

فمینیسم جزایی

رامین زینلی



فمینیسم جزایی

رامین زینلی



آنتنارات علمه کالج
College Scientific Publication

سرشناسه	: زینلی، رامین، ۱۳۶۹ -
عنوان و نام پدیدآور	: فمینیسم جزایی / رامین زینلی.
مشخصات نشر	: سندج: انتشارات علمی کالج، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری	: ۱۲۸ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۸۰۰۳-۷۴-۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۱۱۸ - ۱۲۸.
موضوع	: رویه قضایی فمینیستی
موضوع	: Feminism
موضوع	: فمینیسم
موضوع	: Feminist jurisprudence
موضوع	: زنان -- وضع حقوقی و قوانین
موضوع	: Women -- Legal status, laws, etc
موضوع	: حقوق زن -- ایران
موضوع	: Women's rights -- Iran
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۵ ۸ف۹ز/۳۴۹K
رده بندی دیویی	: ۰۱۳۴/۳۴۶
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۴۷۳۹۳۲



انتشارات علمی کالج
College Scientific Publications

نام کتاب: فمینیسم جزایی

مؤلف: رامین زینلی

ناشر: انتشارات علمی کالج

مدیر مسؤل: کیومرث کرباسی

طرح جلد و صفحه آرایی: حمزه خردمند

نوبت چاپ: اول - ۱۳۹۵

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰۰۰۰۰ ریال

مرکز پخش: سندج، سه راه ادب، مجتمع تجاری کردستان، طبقه همکف، واحد ۱۶۱ و ۱۶۲

انتشارات علمی کالج

تلفن: ۰۸۷-۳۳۲۹۱۰۸۶ و ۰۸۷-۳۳۲۳۵۷۹۶ فکس: ۰۸۷-۳۳۲۳۷۲۳۷

تقدیم بہ ہمہ می کسانی کہ دوستان دارم

فصل اول :

8

- 8 مفهوم، ماهیت و سیر تاریخی فمینیسم
- 9 مبحث اول: مفهوم شناسی جنبش فمینیسم و تحولات آن
- 9 گفتار اول: تعریف فمینیسم و انواع نظریه های فمینیسم
- 12 بند اول : فمینیسم لیبرال
- 14 بند دوم : فمینیسم مارکسیستی
- 15 بند سوم : فمینیسم رادیکال
- 16 بند چهارم : فمینیسم روانکاوانه
- 17 بند پنجم : فمینیسم سوسیالیستی
- 19 بند ششم : فمینیسم و پست مدرنیسم
- 20 بند هفتم : فمینیسم سیاه
- 21 بند هشتم : فمینیسم پسااستعماری
- 22 بند نهم : فمینیسم اسلامی
- 23 بند دهم: پسا فمینیسم حقیقت گرا (عریانیسم)
- 26 بند یازدهم : فمینیسم پراگماتیستی
- 27 بند دوازدهم : فمینیسم آنارشیتی
- 28 بند سیزدهم : فمینیسم زیست محیطی
- 28 مبحث دوم : وضعیت فمینیسم در ایران
- 28 گفتار اول : جنبش زنان در دوره مشروطه
- 29 بند اول : فعالیت های سیاسی
- 31 بند دوم : تاسیس مدارس دخترانه
- 33 بند سوم : تشکیل انجمن های زنان
- 35 بند چهارم : انتشار مطبوعات زنان
- 37 گفتار دوم : جنبش زنان در دوره پهلوی اول
- 38 بند اول : سازمان ها و نشریات زنان

39	بند دوم : ماجرای کشف حجاب اجباری
40	گفتار سوم : جنبش زنان در دوره پهلوی دوم (قبل و بعد از کودتا)
41	بند اول : سازمان ها و نشریات زنان
44	بند دوم : مبارزه برای کسب حق رای زنان
46	بند سوم : تصویب قانون حمایت از خانواده
47	گفتار چهارم : جنبش زنان پس از انقلاب ۵۷
48	بند اول : سازمان ها و نشریات زنان
51	بند دوم : محافل زنان و فرصت های جدید
52	گفتار پنجم : جریان شناسی فمینیسم در ایران
57	بند اول : الگوهای فمینیسم در ایران
60	بند دوم : تاثیر فمینیسم غربی بر جامعه زنان ایرانی
64	فصل دوم :
64	تاثیر فمینیسم در حقوق کیفری
65	مبحث اول : حمایت از زنان و نظریه های جرم شناسی در سیاست کیفری
67	گفتار اول : نقش بزه دیده در عمل مجرمانه
67	بند اول : نقش بزه دیده در قبل از جنایت
70	بند دوم : نقش جنسیت در آسیب پذیری بیشتر
72	گفتار دوم : اتخاذ سیاست کیفری افتراقی در حمایت از زنان
72	بند اول : جرم انگاریهای ویژه
74	بند دوم : تشدید مجازات بزهکاران به دلیل زن بودن بزه دیدگان
75	گفتار سوم : آثار عدول از اصل حمایت
76	بند اول : فقدان حمایت کیفری از زنان
76	بند دوم : امکان بزه دیده زایی قانون کیفری
78	مبحث دوم : تاثیر فمینیسم در جرم شناسی
78	گفتار اول: شکل گیری شاخه جرم شناسی فمینیسم و جرم شناسی عدالت حقیقت گرا(عربانیسم)
84	بند اول: جایگاه جرم شناسی در مکتب عدالت حقیقت گرا
86	بند دوم: پسا فمینیسم جزایی حقیقت گرا
88	فصل سوم :

88	تاثیر فمینیسم در حقوق کیفری اسلامی
89	مبحث اول : تاثیر فمینیسم بر حمایت های اجتماعی، اقتصادی و قانونی از زنان
89	گفتار اول : حمایت های اجتماعی
90	بند اول : شهادت
90	الف : شهادت در امور جزائی
91	ب: شهادت در امور مدنی
93	بند دوم : قضاوت
94	گفتار دوم : حمایت های اقتصادی
97	بند اول : ارث
99	بند دوم : نفقه
101	بند سوم : مهریه در اسلام
107	بند سوم : محاربه
109	الف : جرم زن محارب از نظر فقها
111	ب : نظرات فقهای اهل سنت
112	گفتار دوم : ارتداد
113	بند اول : دیدگاه فقهای امامیه بر حکم ارتداد زن
114	بند دوم : دیدگاه اهل سنت در حکم ارتداد زن
119	منابع

مقدمه

فرهنگ‌های لغت فمینیسم را نهضت طرفداری از حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی زنان تعریف کرده‌اند. این واژه را اوبرتین اوکلر بنیانگذار نخستین انجمن حق رأی زنان در دهه‌ی ۱۸۸۰ میلادی در فرانسه وضع نمود. همین واژه در قرن بیستم به انگلستان و ایالات متحده و پس از دهه ۱۹۶۰ و با برآمدن موج دوم فمینیسم استفاده از آن برای کسانی که حامی بهتر شدن وضعیت زنان در جامعه بودند بیشتر شد و رفته رفته با پیشرفت جوامع کل این کره‌ی خاکی را دربر گرفت. پیشینه فمینیسم در جرم‌شناسی از آن جا آغاز و به هم پیوند خورد که حاصل اندیشه‌ها، تحقیقات و تلاش‌های سه متفکر مشهور با نام‌های سزار لومبروزو، انریکوفری و گاروفالو است. لومبروزو بنیان‌گذار جرم‌شناسی و پدر انسان‌شناسی جنایی با بررسی مجموعه مرتکبین جرم قائل به وجود پدیده‌ای تحت عنوان مجرم مادرزاد شد. این نظریه در کتاب لومبروزو به نام مردجنایتکار انعکاس یافت. اندیشه‌های فمینیستی در دانش مزبور در دفاع از زن و حقوق وی در قرن بیستم در قالب فمینیسم تجربه‌گرا ظهور نمود.

فمینیست‌های تجربه‌گرا اعتقاد دارند جای زنان در تحقیقات جرم‌شناسی خالی است و جرم‌شناسی یک دانش مرد محور است، زیرا تحلیل آن‌ها به این صورت است که چون زنان بیشتر در خانه مشغول کار هستند این عامل از علل اساسی کم بودن نرخ بزهکاری زنان است. اما با گذشت زمان و با پیشرفت جوامع جرم‌شناسی فمینیستی، فمینیسم انتقادی را وارد مرحله جدیدی نمود. جرم‌شناسی فمینیستی در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ با آثار آدلر، سیمون و اسمارت توسعه یافت.

آدلر در کتاب خود به عنوان خواهران مجرم معتقد است به دلیل اینکه زنان از نقش‌های اجتماعی سنتی و خانه‌داری دور شده و به سوی دنیای بازار رقابتی که بیشتر مردانه بوده روی می‌آورند و همین عامل باعث می‌شود که زنان دست به جرائم مهم‌تر بزنند و دیگر از جرائم ابتدایی فاصله بگیرند. با این مقدمه کوتاه مطالب این کتاب در سه فصل گردآوری شده است که امید است قدمی هرچند کوتاه در راستای تحول حقوق کیفری زنان برداشته شود.

رامین زینلی

تهران ۱۳۹۵

فصل اول :

مفهوم، ماهیت و سیر تاریخی فمینیسم

مبحث اول: مفهوم شناسی جنبش فمینیسم و تحولات آن

در این مبحث به تعریف فمینیسم و انواع شاخه هایی که از درون آن شکل گرفته و هر کدام خواستار بخشی از حقوق زنان شده است پرداخته می شود.

گفتار اول: تعریف فمینیسم و انواع نظریه های فمینیسم

مسائلی چون وجود گرایش های متکثر و متنوع فمینیستی، طرح مواضع برنامه ها و اهداف متفاوت و حتی گاه تضاد ارائه تعریفی واحد و منسجم از فمینیسم را دشوار و حتی غیر ممکن ساخته است، به گونه ای که اختلاف نظرهای زیادی در زمینه تعریف فمینیسم وجود دارد.^۱

عمده ترین دلیل این تنوع و تکثر در فمینیسم و در نتیجه اختلاف در تعریف فمینیسم، آن است که این مکتب از قلمرو و گستره ی نسبتاً وسیع (اروپای غربی و آمریکای شمالی) و از تاریخ نسبتاً طولانی برخوردار است که در این گستره زمانی و مکانی، مکاتب فلسفی، اجتماعی و سیاسی متعدد و متنوعی مانند لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم،

^۱ - در ادامه چند نمونه از تعاریف فمینیسم را از نظر می گذرانیم:

(الف) فمینیسم یا دفاع از حقوق زنان نهضتی اجتماعی است که هدف از آن احراز پایگاهی مساوی با مردان در زمینه های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی برای زنان است. (باقر ساروخانی، درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی، ج ۱، ص ۲۸۱)

(ب) فرهنگ لغت وبر، فمینیسم را چنین تعریف می کند: «آیینی که طرفدار گسترش حقوق و نقش زن در جامعه است» (آندره مبشل: فمینیسم، جنبش اجتماعی زنان، ترجمه هما زنجانی زاده، ص ۱۱)

(ج) ماری لوئیز جانس، فمینیسم را مبارزه علیه سکسیسم می خواند.

(د) سیمون دوبوار هدف فمینیسم را رسیدن به خواسته های ویژه زنان می داند. (شاهنگ، ملاحظاتی پیرامون جنبش فمینیسم، بولتن مرجع فمینیسم، به کوشش مهدی مهریزی، ص ۱۱۹)

(ر) جین فلکس برآن است که فمینیسم نظریه ای است که به تحلیل روابط جنسیت می پردازد. (حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۴۴۳-۴۴۴)

(ز) جورج ریترز معتقد است: «نظریه فمینیستی به یک شاخه پژوهشگری نوین درباره زنان اطلاق می شود که در صد است نظامی فکری درباره زندگی بشر تدارک ببیند تا زنان را به عنوان شناخته و شناسا، عمل کننده و داننده مورد بررسی قراردهد» (جورج ریترز، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۵۱۴)

اگزستانسیالیسم، پسامدرنیته و..... پاگرفته است^۱ و ضرورت ها و مصلحت ها موجب آن شده که فمینیسم در بسیاری از موارد با این مکاتب همراه شود و از قابلیت نظری و عملی آنها در جهت اهداف خویش بهره جوید. بدیهی است این همراهی سبب گردیده است فمینیسم از مکاتب یاد شده تاثیر بگیرد و گرایش های متنوع فمینیستی مانند فمینیسم مارکسیستی، فمینیسم سوسیالیستی، فمینیسم پسامدرن و شکل بگیرند.^۲

طولانی بودن نسبی تاریخ فمینیسم از جهت دیگری نیز به این تکررات و در نتیجه دشواری ارائه تعریف واحد دامن زده است، به گونه ای که فمینیسم در مراحل اولیه با مراحل بعدی و سپس امروزی آن، ماهیتاً متفاوت است، برای نمونه فعالیت های فمینیستی از آغاز تا تاریخ ۱۹۲۰ میلادی را می توان در قالب جنبش یا نهضت اجتماعی تعریف کرد، اما از ۱۹۷۰ به بعد، فمینیست ها بیشتر به عرصه نظریه پردازی و فرهنگ وارد شدند و فمینیسم رنگ و بوی نظریه اجتماعی به خود گرفت.^۳

صرف نظر از تمام این اختلافات، تنها هسته و محور مشترکی که می توان بین گرایش های مختلف فمینیستی در نظرگرفت عبارت است از اعتراض نسبت به آنچه تبعیض علیه زنان نامیده می شود و تلاش برای ارتقاء و بهبود وضعیت آنان.

ورای این هسته مشترک، فمینیست ها در مورد همه چیز از جمله اینکه علت این تبعیض چیست؟ از ناحیه چه کسانی است؟ عامدانه یا غیر عامدانه؟ بیشتر در حوزه خانواده است یا جامعه؟ راهکار مبارزه با آن چیست؟ و ده ها موضوع دیگر اختلافات قابل توجهی دارند.

^۱ - دلیل فوق شاید عمده ترین دلیل باشد اما تنها دلیل این تکرر نیست. دلیل دیگر این اختلاف را می توان ضعف پشتوانه فکری و نظری فمینیسم و لذا دست و پا زدن بین مکاتب مختلف برای این نقیصه دانست. چرا که وامگیری فمینیسم از مکاتب بشری، از دیدگاه برخی نقطه قوت فمینیسم در به کارگیری از فرصت ها و منابع موجود تلقی می شود.

^۲ - ر.ک به ریک ویلفورد، فمینیسم مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی، ص ۲۹.

^۳ - در تلاش برای دستیابی به تعریفی از فمینیسم می توان جای گیری فمینیسم در دسته بندی ها و مقوله های علوم اجتماعی و سیاسی از جمله جنبش، نظریه، مکتب و یا فلسفه را بررسی کرد. اگر جنبش را کوشش جمعی برای پیشبرد منافع مشترک یا تامین هدف مشترک از طریق عمل جمعی خارج از حوزه نهادهای رسمی که باعث تغییر قوانین می شود تعریف میکنیم. فمینیسم را خصوصاً از اواسط قرن نوزده تا اوایل قرن بیستم می توان در ردیف جنبش های اجتماعی جا داد. (آنتونی گیدنز، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۶۷۱-۳۷۲).

فمینیسم در لغت به معنای «مکتب اصالت زن» تعریف شده است؛ نخستین بار واژه فمینیسم را چارلز فوریه سوسیالیست قرن نوزدهم برای دفاع از حقوق زنان به کار برد. در ابتدای قرن بیستم میلادی، در جریان تلاش و تکاپوی زنان برای کسب حقوق شهروندی، عده زیادی از زنان خود را فمینیست نامیدند. واژه ای که با آغاز دهه های شصت و هفتاد میلادی و اوج گرفتن موج دوم جنبش زنان جای خودش را در ادبیات، سیاست، هنر، تاریخ، اقتصاد، حقوق، انسان شناسی و جامعه شناسی نیز باز کرد. در پاسخ به این سؤال که «فمینیسم چیست؟»، پاسخی جامع و مانع نمی توان داد. گروهی آن را جنبشی سازمان یافته برای به دست آوردن حقوق زنان قلمداد می کنند، گروهی آن را چشم اندازی در پی رفع کردن فرودستی، ستم، نابرابری ها و بی عدالتی ها علیه زنان می دانند و گروهی نیز آن را یک ایدئولوژی می پندارند که هدفش نه فقط برابری زنان و مردان که دگرگون سازی تمام ساختارهای اجتماعی است. با وجود تعریف های گوناگون، فمینیست ها اغلب معتقدند که به زنان به خاطر جنسشان (جنسیتشان) ظلم شده است.

بدین ترتیب، در جهان نظریه ها و پیش تر از آن در دنیای واقعی، یعنی در زمین مبارزات اجتماعی زنان، نمی توان یک تعریف واحد از فمینیسم ارائه داد. فمینیسم به مجموعه متکثری از نظریه ها و سیاست ورزی ها اشاره دارد. گرچه همه فمینیست ها به فرودستی زنان آگاه و خواهان رهایی آنان هستند، اما بر سر علل این فرودستی یا راه های رهایی توافق کاملی ندارند. در واقع، جنبش فکری فمینیسم، انواع گوناگونی دارد. «هر کوششی برای طبقه بندی نظریه های فمینیستی انبوهی از مشکلات به همراه دارد. هر نوع نظام طبقه بندی می تواند دلبخواهی و ناقص از کار درآید».^۱ با این وجود، برای رسیدن به تعاریف و کسب شناخت ناگزیر از مقوله بندی هستیم. در این قسمت، نظریه های مطرح فمینیستی در دو دسته «کلاسیک» و «معاصر» مرور شده اند. البته در انتها نیز برخی از نظریه های فمینیستی که کمتر در غرب، و بیشتر توسط زنان غیر غربی تئوریزه شده اند، مورد معرفی قرار می گیرند. هدف از این مرور، دستیابی به چارچوبی واحد نیست، بلکه دسترسی به مفاهیم و مقوله هایی است که برای سنخ شناسی هویت کنشگران جنبش زنان راهنمایی مفید باشند.

فمینیسم لیبرال، فمینیسم مارکسیستی و فمینیسم رادیکال، سه گرایش سنتی فمینیستی هستند که می توان آنها را شاخه های اصلی نظریه های فمینیستی دانست. این سه گرایش

^۱ آبوت، پاملا و کلر والاس، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران ۱۳۸۰، نشر نی، ص ۳۲.

فمینیستی از آغاز جنبش زنان در اواخر قرن نوزدهم، همواره در ادبیات فمینیست ها قابل ردیابی هستند. در واقع می توان این گرایش ها را نظریه های کلاسیک فمینیستی دانست که سایر نظریه های معاصر بر مبنای نقد، تعدیل یا ترکیب آنها ساخته شده اند.

بند اول: فمینیسم لیبرال

فمینیسم لیبرال از قدیمی ترین گرایش های اندیشه فمینیستی است، به طوری که چهره معتدل یا رسمی فمینیسم را نشان می دهد. فمینیست های لیبرال به تبیین جایگاه زنان بر اساس حقوق نابرابر و موانع مصنوعی در برابر مشارکت زنان در عرصه عمومی که فراسوی خانواده و خانه داری واقع شده می پردازند.^۱ بر مبنای تفکر فمینیست های لیبرال، زن موجودی انسانی است و همان حقوق طبیعی و سلب نشدنی مردان را دارد. آنها معتقدند که تفاوت های قابل مشاهده میان دو جنس ذاتی نیستند، بلکه نتیجه جامعه پذیری و «همگون سازی جنس و نقش» هستند. بر این اساس، هدف فمینیسم لیبرال از دیرباز احقاق حقوق برابر برای زنان بوده است. یعنی برخورداری زنان از حقوق شهروندی مساوی با مردان. فمینیست های لیبرال علیه قوانین و سنت هایی مبارزه کرده اند که حق را به مردان می دهند و به زنان نمی دهند.^۲

از نظر فمینیست های لیبرال معتقدند به بیشتر انسان ها می توان آموزش داد تا منطقی بودن انتقاد فمینیسمی از روابط تبعیض آمیز اجتماعی را درک کنند. فمینیست های لیبرال برای رسیدن به برابری میان زن و مرد، برنامه های عملی خود را عمدتاً بر سه محور قرار داده اند: (۱) بسیج امکانات سیاسی و قانونی که در حال حاضر برای تغییر وضع در دسترس اند؛ (۲) تامین فرصت های برابر اقتصادی؛ و (۳) اصلاح نهادهای خانواده، مدرسه و رسانه های همگانی. در مجموع، تمرکز فمینیسم لیبرال بر اصلاح جامعه است، نه تغییر انقلابی آن. بر همین اساس، فمینیست های لیبرال تلاش می کنند تا با اصلاح نهادهای موجود، امکان حضور و مشارکت بیشتر زنان در عرصه عمومی را فراهم کنند.

^۱ بیسلی، کریس، چستی فمینیسم؛ درآمدی بر نظریه فمینیستی، ترجمه محمدرضا زمردی، تهران، ۱۳۸۵، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ص ۸۵

^۲ آبوت، پیشین، ص ۲۸۷.

اگرچه می توان گفتمان قالب بر موج نخست جنبش زنان در امریکا را نمونه بارز فمینیسم لیبرال دانست، اما باید توجه داشت که در آن مقطع تاکید بر تفاوت های ایدئولوژیک در جنبش زنان چندان مطرح نبود. به طوری که در موج اول، فمینیست های آنارشیست، رادیکال و چپگرای بسیاری بودند که در کنار لیبرال ها برای کسب حق رای تلاش می کردند، و مسئله تفاوت های ایدئولوژیک چندان مطرح نبود. اما در موج دوم جنبش فمینیستی در دهه ۶۰، گرایش های لیبرالی به صورت واضح تری به فعالیت پرداخت. سازمان ملی زنان امریکا^۱ برجسته ترین نماینده فمینیسم لیبرال است. همچنین می توان بتی فریدان را مشهورترین نماینده فمینیسم لیبرال به شمار آورد.

^۱-(now)

بند دوم: فمینیسم مارکسیستی

فمینیسم مارکسیستی حاصل تلاش های زنانی است که مارکسیسم را گسترش دادند تا از عهده توضیحی قابل قبول برای فرودستی و بهره کشی از زنان در جوامع سرمایه داری برآید. آنها می پذیرند که مارکسیسم در شکل اولیه خود نمی تواند توضیح قابل قبولی برای فرودستی زنان ارائه دهد، بنابراین تلاش می کنند نوآوری هایی در نظریه مارکسیستی انجام دهند.^۱ در واقع، فمینیست های مارکسیست سعی دارند از درون چارچوب نظری مارکسیستی، به تبیین انقیاد زنان بپردازند و میان شیوه های تولید و موقعیت اجتماعی زنان رابطه برقرار کنند.^۲

فمینیست های مارکسیست، ستم بر زنان را جزئی از شیوه تولید سرمایه داری می دانند. آنها بر این نظرند که اساس ستمی که بر زنان روا می رود ناشی از مالکیت خصوصی، تقسیم کار جنسیتی و در آخر نظام خانواده مردسالار است. آنها در نهایت، نظام سرمایه داری را عامل اصلی بازتولید این نابرابری می دانند. به بیان دیگر، دشمن اصلی فمینیست های مارکسیست، نظام طبقاتی (اقتصادی) است که زنان را در موقعیت فرودست جای داده است. با اینکه بسیاری از فمینیست های مارکسیست قبول دارند که مبارزات زنان را نمی توان به مبارزه طبقاتی تقلیل داد، اما همچنان برای مبارزه طبقاتی «اولویت» قائل می شوند.^۳ بدین ترتیب، آنها معتقدند که جنبش فمینیستی باید بر زنان کارگر متمرکز باشد و مبارزه اصلی خود را مبارزه طبقاتی بداند.

بدین ترتیب، آنها برخلاف فمینیست های لیبرال که مشی اصلاحی را پیگیری می کنند، بر «انقلاب» تاکید دارند. فمینیست های مارکسیست معتقدند که تنها از طریق انقلاب و تغییر ریشه ای مناسبات اجتماعی موجود است که می توان تغییر در وضع زنان ایجاد کرد. اما آنها انقلابی که به رهایی زنان می انجامد را یک انقلاب کارگری می دانند. در واقع، عامل رهایی بخش از نظر آنها کارگران (و در این مورد زنان کارگر) هستند. چراکه آنها ستم جنسی را مسبوق به ستم طبقاتی می دانند. از فمینیست های مارکسیست مشهور در اوایل قرن بیستم

^۱ همان، ص ۲۸۸.

^۲ هام، مگی و دیگران، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ص ۲۶۹.

^۳ آبوت، پیشین، ص ۲۸۹.

می توان به الکساندرا کولنتای اشاره کرد. و در موج دوم جنبش فمینیستی نیز می توان از ایولین رید نام برد.

بند سوم: فمینیسم رادیکال

فمینیسم رادیکال، گرایشی مبارز در اندیشه های فمینیستی محسوب می شود که در دهه های ۶۰ و ۷۰، بسیار قدرتمند بود. هواداران فمینیسم رادیکال معتقدند که هیچ حوزه ای در جامعه نیست که مردان در آن مسلط نباشند؛ به اعتقاد آنها، مردسالاری نظامی جهانشمول است که در آن زنان زیر سلطه مردان قرار دارند. آنها، مردسالاری را «ویژگی تعیین کننده» جامعه در طول تاریخ می دانند؛ و در واقع، ستم جنسی را ریشه ای ترین نوع ستم قلمداد می کنند.^۱ فمینیسم رادیکال، فرودستی زنان را مسئله ای جهانشمول و با سابقه تلقی می کند که نسبت به مکان و با گذشت زمان دستخوش تغییر مهمی نشده است. بر اساس این نظریه، طبقه مردان از فرودستی زنان سود می برند؛ در نتیجه رابطه میان دو جنس رابطه ای سیاسی است و هرگونه دورنمای تغییر، مستلزم دگرگونی روابط جنسی است.^۲

علاقه مفرط فمینیسم رادیکال به بهسازی یا کشف عناصر مثبت در زنانگی، به همراه تلقی اش از مردان چنان نفع برندگان از مناسبات جنسی قدرت، منجر به ترسیم خط فارق نسبتاً پر رنگی میان مردان و زنان می شود. به تعبیری، فمینیسم رادیکال بیش از آنکه بر مبنای برابری باشد، بر مبنای «تفاوت» استوار است. تا جائیکه برخی از فمینیست های رادیکال به تفاوتی ذاتی میان زن و مرد قائل هستند. البته، سایر فمینیست های رادیکال اظهار می کنند که تفاوت زن و مرد و سلطه مردانه ناشی از ساختاری تاریخی است.^۳

عمده فمینیست های رادیکال، بر اساس تبیینی که از ستم جنسی دارند، براندازی نظام سلطه مردانه را به عنوان دستور کاری بلند مدت، پیشنهاد می کنند. گروهی از آنها، سیاست جدایی طلبی را تبلیغ می کنند، و برخی نیز بر سازماندهی گروه های کوچک «ارتقاء آگاهی» تاکید دارند. در مجموع، آنها به سیاست های اصلاحی که از جانب فمینیست های لیبرال اتخاذ می شود چندان اعتمادی ندارند. یکی از مسائل مورد توجه آنها سیاسی کردن تبعیض

^۱ بیسلی، کریس، پیشین، ص ۹۰.

