامعه را برآورده سازد . دولت ها ناچارند خودشان دخالت کنند و به کمک مالیات و حق بیمه ، نظام های تأمین اجتماعی را در جامعه تقویت نمایند . به طوری که امروزه تأمین اجتماعی از وظایف مهم دولت ها به حساب می آید و هر فرد به عنوان عضو جامعه ، حق تأمین اجتماعی دارد .

بر اساس ماده ی ۲۲ اعلامیه ی جهانی حقوق بشر: « هرکسی به عنوان عضو جامعه ، حقّ تأمین اجتماعی دارد و به جاست که به وسیله ی مساعی ملی و همکاری بین المللی ، حقوق اقتصادی ، اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه ی حیثیت و ارتقای آزادانه ی شخصیت اوست ، با رعایت تشکیلات و منابع هر کشور به دست آورد » .

با توجه به میزان اهمیت این حق به عنوان یکی از حقوق اساسی هر فرد و نیز با توجه به این که ممکن است این حق ، یکی از زمینه های تبعیض علیه زنان واقع شود ، جا دارد که در این قسمت به بررسی این حق بپردازیم .

مفهوم شناسی تأمین اجتماعی

جهت ارائه ی تعریفی جامع از « تأمین اجتماعی » لازم است مفهوم « امنیت » به عنوان مدخل این مبحث مورد بررسی قرار گیرد .

« امنیت » از جمله مفاهیم پیچیده ای است که ارائه ی تعریف واحدی از آن به سادگی میسر نیست . امنیت پیش از آنکه مقوله ای قابل تعریف باشد ، پدیده ای ادراکی و احساسی است ؛ یعنی این اطمینان باید در ذهن توده مردم ، دولت مردان و تصمیم گیران به وجود آید که برای ادامه زندگی بدون دغدغه امنیت لازم وجود دارد یا نه .^۱

امنیت به معنای اولیه آن ، یعنی صیانت نفس ، یکی از مسائلی است که دولت به خاطر آن به وجود آمده است . به این معنا که ضرورت اساسی ایجاد و تأسیس دولت ، استقرار و حفظ امنیت در اجتماع بوده است . البته بحث امنیت در هر زمانی ، معنای خاصی داشته است ؛ گاه تنها معنای حفظ جان و صیانت نفس (در اندیشه ی هابز) داشته و زمانی دیگر ، حفظ اموال و دارایی (در اندیشه ی لاک) به معنای آن اضافه شده است.^۲ امروزه معنای امنیت علاوه بر مسائل جانی و مالی به حوزه های متفاوت آزادی ، مشارکت سیاسی ، تأمین اشتغال و رفاه و

۱- علی اصغر کاظمی ، روابط بین الملل در تئوری و عمل (تهران : نشر قوس ، ۱۳۵۲) ص ۱۱۷

۲- لئو اشتراوس ، فلسفه سیاسی چیست ؟ ترجمه فرهنگ رجایی (تهران : انتشارات علمی و فرهنگی ، ۱۳۸۳) ص ۶۲

حتی بهره گیری از اوقات فراغت و بر آوردن استعدادها هم کشیده شده است. البته میزان و محدوده این موضوعات و حوزه‌ها متناسب با پیش و اندیشه نظام های سیاسی و نوع آنها می باشد؛ دینی یا سکولار و لائیک بودن، لیبرالیستی یا مارکسیستی بودن، توتالیترا و انحصارگرا یا دموکرات بودن، به جامعه مدنی و حوزه خصوصی افراد اهمیت دادن و عواملی دیگر بر مؤلفه ها و چارچوب امنیت تأثیر می گذارد.^۱

در تعریف لغوی، امنیت عبارت از محافظت در مقابل خطر، احساس ایمنی و رهایی از تردید است.^۲ در فرهنگ لغات امنیت به معنای ایمن شدن، در امان بودن و بدون بیم و هراس بودن آمده است؛ به عنوان مثال در فرهنگ معین امنیت به معنای ایمن شدن، در امان بودن و بی بی‌بیمی^۳ و در فرهنگ عمید ایمنی، آرامش و آسودگی تعریف شده است.^۴ در مجموع می توان مفهوم امنیت را به مصونیت از تعرض و تصرف اجباری بدون رضایت و در مورد افراد، به نبود هراس و بیم نسبت به حقوق و آزادی های مشروع و به مخاطره نیفتادن این حقوق و آزادی ها، و مصون بودن از تهدید و خطر مرگ، بیماری، فقر و حوادث غیرمترقبه و در کل هر عاملی که آرامش انسان را از بین ببرد، تعریف نمود.^۵

درون مقوله امنیت بحثی قابل طرح است که به بعد داخلی امنیت برمی گردد؛ یعنی مسائلی که در حوزه های متفاوت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی و قضایی، افراد جامعه با آن مواجهه هستند. این موارد در چارچوب بحث «امنیت اجتماعی» قابل بررسی هستند.

-
- ۱- عبدالرحمن حسنی فر، دولت و امنیت اجتماعی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) (تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، پاییز ۱۳۸۳) ش ۲۳، ص ۱۲۲
 - ۲- باری بوزان، مردم، دولتها و هراس (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸) ص ۵۲
 - ۳- محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۳۵۲
 - ۴- حسن عمید، فرهنگ فارسی عمید، ج ۱ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳) ص ۲۷۵
 - ۵- عبدالرحمن حسنی فر، دولت و امنیت اجتماعی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۲۴

گاه ممکن است جایگاه امنیت فردی درمقابل امنیت جامعه مورد سؤال قرار گیرد. امنیت فردی، آرامش و آسایشی است که فرد بدون در نظر گرفتن امکانات جامعه و دولت برای خود فراهم می کند. اما امنیت اجتماعی عبارت است از آرامش و آسودگی خاطری که جامعه و نظام سیاسی برای اعضای خود ایجاد می کند.

به طور کلی امنیت اجتماعی به قلمروهایی از حفظ حریم فرد مربوط می شود که به نحوی در ارتباط با دیگر افراد جامعه هستند و به نظام سیاسی و دولت مربوط می شوند. این قلمروها می توانند زبان، نژاد، قومیت، اعتبار، نقش اجتماعی، کار، درآمد، رفاه، مشارکت سیاسی، آزادی، اعتقاد و ... باشند. ^۱ پس از ذکر این مقدمه ی کوتاه به تعریف «تأمین اجتماعی» می پردازیم.

«تأمین اجتماعی»، شامل کلیه تدابیر، برنامه ها و اقداماتی است که به منظور حمایت از افراد، در دورانی که درآمدهای آنان به علت بیماری، حوادث و پیشامدها، پیری، ازکارافتادگی، بیکاری و از این قبیل کاهش می یابد، اعمال می شود، تا افراد با اتکا به این حمایتها به آرامش خاطر دست یابند. این در حالی است که تأمین اجتماعی مفهومی نسبی دارد که از جامعه ای به جامعه دیگر متفاوت است، همان طور که دریک جامعه نیز همواره مفهوم ثابت و یکنواختی ندارد. ^۲

واژه ی «تأمین» اغلب مترادف با واژه هایی نظیر رفاه اجتماعی، بیمه های اجتماعی، خدمات اجتماعی و غیره به کار می رود. به طور کلی تعاریفی که از تأمین اجتماعی می شود، متأثر از شرایط اقتصادی و اجتماعی و قدرت دولت ها در اختصاص برنامه ها و اولویتها و هزینه هایی در این راستا است. از این رو سازمان بین المللی کار در سال ۱۹۴۹ اعلام داشت: «از تأمین اجتماعی هنوز تعریف مورد قبول (توافق شده) بین المللی وجود ندارد» و در

۱- همو، پیشین، ص ۱۲۴-۱۲۵

۲- غلامحسین افتاده و محمد وائقی، بررسی اهداف و کارکردهای تأمین اجتماعی و ارزیابی مقررات فعلی تأمین اجتماعی دربرآورده ساختن آن، فصلنامه تأمین اجتماعی (تهران: بی نا، تابستان ۱۳۸۳) ش ۱۷، ص ۵۵۴

سال ۱۹۶۱ تأکید کرد که مفهوم تأمین اجتماعی از کشوری به کشور دیگر به گونه ای آشکار
فرق می کند.^۱

به طور کلی می توان از نظر اصطلاحی برای تأمین اجتماعی دو مفهوم قائل شد: یکی
مفهوم عام و کلی که منظور از آن فراهم آوردن کلی اسباب لازم و ضروری برای زندگی انسان
است. به عبارت دیگر پدید آوردن زمینه هایی که برطرف کننده ی نیازهای مادی و معنوی
افراد باشد و دیگری در مفهوم خاص و جزئی که مراد از آن، تأمین اقتصادی و یا به طور
دقیق تر تضمین اقتصادی افراد است.^۲

یکی از طرفداران روش افراطی و انتزاعی نیل به تأمین اجتماعی مقصود و مفهوم تأمین
اجتماعی را به روشنی چنین توصیف نموده است: « تأمین اجتماعی یک هدف و آرمان
اجتماعی و نمایشگر بنیاد جامعه ای است که در آن جامعه هر فرد از اعلی درجه ی بهزیستی
مادی درخور استعداد و امکانات و منابع تولیدی بهره مند است. شرایط نامطلوب مربوط به
بیماری ها و انحرافات اجتماعی- اقتصادی، بیکاری های مداوم گروه های کثیر از مردم و
هرگونه نابهنجاری از این قبیل با تأمین اجتماعی دمساز نیست، مادام که این بلا یا ریشه های
سرطانی زایل نشده اند، تأمین اجتماعی تنها یک افسانه ی ناپایدار است ». کوتاه سخن اینکه
تأمین اجتماعی مفهومی است عملی و مثبت و تنها این نظر است که در خصوص تأمین
اجتماعی و در مقام بحث درباره ی جنبه های محدود و خاص آن بایستی به عنوان اساس و
غایت مطلوب ملحوظ باشد.^۳

البته تعریف مذکور چنان که گفته شد یک تعریف انتزاعی و مفهومی بسیار عام از تأمین
اجتماعی است، چیزی که حتی امروزه مجامع حقوق بشری با وجود دید آرمانگرا به پدیده ی

۱- روح الله ملکی، بررسی تأمین اجتماعی به عنوان یک حق بشری، نشریه حقوق اساسی (تهران: بی نا، زمستان
۱۳۸۴) ش ۵، ص ۱۴۶-۱۴۷

۲- مهدی طالب، تأمین اجتماعی (مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چ ششم، ۱۳۸۱) ص ۳۷

۳- حیدرقلی عمرانی، مقدمه ای بر بیمه های اجتماعی (بی جا: بی نا، بی تا) ص ۱۵

تأمین اجتماعی، آن را ملحوظ نمی‌دارند و از این رو چنین تعریفی با شرایط واقعی و ملموس اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی کشورها و نیز توانایی و امکانات دولت‌ها انطباق ندارد. از دیدگاه دیگر تأمین اجتماعی عبارت است از حمایتی که از طریق مجموعه‌ای از اقدامات همگانی برای مقابله با پریشانی اقتصادی و اجتماعی، توسط جامعه برای اعضای خود تدارک داده می‌شود که در غیر این صورت پریشانی اقتصادی و اجتماعی، به واسطه قطع یا کاهش چشمگیر درآمد بر اثر بیماری، بارداری، حادثه ناشی از کار، بیکاری، سالمندی و مرگ پدیدار می‌گردد...^۱

در نهایت اینکه اگر تأمین اجتماعی در معنای کلی مد نظر قرار گیرد عبارت است از کوشش‌ها و مساعی دولت‌ها در جهت جبران خسارت در پاره‌ای حوادث و اتفاقات اجتماعی با توجه به امکانات خود و به تبعیت از شرایط اقتصادی و اجتماعی آن جامعه.^۲ فرآیند تولد و تحول تأمین اجتماعی

تأمین اجتماعی در معنای عام سابقه‌ای به قدمت جامعه انسانی دارد. در هر جامعه به‌صورت گوناگون انسانها به کمک نیازمندان شتافته‌اند. اطعام نیازمندان و دستگیری از آنان در هر جامعه انسانی وجود داشته است. اوج تعالی و کمال این مفهوم را می‌توان در زمان ظهور اسلام دریافت. «تأمین اجتماعی» در معنای عام آن (دستگیری از مستمندان، نیازمندان و افراد ضعیف جامعه)، پیش از اسلام هم بسیار ضعیف بوده و هم این نوع از تأمین اجتماعی همواره با تنگناهای بسیاری مواجه بوده و هست. از جمله اینکه:

- فاقد ابعاد قطعی است و منوط به احساس ترحم صاحبان ثروت است. بنابراین، احساس اطمینان از آینده پدید نمی‌آورد.