^۲ آبت، پیشین، ص ۲۹۶.

^۳ بیسلی، کریس، پیشین، ص ۹۲.

علیه زنان در حوزه خصوصی است. گزاره «امر شخصی، سیاسی است»، توسط آنها ترویج شد و به یکی از شعارهای اصلی جنبش زنان در موج دوم جنبش فمینیستی تبدیل شد. از جمله فمینیست‌های مشهور این گرایش می‌توان به شولامیت فایرستون و کریستین دلفی اشاره کرد.

در دهه ۸۰ دیگر این امکان وجود نداشت که فمینیسم غربی به سه مقوله کلی سنت‌های لیبرال، مارکسیستی و رادیکال تقسیم‌بندی شود. بسیاری از رهیافت‌های دیگر، به اتکای تنوع وسیعی از نظریه‌های اجتماعی و سیاسی، صبغه‌ای فمینیستی را به نمایش گذاردند که دست کم فمینیسم دانشگاهی را در بر می‌گرفت.^۱ در واقع، از دل نقد، تعدیل و ترکیب نظریات کلاسیک فمینیستی، به همراه نفوذ اندیشه‌های جدید مانند روانکاوی و پساساختارگرایی، زمینه‌های شکل‌گیری نظریه‌های جدید فمینیستی فراهم شد.

بند چهارم: فمینیسم روانکاوانه

روانکاوی یکی از پرنفوذترین جریان‌هایی است که توسط فمینیست‌ها مورد ارزیابی مجدد قرار گرفته است. اصطلاح «روان‌کاوی» برگرفته از فروید است، فمینیست‌های موج دومی با نقدهایی که بر فروید وارد آوردند و نظریات روانکاوانه او را دارای سوگیری جنسیتی دانستند، نظریه‌های جدیدی را شکل دادند که به توضیح چگونگی شکل‌گیری زنانگی می‌پرداخت. فمینیست‌ها از نظریات روانکاوانه فروید برای توضیح این مسأله استفاده کردند که چطور آموزش‌های دوران کودکی بر ناخودآگاه انسان اثر گذاشته و در دوران بزرگسالی سرباز می‌کند. توجه به ویژگی‌های شکل‌گیری شخصیت جنسی مسئله اصلی مورد توجه فمینیست‌های امریکایی همچون نانسی چادروف و کارول گیلیکان در دهه ۱۹۶۰ بوده است.

اما در میان فمینیست‌های روانکاوانه باید به آنهایی که بر مبنای نظریات ژاک لاکان به نظریه پردازی اشتغال داشتند نیز اشاره کرد. ژاک لاکان، از مفسران نظریات فروید است. اما بسیاری از مسائلی که به اعتقاد فروید جنبه زیستی داشته‌اند، در نظریات لاکان، به عنوان نظام نمادها شناخته می‌شوند. به علاوه، لاکان بر رابطه هویت یابی جنسی و یادگیری زبان نیز تأکید ویژه‌ای دارد. لوسی ایریگاری، یکی از شاگردان و منتقدان لاکان است و در کنار

^۱ همان، ص ۱۰۳.

چند فمینیست فرانسوی دیگر از بنیان مکتب «نوشتار تنانه» (دهه ۱۹۷۰) شمرده می شود. مکتبی که می خواهد از موضع بدن زنان بنویسد و زنانه نوشتن را ترویج دهد.

اما آخرین گرایش فمینیست های روانکاو، مربوط به آنهایی است که به پسالاکانی شهرت دارند. پسالاکانی ها به برخی از ویژگی هایی که لاکان برای نظم نمادین قائل است، تاجائیکه تمدن و فرهنگ را نرینه می داند، منتقد هستند. آنها در امتداد مکتب نوشتار تنانه در این نگرش که زنانگی را فقط می توان از نظر فرهنگ مذکر درک کرد، مورد چون و چرا قرار داده و تلاش می کنند از طریق ساختن نمادهای زنانه به امکان های بدیل اشاره کنند. می توان جولیا کریستوا را جزء این گروه از فمینیست ها به شمار آورد.^۱

بند پنجم: فمینیسم سوسیالیستی

در نتیجه مجادلات میان فمینیست های رادیکال و فمینیست های مارکسیست، که بر سر علت فرودستی زنان و چگونگی تغییر وضعیت در اواخر دهه ۱۹۷۰ رایج بود؛ نظریه های جدیدی شکل گرفتند که به فمینیسم سوسیالیستی شهرت یافتند. مقاله «ازدواج ناموفق فمینیسم و مارکسیسم»، اثر هایدی هارتمن، از جمله آثار کلاسیک این جریان فکری است. وی در این مقاله، به نقد جدی نظریات فمینیست های مارکسیست پرداخته است، و سعی نموده تا چشم اندازی جدید برای نظریه چپگرا در جنبش فمینیستی فراهم سازد. فمینیسم سوسیالیستی در دهه ۱۹۸۰ شهرت یافت و به یکی از جریان های اصلی فمینیسم در این دوره تبدیل شد. چندین روایت از فمینیسم سوسیالیستی وجود دارند که ترکیباتی متفاوت از فمینیسم رادیکال و مارکسیست را شامل می شوند، و در پاره ای مواقع فمینیست های روانکاوانه نیز بر این ترکیبات اثر گذارده اند. به طور خلاصه، سه شاخه عمده فمینیسم سوسیالیست را می توان از هم تمیز داد:

نخستین شاخه متأثر از روانکاوای فرویدی است و بر مفهوم «جنسیت»^۲ تاکید دارد. این روایت تمایلی ندارد که ستم جنسی را از دریچه اقتصادی توضیح دهد، در عوض ستم مزبور را معلول کارکردهای روان شناختی می انگارد. اما این شاخه در تفسیر مناسبات طبقاتی همچنان از مدل مارکسیستی بهره می گیرد و در نهایت به الگوی «نظام های دوگانه پدرسالاری -

^۱ همان، ص ۱۱۸.

^۲ Gender

سرمایه داری» در توضیح مقوله های جنس و طبقه معتقد است. به بیان دیگر، بر اساس مدلی روان‌شناختی به تحلیل جنس می پردازد، و طبقه را به واسطه مدلی اقتصادی تبیین می کند. نظریات اولیه ژولیت میشل در شکل دادن به این شاخه فمینیسم سوسیالیستی بسیار موثر بوده است.^۱

دومین شاخه عمده فمینیسم سوسیالیست می کوشد تا فمینیسم های رادیکال و مارکسیست را در قالب نظریه ای درباره قدرت بیامیزد و یک نظام یگانه را توصیف کند که گاهی اوقات از آن تحت عنوان «پدرسالاری سرمایه‌دارانه» یاد می شود. می توان از آیس جگر به عنوان شاخص این شاخه نام برد. اما، در سومین شاخه از فمینیسم سوسیالیست، مجدداً مدلی از یک «نظام دوگانه» ارائه می گردد. در این شاخه تعبیری کامل تر از دو نظام ارائه می شود که در آن ستم جنسی و طبقاتی در تعامل با یکدیگر هستند، و هر دو بر پایه های مادی استوارند، اگرچه ممکن است در برخی مواقع در تضاد با هم قرار بگیرند، و هیچ-کدام از این نظام ها، نسبت به یکدیگر بنیادی تر نیستند.^۲ شاید بتوان شیلا رابوتام را جزء این شاخه به شمار آورد (۱۳۸۵).

فمینیست های سوسیالیست، برخلاف فمینیسم رادیکال، حاضر نیستند برخورد با سرکوب اقتصادی را امری ثانوی به حساب آورند؛ و برخلاف فمینیست های مارکسیست سرکوب جنس گرایانه را نیز دارای اهمیت ثانوی نمی دانند. بنابر استدلال فمینیسم سوسیالیستی، مردان در اعمال سلطه بر زنان منافع خاص مادی دارند و انواع صف بندی های نهادی را برای تداوم این سلطه‌گری ایجاد می کنند.^۳ این موضع که اغلب «ثنویت گرا» نامیده می شود، می کوشد تحلیلی مبتنی بر دو نظام - نظام اقتصادی و نظام جنسیتی - ارائه دهد.^۴ از این رو، فمینیست های سوسیالیست، معتقدند که برای تغییر وضعیت موجود در جهت رسیدن به جامعه برابر باید مبارزه ای «همزمان» با نظام مردسالاری و سرمایه داری صورت پذیرد. بدین ترتیب، فضای عمل و حوزه مبارزه از نظر فمینیست های سوسیالیست محدود به کارخانه ها نیست، بلکه مجموعه حوزه های عمومی و خصوصی که زنان در آنها مورد تبعیض

^۱ همان، ص ۱۰۱.

^۲ همان، ص ۱۰۲.

^۳ هام، مگی و دیگران، پیشین، ص ۴۱۷.

^۴ آبوت، پیشین، ص ۲۹۷.

قرار دارند، مکانی برای مبارزه است. در واقع، شیوه عمل فمینیست های سوسیالیست، شیوه چند جانبه است.

بند نهم: فمینیسم و پست مدرنیسم

تحت تاثیر تئوری های پسا ساختارگرایانه و پست مدرن که از اواخر دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، به ادبیات روز تبدیل شده بودند، ترکیبی به نام فمینیسم پست مدرن بوجود آمد. البته، ریشه اصلی این اندیشه ها باز می گردد به نظریه های پسا ساختارگرا که توسط افرادی همچون فوکو، لیوتار و دریدا در دهه ۱۹۷۰ تولید شد. اما به دلیل ناامیدی که پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق در یک دهه پس از آن فراگیر شد، این اندیشه ها به شکل عجیبی گسترش یافتند. می توان جودیت باتلر را از جمله فمینیست های پست مدرن به حساب آورد.

نوشته های فمینیستی متأثر از اندیشه های پست مدرن به جای وحدت بر کثرت تاکید می کنند؛ و بویژه، برداشت هایی که زنان را چنان مقوله ای همگن تلقی می کنند، رد می نمایند. در واقع، فمینیست های پست مدرن مخالف «جهانشمولی» امر زنان هستند. آنها به سیاق متفکرین پست مدرن که مخالف کلان روایت ها هستند، زن بودن را امری کلی نمی دانند، بلکه بر ویژگی های متکثر آنها تاکید دارند.^۱ البته، پیش از این نیز برخی نحله های فمینیستی، مانند فمینیست های سوسیالیست یا سیاه، یکپارچگی مفهوم زن را به چالش کشیده اند، اما با این وجود به مبانی جهانشمولی اعتقاد داشتند. در حالیکه، فمینیست های پست مدرن به نسبت ارزشی و فرهنگی اعتقاد دارند.

یکی از نقدهای جدی فمینیست های پست مدرن بر رادیکال های ذات گرا است. اگرچه می توان فمینیست های پست مدرن را جزء فمینیست های «تفاوت» به شمار آورد، اما آنها به شدت بر مفاهیم ذات گرایانه از زنانگی نقد دارند. در مقابل بر نسبت مفهوم زنانگی تاکید می کنند و از این نسبت و تکثر حاصل از آن به تفاوت میان زنان (نه زن و مرد) می رسند. برخی مواقع، نقد پست مدرن به ارزش های جهانشمول و تاکید بر نسبی گرایی تا جائی پیش می رود که چیزی به نام مقوله «زن» باقی نمی ماند. در واقع، زنانگی از هر کلیتی تهی می شود، و در نتیجه فمینیسم بی معنی می شود. به همین جهت است که از درون این گرایش نظری،

^۱ بیسلی، کریس، پیشین، ص ۱۲۴.

اندیشه ای تحت عنوان «پسا فمینیسم» حاصل می شود که به مخالفت با فمینیسم می پردازد.

بند هفتم: فمینیسم سیاه

جرقه زیر سوال بردن جامعیت مفهوم زن در فمینیسم از مبارزات زنان سیاه پوست (در جهت رفع ستم از خود) زده شد. جریان فمینیسم سیاه در موازات مبارزات دهه های ۵۰ و ۶۰ سیاه پوستان آمریکا و در کنار موج دوم مبارزات ضد آپارتید تئوریزه شد. در واقع فمینیست-های سیاه این مساله که همه زنها صرف زن بودن در یک جبهه اند، را زیر سوال برد. «استدلال اصلی فمینیسم سیاه این است که زنان سفیدپوست که خود در رابطه ای سلسله مراتبی با زنان سیاه پوست قرار دارند، نمی توانند مشکلات ناشی از ستم نژادی را درک یا آن را بازنمایی کنند»^۱.

در واقع، فمینیست های سیاه معتقد بودند این نظر باید در فمینیسم تئوریزه شود که سرکوب ماهیتی چند وجهی دارد و باید که کلیت آنرا در مورد زنان مورد انتقاد قرار داد. ایده این حرکت فمینیست های سیاه از نظرات فمینیست های سوسیالیست می آمد که به ماهیت دوگانه سرکوب طبقاتی - جنسی معتقد بودند. در حالی که فمینیست های سیاه موکداً نژاد را هم به عنوان یکی از عظیم ترین نمادهای سرکوب وارد این چند وجهی می کردند. به عبارت دیگر، نظریه مبارزات زنانی که سیاه تعریف می شوند، با سنتی چپگرا هر سه نظام «جنسیت - نژاد - طبقه» را به چالش می کشد. فمینیست های سیاه معتقدند که برای مقابله با کلیت سرکوب، نمی توان یکی از ابعاد سرکوب را به ضرر دیگری اولویت داد؛ بلکه باید رویکردی ترکیبی در نظر و عمل داشت.^۲

شیوه مبارزات زنان سیاه پوست با فمینیست های سفید تفاوت داشت. برای زنان سیاه-پوست خانواده و محله دارای ارزش بود. چراکه تقسیم کار سنتی داخل و خارج از خانه برای بسیاری از زنان سیاه پوست معنا نداشته، و خانواده برای آنان محلی برای گریز از ناملایمات فضای نژادپرستانه به حساب می آمده است. محله های سیاه پوست نشین نیز مکان هایی

^۱ مشیرزاده، حمیرا، درآمدی نظری بر جنبش های اجتماعی، تهران، ۱۳۸۱، پژوهشکده امام خمینی، ص ۴۱۴.

^۲ هام، مگی و دیگران، پیشین، ص ۵۸.

برای تجربه مشترک نژادی بود، و از این رو برای آنها ارزشمند بود.^۱ از نظریه پردازان مطرح فمینیست های سیاه می توان به باربارا اسمیت، آلیس واکر و بل هوکس اشاره داشت.

بند هشتم: فمینیسم پسااستعماری

واژه پسااستعماری^۲، اشاره به فرهنگ جوامعی دارد که از یک حکومت استعمارگر یا وابسته، مستقل شده اند. این فرهنگ به اعتقاد نظریه پردازان پسااستعمارگرا آمیزه ای از ارزش ها، نمادها و مسائل محلی و غربی است. پسااستعمارگرایان، بر این اساس استدلال می کنند که نمی توان در جوامع پسااستعماری صرفاً بر پایه ارزش های غربی عمل کرد. در واقع، باید برای فهم واقعیت این جوامع، به ویژگی های فرهنگ بومی در آنجا توجه داشت. در نتیجه، پسااستعمارگرایان با چنین منطقی، جهانشمولی گفتمان اروپایی را به چالش می کشند. در مقابل، بر مفاهیمی همچون «نسبیت فرهنگی» تاکید دارند. در واقع، نظریات آنها بسیار متأثر از ادبیات پست مدرن است.

فمینیسم جهان سوم، از نخستین جرقه های نفوذ نظریه های پسااستعماری در میان فمینیست ها بود. فمینیست های جهان سومی همچون چاندرا موهانتی، شناخت فمینیست های غربی نسبت به زن جهان سومی را مورد نقد قرار می دهند و همانند فمینیست های سیاه استدلال می کنند که زنان غربی قادر به شناخت واقعیت های زنان جهان سوی نیستند.

فمینیست های پسااستعماری معتقدند که فرودستی زنان در کشورهای پسااستعماری، ناشی از امپریالیسم و نظام مردسالاری است. آنها می خواهند به فرودستان جهان سوم، صدایی تاریخی بدهند. فمینیست های پسااستعماری اگرچه بر مبنای مبارزات ضد استعماری ملت های شرقی استدلال می کنند اما قرابت ها و شباهت هایی با اندیشه ها پست مدرن دارند. از فمینیست های پسااستعماری، می توان به گایاتری اسپیواک اشاره کرد.^۳

^۱ مشیرزاده، حمیرا، پیشین، ص ۴۱۸.

^۲ Post-Colonialism

^۳ هام، مگی و دیگران، پیشین، ص ۲۴۳.

بند نهم: فمینیسم اسلامی

«فمینیسم اسلامی» اصطلاحی است که عمدتاً در غرب و توسط دانشگاهیان و روزنامه نگارانی که بر روی جوامع مسلمان کار می کردند، مطرح شد. هدف این محققان از به کار بردن این اصطلاح، توضیح تلاش های حق خواهانه و اصلاح طلبانه ای است که از طرف عده ای از زنان تحصیل کرده و مدرن مسلمان (اسلام باور و دین دار) در چارچوب دینی صورت می گیرد. به تعبیری، فمینیسم اسلامی گفتمان و عملی فمینیستی است که از درون به یک پارادایم اسلامی متصل است. فمینیسم اسلامی فهم و قدرتش را از تفسیر مترقی قرآن و سنت می گیرد و در جستجوی حقوق و عدالت برای زنان و مردان در تمامیت وجودشان است.

اصطلاح فمینیسم اسلامی طی سال های دهه ۱۹۹۰ به تدریج در چندین منطقه جهان، پدید آمد و ابتدا در حوزه های آکادمیک و دانشگاهی مطرح شد. از نظر زنان دانشگاهی ایرانی، همچون افسانه نجم آبادی، پروین پایدار و نیره توحیدی منشاء ایجاد این مفهوم در ایران است. دانشگاهی سعودی در سال ۱۹۹۶ این اصطلاح را در کتابی به نام «فمینیسم و اسلام» به کار برده است. همچنین، اصطلاح یا واژه فمینیسم اسلامی در ترکیه و کشورهای مسلمان آفریقایی، در دهه ۹۰ در مقالات دانشگاهی به کار رفته است. در مجموع، اصطلاح فمینیسم اسلامی از اواسط دهه ۹۰ در چهار گوشه امت اسلام منتشر شده است.

البته، فمینیست های مسلمانی هستند که تمایلی به صفت اسلامی ندارند، چرا که امروزه این صفت مبین موافقت با نقش «سیاسی» خاصی برای اسلام است که الزاما مورد قبول همه مسلمانان نیست. باید توجه داشت که واژه های «مذهبی» و «لاییک» اصطلاحاتی کاملاً متضاد نیستند، بلکه همیشه پیچیدگی هایی بین این دو وجود دارد. به همین علت، فمینیسم اسلامی از دوگانه «مذهبی - لاییک» فراتر می رود. فمینیسم اسلامی از حقوق زنان، برابری دو جنس و عدالت اجتماعی از طریق دادن یک جایگاه محوری به استدلال های اسلامی، دفاع می کند. گرچه این استدلال ها یگانه نیستند. به بیان دیگر، بیش از آنکه در فمینیسم اسلامی، اندیشه های مذهبی محور باشد، گفتمان زنان مسلمان در دفاع از حقوق شان مرکزیت دارد.

در مجموع، فمینیسم اسلامی نتیجه تلاشی است که زنان در داخل بافت های مذهبی - شان انجام می دهند. فمینیسم اسلامی در کشورهایی با اکثریت مسلمان و نیز در کشورهای

که در آنها اقلیت مسلمانی وجود دارند، پدید آمده است. فمینیسم اسلامی در میان مهاجران مسلمان در اروپا در حال گسترش است. از زنانی که در جهان به نظریه پردازان فمینیسم اسلامی شهرت دارند، می توان به فاطمه مرنیسی اشاره کرد.^۱

بند دهم: پسا فمینیسم حقیقت گرا (عریانیسم)

مکتب کیفری عدالت حقیقت گرا (عریانیسم) به اصالت دادن به کلمه به عنوان دومین گرایش علمی مکتب عریانیسم متأثر^۲ از آراء فلسفی آرش آذرپیک، با ارائه رساله کارشناسی ارشد میثم رجیبی در حقوق کیفری ایران مطرح گردید. این مکتب دارای یک سری اصول و مولفه های جهان شمول می باشد. که از این میان اصل جنس سوم آن به فلسفه حقوق جنسیت ها پرداخته و جنس سوم جزایی نیز جرم شناسی فمینیسم را مورد واکاوی قرار می دهد. به اعتقاد این مکتب اندیشه فمینیسم حول محور سه کلید واژه مطرح گردیده است. ۱- تفاوت ۲- نابرابری ۳- ستمگری جنسی. که تا کلید واژه اول محقق نگردد کلید واژه دوم (نابرابری) و سوم تحقق نخواهد پذیرفت.^۳ این تمام آن چیزی است که فمینیسم در دهه های گذشته در تکاپوی رسیدن به آن بوده است. تفاوت به این منظور که بین جنس مونث و مذکر از لحاظ زیستی - بیولوژیکی تمایزاتی وجود دارد که این تمایزات باعث تقسیم ناعادلانه نقش ها بین جنسیت ها شده است.^۴ و برای برطرف کردن این تفاوت ها تلاش هایی از جنبه های مختلف صورت گرفته است. در این راستا فایراستون برای بارداری زنان که سختی های فراوان بر آنان متحمل می گرداند پیشنهاد تولید مثل آزمایشگاهی را مطرح می کند که رسیدن به آن به آینده علوم پزشکی مربوط می شود. یا برخی دیگر از فمینیسم ها کنار گذاشتن نهاد خانواده را به عنوان شیوه سنتی در راستای کاهش تفاوت جنسیت ها خواستار شده اند. آنا کلی با یادآوری سخن لنین که گفته بود: زمانی که نیمی از جمعیت در آشپزخانه اسیر شده اند، هیچ

^۱ - کشاورز، ناهید، اسلام و جنبش یک میلیون امضا، نشریه داخلی مدرسه زنان، شماره دوم، ۱۳۸۷، صص ۳۶-۵

^۲ - بنگرید به روزنامه باختر، معرفی مکتب عدالت حقیقت گرا (عریانیسم) چهارشنبه ۱۳ مرداد، ۱۳۹۵، شماره ۲۲۵۵.

^۳ - البته در گذشته عده ای متأثر از عقل گرایی دکارت معتقد به برابری زیستی بین مرد و زن بودند که فمینیسم ها زود به نگرش افراطی آنها پی بردند و آن را کنار گذاشتند.

^۴ - البته باید توجه داشت که کلید واژه سوم زیرمجموعه کلید واژه دوم محسوب می گردد که با توجه به نگاه فمینیسم روانکاوانه و سوسیالیست استقلال پیدا نموده است.

ملتی نمی تواند آزاد باشد، راه آزادی زنان را در این سه دستورالعمل خلاصه می کند: ۱- نقش زنان خانه دار باید منسوخ گردد ۲- خانواده باید منسوخ گردد ۳- نقش های جنسیتی باید به طور کلی منسوخ شوند^۱ و سیمون دوبوار نیز با انتقاد از بارداری زنان، کنترل بارداری و سقط جنین قانونی برای زنان خواستار است تا بتواند مادر شدن را به صورت آزادانه بر عهده بگیرند نه با تقدیس و ارزش گذاری بارداری و مادری از سوی مردان این نقش ها و مسئولیت ها با آنان تحمیل گردد.^۲

در واقع فمینیسم ها با تاکید و برجسته کردن برخی تفاوت های موجود همواره تلاش نموده اند راه رسیدن به برابری جنسیت ها را فراهم می نماید که این اندیشه در پاره ای مسائل با افراط و تفریط هایی در حقوق جنسیت ها همراه بوده است.

در مقابل نگاه پسافمینیسم مکتب عدالت حقیقت گرا به حقوق جنسیت ها متفاوت می باشد. و قصد آن نمی رود که تفاوت های زیستی - بیولوژیکی جنسیت ها را از بین ببرد، هرچند از تلاشهای علمی برای کاستن بار سنگین این تفاوت ها همچون فمینیسم ها دفاع می کند. و عصر علمی و صنعتی شدن جوامع را نویدی برای برطرف کردن تفاوت های زیستی - بیولوژیکی چون بارداری، عادات ماهانه، قوای جسمانی و... می داند که جنس مونث را در مقابل جنس مذکر تضعیف نموده است. برای نمونه با توجه به صنعتی شدن جوامع و رشد روزافزون ماشین آلات به جای نیروی کار، قوای جسمانی حتی در سخت و سنگین ترین فعالیت ها مورد نیاز نمی باشد و این تفاوت زیستی با رشد تکنولوژی برطرف گردیده است. اما اینکه با فروپاشی نهاد خانواده یک سری تفاوتها بین زن و مرد از بین می رود، مورد توجه این مکتب نمی باشد. زیرا عریانیسم زن و مرد را از هم جدا نمی داند و آنها را مکمل هم می خواند که با توجه به فروپاشی نهاد خانواده نه تنها عدالت بین جنسیت ها اجرا نمی گردد بلکه در اصل تکامل و تعالی خلقت ناعدالتی صورت می پذیرد. اما در مورد تفاوت های اجتماعی که بیشتر محصول قراردادهای اجتماعی است، مکتب عدالت حقیقت گرا آنها را زاده قدرت های زمانه می داند. در این نگرش فلسفه زندگی بشر به دو دوره پیشاکلمه و پساکلمه تقسیم شده است. که در دوره پیشاکلمه آدمی در یک دوره فراجنسیتی به سر می برد و با کشف

^۱ - بستان(نجفی)، حسین، نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم، نشر پژوهشکده، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸.

^۲ - دوبوار، سیمون، جنس دوم، ترجمه قاسم صفوی، نشر توس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰، صص ۳۴۳، ۳۵۶، ۳۸۳.

کلمه است که ماهیت پذیر می گردد و جنسیت گرایی او آغاز می شود. پس در این نگرش آنچه بحث از جنسیت گرایی را پیش می کشد، حاصل دنیای پسا کلمه می باشد. که یک نظام قراردادی در زندگی بشر است. که بر اساس تابعیت ضعیف تر از قوی تر شکل می گیرد. یعنی به عبارتی با کشف کلمه و آشکار شدن درون آدمی برای هم نوع خود، زندگی او به سمت اجتماعی شدن می رود که در این وضعیت خواسته یا ناخواسته تقسیماتی بر اساس تابعیت ضعیف تر از قوی تر در زندگی او شکل می گیرد که جنبه قراردادی داشته و گاهاً در طول تاریخ دیده می شود که این قراردادها تغییر نموده است.^۱

گرچه همان طور که گفته شد تفاوت های بیولوژیکی بین زن و مرد امری فاحش و آشکار است. اما قوانین و احکامی که از سوی قدرت های زمانه در طی ادوار گذشته بر افراد بشر تحمیل شده امروزه چنان در روح قومی و جهانی ملت ها حک شده که بسیاری به اشتباه، این قواعد را ذاتی و فطری می پندارند و با نادیده گرفتن تغییراتی که در سیر تاریخی آنها به وجود آمده همچنان بر ذاتی بودن آنها تاکید می کند. نمونه بارز این قوانین تقسیمات ارث و مشاغل می باشد. که در تقسیم مشاغل آن را به مشاغل داخل خانه و بیرون از خانه تقسیم می کنند و همچنان برخی در جوامع معتقد به این تقسیم بندی به صورت فطری هستند. در مکتب عدالت حقیقت گرا و نظریه جنس سوم، زن و مرد هر کدام دارای تمایزاتی هستند که تنها راه رسیدن به وحدت، نگرش تکامل گرایی جنس سوم مدار بر پایه اصل فراروی می باشد. به عقیده آرش آذریک جنس سوم در زن و مرد یعنی فراروی از جنسیت ها، هر کدام با احترام متقابل به تفاوت ها برای رسیدن به یک جنسیت واحد که همانا (انسان متعالی) می باشد.^۲

عریانیسم ها در واقع افراط در هر پدیده ای را افراط در مقابل می دانند. یعنی افراط در هر تز را باعث افراط در آنتی تز می دانند. و سنتزی که پدید خواهد آمد را آغاز جنگی دیگر می پندارند. آنها جنبش فمینیسم را نیز از این پروسه دیالکتیک هگل جدا نمی دانند و معتقد هستند که فمینیسم از بدو پیدایش برای از بین بردن تفکرات ضد زن و احقاق حقوق زنان تلاشش را آغاز نموده و با موج هایی همراه گشته است. اما با توجه به رقیب قرار دان جنسیت ها در مقابل هم حس انتقام و طرد کردن یکدیگر (که در موج سوم) مشهود است را به اوج

^۱ - رجبی، میثم، ابعاد حقوق کیفری مکتب عریانیسم، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه آزاد واحد سمنجان، ۱۳۹۵، ص ۴۵.

^۲ - آذریک، آرش، مهدویان، مهری، جنس سوم، کرمانشاه، انتشارات کرمانشاه، ۱۳۸۴، ص ۱۳.

خود می‌رساند. در مقابل عربانیسم با پذیرش دیالکتیک عریان که همه تزاها جدا از نگاه آنتی تزاگونه و سنتزوار، تزا محسوب می‌شوند زن و مرد را نه به عنوان رقیب بلکه تزا و مکمل هم می‌دانند که در صورت فراروی از تفاوت‌ها و تمایزات هم به نقطه مشترک و جنس سوم می‌رسند. در واقع در جنس سوم، جنسیت‌ها با توجه به تفاوت‌های زیستی خویش از آنها فراروی می‌نمایند (یعنی محصور چارچوبه زن‌گرایی و مردگرایی نمی‌شوند) و با احترام به جنس مقابل آن را مکمل خود دانسته و بدین ترتیب از دنیای جنسیت‌گرایی خارج و قدم در دنیای فراجنسیتی می‌گذارند. در واقع دنیای فراجنسیتی شناختی است که با توجه به تکامل شعور بشری جنسیت‌ها با احترام به تفاوت‌های خود به آن رهنمون می‌شوند. پس به عبارتی دیگر دنیای فراجنسیتی دنیای تکامل شعور بشری می‌باشد که در صورت رسیدن جنسیت‌ها دیگر تمایز و تفاوتی بین آنها دیده نمی‌شود. و اگر هم تفاوتی به تنهایی در جنسیت‌ها هست با مکمل شدن آنها این تفاوت از میان می‌رود.^۱

بند یازدهم: فمینیسم پراگماتیستی

ترکیب فلسفه پراگماتیسم با اندیشه فمینیستی مربوط به دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ است، و ریشه در سنت فمینیسم امریکایی دارد. جان دیویی، فیلسوف پراگماتیست امریکایی است که در حوزه اخلاق، دین و آموزش و پرورش کارهای جالبی انجام داده است. «بنیاد فلسفی عملگرایی [پراگماتیسم] بر این امر استوار است که تجربه و به کار آمدن، آخرین معیار درستی اندیشه‌ها است».^۲ بر همین اساس فمینیست‌های پراگماتیست به شناخت‌شناسی مبتنی بر تجربه و تکثر معتقدند و به همین دلیل به زندگی روزمره زنان توجه خاصی نشان می‌دهند.

فمینیست‌های پراگماتیست در حوزه‌های آموزش و پرورش، و ایجاد اجتماعات کوچک بسیار فعال بوده‌اند، و تلاش داشته‌اند تا فضاهایی برای تجربه زنان ایجاد کنند. آرمان آنها مبتنی بر ایجاد «اجتماعات تکثرگرا» است و بر خلاف اتوپیست‌ها، معتقد به یک آرمان ثابت و متعین نیستند، بلکه اتوپیای آنها «فرایند محور» است.^۳ از ویژگی‌های برجسته فمینیست‌های پراگماتیست، پیوند زدن عمل و نظر در فعالیت‌ها و اندیشه آنها است. در واقع، آنها به

^۱ - رجبی، میثم، پیشین، ص ۵۰.

^۲ جواهری، جلوه، فمینیسم عملگرا، نشریه داخلی مدرسه زنان، شماره اول، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳.

^۳ همان، ص ۱۶۷.

دوگانه‌هایی همچون عین/ذهن و هدف/وسیله انتقاد جدی دارند، و در مقابل بر فرایند تجربه و عمل تأکید می‌ورزند.

فمینیست‌های پراگماتیست برای تجارب زندگی روزمره زنان اهمیت زیادی قائل هستند، و معتقدند که برخلاف تصور فلاسفه که امور جزئی را بی ارزش می‌دانند، و به امور کلی توجه دارند؛ در مورد زنان باید به تجارب جزئی زندگی روزانه توجه داشت. آنها تجارب و شناخت حاصل از آن را ناتمام می‌دانند و بر این اساس معتقدند که انسان همواره در تردید به سر می‌برد، لذا ناگزیر است که برای تشخیص میان اندیشه‌ها دست به تجربه پی در پی بزند. در دهه اخیر مجدداً توجه فمینیست‌های امریکایی را به فلسفه نو پراگماتیسم (تحت تأثیر ریچارد رورتی) جلب شده است. از مهم‌ترین فمینیست‌های پراگماتیست امریکایی می‌توان به جین آدامز، شارلوت پرکینز گیلمن، ساندارا گیلبرت، و کیت میلث اشاره کرد.

بند دوازدهم: فمینیسم آنارشوییستی

آنارکوفمینیسم (فمینیسم آنارشوییستی) نظریه‌ای است که نخست در موج اول فمینیستی مطرح شد و پس از آن مجدداً در دهه ۶۰ در کنار جریان‌های رادیکال فمینیستی رواج یافت. نظریه‌ای مبنی بر اینکه فرودستی زنان همان قدر از طریق نظام روابط جنسی و خانوادگی تعیین می‌شود که از طریق روش‌های کنترل دولتی؛ و بنابراین تغییر قانون بدون استقلال کامل روانی نمی‌تواند فی‌نفسه تساوی ایجاد کند. معتقدان به این نظریه، نماد اصلی مردسالاری را در دولت می‌بینند و هدف اصلی خود را در محو دولت تعریف می‌کنند. آنارکوفمینیست‌ها بر تمرکززدایی و اجتماعات «تعاونی» به عنوان راه مبارزه تأکید دارند. فمینیست‌های آنارشوییست بر این نظرند که دولت و مردسالاری موانعی توأمان هستند. نابودی دولت نابودی عامل اصلی مردسالاری نهادینه شده است؛ برچیدن بساط مردسالاری برچیدن دولت است.^۱ می‌توان از اما گلدمن به عنوان یکی از آنارکوفمینیست‌های مطرح در موج اول نام برد.

^۱ هام، مگی و دیگران، پیشین، ص ۳۲.

بند سیزدهم: فمینیسم زیست محیطی

زنان همیشه مهمترین پشتوانه جنبش های زیست محیطی بوده اند. همین مسئله زمینه ساز شکل گیری گرایش فمینیستی، تحت نام اکوفمینیسم شده است که نوعی سیاست ورزی فمینیستی برای حفظ محیط زیست است. تخریب محیط زیست به نظر بسیاری از فمینیست ها، کاری اساساً مردانه است و میان کم ارج کردن طبیعت و ستم به زنان پیوند وجود دارد. جهان بینی مردانه مبتنی بر سلطه جویی بر همه چیز و از جمله بر طبیعت است. زن و طبیعت هر دو ابژه هایی هستند که عقل ابزاری مردسالارانه تلاش می کند تا آنها را تحت کنترل خود درآورد.^۱ در واقع، اکوفمینیسم استدلال می کند که سرکوب مردسالارانه زیر عنوان سود و پیشرفت، طبیعت را از بین می برد. اکوفمینیست ها خواهان تغییر در تکنولوژی مردانه و پایان سرمایه داری هستند تا رابطه پایایی میان انسان و طبیعت برقرار کنند.^۲ نقطه عزیمت فمینیست های زیست محیطی، تاکید بر وجود شباهت میان سلطه مردان بر طبیعت و بر زنان و نیز نزدیکی زنان با طبیعت است. در واقع، اکوفمینیست ها معتقدند که زنان بیش از مردان «هماهنگ» با طبیعت هستند.

مبحث دوم: وضعیت فمینیسم در ایران

در این مبحث به جرقه های ظهور زنان و نقش آنان در قدرت گرفتن جنبش فمینیسم در ایران پرداخته شده است و اینکه از چه زمانی در ایران دختران توانستند به صورت رسمی به تحصیل بپردازند، و نیز چگونگی تشکیل انجمن های سیاسی واجتماعی، انتشار مطبوعات و ماجرای کشف حجاب در ایران بیان شده است.

گفتار اول: جنبش زنان در دوره مشروطه

همانگونه که اشاره شد، سابقه فعالیت های زنان در قامت یک جنبش اجتماعی به دوره انقلاب مشروطه باز می گردد. زمینه های مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان از سال های پیش از انقلاب مشروطه فراهم شد، و با پیروزی انقلاب مشروطه زنان توانستند در قالب تشکیل انجمن ها، مدارس، نشریات و مشارکت در فعالیت های سیاسی، کنش جمعی خود را در قالب

^۱ مشیززاده، حمیرا، پیشین، ص ۴۲۳.

^۲ هام، مگی و دیگران، پیشین، ص ۱۳۳.

یک جنبش اجتماعی متبلور سازند. در خصوص شکل‌گیری و ظهور جنبش زنان می‌توان حداقل به سه زمینه اجتماعی اشاره کرد. نخستین مورد، مربوط به رشد و گسترش «جنبش یابی» در اواسط قرن دوازدهم است که نگرش‌های مثبتی را نسبت به جایگاه زنان در جامعه رواج می‌داد. پس از آن می‌توان به «نهضت تحریم تنباکو» در دوره ناصرالدین شاه اشاره کرد که زنان مشارکت فعالی در آن داشتند. و آخرین عاملی که زمینه‌ساز شکل‌گیری نخستین جرقه‌های جنبش زنان شد، ترویج اندیشه‌های برابری خواهانه و آزادی طلبانه‌ای بود که تحت تأثیر گفتمان تجددخواه مشروطه خواهان در جامعه ایران گسترش یافتند.^۱

نخستین جرقه‌های ظهور جنبش زنان را می‌توان در مبارزات آنان همراه مردان، برای تشکیل نظام مشروطه ردیابی کرد. زنان، نقش برجسته‌ای در تظاهرات و تحصن‌های تابستان ۱۲۸۵ داشتند. به عنوان مثال، می‌توان به تحصن‌هایی که در حرم حضرت عبدالعظیم شکل گرفت، اشاره کرد که زنان بسیاری در آن حضور داشتند. در این تحصن بود که برای نخستین بار خواست تشکیل عدالت‌خانه مطرح شد.^۲ در واقع، حوادث انقلاب مشروطه فرصت مناسبی برای زنان فراهم کرد تا محیط تنگ خانه را ترک کنند و به خیابان‌ها بیایند.^۳ بنابراین، می‌توان گفت که فعالیت زنان در عرصه مشروطه خواهی، نشانه‌بارزی از اراده و تمایل آنان به «مشارکت سیاسی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی» بود.^۴ بدین ترتیب، در سال‌های پس از پیروزی انقلاب مشروطه نیز، مسائل و مطالبات سیاسی، یکی از بخش‌های مهم فعالیت‌های زنان به شمار می‌آید. علاوه بر فعالیت‌های سیاسی زنان باید به تلاش‌های اجتماعی و فرهنگی آنها نیز اشاره داشت. در مجموع می‌توان، عمده فعالیت‌های جنبش زنان در این دوره را در چهار محور مورد بررسی قرار داد:

بند اول: فعالیت‌های سیاسی

^۱ آفاری، ژانت، انجمن‌های نیمه‌سری زنان در نهضت مشروطه، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، ۱۳۷۷، نشر بانو، ص ۴۶
^۲ پایدار، پروین، زنان در فرایند سیاسی ایران در قرن بیستم، ترجمه شهرام زرندار، تهران، ۱۳۷۹، جامعه ایرانیان، ص ۱۰۱.

^۳ ساناساریان، الیز، جنبش حقوق زنان در ایران، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران، ۱۳۸۴، نشر اختران، ص ۳۱.
^۴ خسروپناه، محمدحسین، هدف‌ها و مبارزه زن ایرانی؛ از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی، تهران، ۱۳۸۱، نشر پیام امروز، ص ۴۹.

از جمله نخستین فعالیت های زنان در عرصه سیاسی پس از پیروزی انقلاب مشروطه، مربوط به حمایت و مشارکت آنها در تاسیس «بانک ملی ایران» است. زنان همراه با مردان به گردآوری سرمایه برای تاسیس این بانک پرداختند. بسیاری از آنها زیورآلات و اشیاء گران قیمت خود را در اختیار دولت برای تاسیس این بانک قرار دادند. ماجرای سیاسی دیگری که زنان در آن نقش داشتند، فراخوان «تحریم کالاهای وارداتی» بود. بسیاری از مشروطه خواهان معتقد بودند که در حمایت از صنایع داخلی باید کالاهای وارداتی را تحریم کرد. زنان در شهرهای تهران و تبریز فعالیت های درخور توجهی در این خصوص داشتند. آنها به ویژه در مورد استفاده از منسوجات داخلی بسیار جدی بودند.^۱

اما برجسته ترین فعالیت های سیاسی زنان مربوط به دوره ای است که محمدعلی شاه به مخالفت با نظام مشروطه پرداخت. مخالفت با متمم قانون اساسی، اولین کارشکنی محمدعلی شاه در انقلاب مشروطه به شمار می آید. در این مقطع زنان دوشادوش مردان حضور فعالی در تظاهرات اعتراضی نسبت به اقدامات محمدعلی شاه داشتند. «اتحادیه غیبی نسوان» از محدود انجمن های سیاسی زنان در آن دوره است که به نمایندگان مجلس اخطار داد هرچه سریع تر نسبت به تصویب متمم قانون اساسی اقدام کنند.^۲ در این قائله، سرانجام محمدعلی شاه مجبور شد که متمم قانون اساسی را به مهر سلطنت ممهور کند؛ اما در فاصله کوتاه یک ماه پس از آن، بر قدرت مخالفان مشروطه افزوده شد و اینبار شیخ فضل الله نوری که از مجتهدین به نام تهران بود نیز به صف مخالفان مشروطه پیوست. نتیجه این شد که در ابتدای تابستان ۱۲۸۷ کلنل لیاخوف قزاق به دستور محمدعلی شاه، مجلس را به توپ بست و بسیاری از آزادی خواهان و نمایندگان مجلس اعدام شدند.^۳

پس از این واقعه و تعطیلی مجلس اول، موج اعتراضات مردمی سراسر ایران را در بر گرفت. مجاهدان مشروطه خواه در تبریز و رشت به همراه جمعی از کردها و بختیاری ها مبارزه ای مسلحانه را برای برگرداندن نظام مشروطه آغاز کردند. زنان نیز در جریان این اعتراض ها حضوری فعال و باور نکردنی داشتند. فعالیت های اصلی زنان در این دوره عبارت بودند از: مبارزه تبلیغاتی و افشاگری، حمایت مالی از مشروطه خواهان، و شرکت در مبارزه

^۱ همان، ص ۵۳.

^۲ همان، ص ۲۶۵.

^۳ پایدار، پروین، پیشین، ص ۱۰۶.

مسلحانه.^۱ زنان در لباس مردان و بطور مخفیانه وارد گروه های رزمنده می شدند و تنها زمانی که زخمی یا کشته می شدند هویت آنها مشخص می شد. چنانکه گزارش شده است در میان شهدای تبریز و رشت تعدادی از زنان نیز جزء مجاهدان بوده اند.^۲ سرانجام، مبارزات مشروطه خواهان باعث شد تا محمدعلی شاه از ایران فرار کند و مجدداً نظام مشروطه و مجلس شورای ملی (دور دوم) تشکیل گردد.

با وجود تشکیل مجلس دوم (در سال ۱۲۸۸)، بحران های تثبیت نظام مشروطه پایان نیافت. این بار نوبت تهدیدات خارجی بود تا استقلال ملی ایران را به خطر اندازد. دولت روسیه در پائیز ۱۲۹۰ به دولت ایران اولتیماتوم داد که مورگان شوستر، مستشار امریکایی گمرک را اخراج کند، که در غیر این صورت به ایران حمله خواهد کرد. این اولتیماتوم موجی از اعتراضات مردمی را برانگیخت. اما در این میان اعتراضات زنان واقعاً بی سابقه بود. به گفته مورگان شوستر، حدود ۳۰۰ زن که اکثر آنها به تپانچه مسلح بودند به مجلس رفتند و به نمایندگان اخطار دادند که حق پذیرفتن اولتیماتوم روس ها را ندارند.^۳ همچنین، انجمن مخدرات وطن نیز در مخالفت با اولتیماتوم روس ها فعالیت های اعتراضی متعددی داشت.^۴ اما نهایتاً، پس از کمتر از یک ماه، در حالیکه نیروهای روس تا نزدیکی قزوین پیش آمده بودند، طی یک کودتای داخلی دولت ایران اولتیماتوم روس ها را پذیرفت.

اما در کنار این حوادث، مسئله دیگری نیز در ارتباط با مشارکت سیاسی زنان در طول عمر کوتاه مجلس دوم روی داد. در مجلس دوم، هنگامی که اصلاح قانون انتخابات در دستور کار نمایندگان قرار گرفت، بحث هایی درباره حق رای زنان مطرح شد. وکیل الرعایا، از محدود نمایندگانی بود که به دفاع از حق رای زنان برخاست.^۵

بند دوم: تاسیس مدارس دخترانه

«حق آموزش» را می توان اولین مطالبه جنبش زنان در ایران به شمار آورد. تا پیش از مشروطه، آموزش زنان مرسوم نبود. البته، در برخی موارد در مکتب خانه ها به دختران اجازه

^۱ خسروپناه، پیشین، ص ۶۵

^۲ آفاری، ژانت، پیشین، ص ۸۱

^۳ ساناساریان، پیشین، ص ۴۰.

^۴ پایدار، پیشین، ص ۱۱۲.

^۵ آفاری، پیشین، ص ۸۸

می دادند که تا سن ۹ سالگی صرفاً خواندن قرآن را فراگیرند. همچنین، در برخی خانواده های متمرکز، برای تربیت دختران، معلم خصوصی استخدام می شد. اما تاسیس مدرسه به صورت مدرن آن، مرهون تلاش ها و مبارزات پیگیر فعالان جنبش زنان است. مدافعان حقوق زنان با وجود مخالفت های فراوان سنت گرایان تلاش می کردند تا امر آموزش دختران را در جامعه ایران نهادینه کنند. نخستین مدارس دخترانه، عمر محدود به چند روز داشتند و توسط سنت گرایان تخریب می شدند، اما به تدریج مبارزات زنان نتیجه داد و آنها توانستند مدارس دخترانه را در جامعه ایران رواج دهند.

از نخستین مدرسه های دخترانه می توان به دبستان «ناموس» اشاره کرد که توسط طوبا آزموده در سال ۱۲۸۶ تاسیس شد. حسن رشدیه نیز از محدود مردانی بود که در حمایت از حق تحصیل زنان تلاشهای بسیاری نمود. مدارس دیگری، همچون «دوشیزگان»، «تربیت نسوان»، و «ترقی بنات» نیز جزء اولین نمونه های تلاش های زنان در این دوره به شمار می آیند.^۱ در نتیجه تلاش های مستمر زنان، در سال ۱۲۹۰ تعداد مدارس دخترانه در تهران به ۵۷ دبستان می رسید. و در سال ۱۲۹۲، این رقم به ۶۲ دبستان افزایش یافت؛ البته به دلیل مشکلات مالی در سال های بعد تاحدودی تعداد مدارس ثابت ماندند اما بر تعداد دانش آموزان افزوده شد.^۲

عمده ترین مشکل در زمینه آموزش زنان، ناشی از مخالفت سنت گرایان با تحصیل زنان بود. آنها معتقد بودند زنان باید در حد وظایف خانگی اطلاعات داشته باشند. علاوه بر این مشکلات، موضوع دیگری که در برابر گسترش مدارس دخترانه وجود داشت، بحث تامین منابع مالی بود. به همین دلیل تعداد مدارس محدود باقی می ماند و علی رغم تمایل مدافعان حقوق زنان، تنها محدودی از خانواده ها که از تمکن مالی برخوردار بودند، می توانستند دختران خود را به مدرسه بفرستند. اما در نهایت، در نتیجه فعالیت ها و پیگیری زنان، در سال ۱۲۹۷ اولین مدرسه دخترانه دولتی در ایران تاسیس شد.^۳

^۱ ساناساریان، پیشین، ص ۶۹

^۲ خسروپناه، محمدحسین، پیشین، ص ۲۰۱.

^۳ همان، ص ۲۲۵.

بند سوم : تشکیل انجمن های زنان

تشکیل «انجمن» های سیاسی و اجتماعی، برجسته ترین اقدام در جهت نهادسازی و شکل گیری فضای مدنی در دوره مشروطه است. در این انجمن ها، زمینه های تمرین دموکراسی وجود داشت و به تدریج تعداد بسیار زیادی از آنها در سراسر کشور شکل گرفتند. در ابتدا این تشکل ها اختصاص به مردان داشتند؛ اما به تدریج با حضور زنان در انجمن ها، زمینه تشکیل انجمن های خاص زنان فراهم شد.^۱ در دوره مشروطه، انجمن های متعددی توسط زنان ایرانی در نقاط مختلف ایران و حتی خارج از آن تشکیل شدند. عمر برخی از این انجمن ها کوتاه بود، اما تعدادی از آنها سال ها فعالیت داشتند و تاثیرات بسزایی در وضعیت زنان ایرانی ایجاد کردند.

از نخستین انجمن های زنان در دوره مشروطه می توان به «اتحادیه غیبی نسوان» و «انجمن حریت زنان»^۲ اشاره کرد که در دوره نخست مجلس شورای ملی فعال بودند. اتحادیه غیبی نسوان که اطلاعات بسیار کمی از آن موجود است، تشکلی سیاسی بود که برای نخستین بار بحث انجمن های زنان را وارد مجلس کرد. انجمن حریت زنان نیز که در سال ۱۲۸۶ تاسیس شد با هدف افزایش اعتماد به نفس زنان و حضور آنها در عرصه اجتماع فعالیت می کرد. از شرایط شرکت در انجمن حریت زنان، این بود که مردان باید حتما به همراه یک زن در جلسات آن حاضر می شدند.^۳ شاید به دلیل سیر شتاب آمیز حوادث و بازگشت استبداد صغیر، این انجمن ها عمر کوتاهی داشتند. اما پس از تثبیت مشروطه و آغاز به کار مجلس دوم، بویژه از سال های دهه ۱۲۹۰ به تدریج انجمن های زنان تعدد و پایداری بیشتری پیدا کردند.

«انجمن مخدرات وطن» از جمله نخستین تشکل هایی بود که در دوره دوم مجلس شورای ملی، فعالیت های بسیاری داشت. این انجمن که در سال ۱۲۸۹ تاسیس شد بیشتر بر مسائل ملی تاکید داشت. هدف های اساسی انجمن مخدرات وطن، عبارت بود از: سازماندهی فعالیت های عام المنفعه و خیریه مربوط به زنان و دختران، تحریم کالاهای خارجی، و توزیع منسوجات وطنی. بانو آغا بیگم نجم آبادی، رئیس انجمن بود، و عمده اعضای این انجمن از

^۱ آفاری، ژانت، پیشین، ص ۷۱.

^۲ ژانت آفاری، نام این تشکل را «انجمن آزادی زن» ذکر کرده است.

^۳ همان، ص ۷۲.

زنان و دختران فعالان سیاسی، علما و روحانیون، اعیان و اشراف بودند. البته، لازم به ذکر است که صدیقه دولت آبادی نیز به عنوان منشی، عضو این انجمن بود. از جمله اقدامات برجسته انجمن مخدرات وطن، می توان به حمایت این انجمن از جمع آوری اعانه برای تاسیس بانک ملی و همچنین اعتراض به اولتیماتوم روسیه اشاره کرد. اما سرانجام، پس از پذیرش اولتیماتوم روس ها و انحلال مجلس شورای ملی دوم، فعالیت انجمن مخدرات وطن نیز در سال ۱۲۹۰ پایان یافت.^۱

از دیگر انجمن های این دوره می توان به «کمیته نسوان ایرانی» و «انجمن همت خواتین» اشاره کرد. کمیته نسوان ایرانی، در اصل سازمان زنان «انجمن سعادت ایرانیان» بود که در استانبول فعالیت می کرد و خود را ادامه دهنده راه انجمن تبریز می دانست. این کمیته در زمان کودتای محمدعلی شاه و به توپ بستن مجلس از طریق نامه نگاری و ارسال تلگراف برای ملکه های آلمان و انگلیس و همچنین «جمعیت صلح زنان عالم» تلاش داشت در مخالفت با استبداد محمدعلی شاه و اعتراض به دخالت های روسیه در ایران، از زنان دیگر کشورها کمک بگیرد. اما، انجمن همت خواتین در سال ۱۲۹۳ پس از افتتاح دوره سوم مجلس شورای ملی فعالیت خود را آغاز کرد. گروهی از فعالان حقوق زنان، مدیران و معلمان مدارس دخترانه تهران، اعضای تشکیل دهنده این انجمن بودند. برنامه اصلی این انجمن، عبارت بود از ترویج استفاده از منسوجات وطنی در میان دانش آموزان و بستگان آنها. همچنین، این انجمن ارتباط نزدیکی با روزنامه شکوفه (از اولین روزنامه های ویژه زنان) داشت.^۲

اما در میان انجمن های زنان در دوره مشروطه، «جمعیت نسوان وطن خواه» از طولانی ترین و پایدارترین انجمن ها به شمار می آید. این جمعیت در سال ۱۳۰۱ فعالیت خود را آغاز کرد. محترم اسکندری، نورالهدی منگنه و مستوره افشار از جمله اعضا و موسسان اصلی این جمعیت بودند. اهداف جمعیت نسوان وطن خواه عبارت بودند از: آموزش دختران و تاسیس مدرسه اکابر برای زنان بی سواد، ترویج صنایع وطنی، ارتقاء بهداشت زنان و تاسیس تعاونی های اقتصادی برای زنان. اعضای این جمعیت به دلیل نزدیکی با فعالان سوسیالیست، گرایش های چپ داشتند. یکی از اقدامات جالب این جمعیت، ارائه لایحه ای سه ماده ای به مجلس شورای ملی برای بهبود وضعیت زنان بود. مخالفت های گسترده ای از سوی نیروهای

^۱ ساناساریان، الیز، پیشین، ص ۶۲

^۲ خسروپناه، محمدحسین، پیشین، ص ۱۸۰.