- محدود و غیرمنتظم است، امکان تحقق حد کفا را آن هم به قطع و به انتظام فراهم نمی‌آورد.

۱- موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تأمین اجتماعی راهنمای آموزش کارگران، ترجمه ی ابوالقاسم نوروز

طالقانی (تهران: مؤسسه پژوهش تأمین اجتماعی، چ دوم، ۱۳۷۵) ص ۱۸

۲- مهدی طالب، تأمین اجتماعی، ص ۴۰

- شخصیت نیازمند را در معرض آسیب قرار می دهد .

- اتفاقی است و تداوم آن قابل پیش بینی نیست ^۱ .

اما در اسلام برای تحقق اجتماعی و رفع موانع و مشکلات ذکر شده تدابیری اندیشیده شده که به دو بخش حکومتی و فردی تقسیم می شوند . « تدابیر حکومتی » شامل آن بخش از تأمین اجتماعی اسلام است که اختیارات آن در چارچوب حکومت اسلامی تعریف شده و مسلمانان مکلف به تبعیت از آن هستند ؛ مثل خمس و زکات که نمایندگان حکومت اسلامی وجوهات آن را از مردم وصول می کنند و مقدار آن معین و اجباری است .

« تدابیر فردی » نیز شامل بخش اختیاری و انتخابی تأمین اجتماعی است که بر اساس آن مسلمانان با میل و اختیار و تشخیص خود به نیازمندان کمک می کنند و مقدار و زمان پرداخت هم به تشخیص خود آنان است ؛ مثل صدقات استجابی ، انفاق ، هبه ، نذر ، وقف و نظایر آن .

تأمین اجتماعی در اسلام شامل دو جنبه اختیاری و اجباری است . اختیار برای این است که انسان ها بتوانند آزادانه و با نیت پاک و قصد قربت به یکدیگر کمک کنند و به این ترتیب علاوه بر حس نوع دوستی و برادری ، مسیر تعالی روح و کمال الی الله را با این وسیله طی کنند و اجبار برای این است که در هیچ وضعیتی حکومت اسلامی بدون ابزار مالی و پشتوانه اقتصادی نماند و اگر شرایط عمومی جامعه موجب تمرکز ثروت در دست بخشی از افراد جامعه گردید ، حکومت بتواند حق نیازمندان را از آنها دریافت کند .

با این مقدمه باید گفت که اگر تأمین اجتماعی ، نوعی حمایت اجتماعی یا دستگیری اجتماعی باشد ، نمی توان آن را تنها ویژه دنیای جدید دانست . به تعبیری دیگر با کمی مسامحه می توان گفت تأمین اجتماعی در بعد محتوایی آن در تمامی نظام های سنتی و مدرن

۱- باقرساروخانی ، پیدایش و تکامل تأمین اجتماعی ، فصلنامه ی تأمین اجتماعی (تهران : سازمان تأمین اجتماعی ، زمستان ۱۳۸۲) ش ۱۵، ص ۹۷۶-۹۷۷

وجود داشته است.^۱ و شکی نیست که اوج و تعالی آن در اسلام و با ظهور این دین الهی بوده است. در منابع و اسناد تاریخی نشانه هایی از وجود انواع همیاری، کمک و خدمات اجتماعی در نزد ملل مختلف ذکر شده است. در این معنا همه ی ادیان و فرهنگ ها چنین تجربه هایی را داشته اند و بدان توصیه کرده اند. از نقطه نظر تاریخی چینی ها از جمله نخستین ملت هایی بودند که در باربری اصل تقسیم خطر را در سه هزار سال پیش از میلاد مسیح مورد توجه قرار دارند. در ایران باستان در حدود دو هزار و پانصد سال پیش، آشکالی از کمکهای نقدی و غیرنقدی به کارگران و استادکاران (و زنان کارگر) به مناسبت های مختلف وجود داشته است. پس از ورود اسلام به ایران نیز آشکال سنتی خدمات اجتماعی، همیاری، تعاون و امداد استمرار یافت و به ویژه حمایت از گروه های آسیب پذیر، نوع دوستی، احسان و انفاق و برادری ایمانی بیش از پیش مورد تأکید قرار گرفت.^۲

مبانی حق تأمین اجتماعی در نظام حقوقی اسلام

می توان گفت که اصول و مبانی حق تأمین اجتماعی در اسلام عبارتند از: ۱- اصل کرامت بشری؛ ۲- اصل تساوی و برابری و عدالت اجتماعی

الف) اصل کرامت بشری

مفهومی که سنگ بنای تمامی اندیشه و تئوری ای است که امروزه تحت عنوان حقوق بشر مطرح است. در واقع تمامی حقوق بشر و اسنادی که در این خصوص موجود می باشند، توجیه خود را از مفهوم کرامت و ارزش انسانی می گیرند، به گونه ای که حقوق بشر به عنوان حقوقی منبعت از حیثیت بشری و در راستای احترام به شخصیت انسانی او نگریسته می شود و

۱- فرهاد نصرتی نژاد، بررسی نقش و جایگاه نظام تأمین اجتماعی، فصلنامه ی تأمین اجتماعی (تهران: سازمان

تأمین اجتماعی، پاییز ۱۳۸۳) ش ۱۸، ص ۶۵۷

۲- سازمان تأمین اجتماعی، معاونت فرهنگی و اجتماعی، نیم قرن تلاش در حمایت از نیروهای مولد کشور (تهران:

مؤسسه فرهنگی و هنری، ۱۳۸۲) ص ۱۱

همین امر به اتفاق جهانی در خصوص مفاهیم حقوق بشری کمک می نماید . به طور قطع وقتی سخن از کرامت انسانی مطرح می شود ، باید به عاملی رجوع کرد که خمیرمایه ی آفرینش انسان و جزء جدا نشدنی تعریف انسان است به گونه ای که سلب این شرط ذاتی ، تعریف انسان را بر موجود مذکور به دنبال نداشته باشد ، بنابراین می توان کرامت انسان را به عنوان درون مایه اصلی بشر و قدر متقن تمام افراد بشر دانست که در قالب عباراتی چون ارزش بشری و شخصیت انسانی ، فرد فرد افراد انسانی را محقّ به حقوقی می سازد که بدون نیاز به اثبات ، قابل استناد و احترام در مقابل تمامی اشخاص حقیقی و حقوقی است . هرچند کرامت انسانی در هیچ یک از اسناد بین المللی تعریفی ندارد ، اما با این حال به نظر می رسد این مقوله را باید مسئله ای دانست که صاحب بعدی فلسفی است و یا لاقلاً ابعاد فلسفی آن بر ابعاد حقوقی اش ارجحیت دارد ولی نمی توان آن را فارغ از بعد حقوقی دانست .^۱

در خصوص جایگاه کرامت انسانی در مفاهیم مربوط به تأمین اجتماعی باید گفت که با وجود اشخاصی که در اجتماع به واسطه ی بروز بیماری یا بیکاری محکوم به فقر شده اند و یا کسانی که به واسطه پیری یا نقص عضو تکدی گری را پیشه می کنند و یا افرادی که در اثر نداشتن مسکن مناسب و وسایل اولیه زندگی به طور اجباری به زندگانی حیوانی ادامه می دهند، دیگر آزادی و حیثیت انسانی کیمیایی است که نیل به آن ممتنع و بلکه محال می شود .^۲ به طور قطع مشکلات اقتصادی و فقدان تأنی خاطر و امنیت اجتماعی و نیز بروز برخی حوادث ، بشر را در شرایطی قرار می دهد که نه تنها جسم او ، بلکه شأن و کرامت بشری او در معرض نابودی قرار می گیرد . در چنین شرایطی همین ارزش بشری یا ضرورت حمایت قاطع از تأمین جسمانی و روحی فرد و ارج نهادن به حیثیت ذاتی او ایجاب می نماید که

۱- عالیہ ارفعی و فریار ایلخانی یور، حقوق بشر از دیدگاه مجمع بین المللی (تهران : مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه ، ۱۳۷۳) ص ۱۷۵

۲- خسرو پاکباز ، تأمین اجتماعی (تهران : گلشایی ، ۱۳۴۷) ص ۹۴

اقدامات تضمینی و حمایتی خاصی در جهت تأمین آسایش و رفاه اجتماعی افراد در مقابل حوادث گوناگون به عمل آید.^۱

در جامعه ی اسلامی تک تک انسانها از کرامت الهی برخوردارند . در جامعه ی اسلامی تحقیر و نادیده گرفتن کرامت نفس انسانها به شدت مذموم و مردود شمرده شده است . در جامعه ی اسلامی اصالت با مادیات نیست ، اصالت با اقتصاد نیست ، اصالت با صنعت نیست . در جامعه ی اسلامی نمی توان گفت هرکس تا زمانی که قادر به کار و در خدمت صنعت و اقتصاد جامعه است ، حق حیات دارد و هرگاه این توانایی را از دست داد ، باید به حال خود رها شود تا با خفت در تنگنا و سختی به سر برد .

در دوران خلافت علی (ع) ، هنگامی که حضرت ، پیرمرد از کارافتاده ی نابینایی را می بیند که از مردم تقاضای کمک می کند و از حالش جويا می شود و می گویند نصرانی است، آثار خشم در چهره اش آشکار می گردد و فریاد برمی آورد : او تا جوان بود به کارش کشیدید، اکنون که پیر شده و ناتوان گشته وی را به حال خود رها نموده و از احسان و کمک محروم می نمایید؟! آنگاه این دستور را صادر می فرماید : « انفقوا علیه من بیت المال^۲ » ؛ یعنی : برای وی از بیت المال مستمری قرار دهید . دولت اسلامی مکلف است ، طبق قوانین ، از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم ، خدمات و حمایت های مالی را برای یک یک افراد کشور تأمین نماید .

ب) اصل تساوی و برابری و عدالت اجتماعی

چنانکه پیش از این نیز اشاره شد یکی از اصول مهم در اسلام و به عبارت دقیق تر یکی از اهداف بعثت انبیا ، برقراری عدالت اجتماعی است . خداوند می فرماید : « لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط^۳ » .

۱- روح الله ملكی ، بررسی تأمین اجتماعی به عنوان یک حق بشری ، ص ۱۴۹

۲- محمد بن الحسن الحرالعاملی ، وسائل الشیعه ، (تهران: مکتبیه الاسلامیه، چ چهارم، باتا) ج ۱۱ ، ص ۴۹

۳- حدید ، ۲۵

بنابراین می توان گفت که تأمین اجتماعی در مفهوم گسترده اش یکی از هدف های اساسی پیامبران الهی بوده است. پیامبران در کنار دعوت انسان ها به بندگی خداوند، آنها را به رعایت عدل، پرهیز از ثروت اندوزی و کمک به نیازمندان دعوت کرده اند و به آن ها آموخته اند که نعمت های الهی حق همه انسان هاست و در انحصار هیچ فرد یا گروهی نیست، تمرکز ثروت که منجر به فقر سایر انسان ها شود، به شدت مذموم است و همه ی انسان ها نسبت به وضع معیشتی دیگران مسئول هستند. از دیدگاه اسلام ثروت ها، در اصل، به جامعه تعلق دارد؛ زیرا خداوند، خلافت خود در زمین و وکالت در اموال را به انسان واگذار فرموده است: «انی جاعل فی الارض خلیفه^۱»؛ یعنی: من در زمین جانشینی قرار می دهم.

در اسلام اگرچه مالکیت خصوصی مورد قبول است، اما باید گفت که نوع مالکیت خصوصی مطلق نیست؛ این درست است که خدا این اموال را به نحو مالکیت خصوصی به افراد واگذار کرده است و کسی حق ندارد احترام مال دیگران را نادیده بگیرد و بدون اذن صاحبش به آن دست دراز کند - زیرا، احترام مال مسلمان همچون خون او باید محفوظ بماند - ولی مالکیت خصوصی افراد نسبت به اموالشان، به این معنا نیست که جامعه در اموال آنان هیچ حقی ندارد؛ بلکه در اصل، اموال متعلق به جامعه است و واگذاری آن به افراد، به این سبب است که از آن استفاده ی بهتری به عمل آید. مالکیت خصوصی، شیوه ای برای قیام جامعه به مسئولیتش، در زمینه ی خلافت است و باید به عنوان یک وظیفه ی اجتماعی عمل شود، نه به عنوان یک حق مطلق و تسلط بی حد و مرز بر اموال. در واقع اغنیا و کلا و امنای خدا بر اموال هستند و مال در نزد آنان به عنوان ودیعه و امانت است، آنان باید به اقتضای وکالت و امانت داری عمل کنند.^۲

۱- بقره، ۳۰.

۲- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۴۳۱-۴۳۲.