ستنی با جمعیت نسوان وطن خواه صورت می گرفت، اما اعضای آن توانستند تا سال ۱۳۱۱ به فعالیت در زمینه مسائل زنان ادامه دهند. از دیگر فعالیت های برجسته این جمعیت، تلاش برای ارتباط با مدافعان حقوق زنان در دیگر کشورها (بویژه کشورهای منطقه) بود.^۱

بند چهارم: انتشار مطبوعات زنان

انتشار مطبوعات نیز یکی از فعالیت های قابل توجه زنان در دوره مشروطه است. وجه مشترک تمامی این نشریات، توجه آنها به امر آموزش زنان بود. علاوه بر آن بیشتر این نشریات درباره خانه داری و مسائل روزمره زندگی زنان نیز مطالبی درج می کردند. در میان این نشریات، برخی نیز به مسائل سیاسی توجه داشتند و چندتایی نیز در نقد حجاب مطالبی نوشتند. اما به مانند سایر فعالیت های زنان، مخالفت با نشریات آنها نیز از سوی سنت گرایان و قدرت مندان انجام می شد. مجوز برخی از این نشریات به دلیل مخالفت با منافع سنت و قدرت لغو گردید و مسئولان برخی از این نشریات مورد اذیت و آزار قرار گرفتند. اما در مجموع، تجارب ارزنده ای در زمینه استفاده از رسانه های نوشتاری را می توان در این دوره شاهد بود.

«دانش» (۱۲۸۹ - ۱۲۹۰)، عنوان اولین مطبوعه ای است که توسط یک زن پزشک به نام معصومه کحال در تهران منتشر شد. بیشتر مباحث این نشریه درباره خانه داری، بچه داری، اخلاق و مسائل بهداشتی زنان بود. البته در این نشریه به اهمیت آموزش و تحصیل زنان نیز توجه بسیاری می شد.^۲ اما جدی ترین نشریه ای که برای نخستین بار بطور اختصاصی در زمینه مسائل و حقوق زنان آغاز به فعالیت کرد، روزنامه «شکوفه» (۱۲۹۱ - ۱۲۹۵) بود. روزنامه شکوفه به صاحب امتیازی و سردبیری مریم عمید ملقب به مزین السلطنه در تهران منتشر می شد. در این روزنامه، به مباحثی درباره حقوق زنان، لزوم سواد آموزی دختران و مخالفت با ازدواج های زودرس پرداخته می شد. شکوفه، از سال سوم فعالیتش، عملاً به ارگان انجمن همت خواتین تبدیل شد و افزون بر مسائل زنان به موضوعات سیاسی و ملی نیز می پرداخت.^۳

^۱ همان، ص ۱۹۶.

^۲ همان، ص ۲۲۷.

^۳ همان، ص ۲۳۸.

«زبان زنان» (۱۲۹۸ - ۱۳۰۱) از نشریات تاثیرگذار و ممتازی بود که به مدیریت صدیقه دولت آبادی در اصفهان منتشر می شد. تنها زنان در این نشریه مطلب داشتند و حقوق زنان محور اصلی مطالب زبان زنان بود؛ به علاوه مطالب سیاسی با رویکرد انتقادی نیز در این نشریه برجسته بود. به دلیل همین رویکرد انتقادی زبان زنان، مدیریت آن مورد آزار و اذیت قرار داشت و در نهایت به دستور رئیس الوزرا مجوز فعالیت زبان زنان لغو شد.^۱ از دیگر نشریات مطرح در این دوره، «نامه بانوان» (۱۲۹۹ - ۱۳۰۰) به سردبیری شهناز آزاد که در تهران منتشر می شد. مسئله آموزش و تعلیم و تربیت زنان از جمله موضوعات اصلی این نشریه بود. علاوه بر آن شهناز آزاد به همراه همسرش از مدافعان کشف حجاب بودند و در این زمینه نیز فعالیت هایی انجام می دادند.^۲

«جهان زنان» (۱۳۰۰ - ۱۳۰۱) مجله ای بود که به مدیریت فخر آفاق پارسا در مشهد منتشر می شد. در این نشریه به لزوم تعلیم زنان، امور خانه داری، و بهداشت پرداخته می شد. لحن این نشریه میانه رو بود اما با این وجود مورد آزار سنت گرایان قرار داشت. از دیگر نشریات این دوره می توان به «عالم نسوان»، و مجله «جمعیت نسوان وطن خواه» نیز اشاره کرد.^۳

در مجموع، در دوره مشروطه، زنان برای نخستین بار در طول تاریخ ایران توانستند بطور جدی و تاثیرگذار وارد فعالیت های اجتماعی در عرصه عمومی شوند. تمرین کار جمعی، به کیفیتی تازه در میان زنان تبدیل شد و به آنها این توانایی را داد تا در جهت تغییر وضعیت زنان دست به عمل زنند. در واقع، نفس کنش جمعی، بدون توجه به حمایت شدن از طرف اصلاح طلبان سکولار، از آن جهت که فضا و فرصتی را برای زنان فراهم آورد تا به سازماندهی خود بپردازند، در شکل گیری جنبش زنان نقشی تعیین کننده داشت.^۴

^۱ همان، ص ۲۴۳.

^۲ ساناساریان، الیز، پیشین، ص ۵۹.

^۳ همان، ص ۲۵۶.

^۴ پایدار، پروین، پیشین، ص ۱۳۹.

گفتار دوم: جنبش زنان در دوره پهلوی اول

اگرچه ظهور سلسله پهلوی، در مناسبات سیاسی ایران تغییراتی جدی ایجاد کرد، اما به سادگی نمی توان بر اساس این تغییرات سیاسی، فعالیت های جنبش زنان را به دو دوره تقسیم کرد. در واقع، جنبش زنان با وجود روی کار آمدن دولت مرکزگرای رضاخان همچنان تا سال های نخستین دهه ۱۳۱۰ از پویایی و استقلال برخوردار بود. در این میان، جنبش زنان نیز تا سال های ابتدایی دهه ۱۳۱۰ همچنان متأثر از فضای دوره مشروطه به فعالیت خود ادامه می داد، و برخی از سازمان ها و نشریات مطرح در این مقطع نیز، به جا مانده از دوره پیشین بودند. اما، با آشکار شدن سرکوب سیاسی از یک سو، و انجام تغییرات از بالا در موقعیت زنان ایرانی از سوی دیگر، عملاً جنبش زنان دچار افول و نهفتگی شد.^۱ سه دسته از تغییرات در خصوص وضعیت زنان در این دوره اتفاق افتاد که برخی از آنها از جنبه های مثبت برخوردار بودند. شاید مشهورترین اقدام رضاشاه در خصوص زنان، با ماجرای کشف حجاب شناخته شود، اما لازم است که به تغییرات در زمینه قوانین خانواده و همچنین آموزش نیز اشاره کرد.

شاید از زیربنایی ترین تغییراتی که در دوره پهلوی اول در خصوص سکولار کردن جامعه روی داد، مسئله استقلال نهاد آموزش از نهاد مذهب بود. البته، در دوره مشروطه زمینه های اصلی این تغییرات فراهم شده بود؛ نه تنها مدارس پسرانه به سبک مدرن، بلکه مدارس دخترانه بسیاری نیز کشور ایجاد شده بودند. اما در دوره پهلوی اول، بر تعداد مدارس دولتی افزوده شد، وزارت آموزش و پرورش تشکیل گردید، نظام آموزشی تدوین شد، مدارس که توسط خارجی ها اداره می شد به نیروهای داخلی واگذار شد و دانشگاه ها و دانش سراها به تدریج تاسیس شدند. در همین دوره زنان نیز توانستند با وجود مخالفت های بسیار سنت-گرایان به آموزش عالی راه یابند اما میزان تغییرات در قوانین خانواده، بدین حد گسترده نبود. همچنان بسیاری از سنت های نابرابر در قوانین مدنی باقی ماندند.^۲ اما سن ازدواج در قوانین افزایش یافت. این سن برای پسران ۱۸ سال و برای دختران ۱۵ سال تعیین شد. بعلاوه، مقرر شد که از این پس تمامی ازدواج ها باید در دفاتر رسمی ثبت گردد.^۳

^۱ ساناساریان، الیز، پیشین، ص ۹۵.

^۲ در این خصوص می توان به قانونی بودن چندهمسری و همچنین نداشتن حق طلاق برای زنان اشاره کرد.

^۳ پایدار، پروین، پیشین، ص ۱۹۹ و ساناساریان، الیز، پیشین، ص ۹۶.

بند اول : سازمان ها و نشریات زنان

جمعیت نسوان وطن خواه، که در دوره مشروطه معرفی شد، از جمعیت های فعال و تاثیرگذاری بود که تا سال ۱۳۱۱ به فعالیت ادامه داد. این تشکل که گرایش سوسیالیستی داشت، فعالیت های تبلیغی خود را در خصوص حقوق زنان در دروه حکومت رضا شاه نیز ادامه داد. به عنوان مثال، آنها در یک اعتراض نمادین، مجموعه ای از یک کتاب با عنوان «مکر زنان» را در میدان توپخانه تهران آتش زدند. از دیگر فعالیت های تاثیرگذار آنها در این دوره، برگزاری «کنگره نسوان شرق» در سال ۱۳۱۱ در تهران بود.^۱ جمعیت نسوان وطن خواه توانسته بود، نشریه ای نیز با همین عنوان منتشر کند و در اواخر فعالیتش، افرادی چون صدیقه دولت آبادی و فخرآفاق پارسا نیز به آن پیوسته بودند. سرانجام این جمعیت با فشارهای رضاشاه در سال ۱۳۱۱ منحل شد.^۲

«جمعیت بیداری زنان» عنوان گروهی جدا شده از جمعیت نسوان وطن خواه بود که با مشی کمونیستی، مواضع نسوان وطن خواه را به اندازه کافی رادیکال نمی دانست. این جمعیت در سال ۱۳۰۵ تشکیل شد و در زمینه مبارزه با بی سوادی زنان فعال بود. همچنین نمایش نامه هایی را در مورد مسائل زنان سازمان داد و به مناسبت روز جهانی زن برنامه هایی برگزار کرد. این جمعیت سرانجام در نتیجه سرکوب کمونیست ها در سال ۱۳۰۸ منحل شد.^۳ عالم نسوان، نام نشریه ای است که از سال ۱۳۰۰ توسط انجمن فارغ التحصیلان مدرسه دخترانه امریکایی ها در زمینه مسائل زنان با رویکردی میانه منتشر می شد. در سال ۱۳۱۰، به دلیل سانسور شدید مطبوعات، این نشریه نیز توقیف شد.^۴

«پیک سعادت نسوان» عنوان تشکل و نشریه ای است که در سال ۱۳۰۶ در شهر رشت تاسیس شد. روشنگر نوعدوست، مدیر این انجمن بود که مدرسه ای دخترانه را نیز در رشت اداره می کرد. پیک سعادت نسوان گرایش های چپ داشت و با فعالان کمونیست در انزلی در

^۱ برای کسب اطلاعات بیشتر درباره نهضت نسوان شرق می توانید به کتابی با همین عنوان که توسط افسانه نجم آبادی تدوین شده و توسط نشر شیرازه منتشر شده است، مراجعه نمائید.

^۲ پایدار، پروین، پیشین، ص ۱۷۵ و ساناساریان، الیز، پیشین، ص ۱۰۵.

^۳ احمدی خراسانی، نوشین و پروین اردلان، «سناتور؛ فعالیت های مهرانگیز منوچهریان بر بستر مبارزات حقوقی زنان در ایران»، تهران، ۱۳۸۲، نشر توسعه، ص ۴۳۰.

^۴ پایدار، پروین، پیشین، ص ۱۷۳.

ارتباط بود. اولین جشن روز جهانی زن (هشت مارس) در ایران توسط این انجمن برگزار شد. برگزاری کنفرانس آموزشی، تاتر و تاسیس کتابخانه از جمله فعالیت های این انجمن بود. این انجمن نیز به دستور رضاخان از فعالیت بازماند. «مجمع انقلابی نسوان»، عنوان تشکلی است که توسط زندخت شیرازی در سال ۱۳۰۶ در شهر شیراز تاسیس شد. از جمله فعالیت های اصلی این تشکل، مبارزه با حجاب بود. نشریه ای نیز با عنوان «دختران ایران» توسط این تشکل منتشر می شد.^۱

بعد از آنکه بیشتر نهادهای مستقل زنان در سال های نخست دهه ۱۳۱۰ توسط حکومت رضاخان منحل شدند، به دستور وی تشکلی دولتی با عنوان «کانون بانوان ایران» به ریاست افتخاری دخترش، اشرف پهلوی در سال ۱۳۱۴ تاسیس شد. فعالیت های اصلی کانون بانوان، خیریه ای بود. البته در زمینه آموزش و بهداشت زنان نیز فعالیت هایی انجام می داد. اما در مجموع، تاسیس این کانون به جهت زمینه سازی برای کشف حجاب اجباری انجام گرفت. نخستین سرپرست این کانون، هاجر تربیت بود که توجه به ورزش زنان را نیز جزء برنامه های کانون قرار داد. از سال ۱۳۱۶، صدیقه دولت آبادی سرپرستی کانون را بر عهده گرفت و تا سال ۱۳۴۰ در آنجا فعالیت داشت.^۲

بند دوم : ماجرای کشف حجاب اجباری

مسئله حجاب اگرچه برای بسیاری از فعالان جنبش زنان مطرح بود، اما به دلیل فشارهای اجتماعی به ندرت درباره آن صحبت می شد. از اواسط دهه ۱۳۰۰ انتقاد به حجاب (لااقل در تهران) آسان تر شده بود. اما باز هیچ یک از فعالان جنبش زنان احتمال نمی داد که حجاب در جامعه غیر قانونی شود. حتی مخالفان سرسخت حجاب نیز تنها به اقدامات فرهنگی و تبلیغی می پرداختند و هیچکدام در پی ایجاد قانون برای پوشش نبودند. زمزمه های کشف حجاب برای نخستین بار پس از سفر شاه و ملکه افغانستان به ایران در سال ۱۳۰۸ شنیده شد. البته پیش از آن نیز رضاشاه نسبت به این مسئله ابراز تمایل نشان داده بود اما به دلیل مخالفت روحانیون هیچگاه بصورت علنی چنین بحثی مطرح نشده بود. سرانجام پس از سفر وی به ترکیه و مشاهده وضعیت زنان در آنجا، پس از بازگشت به ایران موضوع کشف حجاب

^۱ همان، ص ۱۷۴.

^۲ احمدی خراسانی، نوشین و پروین اردلان، پیشین، ص ۴۳۱-۴۳۴

جدی تر شد. سرانجام در تاریخ ۱۷ دی ۱۳۱۴ به دستور رضاشاه استفاده از چادر و روسری ممنوع شد.

نحوه اجرای این قانون بسیار قهرآمیز بود. رضاشاه به طرق مختلف سعی می کرد ماموران دولتی را وادار کند که همسرانشان را بدون حجاب در انظار عمومی بیاورند. همچنین ماموران شهربانی را موظف کرده بود که چادر از سر زنان بکشند. وی، با استفاده از زور توانست مخالفت سنت‌گرایان و روحانیون را نیز سرکوب کند و در نهایت مانند سایر تغییراتی که از بالا و با زور ایجاد کرده بود، حجاب را نیز در جامعه ایران غیر قانونی کرد. جالب است که برخلاف باور عمومی، در ترکیه هیچگاه حجاب غیرقانونی اعلام نشد. بلکه اتاتورک از طریق سیاست‌های ماهرانه‌ای توانسته بود مردم را به استفاده نکردن از حجاب سوق دهد. در واقع، کشف حجاب در دوره رضاشاه تنها نمایشی بود برای نشان دادن اینکه زنان در ایران آزاد هستند.^۱

در مجموع، با اینکه، انجمن‌های زنان تشکیل شده در سال‌های پایانی دهه ۱۲۹۰ همچنان تا سال ۱۳۱۰ فعال بودند، اما به تدریج در نتیجه سیاست‌های رضاخانی، جنبش زنان دچار افول شد. در دوره پهلوی اول، نخست به دلیل استقرار یک نظام استبدادی و سرکوبگر، و پس از آن به دلیل اجرای تغییرات از بالا در وضعیت زنان، خصوصاً کشف حجاب اجباری، جنبش زنان نتوانست بطور مستقل، مطالبات و برنامه‌های خود را عملی نماید. در نتیجه، به تدریج جنبش زنان غیر فعال و راکد شد.

گفتار سوم: جنبش زنان در دوره پهلوی دوم (قبل و بعد از کودتا)

با آغاز جنگ جهانی دوم و ورود نیروهای شوروی و انگلیس به ایران در شهریور ۱۳۲۰، رضاشاه توسط نیروهای متفقین از ایران تبعید شد و محمدرضا پهلوی به جای وی به سلطنت رسید. در نتیجه کاهش قدرت دولت شاهنشاهی، سایر نیروهای سیاسی و اجتماعی که در دوره پهلوی اول سرکوب شده بودند، توانستند وارد عرصه عمومی شوند و به فعالیت آزادانه بپردازند. در چنین فضایی، شرایط برای تجدید حیات جنبش زنان نیز فراهم شد. البته، این فضای آزاد در نتیجه بازگشت استبداد پس از کودتای محمدرضا شاه علیه دولت ملی مصدق در سال ۱۳۳۲ مجدداً محدود شد. طی این مدت، اگرچه زنان تلاش کردند که تشکل‌های خود را

^۱ ساناساریان، الیز، پیشین، ص ۹۸-۱۰۴.

سازمان بخشند، اما بیشتر این تشکل‌ها یا وابسته به احزاب سیاسی بودند یا در دوره پس از کودتا مجبور شدند که زیر چتر دولت قرار بگیرند.^۱

از جمله مهمترین تغییراتی که در خصوص وضعیت زنان در دوره پهلوی دوم روی داد، باید به کسب حق رای در نتیجه مبارزه‌ای پر فراز و نشیب و همچنین تصویب قانون حمایت از خانواده اشاره کرد. در این دوره، گروه‌ها و سازمان‌های مختلف زنان با رویکردهای متفاوت ایجاد شدند. در دهه ۱۳۲۰، رشد سازمان‌ها و نشریات زنان بسیار زیاد بود. اما در دوره پس از کودتا به تدریج سازمان‌های زنان محدود به حضور یک سازمان رسمی و دولتی شدند و عملاً جنبش مستقل زنان مجدداً دچار افول و نهفتگی شد. البته، در اواخر دوران سلطنت محمدرضا شاه به دلیل گسترش فضای انقلابی، زمینه‌هایی برای حضور زنان در سازمان‌های مستقل (اما سیاسی) فراهم شد.

بند اول: سازمان‌ها و نشریات زنان

کانون بانوان در آغاز تنها تشکلی بود که از دوره پهلوی اول به جا مانده بود. اما به تدریج با پیدا شدن رقبای جدید و از بین رفتن حمایت دولتی از قدرت آن کاسته شد. گروه‌ها و سازمان‌های متعددی در ابتدای دهه ۱۳۲۰ فعالیت در زمینه زنان را آغاز کردند. «تشکیلات زنان ایران» وابسته به حزب توده یکی از مشهورترین این سازمان‌ها بود. تشکیلات زنان ایران در سال ۱۳۲۱ تاسیس شد. مریم فیروز، زهرا اسکندری و اختر کامبخش از جمله اعضای اصلی آن بودند. این تشکیلات در زمینه‌های متعددی فعالیت می‌کرد، از آموزش و بهداشت زنان گرفته تا حقوق سیاسی آنها مانند حق رای. از سال ۱۳۲۲، نشریه‌ای با نام «بیداری ما» به عنوان ارکان این تشکیلات آغاز به فعالیت نمود. این تشکیلات به دلیل سرکوب حزب توده در سال ۱۳۲۸ منحل شد اما مجدداً از سال ۱۳۳۰ با نام «سازمان زنان ایران»^۲ فعالیت خود را از سر گرفت. در این دوره، نشریه‌ای نیز با عنوان «جهان زنان» از سال ۱۳۲۹ توسط زنان توده‌ای منتشر می‌شد. سازمان زنان ایران در سال‌های ۳۰ تا ۳۲

^۱ همان، ص ۱۱۵.

^۲ نباید نام این سازمان را با سازمانی که در سال ۱۳۴۵ تاسیس شد و نزدیک به دولت بود اشتباه گرفت.

فعالیت زیادی در زمینه حق رای زنان انجام داد. همچنین در سال ۱۳۳۱ تجمعی به مناسبت روز جهانی زن (هشت مارس) در تهران با حضور ۵۰۰۰ زن برگزار کرد.^۱

از دیگر سازمان های مهم این دوره می توان به «حزب زنان ایران» اشاره کرد. این حزب در سال ۱۳۲۱ توسط فاطمه سیاح و صفیه فیروز تاسیس شد. عمده تمرکز این حزب بر مسئله حق رای زنان بود و نشریه ای با عنوان «زنان ایران» از سال ۱۳۲۴ توسط این حزب منتشر می شد. البته، حزب زنان ایران، بعدها به «شورای زنان ایران» تغییر نام داد. اولین برنامه رادیویی بانوان ایران به همت این شورا اجرا شد. شورای زنان ایران، به غیر از تهران در شهرهای دیگری مانند شیراز نیز شعبه داشت. از دیگر فعالیت های شورا، برگزاری کنفرانس بین المللی زنان (با حضور نمایندگان زنان ۱۱ کشور) در سال ۱۳۳۹ در تهران بود. همچنین، مهرانگیز منوچهریان از سال ۱۳۳۸ به عنوان مشاور حقوقی با این شورا همکاری می کرد. «جمعیت زنان ایران» نام تشکل دیگری است که توسط بدرالملوک بامداد، سردبیر مجله «زن امروز» در سال ۱۳۲۱ تاسیس شد. نام این جمعیت در سال ۱۳۳۵ به «سازمان زنان طرفدار اعلامیه حقوق بشر» تغییر یافت.^۲

تا قبل از کودتای ۱۳۳۲ تشکل ها و سازمان های دیگری نیز در زمینه مسائل زنان فعال بودند. اسامی برخی از آنها عبارتند از «تشکیلات زنان آذربایجان»^۳، «سازمان زنان حزب دموکرات»، «انجمن معاونت عمومی زنان شهر تهران»، «جمعیت ماماهاای ایران»، «کمیته هنر بانوان»، «سازمان زنان زرتشتی»، و «سازمان بانوان یهود». همچنین نشریاتی نیز در این دوره در ارتباط با مسائل زنان منتشر می شدند: «آزادی زنان» به وسیله ظفردخت اردلان، «عالم نسوان» توسط فاطمه مسباح، «زنان پیشرو»، و «قیام زنان»^۴ اما پس از کودتا علیه دولت دکتر مصدق، برخی از انجمن های زنان مانند سازمان زنان ایران (حزب توده) غیر قانونی شدند. به تدریج، زنان دربار به گروه های زنان نفوذ کردند و در نهایت توانستند جنبش زنان را در قالب یک سازمان دولتی متمرکز و رسمی کنند. البته، فاصله سال های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ باز تاحدودی فعالیت های زنان دچار پویایی شد، اما از سال ۱۳۴۵ که سازمان زنان

^۱ احمدی خراسانی، نوشین و پروین اردلان، پیشین، ص ۲۴۲-۲۴۶

^۲ همان، ص ۴۴۱.

^۳ شاخه زنان حزب دموکرات آذربایجان که در سال های ۱۳۲۳ و ۱۳۲۴ فعال بود.

^۴ پایدار، پروین، پیشین، ص ۲۲۸.

ایران تاسیس شد، دیگر تنها گروه‌ها و افراد محدودی بودند که به فعالیت مستقل می‌پرداختند. و از همین سال‌ها بود که زنان بسیاری جذب گروه‌های انقلابی و چریکی شدند.

«جمعیت راه نو» نام تشکلی بود که در سال ۱۳۳۴ در تهران تاسیس شد. عمده فعالیت‌های این جمعیت، خدماتی و خیریه‌ای بود. این جمعیت توانسته بود شعباتی در شهرستان‌های آبادان، اهواز و کرمانشاه تاسیس کند و در سال ۱۳۳۸ به عضویت اتحادیه بین‌المللی زنان درآمد. مهرانگیز دولت‌شاهی و فاطمه پیرنیا از جمله اعضای اصلی این جمعیت به شمار می‌آمدند. در سال ۱۳۳۸، تشکل دیگری با عنوان «جمعیت بیداری زنان» توسط اعظم سپهرخادم راه‌اندازی شد. و مجله‌ای با عنوان بیداری زنان، ارگان رسمی این جمعیت بود. خدمات اجتماعی به زنان فقیر جزء فعالیت‌های اصلی این جمعیت بود. سیمین بهبهانی نیز یکی از اعضای اصلی جمعیت بیداری زنان بود.^۱

سازمان‌ها و تشکل‌های صنفی و خیریه‌ای بسیاری نیز در فاصله سال‌های ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۵ تاسیس شدند که نام برخی از آنها عبارت است از: «انجمن بانوان فرهنگی، انجمن پرستاران ایران، کانون بانوان پزشک، انجمن ذوالفقار، انجمن خیریه ثریا پهلوی، جمعیت ۱۷ دی، جمعیت زنان کارمند، انجمن بانوان آشوری و کلدانی». اما در سال ۱۳۳۵، مسیر جدیدی در جنبش زنان آغاز شد. در نتیجه همگرایی تعدادی از سازمان‌های زنان، ائتلافی با عنوان «شورای همکاری جمعیت‌های بانوان ایران» شکل گرفت. در ابتدا سازمان‌هایی همچون «کانون بانوان ایران» و «شورای زنان ایران» در این ائتلاف حضور داشتند و به تدریج سازمان‌هایی مانند «جمعیت بیداری زنان»، و «جمعیت ۱۷ دی» نیز به آن پیوستند. فعالیت اصلی این شورا در زمینه تاسیس مدارس دخترانه در مناطق محروم بود. طرح ایجاد «خانه زنان» نیز توسط این شورا پیگیری شد. اگرچه در مرحله نخست تاسیس این شورا رویکردی مستقل از حکومت داشت، اما به تدریج نفوذ زنان دربار و خاندان سلطنتی در میان تشکل‌های زنان افزایش یافت.

در سال ۱۳۳۷، اشرف پهلوی اقدام به تاسیس «شورای عالی زنان» نمود. و در سال ۱۳۳۹ با تغییر نام به «شورای عالی جمعیت‌های زنان ایران» در موازات شورای همکاری، باعث انحلال شورای همکاری شد. در شورای عالی، ابتدا ۱۳ جمعیت زنان عضو بودند، اما به تدریج تعداد آنها به ۲۰ جمعیت افزایش یافت. در ابتدا، جمعیت‌ها با هویت جمعی در شورای

^۱ احمدی خراسانی، نوشین و پروین اردلان، پیشین، ص ۴۲۶.

عالی پذیرفته می شدند، اما به تدریج هویت فردی رهبران این جمعیت ها برجسته تر شد، تا اینکه سرانجام با تاسیس «سازمان ملی زنان» در سال ۱۳۴۵ اکثر تشکل های مستقل زنان در این سازمان حل شدند. به تدریج، سازمان زنان ایران به یک دستگاه اداری عظیم مبدل شد که تا سال ۱۳۵۶، با ۷۰ هزار عضو، حدود ۴۰۰ شعبه در تمام استان های کشور داشت. ریاست سازمان ملی زنان در دهه ۱۳۵۰ به مهناز افخمی واگذار شد. فعالیت های اصلی سازمان زنان ایران، رفاهی، خیریه ای و آموزشی بود. ارتقاء بهداشت و آموزش زنان در مناطق روستایی را می توان جزء فعالیت های مثبت این سازمان دولتی به شمار آورد.^۱

«اتحادیه زنان حقوقدان ایران» یکی از محدود تشکل های زنان بود که در این دوره مستقل از سازمان زنان ایران فعالیت می کرد. این اتحادیه به همت مهرانگیز منوچهریان در خرداد ۱۳۴۰ تاسیس شد و تعداد اعضای آن حدود ۳۰ زن حقوقدان، وکیل یا استاد دانشگاه بود. همچنین، این اتحادیه عضو اتحادیه بین المللی زنان حقوقدان بود.^۲ از جمله نشریاتی که در سال های پس از کودتا در حوزه زنان توزیع گسترده ای داشت، می توان به «اطلاعات بانوان» و «زن روز» اشاره کرد. اطلاعات بانوان در سال ۱۳۳۶ آغاز به کار کرد، تحت مدیریت این نشریه، در سال ۱۳۴۰، «انجمن بانوان و دوشیزگان» در زمینه امور خیریه ای و خدماتی تاسیس شد. مجله زن روز نیز، از سال ۱۳۴۳ تحت مجموعه روزنامه کیهان در این دوره منتشر می شد.^۳

بند دوم : مبارزه برای کسب حق رای زنان

تلاش های زنان برای کسب حق رای یکی از جریان های مهم در دوران پهلوی دوم به شمار می آید. نخستین اقدام در این خصوص مربوط به حزب توده ایران و تشکیلات زنان این حزب است. البته حزب دموکرات (به رهبری قوام) نیز در برنامه های حزبی خود به مسئله حق رای زنان توجه نشان داده بود. در آذربایجان نیز در دوران قدرت گیری حزب دموکرات آذربایجان، زنان توانستند برای مدت کوتاهی از حق رای برخوردار شوند. حزب زنان ایران (شورای زنان) نیز از جمله تشکل های فعال در زمینه حق رای زنان بود. جدی ترین اقدام

^۱ همان، ص ۴۶۹.

^۲ همان، ص ۱۴۱.

^۳ بیران، صدیقه، سیر تاریخی نشریات زنان در ایران معاصر، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ص ۱۳۰.

برای کسب حق رای زنان زمانی روی داد که در لایحه پیشنهادی دولت مصدق برای انتخابات، حق رای زنان گنجانده شد. گروه‌های مختلف زنان از این لایحه حمایت کردند. زمره‌هایی از همکاری میان گروه‌هایی مانند سازمان زنان حزب توده، شورای زنان ایران و کانون بانوان هم وجود داشت. از اقدامات جالب توجه در این دوره، می‌توان به تلاش سازمان زنان حزب توده برای جمع‌آوری امضاء در تأیید حق رای زنان اشاره کرد. بطوریکه آنها توانستند حدود ۶۵ هزار امضاء در تأیید حق رای زنان جمع‌آوری کنند.

اما پس از آن، تلاش‌های زنان برای به دست آوردن حق رای همچنان ادامه یافت. از سال ۱۳۳۵ مجدداً پیگیری حق رای زنان توسط جمعیت‌های زنان جدی شد. شورای همکاری جمعیت‌های زنان در ملاقاتی رسمی با شاه در سال ۱۳۳۶، اعطای حق رای و مشارکت زنان در انتخابات مجلس شورا و سنا را خواستار شدند. به تدریج با مداخله درباره، مسئله حق رای گسترده‌تر شد.

در شهریور سال ۱۳۳۹، شورای عالی جمعیت‌های زنان، تظاهرات محدودی را در مقابل مجلس سنا تدارک دید. در این تظاهرات از نمایندگان مجلس سنا خواسته شد که در خصوص حق رای زنان اقدام کنند. پس از آن، گروه‌هایی از زنان تلاش کردند تا با شرکت در انتخابات انجمن شهر، منع شرکت زنان در انتخابات را بشکنند. در سال ۱۳۴۱ با روی کار آمدن دولت اسدالله علم، حق رای زنان در تصویب نامه «انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی» گنجانده شد. در مخالفت با عقب‌نشینی دولت، شورای عالی جمعیت‌های زنان اعلام کرد که جشن سالگرد کشف حجاب اجباری را تحریم و در عوض در اعتراض به لغو حق رای زنان در مقابل کاخ نخست‌وزیری تحصن می‌کند. اتحادیه زنان حقوقدان نیز در بیانیه‌ای این عقب‌نشینی دولت را محکوم کرد. با صدور فرمان شش ماده‌ای شاه که به انقلاب سفید مشهور شد، تقابل میان مخالفان و موافقان حق رای زنان بیشتر شد. تا جائیکه زنان تظاهرات و اعتصاب گسترده‌ای را برای کسب حق رای در تاریخ سوم بهمن ۱۳۴۱ برگزار کردند. سرانجام، رفراندوم ششم بهمن برگزار شد و زنان ایران برای نخستین بار در یک انتخابات ملی شرکت کردند. از آن پس حق رای دادن و انتخاب شدن جزء حقوق سیاسی زنان ایران نهاده شده است. اگرچه، این حق بصورت اعطایی و از بالا برای زنان به دست آمد، اما نمی‌توان تلاش و پیگیری زنان را برای کسب حق رای نادیده گرفت. بویژه آنکه در دستگاه سلطنت پهلوی نیز علاقه‌ای نسبت به

حقوق زنان وجود نداشت، بلکه بیشتر برای نشان دادن ظاهر مدرن ایران بود که شاه و دربار مجبور به دادن برخی حقوق انسانی به زنان شدند.^۱

بند سوم : تصویب قانون حمایت از خانواده

از دیگر رویدادهای تاثیرگذار در زندگی زنان در دوره پهلوی دوم باید به تصویب قانون «حمایت خانواده» در سال ۱۳۴۶ اشاره کرد. برای نخستین بار، مهرانگیز منوچهریان در آبان سال ۱۳۴۵ طرحی برای قانون خانواده به مجلس سنا ارائه کرد که تغییرات بسیاری را در جهت برابری زن و مرد در قوانین خانواده در بر داشت. اما این طرح مورد بی توجهی نمایندگان و مطبوعات قرار گرفت. بعد از آن، در اسفند همان سال خبر از ارائه لایحه ای با عنوان «حمایت خانواده» در دولت هویدا شنیده شد. این لایحه که توسط «شورای زنان حزب ایران نوین» تنظیم شده بود، نسبت به طرح منوچهریان تغییرات بسیار محدودتری داشت. اما موج رسانه ای گسترده ای پیرامون این لایحه به راه افتاد و در نهایت در اردیبهشت سال ۱۳۴۶ به تصویب مجلس شورای ملی رسید. بر اساس این لایحه، رسیدگی به اختلافات خانوادگی به دادگاه محول شد و تاحدودی حق طلاق برای زنان در نظر گرفته شد. چندموسری به اجازه همسر اول محدود شد و تصمیم گیری درباره وضع فرزندان پس از طلاق به دادگاه محول شد.

قانون حمایت خانواده، جایگزینی برای قوانین موجود نبود، بلکه تکمیل کننده قوانین مربوط به خانواده در قوانین مدنی آن دوره بود. به عبارت دیگر، قوانین قدیمی همچنان رایج بودند، مگر آنکه در تعارض با قانون حمایت از خانواده قرار می گرفتند. به کوشش سازمان زنان ایران، بویژه شخص مهناز افخمی و همچنین اتحادیه زنان حقوقدان، خصوصاً مهرانگیز منوچهریان اصلاحاتی در این قانون در سال ۱۳۵۳ انجام شد. بدین نحو که سن ازدواج برای مردان به ۲۰ سال و برای زنان به ۱۸ سال افزایش یافت. همچنین، موافقت دادگاه در مورد ازدواج مجدد مرد به توافق همسر اول، عدم رضایت او در مورد روابط جنسی با همسر اول، بیماری ذهنی و عقیم بودن یا عدم حضور زن مشروط شد.^۲

^۱ احمدی و اردلان، پیشین، ص ۳۷۹.

^۲ همان، ص ۲۹۶.

در مجموع، جنبش زنان در دوره پهلوی دوم که توانسته بود در فاصله سال های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و همچنین ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲، زمینه هایی برای ظهور مجدد پیدا کند، به تدریج از اواخر دهه ۱۳۴۰، در قالب سازمان دولتی زنان جذب و حل شد. به عبارت دیگر، جنبش زنان رسمی شد و در ساختار دولت ادغام شد. امتیاز پیوستن به رژیم پهلوی به قدری بود که بسیاری از زنان منتقد را نیز جذب دولت کرد.^۱ البته، در همین دوره محدود زنانی بودند که به فعالیت مستقل و مدنی خود در زمینه حقوق زنان ادامه دادند؛ بعلاوه اینکه برخی از زنانی نیز وارد فعالیت های سیاسی علیه رژیم پهلوی شدند.

گفتار چهارم: جنبش زنان پس از انقلاب ۵۷

از سال های پایانی دهه ۱۳۴۰، برخی از گروه های سیاسی مخالف رژیم پهلوی، دست به اقدامات نظامی زدند. بطوریکه، در سال های نخست دهه ۱۳۵۰، سازمان های چریکی متعددی رشد کردند. به تدریج تا سال ۱۳۵۷، مخالفت های سیاسی با رژیم پهلوی افزایش یافت و فضایی انقلابی بر جامعه حکم فرما شد. در این زمان، زنان بسیاری نیز در گروه های سیاسی مخالف رژیم نقش ایفا می کردند. حتی بسیاری از آنها در مبارزات چریکی مشارکت داشتند، و در این راه کشته شدند. در واقع، به تدریج بخشی از زنان در گروه های سیاسی انقلابی (از چپ سکولار تا نیروهای اسلامگرا) وارد فعالیت شدند. همین زنان بودند که پس از پیروزی انقلاب و تغییر رژیم سیاسی، وارد صحنه فعالیت های مدنی گردیدند و در این رابطه به مسائل زنان حساس شدند.

در مورد حجاب نیز، طی یک فرایند چند مرحله ای، سرانجام در سال ۱۳۶۲ قانونی برای مجازات زنان بی حجاب وضع گردید.^۲ به اعتقاد پروین پایدار، تحمیل حجاب، فرایندی طولانی و سخت بود. این فرایند در دو مرحله انجام شد. اولین مرحله در بخش دولتی بود که رعایت حجاب برای کارمندان زن ادارات اجباری شد. در دومین مرحله، در مقیاسی وسیع تر و در عرصه عمومی زنان مجبور شدند که حجاب اسلامی را رعایت کنند. البته، شایان ذکر است که دومین مرحله از فرایند اجباری کرن حجاب، پس از رویدادهای خرداد ۱۳۶۰ آغاز شد که

^۱ ساناساریان، الیز، پیشین، ص ۱۸۹.

^۲ به موجب قانون مجازات اسلامی که در سال ۱۳۶۲ تصویب شد، مجازات زنان در صورت عدم رعایت حجاب اسلامی، ۷۴ ضربه شلاق بود.

به شدت با مخالفان سیاسی برخورد می شد و دیگر در فضای سیاسی جامعه هیچ مجالی برای طرح اعتراض وجود نداشت.

بند اول : سازمان ها و نشریات زنان

در فضای پس از انقلاب به دلیل حضور گسترده احزاب سیاسی در عرصه مبارزات اجتماعی، بسیاری از فعالیت های زنان متأثر از گفتمان های ایدئولوژیک «ضد امپریالیستی» (عمدتاً چپ گرا) بود.^۱ تاجائیکه، در سال های نخست پس از انقلاب که فضای فعالیت اجتماعی و سیاسی همچنان باز بود، عمده فعالیت هایی که توسط زنان انجام می شد تحت تاثیر چنین ایدئولوژی هایی قرار داشت و هر یک از گروه ها و سازمان های زنان با نسبت های متفاوت به احزاب سیاسی مختلف وابستگی داشتند. البته در کنار زنان چپگرا و سکولار، برای نخستین بار گروه های زنان اسلامی نیز آغاز به فعالیت نمودند.

در سه سال اول پس از انقلاب که فضای سیاسی باز بود، انجمن ها و سازمان های زنان متعددی ایجاد شدند. بیشتر این تشکل ها، وابسته به جریان های سیاسی بودند و عمر کوتاهی داشتند. اما در این میان برخی از سازمان ها تاثیرگذار و قدرتمند ظاهر شدند. از جمله سازمان ها فعال زنان در دوره سه ساله ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰، می توان به سازمان هایی چون «اتحاد ملی زنان»، «تشکیلات دموکراتیک زنان»، «جامعه زنان انقلاب اسلامی»، «سازمان رهایی زن»، و «جامعه زینب» اشاره کرد.

اتحاد ملی زنان، سازمانی چپگرا بود که توانست فعالیت های زیادی را از سال ۵۸ تا ۶۰ در حوزه زنان انجام دهد. این سازمان نزدیکی هایی با چریک های فدایی خلق داشت و نشریه ای به نام «زنان در مبارزه» منتشر می کرد. تشکیلات دموکراتیک زنان، در واقع شاخه زنان حزب توده بود که فعالیت های گسترده ای در سراسر کشور از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۱ داشت. ارکان این تشکیلات، نشریه ای بود با عنوان «جهان زنان» که به سردبیری فرزانه سیاسی منتشر می شد. انجمن رهایی زن نیز سازمان چپگرایی دیگری وابسته به سازمان وحدت کمونیستی بود که در زمینه مسائل زنان فعالیت می کرد. این انجمن نیز مجله ای با عنوان «رهایی زن» منتشر می کرد.^۲

^۱ ببران، صدیقه، پیشین، ص ۱۴۰.

^۲ همان، ص ۱۴۱.

جامعه زنان انقلاب اسلامی، نخستین سازمان زنانی بود که با رویکردی اسلامی فعالیت خود را آغاز کرد. این جامعه به همت اعظم طالقانی از سال ۱۳۵۹ فعالیت خود را آغاز کرد.^۱ همچنین، در همان سال، نشریه ای با عنوان «پیام هاجر» به امتیاز و مدیرمسئولی اعظم طالقانی منتشر شد که عملاً تربیون جامعه زنان انقلاب اسلامی بود. اعظم طالقانی در دوره نخست مجلس شورای ملی به نمایندگی این مجلس انتخاب شد، وی جزء نواندیشان دینی و از نیروهای ملی-مذهبی به شمار می آید. در مقابل، جامعه زینب که توسط مریم بهروزی، دیگر نماینده زن مجلس شورای اسلامی تاسیس شد، با برداشتی سنتی از اسلام به مسائل زنان می پرداخت.

در این دوره نشریات دیگری نیز در حوزه زنان فعال بودند. نشریاتی مانند «مجله بیداری زنان»، «مجله نهضت زنان مسلمان»، «روزنامه زن مبارز»، «پیکار زن»، و «مجله زن مسلمان». همچنین باید به مجله «پویندگان راه زینب» اشاره کرد. این مجله که دنباله «اطلاعات بانوان» پیش از انقلاب بود، به همت زهرا رهنورد و تحت مجموعه روزنامه اطلاعات مجدداً از سال ۱۳۵۹ فعالیت خود را از سر گرفت و تا سال ۱۳۶۹ منتشر شد. اما در میان نشریات زنان در آن دوره، «زن روز» تنها نشریه ای بود که سابقه آن به پیش از انقلاب باز می گشت و فعالیت آن تاکنون نیز ادامه دارد. این نشریه، پس از انقلاب مجدداً از فعالیت خود را از سر گرفت و تحت مجموعه کیهان در سراسر کشور منتشر شد. شهلا انصاری، اولین سردبیر زن روز پس از انقلاب بود. اما از سال ۱۳۶۱، شهلا شرکت به سردبیری این نشریه رسید و در سال ۱۳۶۳ نیز مدیرمسئول زن روز شد. شرکت تا سال ۱۳۷۰ در زن روز فعالیت کرد. پس از آن، این نشریه توسط اشرف گرامی زادگان و طیبه اسکندری و سپس مهتری سویزی اداره می شد.^۲

اما پس از سرکوب سال های نخست دهه ۶۰ و بسته شدن فضای سیاسی، بسیاری از سازمان های مستقل زنان از بین رفتند و تعداد بسیاری از نشریات زنان نیز متوقف شدند. تنها سازمان های اسلامی که به حکومت جدید نزدیک بودند، باقی ماندند و از میان نشریات نیز تنها پیام هاجر و زن روز به فعالیت خود ادامه دادند. در نیمه دهه ۶۰ به تدریج گروه های

^۱ پیش از آن از سوی دولت موقت، اعظم طالقانی مامور شده بود تا تشکیلات به جای مانده از سازمان زنان رژیم گذشته را اداره کند، اما به دلیل کسری بودجه این سازمان تنها ۵ ماه دوام آورد (اردلان، ۱۳۷۸).

^۲ همان، ص ۱۶۱.

زنان چپ‌گرا به محافل خصوصی تبدیل شدند. اما در مقابل، زنان اسلامگرا توانستند به فعالیت‌های خود وسعت بخشند. در این دوره، «جمعیت زنان جمهوری اسلامی» توسط زهرا مصطفوی از سال ۱۳۶۵ فعالیت خود را آغاز کرد. «ندا» نام نشریه‌ای بود که به عنوان تریبون این جمعیت از سال ۱۳۶۹ فعالیت خود را آغاز کرد. فاطمه راکعی نخستین سردبیر فصلنامه ندا بود.^۱

در این دوره، به سیاق حکومت پیشین در زمینه تشکیل سازمان‌های توده‌ای زنان اقدامی صورت نگرفت. اما تلاش شد تا مراکزی دولتی برای رسیدگی به امور زنان ایجاد شود. در سال ۱۳۶۷، به تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی، «شورای اجتماعی و فرهنگی زنان» تأسیس شد. این شورا در واقع اولین متولی مسائل زنان در دولت جمهوری اسلامی بود. زمینه‌های تشکیل این شورا را می‌توان مربوط به شرکت معصومه ابتکار، نماینده ایران در سومین کنفرانس جهانی زن در نایروبی (۱۳۶۴) دانست. در واقع، مسئولان برای اینکه به مجامع بین‌المللی نشان دهند که به مسائل زنان اهمیت می‌دهند، به تدریج قدم‌هایی در این راستا برداشتند. در دوره ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی نیز برای نخستین بار، یکی از مشاوران رئیس‌جمهور در ارتباط با امور زنان تعیین شد و «دفتر امور زنان ریاست جمهوری» به مدیریت شهلا حبیبی آغاز به کار کرد. در این دوره نیز، شرکت در چهارمین کنفرانس جهانی زنان در پکن (۱۳۷۴) تأثیرات قابل توجهی در پی داشت.

از دیگر تشکلهای زنان در این دوره می‌توان به «موسسه مطالعات و تحقیقات مسائل زنان» اشاره کرد. این مرکز، تشکیل شده از جمع زنان نواندیش دینی بود که از سال ۱۳۷۱ فعالیت خود را آغاز کردند. از بنیانگذاران اصلی این مرکز باید به منیره گرجی، اولین و تنها نماینده زن مجلس خبرگان اشاره کرد. وی، تحصیلات حوزوی داشت و قرائت‌های جدیدی از حقوق زنان در اسلام ارائه می‌داد. در حال حاضر، منیره آمدی مدیریت این مرکز را بر عهده دارد. از سال ۱۳۷۲، نشریه‌ای با عنوان «فرزانه» به مدیرمسئولی معصومه ابتکار و سردبیری محبوبه عباسقلی زاده منتشر شد که در واقع، تریبون مرکز مطالعات و تحقیقات زنان به شمار می‌آید. فصلنامه فرزانه که متأثر از رویکرد فمینیسم اسلامی بود تا سال ۱۳۷۷ به فعالیت خود ادامه داد.^۲

^۱ همان، ص ۱۸۵.

^۲ همان، ص ۲۰۵ و اردلان، پیشین، ص ۱۸۵.

البته در این مقطع، زنان سکولار که از ایران مهاجرت کرده بودند نیز فعالیت هایی را در خارج از کشور انجام می دادند. در این خصوص می توان به انتشار نشریه «نیمه دیگر» از سال ۱۳۶۳ تا ۱۳۷۹ به کوشش افسانه نجم آبادی، پروین پایدار و ژانت آفاری اشاره کرد. این نشریه به طرح مسائل تثوریک و تاریخی در ارتباط با جنبش زنان می پرداخت. همچنین، می توان به تشکیل «بنیاد پژوهش های زنان» نیز اشاره کرد که در خصوص برگزاری کنفرانس های علمی درباره مسائل زنان فعال بود.

در نیمه نخست دهه ۱۳۷۰، مجدداً بر تعداد نشریات زنان افزوده شد. در این میان می توان به نشریاتی همچون «ماهنامه پیام زن»، «فصلنامه پگاه»، و «مجله ریحانه» اشاره کرد. اما از برجسته ترین نشریات زنان در این دوره، «ماهنامه زنان» است که به همت شهلا شرکت از سال ۱۳۷۰ منتشر می شد.^۱ مجله زنان رویکردی فمینیستی و انتقادی داشت و تاثیر غیرقابل انکاری بر ظهور مجدد جنبش زنان در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ داشت.^۲

بند دوم: محافل زنان و فرصت های جدید

با آغاز سرکوب های دهه ۱۳۶۰، فعالیت های سیاسی و اجتماعی مستقل بسیار کم رنگ شد. بسیاری از زنان فعالیت های علنی خود را متوقف کردند. گروهی از آنها به خارج از کشور مهاجرت کردند، و برخی نیز دست از فعالیت اجتماعی کشیدند. اما بسیاری باقی ماندند، و در قالب محافل و گروه های کوچک و جدا از هم، به صورت نهفته به فعالیت ادامه دادند. طی سال های پایانی دهه ۱۳۶۰ و اوایل دهه ۱۳۷۰ محافل متعددی بودند که در جهت حفظ و تقویت هویت خود، برنامه های کوچکی را ترتیب می دادند. این گروه ها اگرچه از هم جدا بودند، اما دوردور از احوال یکدیگر با خبر بودند. عمده ترین برنامه های آنها برگزاری جلسات مطالعاتی، نمایش فیلم و مراسم سالانه هشت مارس در مکان های خصوصی بود. آنها طی این سال ها توانستند ضمن حفظ حداقلی ترین سطح روابط نهادی، آرمان های خود را زنده نگاه دارند.

با اتکاء به پشتوانه فعالیت های این محافل بود که از نیمه دهه ۱۳۷۰ زمینه های شکل گیری گروه ها، سازمان ها و نهادهای جدیدی فراهم آمد که اقدامات خود را معطوف به

^۱ انتشار این نشریه در زمستان سال ۱۳۸۶ با دخالت دولت احمدی نژاد متوقف شد.

^۲ کدی، نیکی، نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، ۱۳۸۳، انتشارات ققنوس، ص ۱۰۲.

بیرون از خود برنامه ریزی می کردند. با آغاز دوره «سازندگی» از اوایل دهه ۱۳۷۰، در برخی حوزه های فرهنگی فضا برای فعالیت باز شد، و فرصتی فراهم شد تا کتاب های جدیدی تألیف، ترجمه و منتشر گردد. نهضت ترجمه در این دوره فعال شد و زمینه برای انتشار نشریات مستقل فراهم گردید. در این دوره، زنان چپگرا و لائیکی که طی سال های گذشته فضایی برای عمل نداشتند، توانستند مجدداً وارد حوزه مسائل اجتماعی شوند. آنها نخست از سایر فعالیت های اجتماعی، مانند فعالیت های محیط زیستی، حقوق کودک، و حتی موضوعات هنری آغاز کردند و به تدریج توانستند یکدیگر را پیدا کرده و زمینه تشکیل انجمن های جدیدی را فراهم آورند.^۱

در نتیجه ایجاد فرصت های جدید ناشی از گشایش فضای سیاسی در این دوره، و توجه نشان دادن محافل زنان به فعالیت در عرصه عمومی، در کنار فعالیت هایی که فمینیست های اسلامگرا انجام می دادند، زمینه های ظهور مجدد جنبش زنان در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ فراهم شد. اولین مراسم هشت مارس که ۲۰ سال پس از سال ۵۸ در یک مکان عمومی برگزار شد، مربوط به تلاش جمعی از زنان ناشر بود که برنامه ای به مناسبت روز جهانی زن در شهر کتاب تهران (سال ۷۸) تدارک دیدند. می توان برگزاری این مراسم را از نخستین جرقه های آغاز دوره جدید «آشکارگی» جنبش زنان در ایران دانست.

گفتار پنجم: جریان شناسی فمینیسم در ایران

تاریخ جنبش زنان در ایران، هیچ زمان به اندازه سال های اخیر شاهد تکرار و گوناگونی در سازمان ها و کنشگرانش نبوده است. بدین ترتیب، اکنون دیگر نمی توان با طیف بندی های دوقطبی رایج به جریان شناسی جنبش زنان پرداخت. در واقع، جنبش زنان از ملاک های رایج و متعارف سیاسی و ایدئولوژیک فراروی کرده است.

در سال های میانی دهه ۱۳۷۰، به سادگی امکان داشت که نیروهای فعال جنبش زنان را در دو جریان کلی طبقه بندی کرد. یکی جریان «اسلامگرا» که از یک قطب نزدیک به حکومت تا یک قطب اسلامگرایان مخالف حکومت امتداد داشت؛ و دیگری جریان «لائیک» که در یک طیف چپگرا تا راستگرا قابل ترسیم بود. در واقع، این جریان ها به شدت متاثر از

^۱ احمدی خراسانی، نوشین، جنبش یک میلیون امضا، روایتی از درون، تهران، ۱۳۸۶، نشر مؤلف، ص ۱۶۶.