همچنین اسلام ثروت های طبیعی را حق همه ی افراد جامعه می داند ؛ زیرا این گونه ثروت ها ، برای همه ی مردم آفریده شده است ، نه برای افراد یا گروه های خاصی . قرآن می فرماید : « و الارض وضعها للانام^۱ » ؛ یعنی : خدا ، زمین را برای مردم قرار داد . هرکس بتواند کار کند و از راه کار خویش از این ثروت ها بهره گیرد ، حکومت اسلامی ، باید امکان کار را به او بدهد و هرکس امکانات کار را ندارد ، یا از انجام کار عاجز است ، بر عهده ی دولت است که حق او را از ثروت های طبیعی ، با فراهم کردن « حدّ کفایت » و زندگی شرافتمندانه ، برای او تضمین کند .

باید گفت که مبنای نظری - اخلاقی « تأمین اجتماعی » ، « برادری در اسلام » است . چنان که قرآن کریم می فرماید : « انما المؤمنون اخوه^۲ » .

این امر به روشنی ، مفهومی فراتر از مساوات و برابری دارد و بدین معناست که از آنجا که مسلمانان با هم برادرند ، باید به زندگی یکدیگر کمک کنند و اجازه ندهند برادرشان گرسنه یا برهنه یا بی سرپناه یا بدون دارو و درمان باشد و آن ها امکانات لازم برای رفع نیازهای خود و دیگران را داشته باشند ؛ همچنان که در اقدام پیامبر اکرم (ص) به ایجاد « اخوت » بین مهاجران و انصار، تأثیر این عنوان مشهود است .^۳ پیامبر اکرم (ص) روزانه درآمدهای بیت المال را بر اساس مصارف معین آن تقسیم می کرد و هنگام تقسیم ، سهم همه ی افراد را به طور مساوی می پرداخت ؛ اما در بعضی موارد نیز به جهت هدف توزیعی ، درآمد را به گروهی خاص اختصاص می داد . به طور مثال ، در غزوه ی بنی نضیر ، به دستور پیامبر ، تمام غنایم میان مهاجران و دو یا سه نفر از انصار تقسیم شد و هیچ سهمی از آن به دیگر انصار داده نشد . چنین شیوه ای از تقسیم ثروت عمومی مسلمانان ، آشکارا با سیاست پیشین که مبتنی بر مساوات بود ، تضاد ظاهری داشت ؛ اما همین تقسیم به ظاهر نابرابر نیز در جهت تأمین همان

۱- الرحمن ، ۱۰ .

۲- حجرات ، ۱۰ .

۳- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ، پیشین ، ص ۴۳۴-۴۳۵ .

هدف اصلی رویکردهای اقتصادی نظام اقتصادی مدینه بود. پیامبر اکرم (ص) در تقسیم غنائم بنی نضیر نشان داد که در سیاست های اقتصادی نظام اسلامی، وظیفه ی حاکم اسلامی است که هر زمان برای گردش ثروت میان تمام مسلمانان و ریشه کن کردن فقر و نابرابری مالی، سیاست های ویژه ای را اتخاذ کند. در پرتو همین سیاست پیامبر می توان دریافت که آن چه در نظام اسلامی مدینه، اصل ثابت بود، دست یافتن به نظام عادلانه ی اقتصادی به شمار می رفت و شیوه های توزیع ثروت همواره برای وصول به آن اصل تغییر می یافت.^۱

در سیره ائمه معصوم (علیهم السلام) نیز سفارش به حمایت از زنان بیوه و بی سرپرست و افراد تحت سرپرستی آن ها بسیار فراوان به چشم می خورد و در این باره روایت های فراوانی ذکر شده است که تنها به ذکر یک نمونه اکتفا می کنیم.

راوی گوید: «... حضرت علی (ع) زنی را دیدند که مشک آبی بر دوشش داشت. مشک را از او گرفتند و تا منزل او برایش بردند و از وضعیت زندگی اش نیز سؤالاتی پرسیدند. زن گفت: علی بن ابی طالب همسرم را به جنگ فرستاد. در یکی از جنگها همسرم کشته شد و فرزندان یتیم را برایم گذاشت. من هم چیزی ندارم. مجبور شدم که کارهای مردم را انجام دهم، تا پول درآورم. حضرت که به منزل رفتند، شب آرامش نداشتند و به محض دمیدن سپیده، سبدی از طعام برداشته ... به طرف منزل زن به راه افتادند، درب را کوبیدند. زن پرسید: چه کسی است؟ حضرت فرمود: من همان کسی هستم که دیروز مشک آب را برایت حمل کردم. درب را بازکن، من برای فرزندان چیزهایی آورده ام. زن گفت: خدا از تو راضی باشد و خودش بین ما و علی حکم کند (حق ما را از او بگیرد). حضرت داخل منزل شدند و گفتند: من می خواهم برای ثواب کاری انجام دهم شما بگویید که چه کنم. آیا خمیر درست کرده و نان بپزم یا با فرزندان بازی کنم؟ زن پاسخ داد: من در پختن نان واردتر و برآن تواناترم. اما تو بچه ها را سرگرم کن تا من نان را آماده کنم ... پس آن زن آرد را برداشت

۱- سعید فراهانی فرد، سیاست های اقتصادی در اسلام (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱) ص

و خمیر درست کرد و گوشت را نیز پخت و حضرت از گوشت و خرما و بقیه مواد لقمه درست کرده، در دهان بچه ها می گذاشت و هربار که بچه ها چیزی از آن را می خوردند، حضرت می فرمود: فرزندانم! علی را حلال کنید از اینکه وضعتان چنین است. وقتی خمیر آماده شد، زن گفت: ای بنده ی خدا تنور را روشن کن. حضرت نیز این کار را کرده و داغی شعله آتش را به صورت رساند در حالی که می گفت: بچش! این جزای کسی است که زنان بیوه و یتیمان و مردم فقیر و محتاج را فراموش می کند. در این هنگام زنی که آن حضرت را می شناخت ایشان را دید و به زن گفت: وای بر تو این امیرالمؤمنین است. وقتی زن متوجه این مطلب شد گفت: شرمم باد از تو یا امیرالمؤمنین. حضرت فرمود: من باید شرم کنم به دلیل کوتاهی در امور شما...^۱. چنان که گفته شد روایات در این خصوص فراوان است که حاکی از اهمیت رسیدگی به زنان بی سرپرست می باشد.

مبانی حق تأمین اجتماعی در ایران

چنانکه پیش از این هم بدان اشاره شد، در ایران باستان در حدود دو هزار و پانصد سال پیش، اشکالی از کمک های نقدی و غیرنقدی به کارگران و استادکاران (و زنان کارگر) به مناسبت های مختلف وجود داشته است. پس از ورود اسلام به ایران نیز اشکال سنتی خدمات اجتماعی، همیاری، تعاون و امداد استمرار یافت و به ویژه حمایت از گروه های آسیب پذیر، نوع دوستی، احسان و انفاق و برادری ایمانی بیش از پیش مورد تأکید قرار گرفت.^۲ رفته رفته با گسترش فعالیت های اقتصادی و اجتماعی و پیچیده تر شدن آنها ضرورت وجود قوانین و مقررات رسمی در این زمینه بیش تر احساس می شد. تا اینکه در نهایت در سال ۱۳۰۹ دولت ایران برای نخستین بار اقدام به تصویب مقرراتی در باب بیمه های اجتماعی در مفهوم نوین آن تحت عنوان طرح تشکیل صندوق احتیاط یا قانون صندوق احتیاط طرق و

۱- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، (بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ سوم، ۱۴۰۳) ج ۱۰۳، ص ۳۷۳

شوارع ، نمود که به موجب آن کارگران خط آهن سرتاسری ایران مشمول بیمه حوادث ناشی از کار قرار گرفتند^۱.

با گسترش فعالیت دولت و افزایش تعداد وزارتخانه ها و سازمان های دولتی، قوانین تأمین اجتماعی نیز متناسب با نیاز جامعه تغییر یافته و مواردی مانند مستمری از کارافتادگی، عائله مندی و ... به آن افزوده شده است که مجال بحث درباره ی این تغییرات و چگونگی آنها در این نوشتار نیست و تنها اشاره ای کوتاه به قوانین فعلی کشور در زمینه ی تأمین اجتماعی خواهیم داشت .

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که در کلیت خود تلاشی شایسته برای به دست دادن ساختار اسلامی معاصر است ، ابعاد تأمین اجتماعی اسلامی و نیز راه های رسیدن بدان به روشنی ترسیم شده و آنچه در این قانون آمده ، با آنچه در قوانین غربی و شرقی و کشورهای دنباله رو آنها به چشم می خورد ، بسیار متفاوت است .

حقوق اساسی ایران ، تأمین اجتماعی را به عنوان یک حق مسلم و همگانی (و نه بعنوان یک حق ناشی از قرارداد) اعلام ، و دولت را مکلف می کند که در حدود قوانین ، خدمات و حمایت های مالی فوق را برای تمام افراد کشور تأمین نماید. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که هدف آن ترویج نفی استثمار و قائل شدن ارج و منزلت برای افراد بشری است ، سرشار از مفاهیم مرتبط با تأمین اجتماعی است . در مقدمه ی قانون اساسی ، هدف از اقتصاد اسلامی فراهم کردن زمینه مناسب برای بروز خلاقیت های مختلف انسانی بیان شده است و بدین جهت تأمین امکانات مساوی و متناسب و ایجاد کار برای همه ی افراد و رفع نیازهای ضروری جهت استمرار حرکت تکاملی او برعهده ی حکومت اسلامی نهاده شده است .

۱- روح الله ملکی ، بررسی تأمین اجتماعی به عنوان یک حق بشری ، ص ۱۶۲

۲- آرلت هیمن دوا ، آزادی های عمومی و حقوق بشر ، ترجمه یوسف مولایی و رشید برناک(تهران: دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۲)، ص ۱۳۵ - ۱۳۶

در اصل سوم قانون اساسی ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی براساس ایمان و تقوی و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی (بند ۱)، آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی (بند ۳)، رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه های مادی و معنوی (بند ۹)، پی ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه (بند ۱۱)، به عنوان مصادیق تأمین اجتماعی، از جمله وظایف دولت ذکر شده اند. همچنین اصل بیست و یکم، ایجاد زمینه های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او (بند ۱)، حمایت مادران به ویژه در دوران بارداری و حضانت از فرزند و حمایت از کودکان بی سرپرست (بند ۲)، ایجاد بیمه خاص بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست (بند ۴) را به عنوان موارد مربوط به تأمین اجتماعی در ارتباط با حمایت از زنان و کودکان بی سرپرست اعلام می دارد. حق کار و آزادی در اصل بیست و هشتم، از موارد دیگر مرتبط با تأمین اجتماعی است که مورد توجه قانون اساسی قرار گرفته است و نیز حق داشتن مسکن متناسب با نیاز، حق هر فرد و خانواده ایرانی دانسته شده که دولت بایستی با رعایت اولویت برای آنها که نیازمندترند به خصوص روستائینان و کارگران، بدان اقدام نماید (اصل ۳۱).

اما اصول اساسی مربوط به تأمین اجتماعی اصل ۲۹ قانون اساسی و نیز اصل ۴۳ است. در اصل ۲۹ مقرر شده است: «برخورداری از تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، ازکارافتادگی، بی سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح، نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبتهای پزشکی به صورت بیمه و غیره، حقی است همگانی. دولت موظف است طبق قوانین از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم خدمات و حمایت های مالی فوق را برای یک یک افراد کشور تأمین نماید.»

دو نکته ی اساسی که از این اصل استنباط می شود یکی همگانی بودن تأمین اجتماعی است که تمامی افراد جامعه می توانند خواستار تأمین اجتماعی متناسب با شأن بشری خویش باشند و دیگری تکلیف دولت به پاسخگویی به این حق همگانی است .

اصل ۴۳ نیز به نوبه خود نکات مهمی را درخصوص تأمین اجتماعی مورد تأکید قرار می دهد . مطابق این اصل « برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه کن کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در جریان رشد ، با حفظ آزادی او ، اقتصاد جمهوری اسلامی ایران براساس ضوابط زیر استوار است :

۱- تأمین نیازهای اساسی : مسکن ، خوراک ، پوشاک ، بهداشت ، درمان ، آموزش و پرورش و امکانات لازم برای تشکیل خانواده برای همه .

۲- تأمین شرایط و امکانات کار برای همه به منظور رسیدن به اشتغال کامل و

۳- تنظیم برنامه اقتصادی کشور

۴- رعایت آزادی انتخاب شغل و عدم اجبار افراد به کاری معین و جلوگیری از بهره کشی از کار دیگری و موارد دیگر » .