منازعات سیاسی بودند و به سادگی می شد آنها را بر جریان‌شناسی نیروهای عرصه سیاست در دوره جمهوری اسلامی منطبق کرد.

به عبارت دیگر، جریان‌شناسی سیاسی جامعه ایران، تا نیمه دهه ۱۳۷۰ همچنان ملاک اصلی جریان‌شناسی سایر نیروهای اجتماعی موجود در جامعه، از جمله جنبش زنان بود. در واقع، نیروهای مختلف جنبش زنان عمدتاً بر مبنای نحوه تنظیم رابطه با قدرت سیاسی (پوزیسیون یا اپوزیسیون)، جریان‌شناسی می شدند، و نماد هویتی این جریان‌ها نیز منطبق بر ایدئولوژی‌های این نیروهای سیاسی بود. در واقع، ایدئولوژی این جریان‌های سیاسی، به عنوان شاخص تمیز دهنده آنها از یکدیگر، تبدیل به هویت اصلی نیروهای اجتماعی هوادارشان می گردید. بطوریکه، در یک دوره نیروهای هوادار سلطنت را در برابر ملی‌گرایان قرار می‌داد، یک دوره نیروهای راستگرا را در مقابل چپ‌گرایان صف بندی می‌کرد، و یک دوره نیز نیروهای اسلامگرا را در برابر نیروهای لائیک قرار می‌داد.

پیش از انقلاب ۱۳۵۷، گروه‌های زنان اسلامگرا بسیار به ندرت در جنبش زنان فعال بودند. اگرچه زنان مسلمان بسیاری در جنبش زنان فعالیت می‌کردند، اما ایدئولوژی آنان «اسلامگرایی» نبود. در واقع، از اوایل دهه ۱۳۵۰، در نتیجه مبارزات سیاسی و بویژه قهرآمیز علیه رژیم پهلوی، به تدریج این فرصت فراهم شد تا برخی زنان مسلمان بتوانند با اتکاء به ایدئولوژی‌های اسلامگرا، که توسط سازمان‌های سیاسی اسلامی همچون مجاهدین خلق و افرادی چون آقایان شریعتی و مطهری تئوریزه می‌شد، وارد کنش در فضای سیاسی شوند. به تدریج با نزدیک شدن به سال ۱۳۵۷، گروه‌های سنتی‌تر اسلامی نیز بسیج شدند و گفتمان اسلامگرایی خود را مطرح ساختند. بسیاری از زنان و دختران مسلمان نیز جذب چنین اندیشه‌هایی گردیدند. در واقع، در آستانه انقلاب، طیف گسترده‌ای از زنان فعال در احزاب سیاسی اسلامگرا شکل گرفتند. این طیف در واقع، پایه‌های اصلی شکل‌گیری «جریان زنان اسلامگرا» در جنبش زنان پس از انقلاب به شمار می‌آید. البته، در سال‌های دهه ۱۳۶۰ بسیاری از آنها همچنان درگیر مناظرات و سهم‌خواهی‌های سیاسی بودند، اما به تدریج از اواخر این دهه، به مسائل ویژه زنان متوجه شدند.^۱

ظهور چنین جریانی در جنبش زنان که پیشتر از آن سابقه فعالیت سازمان یافته بدین نحو را نداشت، بسیاری از صاحب‌نظران را بر آن داشت که با توجه به ایدئولوژی اسلامگرایی در

^۱ پایدار، پروین، پیشین، ص ۱۴۵.

برابر سکولار و لائیک بودن سایر گروه‌های زنان به جریان شناسی جنبش زنان بپردازند. به عنوان مثال، پروین پایدار در کتاب خود با عنوان «زنان در فرایند سیاسی ایران در قرن بیستم»، در دسته بندی مواضع و نیروهای سیاسی - اجتماعی، عمدتاً از دوگانه «اسلامی - لائیک» به عنوان ملاکی برای تمیز جریان‌ها استفاده می‌کند. بدین ترتیب، مفاهیمی همچون «فمینیست‌های اسلامی» در برابر «فمینیست‌های لائیک» برای جریان شناسی جنبش زنان مورد استفاده قرار گرفت.

از دیگر سو، گروه مقابل زنان اسلامگرا، عمدتاً زنان چپ‌گرایی بودند که در سال‌های پس از انقلاب به دلیل منازعات سیاسی بیشتر بر جنبه لائیک یا سکولار بودن ایدئولوژی خود تاکید می‌کردند. این گروه به دلیل سرکوب سیاسی که در سال‌های دهه ۱۳۶۰ بر جامعه ایران تحمیل شد، به تدریج قدرت خود را از دست دادند و مجبور به عقب نشینی شدند. به دلیل همین سرکوب سیاسی، آنها نیز مرزهای سیاسی را برجسته می‌دیدند و سعی داشتند با تاکید بر «غیرمذهبی» بودن، خود را متمایز نشان دهند. در نتیجه به تدریج دسته بندی رایج برای شناسایی جریان‌های زنان بر پایه «چگونگی تنظیم رابطه آنها با مذهب» تعریف شد. البته این مفهوم‌سازی‌ها ابتدا در متون تحلیلی و دانشگاهی مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما در سال‌های بعد به عرصه فعالیت کنشگران جنبش نیز راه یافت و عمدتاً توسط گروه‌های زنان سکولار به عنوان ابزاری برای هویت‌یابی به کار گرفته شد.

نوشین احمدی، در این زمینه معتقد است که «در آن زمان، واژه فمینیسم اسلامی به گروهی از زنان مذهبی اهدا شد که خواهان اصلاحاتی در وضعیت زنان بودند». سپس اشاره می‌کند که این واژه برای نخستین بار توسط پژوهشگرانی که در خارج از کشور به تحلیل جنبش زنان ایران می‌پرداختند به کار رفت، و البته بصورت «نانوشته» در داخل کشور نیز برای توصیف زنان اسلامگرا مورد استفاده قرار گرفت، «اگرچه این گروه از زنان [مذهبی] از نامیدن خود به عنوان فمینیسمت [اسلامی] حذر می‌کردند».^۱ با این حال، گرچه در ابتدا زنان اسلامگرا مخالفت‌هایی با این تقسیم بندی انجام می‌دادند و چندان علاقمند پذیرش هویت فمینیسم اسلامی نبودند، اما در نهایت آنها نیز قائل به خط تمیز مذهبی میان جریان‌های زنان بودند. سعید زاهد، با گرایش اسلامی با استفاده از همین دوگانه به جریان‌شناسی

^۱ احمدی خراسانی، نوشین، زنان زیر سایه پدرخوانده‌ها، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۴، نشر توسعه، ص ۱۵۸.

جنبش زنان می‌پردازد: «یک گروه زنانی که مذهبی بودند و در طی جریان انقلاب در گروه های مذهبی فعالیت می نمودند، و گروهی دیگر که سکولار بودند».^۱

البته باید توجه داشت که دو جریان کلی تحت عنوان «فمینیست های اسلامی» و «فمینیست های لائیک» کاملاً یکدست نبوده و در درون هر جریان نیز طیف بندی هایی قابل شناسایی بود. احمدی خراسانی فمینیست های اسلامی را در قالب سه گروه طیف بندی می کند:

واژه «فمینیسم اسلامی» اصطلاحی فراگیر است که به تمامی زنان مذهبی که به نوعی برای تغییر و بهبود شرایط زنان فعالیت می کنند اطلاق می شود، اما در این طیف، گروه های گوناگون وجود دارد که تفکیک آنها می تواند مشخص کند تا چه میزان هر کدام از آنها توان انعطاف و تعهد در پاسخگویی به خواست های زنان را دارند. در درون طیف فمینیسم اسلامی، سه گروه قابل شناسایی است: ۱) بخش انگشت شماری از زنان مذهبی که از میان نیروهای غیرخودی برخوردارند و هیچگونه وابستگی به ساخت حکومت ندارند. شیرین عبادی، یکی از زنان این بخش از فمینیست های اسلامی است. ۲) گروه دیگری از طیف فمینیست های اسلامی زنانی هستند که وابستگی نزدیک با ساخت حاکمیت دارند. ۳) این بخش از فمینیست های اسلامی نه مانند گروه اول جزء افراد «غیرخودی» به حساب می آیند و نه مانند گروه دوم به مراکز قدرت دسترسی [مستقیم] دارند. این بخش از زنان، هم با قشرهای مختلف زنان غیرخودی ارتباط دارند و هم با زنان درون نظام. اگرچه جناح آنها از قدرت فاصله دارد، اما کاملاً مبرا از آن نیست.^۲

همانگونه که اشاره شد، جریان فمینیسم لائیک نیز، جریانی یک دست و همگون نیست. این جریان نیز در بر دارنده طیفی وسیع از زنان سکولار و لائیک است. در این جریان، از یک قطب مارکسیستی تا یک قطب ناسیونالیستی و حتی سلطنت طلب، می توان گروه های مختلفی را شناسایی کرد. در واقع، همانگونه که پیشتر نیز اشاره شد، مبنای این طیف بندی نیز بیشتر سیاسی و ایدئولوژیک است. در مجموع می توان جریان شناسی رایج که در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ مورد کاربرد قرار می گرفت را در قالب جدول زیر خلاصه کرد:

^۱ زاهد، سعید و بیژن خواجه نوری، جنبش زنان در ایران، شیراز، ۱۳۸۴، نشر ملک سلیمان، ص ۱۴۹.

^۲ احمدی خراسانی، پیشین، ص ۱۶۲.

جدول شماره ۱: جریان شناسی رایج در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰

جریان لائیک (فمینیست‌های سکولار و لائیک)

۱. زنان چپ‌گرا: این گروه که بخش عمده جریان لائیک جنبش زنان را تشکیل می‌دادند متأثر از انواع اندیشه‌های چپ‌گرا (از کمونیستی تا سوسیال دموکرات) بودند که در داخل و خارج از ایران فعالیت داشتند. تا نیمه دهه ۱۳۷۰، آنهایی که در داخل ایران بودند، عمدتاً در قالب محافل خصوصی فعالیت می‌کردند. و آن دسته که در خارج از کشور بودند یا به احزاب سیاسی چپ‌گرا وابستگی داشتند یا به فعالیتهای دانشگاهی مشغول بودند.

۲. زنان لیبرال و ملی‌گرا: این گروه از زنان، عمدتاً به سازمان‌های سیاسی همچون جبهه ملی ایران نزدیک بودند، و محل فعالیت آنها متمرکز در خارج از کشور بود. آنها بیشتر به فعالیتهای ژورنالیستی و حقوقی مشغول بودند و تعداد اندکی را شامل می‌شدند.

۳. زنان سلطنت طلب: این دسته از زنان عمدتاً در دوران رژیم پهلوی به دستگاه حکومت نزدیکی داشتند یا برخی از اعضای رده بالای سازمان زنان ایران بودند. تعداد آنها نیز اندک بود و در حد چند چهره محدود بود.

جریان اسلامگرا (فمینیست‌های اسلامگرا)

۱. زنان ملی-مذهبی: این گروه عمدتاً وابسته به احزابی همچون نهضت آزادی یا دیگر گروه‌های ملی-مذهبی بودند که با اینکه اسلامگرا محسوب می‌شدند، اما قرائتی نو از اسلام ارائه می‌دادند. در واقع، این دسته از زنان اسلامگرا انتقادات بسیاری نسبت به حکومت اسلامی داشتند. نشریه‌ای مانند پیام هاجر مربوط به این گروه از زنان بود.

۲. زنان اصلاح طلب: این گروه از زنان نزدیک به جناح میانه‌رو حاکمیت، یعنی گروه‌هایی همچون کارگزاران سازندگی یا روحانیون مبارز بودند. در میان این دسته گروه‌های مختلفی از زنان فعال بودند که در نیمه دهه ۱۳۷۰ به شیوه‌های مختلف به طرح مطالبات زنان می‌پرداختند. نشریاتی مانند زنان، فرزانه، حقوق زنان، و روزنامه زن مربوط به گروه از زنان بود.

۳. زنان حکومتی: این دسته از زنان که سنتی‌ترین برداشت‌ها از اسلام را ارائه می‌دادند

به جناح تندرو حاکمیت نزدیک بودند و در زمینه مسائل زنان، موضع رسمی حکومت را اتخاذ می کردند. به عنوان نمونه می توان به جامعه زینب اشاره کرد.

اما، این نوع جریان شناسی به تدریج از اواخر دهه ۱۳۷۰ دچار ابهام و مشکلاتی شد. در واقع، با تغییر فضای اجتماعی - سیاسی جامعه ایران، توجه مجدد فعالان مستقل به عرصه عمومی، و طرح پیشنهادات عملی، مرزبندی جریان‌های زنان نیز دچار تحولاتی شد

بند اول: الگوهای فمینیسم در ایران

تاکید بر تقابل و دشمنی زن و مرد؛ براساس این نگرش، زن و مرد دو موجود متناقض و نابرابرند که با یکدیگر تضاد منافع دارند. بنابراین، چنین تصور و تبلیغ می‌شود که مردان مقصر اصلی زبردست بودن زنان هستند که از طریق استثمار زنان در نهاد خانواده امتیازات اجتماعی را نصیب خود کرده‌اند. نتیجه آشکار چنین طرز تفکری ایجاد دشمنی و تمایز خصومت آمیز میان زن و مرد است. با نگاهی مجدد به دیدگاه‌های فمینیستی چنین نگرشی را می‌توان فقط در دیدگاه رادیکال یا افراطی یافت. از نقطه نظر این دیدگاه زنان فقط از مردان متمایز نیستند بلکه تحت سلطه ایشان نیز قرار دارند. و از آنجا که مردان را «فطرتاً» متجاوز می‌دانند معتقدند که مردان از این خصیصه برای کنترل زنان استفاده می‌کنند و نمونه‌هایی چون بستن پای زنان در چین، ختنه زنان در افریقا، سوزاندن بیوه‌های هندی و شکار زنان جادوگر در قرون وسطی را شواهد تاریخی این روحیه متجاوز مردانه می‌دانند. بنابراین معتقدند که راه رهایی زنان تشکیل اجتماعات زنانه بدون حضور مردان است که بر پایه روابط خواهرانه و هویت زنانه شکل می‌گیرد. بدیهی است که از نظر جامعه شناسی مقصر قلمداد کردن مردان برای تفسیر موقعیت دست دوم زنان مردود است و سایر دیدگاه‌های فمینیستی که بر خلاف دیدگاه رادیکال رویکردی علمی دارند، رابطه نابرابر میان زن و مرد را با عوامل اجتماعی. همچون نظام ارزش‌ها و نظام جنسیت، توضیح می‌دهند.

به عبارت دیگر این ارزشهای ناظر بر نظام پدرسالاری است که هر یک از ما را به صورت «مردانه - زنانه» تربیت می‌کند. بنابراین برای رفع نابرابری موجود میان زن و مرد باید این نظام ارزشی متحول شود.

باید توجه داشت که تبلیغ تمایز میان زن و مرد به صورت دو نیروی متخاصم که یکی را برابر دیگری قرار می‌دهد عمدتاً از ارزشهای نظام پدرسالاری نشات می‌گیرد و اگر جنبش زنان در ایران بخواهد بر این تمایز خصومت آمیز تاکید کند مسلماً به جدایی و دشمنی زن و

مرد دامن میزند. این برخورد سطحی عواقب خطرناکی برای زنان و استحکام روابط خانوادگی دارد؛ یعنی اولاً به جای ایجاد فرصت برای همکاری و همراهی بین زن و مرد، آنها را از هم دور می‌کند و در دو جبهه مخالف قرار می‌دهد. ثانیاً مخالفان فمینیسم از این نکته جهت تبلیغات منفی علیه فمینیسم استفاده کرد و زنان را موجوداتی انتقام‌جو، بی‌ظرفیت و سطحی قلمداد می‌کنند.

عدم توجه به تعدد و تنوع گروه‌های زنان در ایران: یکسان شمردن شرایط زندگی زنان و ارائه راه‌حل‌های مشابه برای آنان یکی از اصول نظری اولیه در دیدگاه فمینیستی بوده است. براساس این اصل جنس دوم بودن زن یک مقوله واحد و جهانی است. این «زن عام و جهان شمول» همواره مورد استعمار مرد - یعنی یک مقوله واحد و جهانی دیگر - قرار گرفته است. پس می‌توان راه‌حل‌های مشابهی برای رهایی همه زنان از قید نظام پدرسالاری ارائه داد. اما این اصل فمینیستی از سوی شاخه‌های جدید فمینیسم مورد نقد قرار گرفته است. از نقطه نظر این گروه‌ها، یک «زن عام و یکسان» در همه جهان وجود ندارد بلکه زنان بر حسب اینکه در چه قشر، نژاد، قوم، رتبه شغلی و مکان جغرافیایی قرار بگیرند، با یکدیگر متفاوت هستند. بنابراین، مثلاً موقعیت اجتماعی یک زن سفید پوست با یک زن سیاه پوست در جو امع غربی متفاوت است. به نظر ایشان الگوی یکسان تلقی کردن همه زن‌ها در نهایت به نفع زنان سفید پوست غربی عمل کرده است. به طوری که نه تنها حقوق آنها حقوق همه زنان تلقی شده است؛ بلکه بدون شناخت شرایط زندگی سایر زنان خواسته‌های زنان سفید پوست غربی برای کلیه گروه زنان در جهان مناسب‌ترین خواسته‌ها شناخته شده است.

توجه به این امر یعنی گوناگونی گروه‌های زنان و یکسان تلقی نکردن مقوله زن از دو نظر برای طرفداران حقوق زن در ایران حائز اهمیت است: اولاً با توجه به تعدد خرده فرهنگ‌های قومی، زبانی، مذهبی و منطقه‌ای در ایران اساساً نمی‌توان از یک گروه زنان واحد و عام بحث کرد. مسلماً موقعیت زنان بر حسب اینکه در کدام یک از گروه‌های فوق قرار گیرند، با یکدیگر متفاوت است. ثانیاً از آنجا که جامعه ایران یک جامعه در حال گذر یا در حال توسعه شناخته می‌شود، مسلماً نقش‌های سنتی عام زنانه نیز در حال تحول است. در حال حاضر زن ایرانی بر حسب این که در کدام شهر، روستا، قشر و رده شغلی قرار گیرد، موقعیت‌ها و نقش‌های متفاوتی به عهده دارد. بنابراین باید توجه داشت که هر یک از گروه‌های زنان ویژگی‌های منحصر به فردی دارند که باید با تحقیقات اجتماعی خاص شناخته شود تا بتوان راه‌حل‌های مناسبی برای مسائل آنان به دست آورد. از طرف دیگر با شناخت شرایط زندگی در میان این

گروه‌های متنوع می‌توان به ارائه راه حل‌های مناسب، مقتضی و هماهنگ با جامعه ایران مبادرت کرد.

تبلیغ و تأیید مشابهت کامل زن و مرد: برابری حقوق و منزلت زن و مرد شعار همیشگی فمینیسم بوده است و تقریباً کلید دیدگاه‌های فمینیستی برای کسب حقوق برابر زنان و مردان به مبارزه نظری و عملی پرداخته‌اند. اینان همچنین معتقدند که «الگوهای ارزشی و رفتاری متمایز میان زن و مرد باید متحول شود و انسان بودن، به جای مرد و زن بودن هدف فرایند جامعه پذیری باشد.» یادآور می‌شویم که براساس الگوی جامعه‌پذیری جنسی، زنان و مردان از طریق الگوهای متفاوتی جامعه پذیر می‌شوند. براساس این الگو زنان یاد می‌گیرند که مهربان، مطیع، وابسته، با گذشت، عاطفی و وفادار باشند در حالی که مردان می‌آموزند که خشن، قوی، قهار، عاقل و مبتکر باشند. اما الگوی جامعه‌پذیری نوین یا جامعه‌پذیری خنثی که تا حد زیادی تحت تأثیر و تبلیغات فمینیستی بوده، این تقسیم بندی را رد می‌کند و معتقد است که زن و مرد باید از نظر شخصیتی تفاوتی با هم نداشته باشند و به صورت انسان‌های مستقل، کارآمد و همانند درآیند. نتیجه چنین نگرشی خصوصاً در غرب، شبیه شدن زن و مرد است. اما این شبیه شدن به طور یکسان و برابر از خصوصیات زنانه و مردانه بهره نگرفته بلکه از آنجا که فرهنگ مرد سالارانه فرهنگ برتر بوده است، بیشتر زنان بوده‌اند که شبیه مردان شده‌اند؛ همانطور که الیزابت بدانتز می‌گوید: «چنان می‌نماید که زنان «دیگر بودن» مردانه را کسب کرده‌اند، بدون آنکه از هویت سنتی خود دست بردارند. انسان مغرب زمین خصوصاً زنان - در قرن بیستم یک مخلوق واقعی دو جنسی است: در آن واحد هم مرد است و هم زن بر حسب لحظات شبانه روز یا دوره‌های زندگی نقش و وظیفه خود را عوض می‌کند. چون نمی‌خواهد از هیچ چیز رویگردان شود، به چانه زدن و چون و چرا کردن درباره آرزوهای زنانه و مردانه خود می‌پردازد و این کار همیشه آسان نیست. زنان فعلی که متناوباً فاعل و منفعل، مادر فداکار و خودخواه، مهربان و قهار، شکیبیا و سلطه جو می‌شوند، در واقع هویت خویش را آشفته و پریشان کرده‌اند.»^۱

شباهت زنان به مردان خود به معنای وقوع یک انقلاب ارزشی عظیم است که پدیده‌های جدیدی همچون همجنس بازی، «دوجنس گرایی و از هم گسیختگی خانواده را به دنبال داشته است. در اینجا هدف ما ارزیابی اخلاقی چنین پیامدهایی نیست بلکه می‌خواهیم بدانیم آیا تبلیغ شبیه شدن زن و مرد در ایران از سوی جنبش طرفداران حقوق زن برای حل مسائل زنانی ایرانی مفید است؟ برای پاسخ به این سؤال بهتر است به روابط میان زن و مرد در دوران

ما قبل تاریخ نظری بیفکنیم. در دوره‌ای از تاریخ جوامع بشری، برخی از فمینیست‌ها به غلط آن را «مادر سالاری» می‌نامند، زن و مرد حوزه‌های کار و قدرت جداگانه‌ای داشته‌اند که به هر یک منزلت و پایگاه برابر با دیگری می‌داد. در این دوران (دوره پالئولیتیک) با این که تقسیم کار جنسی شدیداً رایج است اما وظایف دو جنس در عین حالاً مکمل یکدیگر است. در واقع تمایز جنس‌ها و وظایف محوله به هر یک بیانگر مکمل بودن این وظایف است. یعنی زن و مرد با هم وابستگی متقابل دارند، هیچ گروهی از اجتماع ثروت را در انحصار خود ندارند زیرا مردان بدون زنان نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند.

از طرف دیگر قدرت باروری زنان با قدرت بدنی مردان شکارچی برابری می‌کند و مورد ستایش و احترام است. در این عصر اعتقاد بر آن بوده که زنان با قدرت باروری خود می‌توانند زندگی و حیات ببخشند. بنابراین قدرت آفرینندگی زنان به ایشان قدرتی برابر و حتی بالاتر از قدرت مردان شکارچی می‌داد که با جسارت و شجاعت به استقبال مرگ می‌رفتند.^۱

این امر درست بر خلاف عصر بعدی (پدر سالاری) است که در آن قدرت باروری زن عاملی برای سلطه مردان بر زنان می‌شود و به همین دلیل او را ضعیف و حقیر و دست دوم می‌انگارد. توجه به این نکته بسیار اساسی است زیرا با اینکه در عصر جدید یا مدرن نظام برابر طلب به جای نظام پدرسالار (عمدتاً در غرب) جایگزین می‌شود اما این برابری به قیمت قربانی شدن «زنانگی» یا ناچیز شمردن ظرفیت‌های زیستی منحصر به فرد خود توانسته‌اند با مردان برابری کنند. حتی برخی از نظریه پردازان بر این باورند که با شبیه شدن زنان به مردان چنین به نظر می‌آید که زنان می‌خواهند جای مردان سلطه جو، قهار و خشن عصر قبلی (پدر سالاری) را بگیرند. به عبارت دیگر، غرب به تدریج وارد دوره‌ای جدید می‌شود که می‌توان به آن عصر «زن سالاری نوین» اطلاق کرد.

در اینجا اشاره به این نکته حائز اهمیت است که محور مبارزات نظری و عملی جنبش فمینیستی در غرب شعار برابری و تساوی حقوق زن و مرد بوده است. اما شاید نتیجه اجتناب ناپذیر رشد این جنبش علاوه بر پدیده‌هایی همچون همجنس بازی، دو جنس گرایی و افزایش طلاق، گرایش زنان به سلطه جویی است.

بند دوم: تاثیر فمینیسم غربی بر جامعه زنان ایرانی

اکنون، سؤال مورد نظر ما این است که آیا دنباله روی صرف و تقلید یک جانبه از شعارها و اصول فمینیسم غربی با توجه به نتایجی که به دنبال داشته است، می‌تواند برای زنان ایران

نیز مفید باشد؟ به عبارت دیگر، آیا طرفداران حقوق زن در ایران نیز، آگاهانه یا ناآگاهانه، برای احقاق حقوق زنان باید راه غرب، یا شبیه سازی زنان به مردان را دنبال کنند؟ و مهم تر از همه آیا تنها راه احقاق حقوق زنان شبیه شدن کامل آنان به مردان است؟ پاسخ به سؤالات فوق منفی است. نه شبیه شدن کامل زن و مرد و نه مکمل بودن کامل زن و مرد، هیچ یک نمی تواند مسائل زنان را حل کند بلکه ترکیبی از مکمل بودن و شبیه شدن، بدون آنکه «زنانگی» یا «مردانگی» قربانی شود، می تواند هدف و شعار طرفداران حقوق زن قرار گیرد. البته این مکمل بودن با مکمل بودن پدرسالاری تفاوت عمده ای دارد؛ یعنی همکاری زن و مرد در قالب همکاری دو جنس برتر و پست تر یا دو نیروی متخصص انجام نمی گیرد بلکه شاید بتوان گفت این همکاری جلوه ای از مکمل بودن روابط زن و مرد در دوران ما قبل تاریخ دارد. مکمل بودن «برابر» یعنی این که وظایف متمایز زن و مرد، چه در نقش های خانوادگی و چه در نقش های اجتماعی وزن های یکسانی دارد. به نظر می رسد، با توجه به مطالب مطرح شده، می توان گفت که هدف جنبش فمینیستی در ایران، به جای رد کامل نقش های سنتی زن، باید بر محورهای زیر استوار باشد:

اولاً نقش های سنتی زنان، مثل مادری و همسری را عمیقاً بررسی کند یعنی طرفداران حقوق زن به جای توجه یک بعدی به زنان شاغل باید شرایط واقعی زندگی اکثریت جامعه زنان ایرانی را که به نظر می رسد تاکنون نادیده گرفته شده اند بشناسند. این شناخت از آن جهت برای ما ضروری است که شاید عقاید قالبی موجود در مورد «زنان خانه دار» به عنوان افرادی منفعل، ضعیف، وابسته و آسیب پذیر مورد ارزیابی مجدد قرار گیرد.