گذشته از قانون اساسی ، تأمین اجتماعی در قوانین عادی متعدد نیز منعکس گردیده است که از آن جمله است : قانون بیمه اجباری کارگران (مصوب ۱۳۳۲) ، قانون بیمه های اجتماعی کارگران (مصوب ۱۳۳۹) ، قانون تأمین اجتماعی (مصوب ۱۳۵۴) و مواردی از این قبیل .

به طور کلی نهاد ها و مؤسساتی که درحال حاضر در ایران در زمینه ی تأمین اجتماعی فعالیت دارند ، عبارتند از : سازمان تأمین اجتماعی ، سازمان خدمات درمانی ، صندوق بازنشستگی کارمندان دولت ، صندوق ها و مؤسسات بازنشستگی برخی شرکتها و مؤسسات دولتی خاص مثل نیروهای مسلح و نهادهای حمایتی دیگری چون کمیته امداد امام خمینی (ره) ، سازمان بهزیستی ، بنیاد شهید انقلاب اسلامی ، بنیاد ۱۵ خرداد ، بنیاد مستضعفان و جانبازان ،

جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی ایران و سازمان های غیردولتی چون مؤسسات خیریه
و مؤسسات مذهبی و اوقاف.^۱

اصل ۲۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقرر می دارد :
« دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و
امور زیر را انجام دهد :

- ۱- ایجاد زمینه های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او .
- ۲- حمایت مادران ، به ویژه در دوران بارداری و حضانت فرزند ، و حمایت از کودکان
بی سرپرست .
- ۳- ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده .
- ۴- ایجاد بیمه ی خاص بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست .
- ۵- اعطای قیمومت فرزندان به مادران شایسته درجهت غبطه آنها در صورت نبودن ولی
شرعی » .

همانگونه که گفته شد حق بیمه متعلق به تمام افراد است و قوانین و مقررات در این
خصوص وجود دارد ولی طبیعی است که در جامعه زنانی سالخورده و یا بیوگان و بی
سرپرستانی خواهند بود که زندگانی روزمره ی آنان به ویژه اگر درآمد و دارایی نداشته باشند ،
با مشکلات عدیده مواجه است ، از این رو در بند ۴ از اصل ۲۱ ، دولت موظف شده است که
این قبیل از افراد را بیمه نماید تا از این راه تأمین شوند .

بر این اساس قانون تأمین زنان و کودکان بی سرپرست مصوب ۱۳۷۱/۸/۲۴ تصویب و
حمایت از این زنان مورد تأکید قرار گرفت .

ماده ۲ این قانون مشمولان بند ۴ اصل ۲۱ قانون اساسی را چنین تعریف می کند :

۱- آرلت هیمن دوآ، آزادی های عمومی و حقوق بشر، ص ۱۶۳

۱- زنان بیوه: بیوه به زنانی اطلاق می شود که به عقد ازدواج (دائم یا منقطع) درآمده و سپس به یکی از دلایل طلاق، فوت شوهر، فسخ عقد، صدور حکم موت فرضی، بذل مدّت و یا انقضای مدّت در نکاح منقطع شوهر خود را از دست داده باشند.

۲- زنان پیر و سالخورده: زنان بی سرپرست و مسنی هستند که قادر به تأمین معاش خود نمی باشند.

۳- سایر زنان و دختران بی سرپرست: به زنان و دخترانی اطلاق می شود که بنا به عللی از قبیل: مفقود الاثر شدن یا ازکار افتادگی سرپرست به طور دائم یا موقت بدون سرپرست (نان آور) می مانند.

براساس این قانون، حمایت های ویژه از افراد فوق، در وضعیت پیش آمده از زنان به عمل می آید.

حمایت های مقرر در این قانون عبارت است:

۱- حمایت های مالی که شامل تهیه وسایل و امکانات خودکفایی یا مقررری نقدی و غیرنقدی به صورت نوبتی یا مستمر است.

۲- حمایت های فرهنگی - اجتماعی که شامل ارائه خدماتی نظیر خدمات آموزشی (تحصیلی)، تربیتی، کاریابی، آموزش حرفه و فن برای ایجاد اشتغال، خدمات مشاوره ای و مددکاری جهت رفع مسایل و مشکلات زندگی زنان بی سرپرست و به وجود آوردن زمینه ازدواج و تشکیل خانواده می باشد.

۳- نگهداری زنان سالمند بی سرپرست در واحدهای بهزیستی یا سایر سازمان ها و انجمن های خیریه و مراکز حمایتی.

در عین حال قانون بیمه ی همگانی مصوب ۱۳۷۳ مجلس شورای اسلامی نیز قسمت ویژه ای را در جهت حمایت از این گونه زنان، تحت حمایت سازمان بهزیستی و کمیته ی امداد امام خمینی (ره) و دیگر سازمانهای حمایتی قرار داده است.

بند ۴ ماده ۱ این قانون افراد نیازمند را چنین تعریف کرده است:

« افراد نیازمند ، به افرادی اطلاق می شود که به لحاظ شرایط اقتصادی ، اجتماعی ، جسمی و روانی ، توانایی اداره ی زندگی خود و خانواده تحت تکفل خود را ندارند . مصادیق افراد نیازمند حسب مورد به پیشنهاد کمیته امداد امام خمینی (ره) و سازمان بهزیستی تعیین می شود.» .
به موجب آیین نامه چگونگی تشخیص و تعیین افراد نیازمند موضوع تبصره یک ماده ۱۴ قانون بیمه همگانی خدمات درمانی کشور (مصوب ۷۴/۵/۱۱ هیأت وزیران) ، « افراد و خانواده هایی که به لحاظ موقعیت اقتصادی و اجتماعی و عدم استطاعت مالی ، فاقد پوشش بیمه ای خدمات درمانی هستند ، در شمول گروهها و افراد تحت حمایت برنامه بیمه اقشار نیازمند قرار گرفته و مشمول استفاده از تسهیلات و امکانات منظور شده در برنامه یادشده خواهند بود » ، از جمله افراد مزبور عبارتند از : زنان بی سرپرست موضوع قانون تأمین زنان و کودکان بی سرپرست (مصوب ۱۳۷۱) .

یکی دیگر از قوانین حمایتی برای این قشر از زنان قانون عائله مندی است که براساس آن زنان مطلقه یا بیوه و یا زنانی که همسر از کارافتاده دارند ، حق عائله مندی دریافت می کنند .
در تبصره ۱ از ماده ۹ قانون اصلاح نظام هماهنگ پرداخت کارکنان دولت مصوب ۱۳۸۰/۱/۲۲ ، آمده است : « مستخدمان زن شاغل یا بازنشسته که به تنهایی متکفل مخارج فرزندان خود هستند ، از کمک هزینه عائله مندی و اولاد برخوردار می شوند » . در حالی که مستخدمین مرد شاغل و بازنشسته که دارای همسر دائم و اولاد باشند ، از این کمک هزینه برخوردار می شوند . همچنین در ادامه تبصره آمده است : « اگر این زنان مجدداً ازدواج کنند در صورتی که برابر حکم دادگاه حضانت فرزندان و نفقه آنان به عهده زن قرارگیرد ، از کمک هزینه ی اولاد برخوردار می شوند » . با وجود اینکه برابر احکام دادگاه و مقررات قانون مدنی ، حضانت اطفال به مادر سپرده می شود ؛ ولی نفقه به عهده پدر باقی می ماند . همین طور کمک هزینه عائله مندی اولاد برای فرزندان ذکور اگر مشغول تحصیل باشند ، تا ۲۰ سالگی و اگر

مشغول تحصیل نباشند تا ۲۵ سالگی است؛ اما اولاد اناث تا زمانی که ازدواج نکرده اند، مشمول این کمک هزینه می شوند.^۱

در خصوص بیمه بیوگان و زنان بی سرپرست می توان ادعا کرد که هیچ کشوری مانند "جمهوری اسلامی ایران" به این جدیت به حمایت از بیوگان و زنان بی سرپرست پرداخته است.

این مسأله به قدری در نظام حقوقی ایران حائز اهمیت است که قانونگذار در قانون اساسی کشور به این مسئله می پردازد و حال آنکه در قانون اساسی سایر کشورها به ویژه کشورهای غربی گرچه بحث بیمه افراد سالخورده و بی سرپرست مطرح شده اما به هیچ وجه به این دقت مسئله زنان بیوه و بی سرپرست مورد توجه قرار نگرفته است.

برای مثال در اصل سی و چهارم - مکرر - ۳ قانون اساسی سوئیس که سخن از بیمه افراد "سالخورده"، "معلول" و "بی سرپرست" است، به هیچ وجه سخنی از بیمه بیوگان و زنان بی سرپرست به میان نیامده است.^۲

در فصل هشتم قانون استخدام کشوری مصوب ۱۳۴۵/۳/۳۱ و اصلاحات بعدی آن، تحت عنوان بازنشستگی و وظیفه (مواد ۷۰ - ۱۱۰) برای کارکنان رسمی دولت، در فصل پنجم مقررات استخدامی شرکتهای دولتی مصوب ۱۳۵۲/۳/۵ (مواد ۵۳-۶۱) و نیز در فصل هفتم قانون تأمین اجتماعی، تحت عنوان بازنشستگی (مواد ۷۶-۹۷) برای کارگران بیمه شده، هر یک با مد نظر قرار گرفتن شرایط سنی و سابقه خدمت و کار، مقررات حمایتی خاصی به تفصیل پیش بینی شده است.^۳ در این شرایط، سنوات بازنشستگی زنان مستخدم کمتر از مردان تعیین شده است. بنا بر بند «ب» از تبصره ۱ ماده ۲ قانون فوق، مستخدمین رسمی زن

۱- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۳۷۳

۲- دفتر توافقه‌های بین المللی، قانون اساسی سوئیس، ترجمه مهدی رستگار احمدی (تهران: معاونت پژوهش و تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور، ۱۳۷۸)، ص ۵۶-۵۸

۳- محمد هاشمی، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، ص ۴۹۲ - ۴۹۳

با ۲۰ سال سابقه خدمت می توانند با موافقت دستگاه دولتی بازنشسته شوند. در حالی که مردان به شرط داشتن ۵۰ سال سن و ۲۵ سال سابقه خدمت، می توانند بازنشسته شوند. باید توجه داشت که بند « ب » تبصره ۱ براساس مصوبه ۱۳۷۰/۱۰/۳ اصلاح شده است.^۱

علاوه بر موارد یاد شده زنان نیز می توانند مانند مردان از سایر بیمه های موجود در کشور استفاده کنند که در این موارد از اطلاق مواد قانونی ناگفته پیداست که شامل زنان نیز می شود. از این رو به منظور جلوگیری از اطاله ی کلام تنها به ذکر فهرست وار آنها اکتفا می کنیم:

- بیمه پیری و ازکارافتادگی (ماده ۷۰ قانون تأمین اجتماعی)

- بیمه بیکاری (ماده ۳ آیین نامه اجرایی قانون بیمه بیکاری مصوب ۶۹/۶/۲۶)

- بیمه حوادث ناشی از کار (ماده ۶۰ قانون تأمین اجتماعی)

در زمینه ی حمایت از زنان باردار شاغل در ماده ۷۶ قانون کار ج. ا. ا. مصوب ۱۳۶۹، نود روز مرخصی با حقوق (در دو قلوها ۱۰۴ روز) برای مادران شاغل پس از زایمان پیش بینی شده است و به موجب ماده ۷۸ همان قانون، در طول روز کاری نیز به ازای هر ۳ ساعت کار، نیم ساعت مرخصی شیردهی در نظر گرفته شده است و در مراکز که بیش از ۱۵ نفر کارکن دارند، کارفرما موظف به ایجاد مهد کودک است، در غیر این صورت باید هزینه ی متعارف نگهداری کودک را به مستخدم خود پرداخت نماید.

مبانی حق تأمین اجتماعی در نظام حقوقی غرب

پیش از بیان مبانی حق تأمین اجتماعی در غرب لازم است که به طور مختصر اشاره ای به سیر تطور این حق در غرب نماییم.