ثانیاً باید توجه داشت که آنچه باعث می شود زنان در نقش «مادری و همسری» نسبت به مردان پایگاه و منزلت پست تری داشته باشند، صرفاً از ذات این نقش های سنتی بر نمی خیزد بلکه نظام ارزشی متناظر بر نقش های مردانه و زنانه است که چنین تصویری را القا می کند. این نظام ارزشی (پدر سالارانه) که به نظر می رسد فقط در خانواده متبلور می شود، آنچنان قدرتمند است که حتی وقتی زن از ایفای نقش سنتی خود منفک شده و به ایفای نقش ایزاری (اجتماعی) می پردازد نیز به آن غلبه دارد. تسلط نظام ارزشی پدرسالارانه را در نظام اقتصاد مدرن می توان با مثال هایی روشن کرد: دستمزد کمتر زنان حتی در مشاغل مشابه با مردان، اشتغال زنان در مشاغل «زنانه» یا «شبه خانوادگی» (معلمی، پرستاری، امور خدماتی)، آسیب پذیر بودن زنان شاغل در دوران های بحران اقتصادی و تحمل بار مضاعف خانه داری و اشتغال. بنابراین شاغل بودن یا نبودن زن، به خودی خود، بیانگر تحول مهمی در وضعیت

سنتی زنان نیست.

از طرف دیگر، همانطور که دیدیم، در دوره‌ای از تاریخ جوامع بشری نقش عاطفی زن (مادری) اهمیتی برجسته و همپای نقش ابزارى مرد (شکارچی گری) داشت. یکی از اهداف فمینیسم در ایران می‌تواند بر تحول و تغییر نظام ارزشی متناظر بر این نقش‌های سنتی استوار شود. به عبارت دیگر باید از ارزشهایی حمایت کرد که برای نقش‌های عاطفی و ابزارى زن و مرد و زنی یکسان و برابر قائل است. در این رابطه استناد به ارزشهای اسلامی که براساس آن زن و مرد را در انجام نقش‌های ابزارى و عاطفی یکسان و برابر تلقی می‌کند، بسیار مفید است.

ثالثاً جنبش فمینیستی ایران باید توجه داشته باشد که بدون کمک، همراهی و همدلی مردان نمی‌تواند موفق باشد. بنابراین باید نشان داد که «مکمل بودن برابر» هم به نفع مردان و هم به نفع زنان است.

رابعاً باید توجه داشت مکمل بودن برابر اما غیر کامل زن و مرد در درون خود شباهت همسان دو جنس را می‌پروراند. به عبارت دیگر در عصر حاضر مکمل بودن برابر و کامل زن و مرد همانند جوامع ما قبل تاریخ امکانپذیر نیست بلکه لازم است زن و مرد ضمن این که نقش‌های مکمل با هم دارند دارای نقش‌های مشابه با هم نیز باشند به عبارت دیگر تمایز ناشی از نقش‌های مکمل نقض کننده شباهت ناشی از نقش‌های همسان نیست. در شباهت همسان زن و مرد هر دو شبیه به هم می‌شوند و هدف این الگو حذف یا ناچیز شماری نقش‌های سنتی زن از سویی و ستایش و مهم جلوه دادن نقش‌های ابزارى مرد و جلب زنان به کسب موقعیت مردانه نیست، بلکه هدف نزدیک کردن هرچه بیشتر زن و مرد به یکدیگر و اعطا موقعیتی برابر به هر یک است. حسن این الگوی جامعه پذیری که بهتر است آن را الگوی «جامعه پذیری مکمل برابر غیر کامل و متشابه همسان» بنامیم، انعطاف پذیری آن است. به طوری که بنابر موقعیت اجتماعی گروه‌های متفاوت زنان قابل تعدیل و بازسازی است.

بررسی جلوه‌هایی از فمینیسم در ایران نشان داد که طرفداران حقوق زن ایرانی برای درک کامل و عمیق فمینیسم و همچنین بهره‌گیری از اصول آن در ایران نیازمند سنجش‌ها، بحث‌ها و مذاقه‌های طولانی هستند. مسلم است که انطباق کامل با الگوی غربی با توجه به شرایط ویژه ایران و نتایج و آثار مبارزات فمینیستی در غرب نمی‌تواند برای زنان ایران مناسب باشد.

به علاوه باید توجه داشت که تاکید بر اشتغال زنان به عنوان راه رهایی، طرح خودآگاه یا ناخودآگاه تقابل خصومت‌آمیز زن و مرد یا شباهت کامل ایشان و عدم توجه به تنوع گروه‌های زنانه در ایران نه تنها ما را از شناخت واقعی وضعیت زنان و ارتباط ایشان با مردان دور خواهد کرد، بلکه عواقب خطرناکی برای استحکام بنیان خانواده و حل مسئله زن در ایران به نکاتی بود که به نظر می‌رسید تاکنون نادیده گرفته شده و یا کم رنگ مانده‌اند. لذا برای تکمیل و تحلیل مطالب طرح شده، اظهارنظر و بحث‌های مستمری لازم است تا بتوان الگوی جامعه پذیری مطرح شده را بهتر مورد ارزیابی قرارداد.

فصل دوم :

تاثیر فمینیسم در حقوق کیفری

مبحث اول: حمایت از زنان و نظریه های جرم شناسی در سیاست کیفری

یکی از ثمرات مکتب کلاسیک برقراری اصل تساوی واکنش اجتماعی است. با برقراری این اصل پیشینه تبعیض آمیز نظام کیفری جوامع مختلف، البته در بعد تقنینی در آستانه افول قرار گرفت و اصل حمایت یکسان قانون از کلیه افراد جامعه جای خود را در مهم ترین قوانین کشورها پیدا نمود.^۱ بدین ترتیب کلیه تبعیض هایی که در طول تاریخ به اعتبار موقعیت اجتماعی یا شخصیت بزهکار و یا به لحاظ موقعیت و شخصیت بزه دیده معمول بوده است از قوانین کیفری جوامع مختلف حذف و اصل تساوی واکنش کیفری که مطابق فطرت و عقل سلیم هر انسانی است جایگزین آن گردید. بنابراین یکی از اصول بنیادین حقوق جزا شکل گرفت که بر مبنای آن همه افراد جامعه در برابر قانون یکسان هستند. بدین معنا که علاوه بر تساوی مجرمین در تحمیل کیفر نسبت به تخطی از محدوده های قانونی اساسی، همه افرادی که به نوعی در معرض تعرض و تجاوز قرار گرفته اند بایستی از حمایت کیفری یکسانی برخوردار باشند. اصل بیستم قانون اساسی مقرر می دارد: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند». اما اصل تساوی افراد در برابر قانون کیفری خواه در مورد اصل تساوی مجازاتها و خواه در ارتباط با حمایت کیفری یکسان از افراد در برابر تعرضات مجرمانه، مطلق نبوده و با توجه به دلایل و واقعیت های علمی - جرم شناسی و اجتماعی از حالت انتزاعی و حقوقی صرف خارج و تا حدود زیادی منقطع و با استثنائاتی روبرو گردیده است. اصل تساوی مجازاتها که به موجب آن در مورد بزهکارانی که در شرایط مشابه، مرتکب جرم مشابه شده اند و باید دارای مجازات یکسانی باشند، به خاطر هدف «فردی کردن کیفرها» در عمل محدود شده است.^۲ در واقع تحت تاثیر یافته های جرم شناسی مشخص گردید که افراد تحت تاثیر علل و عوامل مختلف شخصی و محیطی مرتکب جرم می شوند و لزوم توجه به شخصیت بزهکار در اعمال واکنش های اجتماعی علیه او احساس گردید. بدین ترتیب اصلاح مجرم و سازگاری مجدد او با جامعه به عنوان یکی از اهداف

^۱ اعلامیه حقوق بشر و شهروندی فرانسه مصوب ۲۶ اوت ۱۷۸۹ در اصل ۶ اعلام می دارد: «که قانون خواه پشتیبانی کند، خواه کیفر دهد، باید برای همه یکسان باشد» به نقل از اعلامیه های حقوق بشر، گردآورنده هوشنگ ناصر زاده - ج اول، انتشارات جهاد دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲، ص ۹۱

^۲ صناعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، چاپ دوم، انتشارات گنج دانش، ۱۳۷۶، ص ۱۴۲.

اساسی مجازاتها مطرح شد که فردی کردن مجازاتها به عنوان یکی از راهکارهای اساسی برای نیل به هدف فوق وارد حقوق کیفری بسیاری از کشورها گردید. اجرای عدالت و انصاف نیز اعمال واکنش های متفاوت در برابر مجرمین مختلف را ایجاب می نماید. در مورد اصل حمایت کیفری یکسان از افراد نیز باید گفت که برای این اصل هم باید استثنائاتی را قائل شد.

مقتضای عدالت و انصاف ایجاب می کند که اگر بزه دیده در فرایند ارتکاب جرم نقش موثری داشته و با تحریک یا اغواگری خویش^۱ زمینه تحقق آن را فراهم نموده و یا با کوتاهی خود وقوع جرم را تسهیل کرده است، عملکرد او مورد توجه قرار گرفته، از میزان مجازات بزهکار کاسته شود. در واقع در اینجا رفتارهای خود بزه دیده سبب می گردد که از حمایت کیفری کمتری نسبت به سایر افراد جامعه بر خوردار گردد. سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا آسیب پذیری بعضی از طبقات می تواند دلیلی بر حمایت افتراقی ویژه از آنها در برابر اعمال مجرمانه باشد؟ یا به عبارتی آسیب پذیری این طبقات می تواند استثنایی بر اصل حمایت کیفری یکسان باشد؟ بعضی طبقات همچون زنان و کودکان به دلیل عوامل خاص زیست شناسی و اجتماعی، پیش زمینه و استعداد قبلی برای بزه دیده واقع شدن را دارند و بر اساس یافته های جرم شناسی، بزهکاران بالقوه قربانیان خود را غالباً از میان افرادی انتخاب می کنند که ارتکاب جرم بر روی آنها دارای خطر و هزینه بالایی نباشد. بنابراین زنان به عنوان افراد بالقوه آسیب پذیر تر از مردان، آماج های مطلوبی برای آنها محسوب می شوند. بنابراین اتخاذ یک سیاست کیفری افتراقی در پیشگیری از بزه دیدگی این طبقات مورد توجه قانون گذاران کیفری قرار گرفته است. در این مبحث به بررسی ضرورت حمایت کیفری بیشتر از افراد آسیب پذیر تر مانند زنان و کودکان می پردازیم و همچنین رویکرد قانون کیفری ایران در این مورد بررسی کرده و مشخص می کنیم آیا قانون گذار کیفری ایران در این زمینه به یافته های جرم شناسی و بزه دیده شناسی توجه کرده است یا بدون توجه به این یافته ها ی علمی، نه تنها افراد فوق را از حمایت کیفری بیشتری بر خوردار ننموده بلکه با عدول منفی

^۱ ماده ۲۲ ق.م.ا. ۱۰ دادگاه می تواند در صورت احراز جهات مخففه - مجازات تعزیری و یا باز دارنده را تخفیف دهد و یا تبدیل به مجازات از نوع دیگری نماید که مناسب تر به حال متهم باشد، جهات مخففه عبارتند از: (بند ۳) اوضاع و احوال خاصی که متهم تحت تاثیر آن مرتکب جرم شده است از قبیل: رفتار و گفتار تحریک آمیز مجنی علیه یا...

از اصل تساوی، آنها را از حمایت کیفری کمتری برخوردار کرده و امکان بزه دیده زایی آنها را فراهم نموده‌است؟

گفتار اول: نقش بزه دیده در عمل مجرمانه

جرم شناسی نظری شاخه‌ای از جرم شناسی است که موضوع آن تبیین عمل جنایی و بررسی عوامل و فرآیندهای عمل مجرمانه است. فرآیند جرم، حرکت و طی طریق به سوی جرم را معین می‌کند؛ در این فرآیند، هدف توصیف مراحل است که بر اساس آنها، این حرکت جریان پیدا می‌کند.

بدین سان فرآیند جنایی، فرآیندی است که به موجب آن و در نتیجه روابط، تعامل و کنش‌های متقابل میان عوامل مختلف، گذر از اندیشه به فعل مجرمانه و در نتیجه طی طریق به سمت ارتکاب عمل مجرمانه پس از پشت سر گذاشتن مراحل مختلف تحقق می‌یابد.^۱

« بزه دیده » به عنوان یکی از عوامل پیش جنایی می‌تواند نقش مهمی در فرآیند جنایی بازی کند، چرا که او علاوه بر تسریع فرآیند گذر از اندیشه به فعل مجرمانه از طریق تحریک، ترغیب، اغواء ... ممکن است به خاطر خصوصیات آسیب شناسی، فرصت ارتکاب عمل را برای بزهکاران بالقوه فراهم نماید.^۲

بند اول: نقش بزه دیده در قبل از جنایت

وضعیت ماقبل جنایی، مجموعه اوضاع و احوال خارج از شخصیت بزهکار است که بر عمل مجرمانه مقدم هستند و سبب تدارک عمل مجرمانه می‌شوند و به قسمتی که توسط شخص محسوس هستند، اطلاق می‌شوند.^۳

در هر وضعیت ماقبل از جنایی باید دو عنصر اساسی را تشخیص داد: واقعه‌ای که شکل‌گیری نقشه و طرح جنایی را در ذهن بزهکار موجب شده است و اوضاع و احوالی که تدارک و

۱- نجفی ابرند آبادی، علی حسین و هاشم بیگی، حمید، پیشین، ص ۱۰۲

۲- رایجیان اصلی، مهرداد، بزه دیده در فرآیند کیفری، انتشارات خط سوم، تهران، ۱۳۸۱، ص ۴۲

۳- گسن، ریموند، جرم شناسی نظری، ترجمه مهدی کی‌نیا، چاپ اول، انتشارات مجمع علمی و فرهنگی، تهران،

۱۳۷۴، ص ۱۸۹

اجرای جرم را در بر گرفته است و برای بزهکار در آینده مطلوب هستند و او را در وضعیتی قرار می دهند تا نقشه جنایی خود را تحقق بخشد^۱. در میان عواملی که به عنوان وضعیت پیش جنایی، زمینه ساز تحقق جرم هستند، بررسی بزه دیده جرم و تأثیر نقش وی در تحقق پدیده مجرمانه از مهم ترین عوامل است. بنابراین به شخصیت، صفات زیستی روانی، خصوصیات اجتماعی و فرهنگی بزه دیده و روابط او با بزهکار و در نهایت نقش و سهم او در تکوین جرم توجه می شود. بزه دیدگی اغلب معلول عوامل مختلفی چون ضعف جسمی، عدم تعادل روحی و روانی، فقدان موقعیت اجتماعی و عدم مراقبت محیطی بوده و میزان بزه دیدگی برخی از افراد به لحاظ ویژگی های خاصی که دارند بیش از سایرین است. بنابراین می توان این گروه از بزه دیدگان را مستعد و بالقوه آسیب پذیر معرفی کرد^۲. بنابراین یک قربانی با شرایط مناسبی که برای ارتکاب جرم بر روی او دارا می باشد از مهمترین وضعیت های ما قبل جنایی محسوب می گردد و نقش مهمی در به جریان انداختن چرخ فرآیند جنایی ایفا می نماید. وجود افرادی آسیب پذیرتر از سایرین که برای بزهکاران بالقوه مطلوب بوده و آماج و اهداف مناسبی برای آنها محسوب می شوند، می تواند چه در مرحله شکل گیری « اندیشه مجرمانه » و چه در مرحله عملی کردن آن موجب تسریع حرکت فرآیند جنایی گردد^۳.

جرمی بنام معتقد است فردی که تصمیم به ارتکاب جرم می گیرد، در عمل همچون یک اقتصاددان « با سبک و سنگین » کردن معایب یا منافع و رنج‌هایی که ممکن است از جرم نصیبش شود، رفتار می کند. او قاضی منافع خود است. انسان بزهکار، انسانی آزاد، باهوش و با تحمل است که به طور واقعی دست به محاسبه دقیق می زند و در واقع به این اصل حسابگری جزایی می گویند^۴.

در واقع او مجرم را محاسبه گر می پندارد و بنا بر عقیده‌ی او، بزهکار نتایج مطلوب و خطرناک را محاسبه کرده و تصمیم به ارتکاب جرم یا عدم ارتکاب آن می گیرد. فارابی بکر

۱ - همان، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

۲ - توجهی، عبدالعلی، جایگاه بزه دیده در سایت جنایی ایران، پایان نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷، ص ۲۸۶

۳ - زینالی، حمزه، اثرات فقدان حمایت کیفری مناسب از زنان بر بزه دیده‌گی آنان، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال سوم، شماره ۱۳، ص ۲۰۴

۴ - پرادل، ژان، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱، ص ۶۲

نیز عمل مجرمانه را یک نوع عمل اقتصادی می‌داند. به نظر او مجرم یک فرد بیمار نیست بلکه مانند هر فرد دیگر، موجودی است منطقی و استدلالی که بر حسب فایده‌ای که از نتیجه فعالیت مجرمانه خود انتظار دارد، انتخاب می‌کند و تصمیم می‌گیرد. بنابراین مجرم مانند یک بازاری و تاجر تلقی می‌شود که به دنبال سود است.^۱

از دیدگاه فلسون و کوهن جامعه‌شناسان آمریکایی، بزه دیدگان و سبک زندگی روزمره آنها در شکل‌گیری عملیات مجرمانه موثر می‌باشد.^۲ بنابراین بر اساس تئوری‌های فوق می‌توان گفت که، بزهکار بالقوه مانند هر انسان دیگری موجودی عقلانی است که با انگیزه به دست آوردن فایده و سنجیدن این که منافع عمل مجرمانه‌ای که در نظر دارد از مضار آن بیشتر است دست به ارتکاب جرم می‌زند. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا قربانیان جرائم بر اساس گزینش و انتخاب قبلی، فرد بزهکار قربانی می‌شوند یا اینکه آنها بدون انتخاب قبلی قربانی می‌شوند؟ بزه دیده شناسان معاصر با بیان اینکه در اکثر موارد، قربانیان جرایم با دقت و احتیاط توسط مجرمان انتخاب می‌شوند این فرضیه که آنها بر حسب تصادف قربانی می‌شوند را معقول ندانسته‌اند.^۳

البته این تئوری همیشه مطلق نبوده و بر همه مجرمین صادق نیست، بلکه برخی از مجرمین به دلیل اختلالات روانی و بیماری‌های روانی، محاسبه‌گرانه عمل نمی‌کنند و به طور اتفاقی قربانیان خود را انتخاب می‌نمایند. بنابراین با توجه به حسابگر بودن بزهکار، که مستلزم ارزیابی منافع و مضار حاصل از ارتکاب جرم است، «خطر و هزینه‌هایی که ممکن است به خاطر حمله به هدفی معین بر او تحمیل شوند. در سلسله محاسبات او از جایگاه والایی بر خوردارند و خطری که ممکن است از جانب بزه دیده‌ی احتمالی و واکنش‌های بعدی جامعه متوجه او شود، عامل بسیار مهمی در شکل‌گیری نقشه جنایی و به فعلیت رساندن آن محسوب می‌شود»^۴. به هر حال در مورد آن دسته از بزه‌دیدگانی که مورد انتخاب

۱ - نجفی ابرند آبادی، علی حسین، تقریرات درس جرم‌شناسی، دوره کارشناسی ارشد جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه

حقوق شهید بهشتی نیم سال دوم ۱۳۷۳-۱۳۷۲- تهیه و تنظیم بتول پاک زاده، ص ۱۱۹

۲ - همان، ص ۱۲۱

۳ - زینالی، حمزه، پیشین، ص ۲۰۵

۴ - همان، ص ۲۰۶

بزهکاران واقع می شوند باید این نکته را ذکر کرد که آنها دارای شرایطی چون جذابیت، قابلیت کنترل، امکان دسترسی آسان، ضعف جسمانی، کم خطر بودن هستند.

به بیان دیگر میان بزهکاری و بزه دیدگی ارتباط و تشابه عمیقی وجود دارد.^۱ بنابراین همه افراد جامعه به طور یکسان در معرض آسیب و خطر بزه دیده واقع شده نیستند و افرادی که دارای شرایط آسیب پذیر هستند در معرض بزه دیده واقع شدن و انتخاب بزهکاران برای ارتکاب جرم قرار دارند. بزهکاران بالقوه قربانیان خود را غالباً از میان افرادی انتخاب می کنند که ارتکاب جرم بر روی آنها دارای خطر و هزینه بالایی نباشد.

بند دوم: نقش جنسیت در آسیب پذیری بیشتر

بعضی طبقات همچون زنان، کودکان، جوانان و سالمندان ویژگی‌ها و شرایط و استعداد لازم برای بزه دیده واقع شدن را دارند. این اشخاص ویژگی‌هایی از خود بروز می دهند که ناخودآگاه در نقش بزه دیده می توانند ظهور پیدا کنند. بنابر این در کنار عوامل زیست شناختی نظیر سن که غالباً اطفال و نوجوانان و سالمندان را آسیب پذیر می سازد و عوامل روان شناختی در بیماران و مجانین، جنسیت افراد را می توان به عنوان یکی از عوامل مهم آسیب پذیری بیشتر افراد نام برد که زنان را در جامعه آسیب پذیرتر از مردان می کند. استعداد یا پیش زمینه بزه دیدگی زنان را می توان هم در درون خانه و هم بیرون از آن بررسی کرد. در بیرون از خانه به خاطر خصوصیات زیست شناختی که آنها را آمادگی مناسبی برای بزهکاران بالقوه قرار می دهد، ممکن است در معرض تعرضات جسمی و جنسی قرار بگیرند. در محیط های خصوصی خانوادگی و دور از نظارت دولت به دلیل بالا بودن رقم سیاه بزهکاری^۲ و نامکشوف بودن خشونت علیه زنان در بسیاری از موارد ضریب بزه دیدگی آنها را به شدت افزایش داده است.^۳ خشونت علیه زنان در ابعاد جسمی، جنسی و روحی آن امری فراگیر است که بی توجهی به آن به معنای چشم پوشیدن بر واقعیتی سیاه و خشن است که هر روزه در زندگی زنان تولید می شود. حرمت و حریم خصوصی خانواده ها یکی از دلایل اصلی است که

۱ - توجهی، عبدالعلی، پیشین، ص ۲۸۵

۲ - رقم سیاه بزهکاری عبارتست از نسبت میان بزهکاری قانونی (تعداد محکومان) و بزهکاری ظاهری (تعداد پرونده های ارجاعی از سوی پلیس به داد سرا) به بزهکاری واقعی (یعنی تعداد جرایمی که ارتکاب یافته ولی ثبت نشده است).

۳ - زینالی، حمزه، پیشین، ص ۲۰۸.

زنان و کودکان از بیان و اعلام خشونت خانگی علیه خود اجتناب می کنند چرا که نگرانی آنها این است که محیط ایده آل خانوادگی را شکست خورده بدانند، لذا خشونت های خانگی به دلیل حرمت خانواده مخفی نگه داشته می شود. ضمن اینکه شوهری که به دلیل خشونت علیه همسر بازداشت شده است به مجازات محکوم می شود، پس از آزادی خشونت بیشتری راعلیه زن اعمال می کند. طبق گزارش های FBI در سال ۱۹۹۲، ۲۰ درصد از زنان کشته شده را شوهرانشان به قتل رسانده اند. کتک زدن ها اغلب شدید بوده و موجب شکستن اندامها و دنده ها، خونریزی داخلی و صدمات مغزی شده است.^۱ از لحاظ آماری نیز زنان بیشترین تعداد بزه دیدگان در خانواده و بیرون از آن را تشکیل می دهند.^۲ در ایران نیز ۲۰ درصد قتلها در رابطه با مسایل جنسی ناموسی می باشد. علاوه بر خصوصی بودن مسائل خانوادگی یکی دیگر از مشکلات پیگیری خشونت علیه زنان، مردانه بودن دستگاه کیفری است. تجربیات نشان داده است که پلیس و دستگاه های انتظامی اظهارات زنان را کمتر ثبت کرده و جدی می گیرند و اعتقاد دارند که نباید در منازعات خانوادگی دخالت کنند و صرفاً باید به آن گوش دهند به این دلیل که خانواده حریم خصوصی افراد است.^۳ به دلیل همین خصوصیت است که آمار واقعی از خشونت های خانگی وجود ندارد. اما پژوهش ها نشان می دهد که هر بار که مطالعات یا تحقیقاتی در این مورد انجام می پذیرد، دامنه وسیعی از خشونت ها مشاهده می شود و همین آمار و ارقام محدود نیز نشان دهنده ی آسیب پذیری بیشتر زنان می باشد. بنابراین جنسیت عامل مهمی در بزه دیدگی افراد محسوب می شود که سبب می شود زنان به دلیل خصوصیات جسمی آسیب پذیرتر و شرایط تبعیض آمیز اجتماعی بیشتر از مردان در معرض بزه دیدگی و حتی بزه دیدگی مکرر قرار بگیرند.

۱ - معظمی، شهلا، حمایت از زنان در برابر خشونت های خانگی، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال سوم، شماره ۱۳، ص ۲۳۰

۲ - لپز، ژرار و فیلیزولا، ژینا، بزه دیده و بزه دیده شناسی، ترجمه روح الدین کرد علی وند و احمد محمدی، چاپ اول، مجمع علمی و فرهنگی مجد، تهران، ۱۳۷۹، ص ۶۳

۳ - برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: معتمدی مهر، مهدی، حمایت از زنان در برابر جرایم خشونت آمیز در سیاست جنایی انگلستان پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز، ۱۳۷۸.

گفتار دوم: اتخاذ سیاست کیفری افتراقی در حمایت از زنان

همان طور که گفته شد زنان بیشتر از مردان در معرض خطر بزه‌دیدگی قرار دارند، بنابراین بحث پیشگیری از بزه‌دیدگی آنان و یا پیشگیری از تکرار بزه‌دیدگی آنان مطرح می‌شود. چرا که وقتی فردی مورد بزه‌دیدگی واقع می‌شود، خطر بزه‌دیدگی آتی او بیش از سایر افراد دیگر می‌باشد.^۱ لذا چنین افراد بالقوه آسیب پذیرتر به کمک و حمایت‌های بیشتری نیازمندند. گذشته از دادن آموزش‌های لازم به زنان در جهت شناخت حقوق خویش و مراقبت از خودشان و تشویق آنان به افشاگری خشونت‌های علیه آنان، مهم‌ترین نهادی که باید در جهت حمایت از چنین افرادی به کار گرفته شود حقوق کیفری است. امروزه حقوق کیفری در پرتو اتخاذ یک سیاست کیفری افتراقی به حمایت ویژه از زنان بزه‌دیده دست زده است. در کنار مقرر کردن حمایت‌های ویژه در فرآیند کیفری از طریق معاضدت حقوقی رایگان، دادن نقش بیشتر به آنها برای ارائه نگرانی‌ها و نظریات خود، جبران خسارت‌های مادی، روانی و معنوی آنها و غیره. حقوق کیفری در بعد ماهوی نیز پیشرفت‌های قابل توجهی داشته است که دقیقاً متأثر از نظریات بزه‌دیده‌شناختی و جرم‌شناختی فوق‌الذکر هستند.^۲ عدول مثبت از اصل تساوی افراد در برابر قانون کیفری با مقرر کردن حمایت کیفری افتراقی و بیشتر از زنان از طریق جرم‌انگاری‌های ویژه برخی رفتارها و تشدید کیفر بزه‌کارانی که بزه‌دیده آنها زن می‌باشد، یکی از راهکارهایی است که قانون‌گذار کیفری برای بالا بردن هزینه و بهای این جرایم و کاهش احتمال بزه‌دیدگی آنان اتخاذ نموده است.