تاریخچه و سیر تطور تأمین اجتماعی در غرب

باید گفت که پدیده ی تأمین اجتماعی مدرنیته غربی مانند هزاران تحول اجتماعی دیگر محصول و دستاورد انقلاب صنعتی است. انقلاب صنعتی اروپا و تغییرات حاصل از جریان

۱- فاطمه بدایعی، قوانین اشتغال زنان در برخی کشورهای اسلامی، ص ۸۱

صنعتی شدن از یک سو و عدم چاره جویی دولت ها در این زمینه از سوی دیگر عرصه را بر کارگران و اصولاً افرادی که چاره ای جز فروش نیروی کار خویش نداشتند تنگ کرد. کارگر در وضعیتی قرار گرفت که به زحمت مزد مناسبی دریافت می کرد، تا بتواند احتیاجات خود و خانواده اش را تأمین نماید. به این ترتیب کسانی که کار می کردند ضعیف و ضعیف تر شدند، و به دشواری و بدون هیچگونه قدرت پس اندازی به پیری می رسیدند. رقابت بیداد می کرد. کارخانه ها اینان را به کار می گرفت و در آغاز کار، درهای خود را باز می کرد و این گروه های بشری را در کام خود فرو می برد. دنیای تاریک و اسف انگیز از هنگام اخراج کارگر یا بروز عوامل منقطع کننده معاش او شروع می شد، چون در آن هنگام دیگر کارگر تنها و بدون تجهیزات و منبع عایدی می ماند. این مرحله با رنج های فراوان به آرامی طی شد، و به سوی یک تعاون همگانی گرایش یافت. به تدریج کارگران شرایط و موقعیت طبقاتی زندگی خود را درک کردند، و مصمم شدند برای بهبود شرایط موجود متحد شوند.^۲ طرح چنین مسائلی انتظام امور اجتماعی را برهم می زد و از این رو دولت ناچار از دخالت در امور اقتصادی بازار آزاد می گردید. در چنین شرایطی عدم توجه به مشکلات اقشار آسیب پذیر می توانست معضلات فراوان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را به دنبال داشته باشد و همین امر دولت های اروپایی را به تأمل و چاره جویی بیشتر وادار می کرد.^۳ به طور کلی در دوره کلاسیک در ارتباط با تأمین اجتماعی که، از سالهای آخر سده ی نوزدهم و اوایل سده ی بیستم شروع شد به تدریج قوانین و مقرراتی در جهت کاهش مشکلات و بهبود شرایط زندگی کارگران وضع گردید که عمده ترین اقدامات و برنامه های انجام شده در این دوره عبارتند از:

۱- مهدی طالب، تأمین اجتماعی، ص ۱۳

۲- خسرو پاکباز، تأمین اجتماعی بانضمام بررسی کامل بیمه های اجتماعی ایران، ص ۹۵ - ۹۶

۳- روح الله ملکی، بررسی تأمین اجتماعی به عنوان یک حق بشری، ص ۱۵۲

نظام مربوط به جبران خسارت حوادث ناشی از کار و بیماری های حرفه ای شغلی ، نظام بیمه های اجتماعی ، نظام تأمین هزینه های عائله مندی ^۱ .

در واقع پس از جنگ جهانی دوم ، حوادث و بلایای ناشی از جنگ سبب افزایش همبستگی ملی کشورها و توجه بیشتر دولت به حقوق ملت گردید ، از این رو با طرح مفاهیمی چون دولت رفاه در عرصه فلسفه ی سیاسی به تدریج نه تنها توجه به تأمین اجتماعی به عنوان یکی از وظایف و تعهدات دولت ها در مقابل ملت خود جلوه نمود ، بلکه ضرورت های اقتصادی و خواست سیاسی ، گسترش همبستگی ملی دولت ها را تشویق نمود که حمایت ها و تضمین های مربوط به حقوق تأمین اجتماعی را به تمام اقشار جامعه تسری دهند. ضمن اینکه در این راستا تلاش های بین المللی و توجه به تأمین اجتماعی را در اسناد معتبر جهانی ، چون منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر (که در آن برهه تاریخی در جهان شمول کردن تأمین اجتماعی تأثیر قاطع داشتند) نباید نادیده گرفت ^۲ .

مبانی حق تأمین اجتماعی در غرب

مبانی تأمین اجتماعی در غرب را می توان در موارد زیر خلاصه کرد : ۲-۳-۱-۲- افزایش نامالیقات اجتماعی ؛ ۲-۲-۳- شورش ها و اعتراضات طبقات نیازمند ؛ ۲-۳-۲- مطرح کردن این حق توسط سیاستمداران ؛ ۲-۴-۲- پشتیبانی از انسان های در خدمت صنعت و اقتصاد .

الف_ افزایش نامالیقات اجتماعی

جامعه شناسان غرب به تجربه دریافتند که گسترش فقر در جامعه منجر به افزایش نامالیقات اجتماعی از قبیل دزدی ، بزهکاری ، جرم و جنایت و یا تکدی گری می شود و آسیب آن به همه ی افراد جامعه می رسد و بنابراین طی دو سده ی اخیر برای رفع نیاز طبقات کم درآمد

۱- مهدی طالب ، پیشین ، ص ۷۴

۲- روح الله ملکی ، بررسی تأمین اجتماعی به عنوان یک حق بشری ، ص ۱۵۴

جامعه به فکر چاره افتادند. نمونه‌ی این کار برقراری تأمین اجتماعی عمومی در انگلستان است که حداقل سطح زندگی را برای همه‌ی افراد فراهم می‌کند.

ب_ شورش‌ها و اعتراضات طبقات نیازمند

در برخی از دوره‌های تاریخی طبقات نیازمند و به خصوص کارگران دریافته‌اند که علت فقر و بدبختی آن‌ها، تمرکز ثروت در دست صاحبان قدرت و ثروت است و به این ترتیب شورش‌ها و اعتراض‌های آنان موجب شده است که سرمایه‌داران ناچار شوند به درخواست آنان تن در دهند و امنیت اقتصادی آنان را تضمین کنند. نمونه این امر، برقراری نظام بیمه اجتماعی کارگران در آلمان است.

ج_ مطرح کردن این حق توسط سیاستمداران

در بسیاری از موارد سیاستمداران و شاهزادگان برای ایجاد محبوبیت در میان مردم امتیازات و حقوقی را برای ایشان قائل می‌شدند. اقداماتی که در اواخر سده‌ی نوزدهم به وسیله بیسمارک در آلمان انجام شد از آن جمله‌اند. او در خاطرات خود نوشت: «وقتی مردم ببینند که شاهزادگان به رفاه آنان می‌اندیشند، دیگر آقایان دموکرات‌ها دشمنان را روی کولشان خواهند گذارد»^۱.

د_ پشتیبانی از انسان‌های در خدمت صنعت و اقتصاد

چنانکه می‌دانیم در جامعه‌ی صنعتی غرب اصالت با اقتصاد و پیشرفت‌های اقتصادی و مادی است و انسان‌ها در خدمت اقتصاد و پیشرفت آن هستند و جایگاه هر فرد و ارزش آن را اقتصاد جامعه تعیین می‌کند. با این تفکر بدیهی است که برای پیشرفت صنعت و اقتصاد

۱- بتاتریس ماینونی دینتینیانو، بیمه‌ها و حمایت‌های اجتماعی، ترجمه ایرج صمدی علی‌آبادی (تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۸۰) ص ۱۶

جامعه می بایست انسان های در خدمت صنعت را در مقابل انواع خطر ها و مخاطرات موجود در مسیر، حمایت و پشتیبانی کرد .

بنابراین تأمین اجتماعی به عنوان محصول جامعه صنعتی ابتدا در غرب و آلمان بیسمارکی شکل گرفت تا ضمن پیشگیری از پیروزی انقلاب های سوسیالیستی در حال وقوع ، روابط کار را سامان داده و بر بهره وری و کارایی نیروی انسانی بیفزاید . مدل بیسمارکی تأمین اجتماعی ، در کنار مدل انگلیسی آن به زودی در سایر کشورهای صنعتی گسترش یافت و دولت های رفاه را در این کشورها شکل داد .^۱ با توجه به این مطالب به راحتی و بدون تردید می توان گفت که قوانین اساسی و مقررات ناظر به حقوق بشر در غرب ، تنها در دوره های اخیر و آن هم در زیر فشار شرایط و واقعیت های خارجی ، از تأمین اجتماعی انسان سخن به میان آورده است . این اظهارهای معاصر - که بیش از آن که نتیجه اعتراف به کرامت انسان باشد، زاییده فشارهای گوناگون است - در مقایسه با آنچه که اسلام پیش از این بیان داشته ، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی بسیار دیر صورت پذیرفته و این در حالی است که اسلام از همان آغازین دوران حیات خود جامعه مورد نظر خویش را بر پایه ی برادری، برابری ، عدالت ، و همکاری و همدلی و ایثاری که لازمه برپایی این عدالت است ، استوار ساخته است .^۲

حقّ تأمین اجتماعی زنان و راه کار کنوانسیون در این زمینه

در این بحث ، در آغاز به این امر پرداخته می شود که اصولاً زنان نیاز بیشتری به تأمین اجتماعی (به نسبت مردان) دارند ؛ چون معمولاً قشر آسیب پذیر جامعه محسوب می شوند و این امر دلایل عدیده ای دارد که مورد بررسی قرار خواهند گرفت .

۱- حبیب جباری ، نگرشی جنسیتی به تأمین اجتماعی ، فصلنامه پژوهش زنان (تهران : بی نا ، تابستان ۱۳۸۲) ش ۶ ، ص ۸۲

۲- راشد غنوشی ، آزادی های عمومی در حکومت اسلامی ، ترجمه حسین صابری (تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ، ۱۳۸۱) ص ۵۴-۵۵

تأمین اجتماعی بیش از آن که موضوعی مردانه باشد موضوعی زنانه محسوب می شود؛
زیرا:

۱- زنان بیش از مردان عمر می کنند و زنان فقیر نیز کمی بیشتر از مردان فقیر زندگی می کنند؛ بنابراین در هر دو حالت زنان بیشتر از مردان نیازمند حمایت های دوران سالمندی هستند.

۲- زنان بیش از مردان در معرض خطرات دوران های رکود و بحران اقتصادی هستند.

۳- زنان بیش از مردان در معرض سنت های محدودساز فرهنگی بوده و مسئولیت های خانوادگی بیشتری دارند؛ بنابراین برای حضور در بازار کار و مشارکت مؤثرتر اجتماعی از فرصت کمتری برخوردارند.

۴- زنان در اثر مسایل طلاق و فروپاشی خانواده و در شرایط بیوگی، بیش از مردان نیازمند حمایت های اجتماعی هستند، چرا که حقوق مالکیت تبعیض آمیز، دریافت دستمزد تبعیض آمیز و مواردی از این قبیل، آنان را در شرایط طلاق و بیوگی آسیب پذیرتر می سازد. در چنین وضعیتی، نیاز شدید زنان به حقوق مستقل تأمین اجتماعی بیش از پیش نمایان می شود.^۱

این در حالی است که زنان به دلایل مختلف کمتر از مردان فرصت بهره مندی از خدمات تأمین اجتماعی رسمی را پیدا می کنند.

برای حل این مشکل جامعه ی بین المللی در صدد برآمده تا این مشکل را با تصویب معاهدات و میثاق های بین المللی از میان بردارد.

کنوانسیون رفع تبعیض از زنان نیز بر حق تأمین اجتماعی برای زنان به عنوان یک حق مساوی با مردان تأکید کرده و در قسمت (هـ) از بند ۱ ماده ۱۱ مقرر می دارد: «حق استفاده از تأمین اجتماعی و بیمه های اجتماعی به ویژه در دوران بازنشستگی، دوران بیکاری،

۱- حبیب جباری، نگرشی جنسیتی به تأمین اجتماعی، ص ۱۰۴-۱۰۵

هنگام بیماری و ناتوانی ، دوران پیری و در سایر موارد از کارافتادگی ...» و در خصوص زنان روستایی قسمت (ج) بند ۲ ماده ۱۴ دولت های عضو را مکلف به ایجاد زمینه مناسب جهت بهره مندی زنان از حق تأمین اجتماعی می کند .

شواهد تاریخی نشان می دهد که پیش از اسلام ، جامعه ایران از وجود مراکز برای حفظ، نگهداری و حمایت از کودکان و زنان بی سرپرست تهی بوده است و خانواده ی ملی، بنا بر سنت دیرینه ی فرهنگی - اعتقادی خود از این افراد حمایت می کرد . پس از گسترش اسلام در ایران ، بر اساس دیدگاه های مکتب و به ویژه قرآن نسبت به حمایت از محرومان و ناتوانان ، تحولاتی مثبت در نگرش مردم پدید آمد .^۱

موارد تأمین اجتماعی زنان

- اصولاً موارد تأمین اجتماعی زنان را می توان تحت عناوین زیر بررسی نمود: ۱- بهداشت ؛
۲- حق استفاده از بیمه ؛ ۳- زنان بیوه ، مطلقه ، بی سرپرست و سرپرست خانوار ؛
۴- بازنشستگی زنان .

۱- بهداشت

به رغم آن که زنان بیشتر از مردان عمر می کنند ، بیماری های زیادی را نیز تجربه می کنند؛ بیماری هایی چون آرتریت (التهاب مفصل) ، روماتیسم ، دیابت و غیره که بیشتر گریبان زنان مسن را می گیرد.^۲ به طور کلی باید گفت که وضعیت زنان بیش از مردان آسیب پذیر است؛ زیرا شیوع فقر و وابستگی اقتصادی در میان زنان بیشتر است . همچنین تحمل خشونت و

۱- شکوه نوایی نژاد ، وضعیت زنان نیازمند و سرپرست خانوار در جمهوری اسلامی ایران ، مجموعه مقالات سمینار

بین المللی همیاری (تهران : انجمن همبستگی زنان ، بی تا) ص ۲۴

۲- ژانت هاید ، روانشناسی زنان ، ترجمه بهزاد رحمتی ، ویرایش مرصده هاشمی (تهران : لادن ، ۱۳۷۷) ص ۱۴۸

نگرش‌های منفی نسبت به زنان و دختران، تبعیض نژادی و فقدان نفوذ آنان در اتخاذ تصمیم‌گیری‌ها تأثیری نامطلوب بر سلامت آنان دارد.^۱

اکثر زنان جهان از سلامتی و دسترسی به خدمات بهداشتی و پزشکی محرومند. در بسیاری از کشورها، زنان در مقایسه با مردان، دسترسی کمتری به منابع اولیه بهداشت عمومی دارند. به هنگام کودکی و برای مقابله یا پیشگیری از بیماریهای دوران کودکی تبعیضاتی علیه دختران وجود دارد و در دوران جوانی و بارداری، زنان از مشاوره و دسترسی به شرایط بهداشتی جنسی و باروری محرومند که حاصل آن افزایش بارداری‌های پیش از موعد و ناخواسته، آلودگی به ویروس ایدز و سایر بیماری‌های مسری جنسی، سقط جنین در شرایط غیربهداشتی و مشکلات مربوط به بارداری و زایمان است.^۲

آمارها، واقعیت‌های اسفباری را درباره‌ی وضع زنان و دختران افشا می‌کنند. در کنفرانس بین‌المللی جمعیت و توسعه (۱۹۹۴ قاهره) به تعدادی از این آمارها اشاره شده که ذکر آنها خالی از فایده نخواهد بود.

حدود ۹۹٪ مرگ و میر مادران به علت عوارض بارداری و زایمان، در کشورهای جهان سوم رخ می‌دهد و این رقم فقط برای ۸۶٪ تولدهای دنیا برآورد شده است. بیش از ۵۰٪ زنان حامله جهان از کم‌خونی غذایی که عامل مهم مرگ و میر مادران است، رنج می‌برند و بیش از ۴۰٪ زنان، در کشورهای در حال توسعه، به کم‌خونی ناشی از سوء تغذیه دچارند. آمارهای سازمان بهداشت جهانی در سال ۱۹۹۱ فاش می‌سازد که در بسیاری از کشورهای در حال توسعه، میزان مرگ و میر کودکان دختر، بالاتر از کودکان پسر است. در این کشورها، مرگ و میر دختران ۳ تا ۵ ساله، معمولاً بیش از پسران همان گروه سنی است.

۱- مرکز مطالعات و تحقیقات زنان، بررسی مقایسه‌ای دیدگاه امام خمینی (ره) و محورهای دوازده گانه سند پکن (۱)،

فصلنامه‌ی مطالعات فرهنگی- دفاعی زنان (تهران: بی‌نا، بهار ۱۳۸۵) ش ۴، ص ۲۰

۲- معصومه پیروزبخت، تأمین سلامتی حق طبیعی زنان، روزنامه همشهری، (تهران: همشهری، ۸۰/۲/۲۹)، ص ۵

این آمارها، افشا کننده‌ی شرایطی هستند که زندگی و حیات زنان را در عصری تهدید می‌کنند که اغلب سازمان‌های جهانی، ندای برابری کامل زن و مرد را در تمام جنبه‌ها سر داده‌اند و رویکردهای جدید در سیاست‌های اجتماعی، ضرورت توجه به این مسئله را در تمام سیاست‌ها مورد تأکید قرار داده‌اند. تردیدی نیست که عدم توجه به ضروری‌ترین عامل ادامه‌ی بقا و حیات، می‌تواند هر نوع برنامه‌ی پیشرفت و ارتقا را از حرکت بازدارد.^۱

در چهارمین کنفرانس جهانی زن که در سال ۱۹۹۵ در پکن برگزار گردید، حق برخورداری از سلامت و بهداشت روانی و جسمانی، به عنوان حقوق حقه‌ی زنان شناخته شد. از این رو، در دستور کاری که برای توانمندسازی زنان، در کنفرانس به تصویب رسید، نیاز زنان به خدمات بهداشتی مناسب و با کیفیت بالا به عنوان یکی از دوازده مانع عمده‌ی پیشرفت زنان مورد توجه قرار گرفت.

با توجه به موارد ذکر شده راه حل‌های موجود برای تأمین بهداشت زنان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: الف- قوانین حمایتی در قانون کار کشورها؛ ب- بهداشت زادمان؛ ج- برخورداری از امکانات بهداشتی که به اختصار به هر یک اشاره ای خواهیم داشت:

الف - قوانین حمایتی در قانون کار کشورها

از جمله‌ی این موارد می‌توان به ممنوعیت انجام کارهای سخت و زیان آور و حمل بار بیش از حد مجاز توسط زنان، کار نیمه وقت زنان، ممنوعیت کار شبانه برای ایشان و مواردی از این قبیل اشاره کرد.

ب - بهداشت زادمان

یکی از مسائل عمده‌ای که در سالهای اخیر موضوع بحث کنفرانس‌ها و گردهمایی‌های مربوط به جمعیت، توسعه و حقوق زنان در سطح ملی و بین‌المللی بوده، حقوق و بهداشت

۱- محمد تقی جغتایی و فریده همتی، سیاست اجتماعی (تهران: سازمان بهزیستی کشور، دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، ۱۳۸۰) ص ۲۰۲-۲۰۳

زادمان است. زنان در غالب موارد به دليل نقشی که طبيعت از نظر ساخت فیزیولوژیکی در فرآیند زادمان بر عهده ی آنها نهاده، مورد توجه قرار گرفته اند، اما در این زمینه نیز غالباً نظرها و نیازهایشان نادیده انگاشته شده یا به آن بهای کمی داده شده است.

سلامت جسمی - روانی و رفاه اجتماعی زنان نقش تعیین کننده ای در فرآیند زادمان ایفا می کند. بی توجهی به بهداشت و سلامت زنان در این فرآیند و نبود امکانات بهداشتی مناسب موجب ابتلای مادران و نوزادان به بیماری ها، و در برخی موارد، مرگ های نابهنگام می شود. آمار موجود حاکی از آن است که سالانه در دنیا حداقل ۵۰۰۰۰۰ زن جان خود را به علت عوارض مربوط به حاملگی از دست می دهند. با توجه به این آمار وحشتناک و آمارهای مشابه اهمیت و ضرورت رسیدگی به مقوله ی بهداشت زادمان بر کسی پوشیده نیست. بهداشت زادمان نخستین و مهمترین جزء تشکیل دهنده ی حقوق زادمان است و با توجه به سطح توسعه ی اجتماعی، اقتصادی، شیوه ی زندگی، وضعیت زنان در جامعه و کیفیت دسترسی آنها به مراقبت های بهداشتی متغیر بوده و مشروط می شود.^۲

بند ۲ ماده ۱۲ کنوانسیون رفع تبعیض از زنان در این باره مقرر می دارد:

« دول عضو علاوه بر مفاد بند ۱ این ماده خدمات مناسب را در دوران بارداری، زایمان و پس از زایمان تضمین خواهند نمود و در صورت لزوم این خدمات رایگان ارائه خواهند شد. همچنین برای آنها تغذیه کافی در دوران بارداری و شیردهی فراهم می نمایند ».

امروزه در اغلب کشورهای جهان اقدامات خاصی برای حمایت از زنان باردار صورت می گیرد و زنان در مدت معقولی پیش از زایمان و پس از آن از حمایت های خاصی برخوردار می گردند. این اقدامات حمایتی به ویژه در زمینه ی اشتغال زنان باردار پررنگ تر است.

۱- سوسن پاسگر، حقوق بهداشت و زادمان (بازآوری)، مجموعه مقالات حقوق بشر (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸)

ص ۲۸۵

۲- سون پاسگر، حقوق بهداشت و زادمان (بازآوری)، ص ۲۹۴

به نظرمی رسد که در جهان امروز ایالات متحده ی آمریکا تنها کشور صنعتی جهان است که هیچ گونه قانونی برای مرخصی زایمان ندارد.^۱

ج - برخورداری از امکانات بهداشتی

از دیگر مواردی که « کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان » بر آن تأکید دارد ، دسترسی به خدمات بهداشتی و درمانی است . بند ۱ ماده ی ۱۲ این کنوانسیون اعلام می دارد :

« دول عضو کلیه اقدامات لازم را برای رفع تبعیض علیه زنان در زمینه مراقبت های بهداشتی و درمانی آنان به عمل خواهند آورد ، تا دسترسی به خدمات بهداشتی و درمانی شامل خدماتی که به تنظیم خانواده مربوط می شود ، براساس برابری زن و مرد تضمین شود.»

در حال حاضر در اغلب کشور های جهان به موجب قانون ، زنان نیز همانند مردان حق بهره مندی از بهداشت و امکانات بهداشتی را دارند و در بسیاری از موارد در قانون اساسی کشورها نیز این اصل مورد توجه قرار گرفته است .

برای مثال اصل قانون اساسی بلژیک تصریح می نماید « برابری زنان و مردان تضمین شده است»^۲ . علاوه بر این بر طبق اصل بیست و سوم قانون اساسی این کشور حق " تأمین اجتماعی " و "حمایت بهداشتی " و "برخورداری از مساعدت های پزشکی و قضایی " از جمله حقوق تک تک افراد جامعه است .^۳

در ماده ۳۱ قانون اساسی عربستان نیز آمده است: « حکومت، امور بهداشتی را مورد توجه قرار داده و بهداشت " شهروندان " را تأمین می کند»^۴، که از واژه " شهروندان " چنین بر

۱- جمعی از نویسندگان ، فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳ ، جمعی از مترجمان ، ص ۱۶۵
۲- دفتر توافق های بین المللی ، قانون اساسی بلژیک ، امیررضا وکیلی فرد (تهران : معاونت پژوهش و تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور ، ۱۳۸۳) ص ۲۶
۳- همو ، پیشین ، ص ۲۹
۴- همو ، قانون اساسی عربستان سعودی ، ترجمه مهدی تورانی (تهران : معاونت پژوهش و تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور، ۱۳۸۰) ص ۱۶

می‌آید که " تأمین بهداشت " برای عموم افراد جامعه اعم از زن و مرد مورد توجه است و تفاوتی میان ایشان نیست .

بند ۹ سند پکن سلامت را این گونه تعریف می‌کند : « سلامت عبارت است از حالت بهزیستی کامل جسمانی ، روانی و اجتماعی » .

حال سؤال این است که آیا می‌توان راجع به دختری که به دلیل حاکمیت فرهنگ بی‌بندوباری یا به بهانه‌ی قدرت کنترل بر زندگی جنسی و یا به خاطر وجود تکنولوژی مربوط به زادآوری و کنترل آن از طرق مختلف از جمله سقط جنین بارها و بارها به میل خود شریک جنسی افراد مختلف قرار گرفته ، از سلامت و بهداشت روان سخن گفت ؟^۱

بر طبق آمارهای سال ۱۹۹۲ در هر شش دقیقه یک بار یک تجاوز جنسی در آمریکا صورت می‌گیرد و ماهانه به طور متوسط ۲۵٪ از زنان آمریکایی از شوهرانشان یا مردانی که با آنان زندگی می‌کنند کتک می‌خورند .^۲

امروزه شایع ترین خشونت جنسی علیه زنان آمریکایی را می‌توان خشونت در محیط خانواده دانست . ۲۱ تا ۳۰٪ از زنان آمریکایی حداقل یک بار در زندگی خود طعم کتک را از شوهرانشان چشیده اند . تقریباً ۵۰٪ از مردان آمریکایی زوج خود را حداقل سالی سه بار کتک می‌زنند .^۳

با توجه به این آمار وحشتناک سؤال این است که چگونه می‌توان زنان آمریکایی را برخوردار از سلامت و بهداشت روان نامید .

چگونه می‌توان ادعا کرد که در غرب میزان برخورداری و بهره مندی زنان از بهداشت بیشتر از سایر کشورهاست ؟ آری ، « سند پکن » و بسیاری اسناد مشابه آن مانند « کنوانسیون

۱- فریبا علاسوند ، زنان و حقوق برابر (نقد و بررسی کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و سند پکن) ، ویرایش زهرا دمیرچی (تهران : روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان ، چ اول ، ۱۳۸۲) ص ۱۶۸

۲- جلیل روشندل و رافیک قلی پور ، سیمای زن در جهان - ایالات متحده آمریکا (تهران : برگ زیتون ، ۱۳۷۷) ص ۱۰۴-۱۰۵

۳- همو ، پیشین ، ص ۱۰۵

رفع تبعیض از زنان» و ... در محور زنان و بهداشت، گرچه در پاره ای موارد وقایعی تلخ از نقض سلامت زنان به سبب تبعیض جنسی علیه آنان را به تصویر کشیده است، ولی در ساختار کلی خود در مورد بهداشت به اهداف انسانی نمی رسد؛ بلکه با طرح آزادی هایی که منجر به بی بند و باری می شود، خود مانعی در تأمین بهداشت است.^۱

۲- حق استفاده از بیمه

بیمه را معمولاً به بیمه خصوصی و بیمه اجتماعی تقسیم می کنند. بیمه خصوصی این است که شخص خود مبلغی را به عنوان حق بیمه به مؤسسه یا شرکتی به عنوان بیمه گذار پرداخت و در صورت بروز حادثه غرامت دریافت کند، اما بیمه اجتماعی عبارتست از «حمایت اجتماعی کارگران و شاغلان در مقابل برخی از حوادث و وقایع اجتماعی از طریق بیمه».^۲

از دو نوع بیمه ذکر شده (بیمه خصوصی و بیمه اجتماعی) کنوانسیون تنها بیمه اجتماعی را یادآور شده و دولت های عضو کنوانسیون را موظف کرده است که حقوق زنان را در این مورد مساوی با حقوق مردان تضمین نمایند.

در قسمت (و) از بند ۱ ماده ۱۱ آمده است: «حق استفاده از بیمه های اجتماعی به ویژه در دوران بازنشستگی، دوران بیکاری، هنگام بیماری و ناتوانی و دوران پیری و در سایر موارد از کارافتادگی ...»

۳- زنان بیوه، مطلقه، بی سرپرست و سرپرست خانوار

روشن است که حفظ حقوق مادی و معنوی زن و رعایت شخصیت و شئون او اقدامات خاصی را ایجاب می کند؛ زیرا طبیعی است که در جامعه زنانی سالخورده و یا بیوگان و بی سرپرستانی خواهند بود که زندگی روزمره ی آنان به خصوص اگر درآمد و دارایی نداشته باشند، معطل مانده و گرفتار مشکلات و حقارت هایی خواهند شد.

۱- فریبا غلاسوند، زنان و حقوق برابر (نقد و بررسی کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و سند پکن)، ص ۱۶۹

۲- مهدی طالب، تأمین اجتماعی، ص ۳۲

۴- بازنشستگی زنان

با در نظر گرفتن شرایط سنّی و سابقه ی خدمت در این مورد نیز زنان نیاز به توجه ویژه ای داشتند. البته در کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان اشاره به تساوی زن و مرد شده در حالی که در قوانین ج. ا. ا. که برخاسته از دستورات اسلام می باشد، بنا به دلایل عدیده حتی به زنان در مواردی توجهی ویژه مبذول شده است.

یافته های این فصل

- ۱- براساس ماده ۲۲ اعلامیه ی جهانی حقوق بشر، هر کس به عنوان عضو یک جامعه از حقّ تأمین اجتماعی برخوردار است و به جاست که حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه ی حیثیت و ارتقای آزادانه ی شخصیت اوست، با رعایت تشکیلات و منابع هر کشور، با مساعی ملّی و همکاری بین المللی به دست آورد.
- ۲- تأمین اجتماعی عبارت است از حمایتی که جامعه برای مقابله با پریشانی اقتصادی و اجتماعی برای اعضای خود فراهم می سازد.
- ۳- اسلام به واسطه ی اصل کرامت انسان و اصل برابری و عدالت اجتماعی، به این مهم پرداخته شده است و به رغم احترام به مالکیت خصوصی، آن را مطلق ندانسته و برای جامعه نیز در اموال شخصی، حقّی قائل شده است و در واقع اغنیا را وکلا و امنای خدا در اموال تحت اختیارشان قرار داده است تا به برادران نیازمند خود نیز ببخشند.
- ۴- در ایران نیز طبق اصل قانون اساسی ۴۳ برخورداری از تأمین اجتماعی حقّی همگانی معرفی شده است.
- ۵- در غرب مبانی تأمین اجتماعی عبارتند از: افزایش ناملایمات اجتماعی، شورش ها و اعتراضات طبقات نیازمند جامعه، مطرح کردن این حق توسط شاهزادگان و سیاستمداران، پشتیبانی از نیروهای اقتصادی و صنعتی یک جامعه. در واقع در غرب نه به کرامت انسانی توجه شده و نه به عدالت اجتماعی.

فهرست منابع

الف (کتابها

۱. القرآن الکریم
۲. کتاب مقدس
۳. آریلاستر، آنتونی، **ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب**، ترجمه عباس مخبر، بی جا، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۶۸
۴. ابراهیمی، جهانبخش، **سیری در حقوق بشر**، تهران، زوار، چاپ اول، ۱۳۸۳
۵. ابن سعدون، نای، **حقوق زن از آغاز تا امروز**، ترجمه گیتی خورسند، تهران، کویر، چاپ اول، ۱۳۷۹
۶. ارفعی، عالیه و ایلخانی پور، فریار، **حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین الملل**، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۳
۷. اشتراوس، لئو، **فلسفه سیاسی چیست؟** ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳
۸. افتخاری، احمدعلی، **زن از دیدگاه ملتها، ادیان و بزرگان جهان**، تهران، مهشاد، چاپ اول، ۱۳۷۵
۹. بوزان، باری، مردم، دولتها و هراس، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸
۱۰. بوشهری، جعفر، **مسائل حقوقی اساسی به انضمام ترجمه قوانین اساسی فرانسه، آلمان، انگلستان، آمریکا، شوروی**، تهران، دادگستر، ۱۳۷۶
۱۱. پاکباز، خسرو، **تأمین اجتماعی**، به انضمام بررسی کامل بیمه های تأمین اجتماعی، تهران، گلشایی، ۱۳۴۷
۱۲. جعفری تبریزی، محمدتقی، **تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر**، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۷۰

۱۳. جغتایی ، محمدتقی و همتی ، فریده ، سیاست اجتماعی ، تهران ، سازمان بهزیستی کشور ، دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی ، ۱۳۸۰
۱۴. جمعی از نویسندگان ، فمینیسم در امریکا تا سال ۲۰۰۳ ، جمعی از مترجمین ، تهران ، دفتر نشر معارف ، چاپ اول ، ۱۳۸۳
۱۵. جوان آراسته ، حسین ، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام ، قم ، دفتر نشر معارف ، ۱۳۸۴
۱۶. حجتی ، سیدمهدی ، زن زیباترین گل آفرینش ، قم ، نشر بخشایش ، چاپ اول ، ۱۳۸۰
۱۷. الحر العاملی، محمدبن الحسن ، وسائل الشیعه ، تهران ، مکتبه الاسلامیه ، چاپ چهارم ، بی تا ، ج ۱۱ ، ج ۱۲ ، ج ۱۳ ، ج ۱۴
۱۸. حقیقت ، سیدصادق و میرموسوی ، سیدعلی ، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب ، تهران ، دانش و اندیشه معاصر ، چاپ اول ، ۱۳۸۱
۱۹. حکیم پور ، محمد ، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد ، تهران ، نغمه نو اندیش ، چاپ اول ، ۱۳۸۲
۲۰. داور ، زهرا ، ارزیابی حقوقی کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان ، تهران ، مؤسسه فرهنگی آینده پویان ، چاپ اول ، ۱۳۷۹
۲۱. داوودی ، سعید ، زنان و سه پرسش اساسی ، قم ، مدرسه الامام علی بن ابیطالب ، چاپ اول ، ۱۳۸۲
۲۲. دفتر توافقه‌های بین المللی ، قانون اساسی اسپانیا ، تهران ، معاونت پژوهش تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور ، چاپ اول ، ۱۳۸۱
۲۳. دفتر توافقه‌های بین المللی ، قانون اساسی بلژیک ، ترجمه امیررضا و کیلی فرد ، تهران ، معاونت پژوهش و تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور ، ۱۳۸۳
۲۴. دفتر توافقه‌های بین المللی ، قانون اساسی عربستان سعودی ، ترجمه مهدی تورانی ، تهران ، معاونت پژوهش و تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور ، ۱۳۷۸
۲۵. دفتر توافقه‌های بین المللی ، قانون اساسی کانادا ، ترجمه مهدی رستگار اصل ، تهران ، معاونت پژوهش و تدوین و تنقیح قوانین و مقررات کشور ، چاپ اول ، ۱۳۷۸

۲۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ، درآمدي بر حقوق اسلامي ، تهران ، سمت ، چاپ دوم ، ۱۳۷۶
۲۷. دوآ ، آرلت هيمن ، آزادي هاي عمومي و حقوق بشر ، ترجمه يوسف مولايي و رشيد برناک ، تهران ، دانشگاه تهران ، دانشکده حقوق و علوم سياسي ، ۱۳۸۲
۲۸. دورانت ، ويل ، تاريخ تمدن ، تهران ، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي ، بي تا ، ج ۱
۲۹. دهخدا ، علي اکبر ، لغت نامه ، تهران ، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران ، چاپ اول از دوره جديد ، ۱۳۷۳ ، ج ۴
۳۰. الرحيلي ، وهبه ، الفقه الاسلامي و ادله ، دمشق ، دارالفکر ، ۱۴۱۸ هـ. ق ، ج ۶
۳۱. رئيسي ، مهدي ، کنوانسيون زنان (بررسي فقهی و حقوقی الحاق يا عدم الحاق جمهوری اسلامي ايران به کنوانسيون رفع کليه اشکال تبعيض عليه زنان) ، قم ، نسيم قدس ، ۱۳۸۲
۳۲. روحاني ، طاهره ، زنان دين گستر در تاريخ اسلام ، ويرايش محمدرضا سماک اماني ، قم ، مرکز جهاني علوم اسلامي ، ۱۳۸۲
۳۳. روشندل ، جليل و قلی پور ، رافیک ، سيمای زن در جهان - ايالات متحده امريکا ، تهران ، برگ زيتون ، ۱۳۷۷
۳۴. زيبايي نژاد ، محمدرضا و سبحاني ، محمدتقي ، درآمدي بر نظام شخصيت زن در اسلام (بررسي مقايسه ای دیدگاه اسلام و غرب) ، قم ، دارالنور ، ۱۳۸۱
۳۵. زيبايي نژاد ، محمدرضا و سبحاني ، محمدتقي ، درآمدي بر نظام شخصيت زن در اسلام ، تهران ، دفتر مطالعات و تحقيقات زنان ، چاپ اول ، ۱۳۷۹ ؛ چاپ چهارم ، ۱۳۸۳
۳۶. ساروخاني ، باقر ، درآمدي بر دائره المعارف علوم اجتماعي ، تهران ، کيهان ، ۱۳۷۰
۳۷. سازمان تأمين اجتماعي ، معاونت فرهنگي و اجتماعي ، نيم قرن تلاش در حمايت از نيروهاي مولد کشور ، تهران ، مؤسسه فرهنگي و هنري ، ۱۳۸۲
۳۸. سها ، عبدالرحمن ، حقوق بشر در اسلام ، ترجمه هيبه الله نژندي منش ، بي جا ، شيخ الاسلام احمدجام ، چاپ اول ، ۱۳۸۲
۳۹. شفيعی سروسناني ، ابراهيم ، تفاوت زن و مرد در ديه و قصاص ، تهران ، سفير صبح ، ۱۳۸۰

۴۰. صافی گلپایگانی، لطف الله، جامع الاحکام، قم، مؤسسه انتشارات حضرت معصومه (س)، چاپ اول، ۱۳۷۸
۴۱. طالب، مهدی، تأمین اجتماعی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ ششم، ۱۳۸۱
۴۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان، ترجمه سیدمحمدباقرهمدانی، قم، دفترانتشارات اسلامی، ۱۳۶۳، ج ۱، ج ۴
۴۳. طباطبائی مؤتمنی، منوچهر، آزادیهای عمومی و حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰
۴۴. عبدالملکی، مهدی، جایگاه حق حیات زن در نظام حقوقی اسلام، تهران، رسالت، ۱۳۸۳
۴۵. علاسوند، فریبا، زنان و حقوق برابر (نقد و بررسی کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و سند پکن)، ویرایش زهرا دمیرچی، تهران، روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، چاپ اول، ۱۳۸۲
۴۶. عمرانی، حیدرقلی، مقدمه ای بر بیمه های اجتماعی، بی جا، بی نا، بی تا
۴۷. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱، ج ۳
۴۸. عمید رنجانی، عباسعلی، درآمدی بر فقه سیاسی (مروری بر کلیات و مبانی حقوق اساسی)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳
۴۹. غنوشی، راشد، آزادی های عمومی در حکومت اسلامی، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱
۵۰. فراهانی فرد، سعید، سیاست های اقتصادی در اسلام، حسین دهنوی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱
۵۱. فهیمی، فاطمه، حقوق مالی زن: مطالعه تطبیقی در حقوق اسلام، ایران و کنوانسیون رفع تبعیض از زنان، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۵

۵۲. کارل، الکسیس ، انسان موجود ناشناخته ، ترجمه عنایت الله شکیباپور، تهران ، دنیای کتاب ، ۱۳۸۴
۵۳. کاظمی ، علی اصغر ، روابط بین الملل در تئوری و عمل ، تهران ، نشر قوس ، ۱۳۵۲
۵۴. کدیور ، جمیله ، زن ، تهران ، اطلاعات ، ۱۳۷۵
۵۵. کریمی، حمید، حقوق زن، تهران، کانون اندیشه، چاپ دوم، ۱۳۸۵
۵۶. کلینی ، محمدبن یعقوب ، اصول کافی ، ترجمه سیدجواد مصطفوی ، تهران ، بی نا ، بی تا
۵۷. کلینی ، محمدبن یعقوب ، اصول کافی ، تصحیح محمدجعفر شمس الدین ، بیروت ، دارالتعارف للمطبوعات ، ۱۴۱۱
۵۸. کمالی ، علی ، قرآن و مقام زن ، قم ، اسوه ، ۱۳۷۴
۵۹. ماینونی دنیینیانو ، بناتریس ، بیمه ها و حمایت‌های اجتماعی ، ترجمه ایرج صمدی علی آبادی، تهران ، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی ، ۱۳۸۰
۶۰. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ، فلسفه حقوق ، قم ، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ، ۱۳۷۷
۶۱. مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی ، تأمین اجتماعی راهنمای آموزش کارگران ، ترجمه ابوالقاسم نوروز طالقانی ، تهران ، مؤسسه پژوهش تأمین اجتماعی ، چاپ دوم ، ۱۳۷۵
۶۲. مجلسی ، محمدباقر، بحار الانوار ، بیروت/ لبنان ، داراحیاء التراث العربی ، چاپ سوم ، ۱۴۰۳ هـ ق ، ج ۱ ، ج ۲ ، ج ۱۱ ، ج ۲۳ ، ج ۵۳ ، ج ۷۲ ، ج ۱۰۳
۶۳. محمودی ، عباسعلی ، نظریه جدید درباره برابری زن و مرد در دین و قصاص ، تهران ، بعثت ، ۱۳۶۵
۶۴. مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه ، دیدگاه‌های فقهی در خصوص عهدنامه محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان ، قم ، مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه ، ۱۳۷۷
۶۵. مرکز جهانی علوم اسلامی ، شخصیت و حقوق زن در اسلام ، قم ، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول ، ۱۳۸۲

۶۶. مصباح یزدی ، محمدتقی ، نظریه حقوقی اسلام ، ویرایش محمدمهدی کریمی نیا ، قم ، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ، ۱۳۸۲
۶۷. مصطفوی (خمینی) ، فریده و جعفری ورامینی ، فاطمه ، زن از منظر اسلام ، قم ، بوستان کتاب ، چاپ اول ، ۱۳۸۲
۶۸. مطهری ، مرتضی ، نظام حقوق زن در اسلام ، قم ، صدرا ، بی تا
۶۹. معین ، محمد ، فرهنگ فارسی ، تهران ، مؤسسه انتشارات امیرکبیر ، چاپ ششم ، ۱۳۶۳ ، ج ۱ ، ج ۲
۷۰. منصورنژاد ، محمد ، مسأله زن ، اسلام و فمینیسم (دردفاع از حقوق زنان) ، تهران ، برگ زیتون ، ۱۳۸۱
۷۱. منصوری لاریجانی ، اسماعیل ، سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با اصول تفسیری حقوق بشر در اسلام ، تهران ، تابان ، چاپ اول ، ۱۳۷۴
۷۲. مهرپور ، حسین ، حقوق بشر در اسناد بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران ، تهران ، اطلاعات ، ۱۳۷۴
۷۳. میشل ، آندره ، جنبش اجتماعی زنان ، مشهد ، نیکا ، ۱۳۷۲
۷۴. وکیل ، امیرسعد و کدخدایی ، عباس ، حقوق بشر ، صلح و امنیت بین المللی ، تهران ، مجد ، چاپ اول ، ۱۳۸۳
۷۵. هاجری ، عبدالرسول و کاوه مریان ، میترا و آیت اللهی ، زهرا ، حقوق جهانی زنان ، تهران ، شورای فرهنگی اجتماعی زنان ، چاپ اول ، ۱۳۸۲
۷۶. هاشمی ، محمد ، حقوق بشر و آزادیهای اساسی ، تهران ، نشر میزان ، چاپ اول ، ۱۳۸۴
۷۷. هاید ، ژانت ، روانشناسی زنان ، ترجمه بهزاد رحمتی ، ویرایش مرصده هاشمی ، تهران ، لادن ، ۱۳۷۷
۷۸. یزدانی ، عباس و جندقی ، بهروز (مترجمان) ، فمینیسم و دانش های فمینیستی ، ترجمه و تحلیل و نقد مجموعه مقالات دایره المعارف روتلیج ، ویرایش اسماعیل آقابابایی و علیرضا شالباف ، قم ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، ۱۳۸۲

ب) مقالات

۷۹. افتاده، غلامحسین و واثقی، محمد، «بررسی اهداف و کارکردهای تأمین اجتماعی و ارزیابی مقررات فعلی تأمین اجتماعی در برآورده ساختن آن»، فصلنامه تأمین اجتماعی، شماره ۱۷، تهران، تابستان ۱۳۸۳
۸۰. باقرزاده، محمدرضا، «نگاهی به حقوق زن در اسلام، نقدی بر کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان»، قم، معرفت، شماره ۷۰، مهر ۱۳۸۲
۸۱. بداعی، فاطمه، «قوانین اشتغال زنان در برخی کشورهای اسلامی»، فصلنامه کتاب زنان، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۸۴
۸۲. بهداروند، محمدمهدی، «فمینیسم از شعار تا واقعیت»، قم، پیام زن، شماره ۱۴۶، ۱۳۸۳
۸۳. پاسگر، سوسن، «حقوق بهداشت و زادمان (بازآوری)»، تهران، مجموعه مقالات حقوق بشر، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸
۸۴. پیروزبخت، معصومه، «تأمین سلامتی حق طبیعی زنان»، تهران، روزنامه همشهری، ۸۰/۲/۲۹
۸۵. توحیدی، احمدرضا، «عملکرد سازمان ملل متحد در قلمرو حقوق زنان (۳)»، قم، شمیم یاس، شماره ۴، ۱۳۸۲
۸۶. جباری، حبیب، «نگرشی جنسیتی به تأمین اجتماعی»، تهران، فصلنامه پژوهش زنان، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۲
۸۷. حسنی فر، عبدالرحمن، «دولت و امنیت اجتماعی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۸۳
۸۸. حسینی، سیدابراهیم، «فمینیسم علیه زنان»، تهران، کتاب نقد، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۹
۸۹. حسینی، سیداحمدرضا، «نقد مبنای کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (۱)»، قم، یاس، پیش شماره ۴، مهرماه ۱۳۸۰

۹۰. خدامراد ، « گذری کوتاه بر نگاههای مختلف به زن در طول تاریخ » ، دیدار آشنا ، شماره ۲۷ ، ۱۳۸۱
۹۱. خلدی ، امیرشهرام ، « حق حیات زنانه و قرائت دینی و غیردینی حق حیات » ، جامعه سالم ، تهران ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، شماره ۲۴ ، ۱۳۷۴
۹۲. دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، « فمینیسم و دانش های فمینیستی (۱) » ، قم ، حوراء ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، شماره ۳ ، چاپ اول ، ۱۳۸۲
۹۳. دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان ، قم ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، چاپ اول ، ۱۳۸۲
۹۴. رضاپور ، مهتاب ، « حقوق زنان : تفاوت یا تبعیض » ، قم ، یاس ، شماره ۷ ، مهر ۱۳۸۲
۹۵. زعفرانچی ، لیلا سادات ، « نقد اجمالی بر کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان » ، کتاب نقد ، شماره ۲۶-۲۷ ، ۱۳۸۲
۹۶. ساروخانی ، باقر ، « پیدایش و تکامل تأمین اجتماعی » ، فصلنامه تأمین اجتماعی ، شماره ۱۵ ، تهران ، زمستان ۱۳۸۲
۹۷. ستوده ، نیره ، « بنیان های فکری اسلام و غرب در دفاع از حقوق زنان (۱) و (۴) » ، قم ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، حوراء ، شماره ۱ ، دی ۱۳۸۲ ؛ شماره ۴ ، اردیبهشت ۱۳۸۳
۹۸. شادلو ، شیده ، « جنبش اجتماعی زنان در غرب (۴) و (۵) » ، حقوق زنان ، شماره ۱۴ ، ۱۳۷۹ ؛ شماره ۱۵ ، ۱۳۷۹
۹۹. عظیم زاده اردبیلی ، فائزه السادات ، « نگرشی بر سیر تاریخی و تطبیقی حقوق زن در ایران » ، ندای صادق ، شماره ۱۱ ، پاییز ۱۳۷۷
۱۰۰. علاسوند ، فریبا ، « آیا سند پکن برای زنان نقطه عطف است » ، حوراء ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، ش ۱۱ ، اسفند ۱۳۸۳ و فروردین ۱۳۸۴
۱۰۱. ۳۶۲ علاسوند ، فریبا ، « نگاهی گذرا به مبانی و تفاوت ها در فقه زنان (۱) » ، حوراء ، قم ، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان ، شماره ۱ ، دی ۱۳۸۲

۱۰۲. فضائی، مصطفی، « کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و شروط کلی وارد بر آن »، تهران، مجله حقوقی، شماره ۳۴، ۱۳۸۵
۱۰۳. مبلّغ، محمدحسین، « شناخت در قرآن از نگاه مطهری »، پژوهشهای قرآنی، مشهد، شماره ۱۸-۱۷، ۱۳۷۸
۱۰۴. محمدی جورکویه، علی، « دیه و قصاص تکلیف حکومت و حق زنان »، کتاب زنان، شماره ۲۳، ۱۳۸۳
۱۰۵. مرکز مطالعات و تحقیقات زنان، « بررسی مقایسه ای دیدگاه امام خمینی (ره) و محورهای دوازده گانه سند پکن (۱) »، تهران، فصلنامه مطالعات فرهنگی - دفاعی زنان، شماره ۴، بهار ۱۳۸۵
۱۰۶. معاونت اموراساتید معارف، « نگاهی به فمینیسم »، قم، تازه های اندیشه، شماره ۲، آذر ۱۳۷۷
۱۰۷. ملکی، روح الله، « بررسی تأمین اجتماعی به عنوان یک حق بشری »، نشریه حقوق اساسی، شماره ۵، تهران، زمستان ۱۳۸۴
۱۰۸. منصوری لاریجانی، اسماعیل، « زن - عرفان و سیاست »، قم، مجله بانوان شیعه، شماره ۳، ۱۳۸۴
۱۰۹. نصرتی نژاد، فرهاد، « بررسی نقش و جایگاه نظام تأمین اجتماعی »، فصلنامه تأمین اجتماعی، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۸۳
۱۱۰. نوابی نژاد، شکوه، « وضعیت زنان نیازمند و سرپرست خانوار در جمهوری اسلامی ایران »، مجموعه مقالات سمینار بین المللی همیاری، تهران، انجمن همبستگی زنان، بی تا
۱۱۱. واثقی راد، محمدحسن، « زن و قصاص »، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، کتاب نقد، شماره ۱۶، ۱۳۷۹
۱۱۲. هاشمی، محمد، « بررسی تطبیقی حقوق اساسی زن در نظام داخلی و بین المللی »، تهران، تحقیقات حقوقی، شماره ۱۵، پاییز ۷۳ تا تابستان ۷۴