بند اول: جرم‌انگاری‌های ویژه

جرم‌انگاری یا جرم‌تلقی کردن قانونی یک فعل یا ترک فعل، فرآیندی است که به وسیله آن، رفتارهای جدیدی به موجب قوانین کیفری، مشمول قانون کیفری می‌شود.^۳ یکی از راهکارهای اتخاذ سیاست کیفری افتراقی در حمایت از زنان بزه‌دیده همان طور که گفته شد، جرم‌انگاری برخی از رفتارهای خاص در این عرصه است. جرایمی که فقط به دلیل خصوصیات ویژه بزه‌دیدگان آنها یعنی زنان ایجاد شده است و با جرم‌انگاری‌های عام در

۱ - عبدالفتاح، عزت، بزه‌شناسی و بزه‌دیده‌شناسی، ترجمه اسماعیل رحیمی نژاد، نامه مفید، شماره ۱۸، ص ۱۰۵.

۲ - زینالی، حمزه، پیشین، ص ۲۱۱.

۳ - نجفی ابرندآبادی، علی حسین و هاشم بیگی، حمید، پیشین، ص ۷۶

قلمرو حقوق کیفری متفاوت و متمایز است. در قلمرو بزه‌دیدگی زنان، حقوق کیفری در به کارگیری ساز و کارهای مناسب در جهت دفاع از زنان سابقه‌ی طولانی ندارد.

با بالا رفتن شعارهای حمایت از حقوق زنان تحت تاثیر جنبش‌های فمینیستی بود که در دهه‌های اخیر حداقل در مورد ضرب و جرح‌های خانگی قوانین جدید و مستقل به تصویب رسید که این خشونت‌ها را با جرم‌انگاریهای خاص، از قلمرو نظام عمومی خارج ساخت و مشمول پاسخ‌های کیفری متفاوت از آنچه که در برابر تعرضات علیه مردان اتخاذ می‌شود، نمود^۱.

هر چند در قوانین کیفری ایران جرمی به نام همسر آزاری وجود ندارد اما قانون گذار در برخی از زمینه‌ها به جرم‌انگاری‌های ویژه در حمایت کیفری افتراقی مبادرت کرده است. در این زمینه می‌توان به ماده ۶۱۹ قانون مجازات اسلامی اشاره کرد. بر اساس این ماده: «هرکس در اماکن عمومی یا معابر متعرض یا مزاحم اطفال یا زنان شود یا با الفاظ و حرکات مخالف شوون و حیثیت به آنان توهین نماید به حبس از دو تا شش ماه و تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد». یا ماده ۶۲۲ ق.م.ا. که بیان می‌دارد: «هر کس عالماً و عامداً به واسطه ضرب یا اذیت و آزار زن حامله موجب سقط جنین وی شود علاوه بر پرداخت دیه یا قصاص حسب مورد به حبس از یک تا سه سال محکوم خواهد شد» و بالاخره در زمینه جرم‌انگاریهای خاص در قبال بزه‌دیدگی زنان می‌توان از ماده ۶۴۲ قانون مجازات اسلامی نام برد که ترک انفاق زن را با وجود داشتن استطاعت مالی و تمکین زن جرم دانسته و برای مرتکب مجازات حبس از سه ماه و یک روز تا پنج ماه پیش بینی نموده است. بنابراین در مقابل جرائم علیه زنان نظیر قتل، ضرب و جرح، قانون گذار کیفری ما چه در درون خانه و چه بیرون از آن دست به جرم‌انگاری‌های خاص زده است. قانون گذاران با اتخاذ یک سیاست کیفری افتراقی از طریق جرم‌انگاری‌های ویژه دو هدف عمده را دنبال می‌کنند:

۱ - با توجه ویژه به زنان در قانون کیفری از طریق جرم دانستن برخی رفتارهای خاص، درصدد رساندن این پیام هستند که، این اعمال دارای قبح شدید می‌باشند. در این حالت قانون کیفری بیش تر نقش ارزشی و توصیفی خود را ایفاء می‌کند.

۱ - زینالی، حمزه، پیشین، ص ۲۱۱.

۲- از طریق جرم انگاری درصد بالا بردن هزینه‌های کیفری ارتکاب جرم علیه زنان است و در این حالت قانون کیفری نقش پیشگیری خود را از طریق تهدید بالقوه و بالفعل افراد به اعمال ضمانت اجرای کیفری ایفا می‌نماید.^۱

بند دوم: تشدید مجازات بزه‌کاران به دلیل زن بودن بزه دیدگان

یکی از مسائلی که بزه‌کاران بالقوه درانجام نقشه‌ی مجرمانه خود در نظر می‌گیرند خطر و هزینه کیفری ناشی از ارتکاب جرم است. افراد آسیب پذیر نظیر زنان و کودکان به دلیل عوامل زیست شناختی و اجتماعی دارای جذابیت خاص برای بزه‌کاران هستند؛ چرا که ارتکاب جرم بر روی آنها خطر و هزینه کمتری دارد و همین امر آنها را در معرض بزه‌دیدگی مکرر قرار می‌دهد. تشدید مجازات بزه‌کارانی که بزه دیدگان آنها آسیب پذیرتر از سایر افراد جامعه هستند یکی از راه‌های بالا بردن هزینه ارتکاب جرم است. این راهکار نه تنها می‌تواند از طریق تأثیر گذاری بر شخصیت بزه‌کاران بالقوه در سازمان دادن فعالیت‌های خود حول انگیزه‌های بزه‌کارانه، در پیش گیری از بزه‌دیدگی اولیه آنها موثر باشد بلکه از بزه دیدگی مکرر آنها نیز جلوگیری می‌کند، چرا که به نظر می‌رسد میزان خطر وقوع بزه دوم، علیه بزه- دیده به نوع واکنش وی در قبال بزه اول بستگی دارد.^۲ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که قانون گذاران کیفری درصد هستند تا با مداخله در اوضاع و احوال حاکم بر وضعیت ماقبل جنایی از طریق غیر جذاب ساختن آماج فوق، برای بزه‌کاران بالقوه به سبب بالا رفتن هزینه کیفری ارتکاب جرم بر روی آن آنها، با ایجاد یک مانع بازدارنده قوی، فرآیند گذر از اندیشه به فعل مجرمانه را عقیم ساخته و در طی طریق و حرکت فرآیند جنایی اختلال ایجاد کرده و بدین ترتیب میزان بزه‌دیدگی زنان را کاهش دهند.^۳ قانون گذاران کیفری بسیاری از کشورها به این واقعیت جرم شناختی توجه کرده‌اند که زن بودن بزه دیده را تحت شرایط خاص در مورد بسیاری از جرایم از جمله تعرضات جسمانی علیه آنها از عوامل مشدده دانسته و مجازات بزه‌کارانی را که بر روی افراد فوق مرتکب جرم می‌شوند تشدید می‌کنند. از جمله ماده ۴- ۲۱۱ قانون جزای جدید فرانسه (مصوب ۱۹۹۲) که از قتل‌های در حکم سبق تصمیم نام می‌برد، در بند سوم خود قتل‌هایی که به روی افرادی خاص از جمله زن حامله صورت می‌

۱- جوانمرد، بهروز، بزه‌دیده شناسی زنان با رویکرد به مقوله خشونت، مندرج در سایت شخصی بهروز جوانمرد.

۲- همان

۳- زینالی، حمزه، پیشین، ص ۲۱۳

گیرد را به عنوان قتل در حکم سبق تصمیم دانسته است، اگر چه اتفاقی باشد و بدین ترتیب برای مرتکبین چنین قتلی مجازات حبس ابد تعیین کرده است. و یا بر اساس ماده ۱۳-۲۲۲ از کار افتادگی کم تر از هشت روز زنان در خشونت‌های خانوادگی یک «جنحه» محسوب می شود در صورتی که قبلاً خلاف محسوب می شد. به طور کلی یک ضمانت اجرای کیفری خیلی سنگین در انتظار عامل خشونت می‌باشد.^۱

در نگاهی به قوانین کیفری ایران متوجه می شویم که تشدید کیفر بزهکاران به دلیل زن بودن بزه‌دیدگان هرگز به عنوان یک سیاست هماهنگ در حقوق کیفری ایران اتخاذ نشده است و حتی در مواردی از اصل حمایت یکسان از افراد عدول منفی شده است. در زمینه عدول مثبت فقط از حکم ماده ۲۰۶ ق.م.ا. می‌توان چنین سیاستی را استنباط کرد آن هم به صورت غیر مستقیم. ماده ۲۰۶ ق.م.ا. مقرر می‌دارد: «قتل در موارد زیر عمدی است: مواردی که قاتل قصد کشتن ندارد و کاری را که انجام می‌دهد نوعاً کشنده نیست ولی نسبت به طرف بر اثر بیماری و یا پیری و یا ناتوانی یا کودک و امثال آن‌ها نوعاً کشنده باشد و قاتل نیز به آن آگاه باشد». چنین حکمی بر اساس بند ج ماده ۲۷۱ قانون مجازات اسلامی در مورد قطع عضو و جرح عمومی نیز به کار رفته است.

گفتار سوم: آثار عدول از اصل حمایت

همان طور که گفته شد، سیاست جنایی افتراقی در قبال بزه‌دیدگی زنان در قوانین کیفری در پرتو ساز و کار جرم‌انگاری‌های ویژه از یک سو و تشدید کیفر مرتکبان چنین جرایمی از سوی دیگر، نمود یافته است. قانون‌گذار کشور ما نه تنها از دو ساز و کار فوق به عنوان یک سیاست کیفری افتراقی منسجم و هماهنگ در قبال بزه‌دیدگی زنان استفاده نکرده است، بلکه در مواردی آن‌ها را از حمایت کیفری یکسان با مردان در قبال تعرضات مجرمانه علیه جسم و جان‌شان محروم ساخته است و با عدول از اصل حمایت افراد در برابر قانون کیفری آن‌ها را از حمایت کیفری کم تری بر خوردار نموده است که این مسئله آثار و پیامدهای منفی زیادی می‌تواند به دنبال داشته باشد.^۲

۱- لپز، ژرارو فیلیزولا، ژینا، پیشین، ص ۴۲

۲- امیرخانی، فهیمه، زنان بزه دیده در نظام کیفری ایران و انگلستان، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه حقوق شهید

بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۸۷

بند اول : فقدان حمایت کیفری از زنان

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در جهت اسلامی کردن قوانین ایران فتاوی مشهور فقها به عنوان معیار سنجش شرعیت مصوبات به حساب آمد و بر آن مبنا قوانین وضع یا اصلاح یا منسوخ می شدند. در واقع رساله‌های علمیه‌ی مراجع بزرگ و برخی کتب فقهی معتبر معیار ارزیابی قوانین قرار گرفت. بدین ترتیب بدون توجه به نتایج یافته‌های علمی و جرم‌شناسی و نیز دست آوردهای حقوقی کیفری تطبیقی در زمینه مبارزه با بزهکاری، به ترجمه صرف متون فقهی پرداختند^۱ و قانون راجع مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۶۱) در قالب چهار کتاب (کلیات، حدود، قصاص و دیات) شکل گرفت که در سال ۱۳۷۰ بعد از اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان با انجام اصلاحاتی تحت عنوان قانون مجازات اسلامی به تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام رسید. قانون فوق در قبال تعرضات جسمانی نظیر قتل، جرح و قطع عضو زنان، ضمانت اجرای کیفری خفیف تری را برای مجرمین مرد در نظر گرفته است.

بند دوم : امکان بزه‌دیده زایی قانون کیفری

اگر یک روی سکه جرم را بزه‌دیدگی بدانیم، روی دیگر این سکه را بزهکاری تشکیل می دهد. در واقع، هر گونه تلاش در کاهش « بزه‌دیدگی » افراد، منجر به کاهش بزهکاری نیز خواهد شد. برخی افراد نظیر زنان بنا به کاستی‌های قوای جسمانی و وضعیت اجتماعی خاص بیش از سایرین در معرض خطر بزه‌دیدگی قرار دارند. این قبیل افراد برای یک بزهکار بالقوه آماج‌ها و اهداف مناسب و مطلوبی می باشند که به علت ناتوانی و ضعف، خطر و هزینه ارتکاب جرم به روی آنها پایین بوده و با فقدان موانع قوی و حمایت‌های قانونی انتخاب اول برای بزهکاری می باشند. این مسئله زمانی تشدید می شود که قانون گذار نه تنها زنان را از حمایت کیفری افتراقی برخوردار نمی کند، بلکه یک مرحله نیز به عقب تر بر می گردد و حمایت کیفری کمتری هم نسبت به مردان در مورد آنها انجام می‌دهد. مانند سیاستی که قانون گذار کیفری ایران در جرایم علیه تمامیت جسمانی زنان اتخاذ نموده است. بنابراین با پایین آمدن هزینه کیفری جرایم علیه زنان، این آماج‌های کم خطر برای بزهکاران بالقوه، کم خطرتر و ارتکاب جرم بر روی آنها کم هزینه تر شده است در نتیجه احتمال بزه‌دیدگی آنها بالا می رود و این موضوع در محیط‌های خصوصی خانوادگی و دور از نظارت دولت که رقم سیاه بزهکاری در آنها بالاست، تشدید خواهد شد. موضوعی که در جرایم علیه تمامیت

۱ □ مهر پور، حسین، ضرورت تحول در قانون گذاری، مجله نامه مفید، سال اول، شماره ۲، قم ۱۳۷۴، ص ۱۰۷

جسمانی زنان، موجب شگفتی انسان می شود، حکم جرم مادون نفس نسبت به آنها می باشد که بر اساس حکم مقرر در قانون مجازات اسلامی در قطع عضو و جرح نسبت به زنان توسط مردان، تا یک سوم دیه کامله مرد، زن و مرد برابرند و مرد در برابر جنایتی که تا میزان فوق وارد می نماید به قصاص محکوم می گردد. ولی زمانی که دیه جنایت وارده به یک سوم یا بیش از آن رسید به یک باره حمایت کیفری قانون گذار از زن به نصف کاهش می یابد. بنابراین این شیوه نه تنها زنان را در معرض بزه دیدگی مکرر قرار می دهد بلکه موجب افزایش خشونت و صدمات وارده علیه زن نیز می شود و بزهکاران را به ادامه عمل مجرمانه و افزایش میزان جراحات وارده ترغیب می نماید. بنابراین قانونی که باید در مرحله‌ی گذر از اندیشه به فعل مجرمانه از یک طرف و طی طریق فرآیند جنایی از طرف دیگر، وقفه ایجاد نماید با مقرر داشتن یک حکم غیر منطقی و حمایت کیفری کمتر از زنان ممکن است موجبات بزه‌دیده‌زایی قانون کیفری و در نتیجه امکان جرم زایی آن را به طور غیر مستقیم فراهم نماید.^۱ تحقیقات و یافته‌های جرم‌شناسی ثابت کرده‌اند که زنان به عنوان بزه‌دیدگان بالقوه آسیب پذیر، بیشتر از مردان در معرض خطر بزه‌دیدگی قرار دارند، لذا حمایت کیفری ویژه از آنها ضروری است؛ چرا که در حالت مساوی زنان بیشتر از مردان در معرض خشونت قرار دارند و به طریق اولی در شرایطی که حمایت کیفری کمتری برای آن مقرر شده باشد، ضریب بزه‌دیدگی آنها افزایش می یابد. بنابراین برای پیشگیری از این وضعیت و جرم‌زایی غیر مستقیم قانون، نه تنها حذف تبعیضات فوق ضروری است بلکه قانون گذار کیفری ایران باید با اتخاذ یک سیاست کیفری افتراقی از زنان، هزینه کیفری ارتکاب جرم بر روی این قشر آسیب پذیر را افزایش دهد.

۱- زینالی، حمزه، پیشین، ص ۲۲۰

مبحث دوم: تاثیر فمینیسم در جرم شناسی

در این قسمت به انواع شاخه های جرم شناسی، بنیانگذاران و نظریه پردازان آن پرداخته شده است. و اینکه در مکتب تازه تاسیس شده ی عدالت حقیقت گرا، جرم شناسی چه جایگاهی دارد. که به این ترتیب در این مبحث به دیدگاه های عریانیسم در این زمینه پرداخته می شود.

گفتار اول: شکل گیری شاخه جرم شناسی فمینیسم و جرم شناسی عدالت حقیقت گرا(عریانیسم)

جرم شناسی برگرفته از تحقیقات و یافته‌های سه جرم شناس مشهور با نام های «سزار لومبروز»، «انریکوفری» و «گاروفالو» است که تحقیقات آنان روش استقرایی را جانشین روش تمثیلی و قیاسی در بررسی جرم کرد. با این توضیح که آن ها توجه به مجرم را به جای توجه به جرم مورد مطالعه قرار می داند.^۱

لومبروزو بنیانگذار جرم‌شناسی و پدر انسان‌شناسی جنایی با بررسی مجموعه مرتکبین جرم و یافتن خصایصی ویژه، قایل به وجود پدیده‌ای تحت عنوان «مجرم مادر زاده» شد. این نظریه در کتاب معروف لومبروزو به نام «مرد جنایتکار» انعکاس یافت. گاه از این کتاب به عنوان «انسان جنایتکار» یاد می‌شود؛ اما از آنجا که لومبروزو به همراه یکی از دستیارانش به نام «فروود» در سال ۱۸۹۶، کتابی تحت عنوان «زن جنایتکار» نوشت، می‌توان دریافت که کتاب نخست وی تحت عنوان «مرد جنایتکار» بوده است، نه «انسان جنایتکار».^۲

از نظر لومبروزو هر چند زنان در خفه نمودن، مسموم کردن، سقط جنین و بچه کشی دارای آمار بالایی هستند، آن‌ها در مجموع دارای تیپ مجرمانه نیستند. با وجود اینکه توجه به بزهکاری و بزه‌دیدگی زنان از سال‌های نخستین تولد دانش جرم‌شناسی مورد توجه جرم‌شناسان قرار گرفت، اما تأثیر اندیشه‌های فمینیستی در دانش مزبور در دفاع از زن و حقوق وی، در نیمه نخست قرن بیستم در قالب «فمینیسم تجربه گرا» ظهور نمود.

^۱ عالی پور، حسن، جرم شناسی فمینیستی، مجله کتاب زنان، سال هشتم، زمستان ۱۳۸۴، شماره ۳۰.

^۲ کی نیا، مهدی، مبانی جرم شناسی، طبقه اول، انتشارات دانشگاه تهران، مهر ۱۳۷۳، ص ۹۲.

به اعتقاد فمینیست‌های تجربه‌گرا جای زنان در تحقیقات جرم‌شناسی خالی است و اصولاً دانش جرم‌شناسی یک دانش مرد محور است. لذا در بررسی بزهکاری و همچنین فرایند رسیدگی کیفری تنها به مردان توجه می‌شود. فمینیست‌های تجربی با توسل به تحقیقاتی که بر روی زنان بزه دیده انجام دادند، بر آن شدند تا زنان را از تحقیقات کلیشه‌ای خارج ساخته و به جرم‌شناسی جنبه‌ی بی طرفانه بخشند. آن‌ها در این جهت مطالعات خود را به مقولات آماری همچون نرخ بزهکاری و بزه دیدگی زنان، تأثیر نژاد، طبقه و سن زنان در فرایند کیفری و بالاخره نوع کیفر زنان به ویژه کیفر حبس منحصر نمودند. چنان‌که به عنوان مثال در تحلیل فمینیست‌ها از کم بودن نرخ بزهکاری زنان، نقش آن‌ها در خانه، و دوران حاملگی و به تبع آن تربیت فرزند از علل اساسی محسوب می‌شود. به نظر «فرانسیس هیدنسون» زنان به عنوان مادر یا همسر، کمتر به عنوان ناقض هنجارهای اجتماعی مطرح می‌شوند؛ زیرا تعهد نقش‌های مادری و همسری آنها را سخت به خانواده و جامعه پایبند می‌سازد.^۱

اما در عین حال جرایمی مثل روسپی‌گری، طفل کشی و سرقت‌های مخفیانه از جرایم شایع میان زنان است. از خصایص بارز این قبیل جرایم، عدم استفاده از خشونت و عدم توسل به باندهای بزهکاری می‌باشد. نتیجه تحقیقات فمینیست‌های تجربی درباره بزه‌دیدگی و جرایم علیه زنان نشان می‌دهد تجاوز به عنف و اذیت و آزار خانوادگی جزء شایع‌ترین جرایم علیه زنان می‌باشد البته فمینیست‌های تجربی گردآوری ادله و استناد به آن را در راستای احقاق حقوق زنان بزه‌دیده ناکافی می‌دانند و معتقدند که دو جرم شایع پیش گفته، کمتر بطور علنی انجام می‌شود، لذا کمتر کشف یا اثبات می‌شوند.

تحقیقات فمینیسم تجربی را می‌توان زمینه ساز ظهور فمینیست‌های لیبرال و رادیکال در سال‌های بعدی دانست؛ چراکه تحقیقات صورت گرفته و تجربیات به دست آمده از زنان بزهکار و بزه‌دیده و همچنین زنان متهم در مقایسه با نرخ مشابه آنها در مردان، زمینه‌های نقد جرم‌شناسی فمینیستی در مفهوم واقعی آن به شمار می‌رود. بدین جهت فمینیسم تجربی را به واقع نمی‌توان فمینیسم دانست، بلکه باید از لوازم آن به شمار آورد؛ زیرا مشاهده تجربیات و

^۱ Ngaire, Naffine; ۱۹۹۵, "Gender, Crime and Femenism", Dartmouth Puplicing Company Limited

به نقل از عالی پور حسن، جرم‌شناسی فمینیستی قابل مشاهده در سایت <http://www.ensani.ir>

واقعیات در رابطه با زنان و پدیده مجرمانه (بزه و کژروی) از سوی فمینیسم تجربی مبتنی بر قضاوت ارزشی و منتقدانه نبود؛ بلکه این تجربیات، فمینیسم را در مسیری قرار دارد تا به مفهوم حقیقی خویش یعنی «فمینیسم انتقادی» وارد شود.

جنبش فمینیسم انتقادی یا پست مدرن پس از پایان جنگ دوم جهانی و با انتشار کتاب «جنس دوم» اثر «سیمون دوبوار» فرانسوی قوت گرفت. در نظر دوبوار جنس برتر همواره جنس مذکر معرفی شده و جنس مؤنث به عنوان «دیگری» مطرح شده است. دوبوار معتقد است زنان، زن «ساخته می‌شوند نه متولد».

تحت تأثیر این کتاب در اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰، فمینیسم جدید یا انتقادی با جنبش دانشجویی در فرانسه وارد مرحله جدیدی شد. پیام این جنبش در برانگیختن احساسات عمومی نسبت به وضعیت زنان بود؛ زنان به عنوان بزه‌دیده و زنان به عنوان «دیگری». زنان بزه‌دیده، هیچ‌گاه از وضعیت اسف بارشان چیزی نمی‌گویند و کسانی که نسبت به آنها مرتکب جرم می‌شوند، مورد سرزنش واقع نمی‌شوند. فمینیسم انتقادی می‌گوید زنان به عنوان «دیگری» همواره تحت استیلای گروهی قرار دارند که سلطه خویش و تبعیض موجود را این گونه توجیه می‌کنند: زنان بیگانه، ساده و ناقص‌اند و مشابهتی با گروه غالب ندارند.

تحت تأثیر جنبش‌های طرفدار حقوق زنان در اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰، سه تن از فمینیست‌ها با نام‌های «دوری کلین» فارغ التحصیل دانشگاه «برکلی»، «ماری آندره برتراند» استاد دانشگاه «مونترال» و فرانسیس هیدنسون مدرس دانشکده اقتصاد دانشگاه لندن، یافته‌های آماری جرم‌شناسی در ارتباط با بزه‌کاری و بزه‌دیدگی زنان را این‌گونه به نقد کشیدند چرا جرم‌شناسی سنتی علاقه‌ای به بررسی کم بودن نرخ بزه‌کاری زنان ندارد؟ و اینکه چرا اندیشه‌های فمینیستی در جرم‌شناسی دیده نمی‌شود؟ و به چه دلیل جرم‌شناسی سنتی برخورد افتراقی با زنان در نظام عدالت کیفری را توجیه نمی‌کند؟^۱ به عنوان مثال با زنانی که متهم به جرایم جنسی هستند، در مقایسه با مردانی که به همین جرایم روی آورده‌اند، اغلب شدیدتر برخورد می‌شود؛ ولی با زنانی که متهم به جرایم خشونت بار هستند،

^۱ Rafter, Hahn, N.D, Nicol and Heidensohn, "France; International Femenist Perspectives in Criminology", Engendering a Discipline, Bukingham, UK: Open Univercity Press

نسبت به مردان، در اکثر موارد با ملایمت بیشتر برخورد می‌شود.^۱ جرم‌شناسی فمینیستی در اواسط دهه هفتاد با آثار «آدلر»، «سیمون» و «اسمارت» توسعه یافت. گسترش جرم‌شناسی فمینیستی، فمینیسم انتقادی را وارد مرحله جدیدی نمود که در آن ایده‌های کلیدی انسجام یافته و دلگرم‌کننده شکل گرفت.

آدلر در کتاب خود با عنوان «خواهران مجرم: پیدایش زنان مجرم جدید» استدلال آورده است: به موازات اینکه زنان از نقش‌های اجتماعی سنتی - خانه‌داری دور شده و به سوی دنیای بازار رقابتی که پیش‌تر به طور عمدۀ مردانه بود، رو می‌آورند، پرخاشگری و رقابتی‌تر شدند. آدلر بر این باور است که روی‌آوری زنان به مبارزات مردانه، در واقع پذیرفتن کیفیت مردانه از سوی آنان است. با پذیرش این کیفیت شمار مشابهی از زنان با زور می‌خواهند راه خود را به سوی دنیای جرایم مهم بکشانند. چنان که در حال حاضر شمار فزاینده‌ای از زنان وجود دارند که از اسلحه و چاقو استفاده می‌کنند و به دنبال فرصت‌اند تا خود را این گونه همانند مردان با توانایی بروز خشونت و پرخاشگری به عنوان انسان کامل به اثبات برسانند.^۲

«جیمز رتیا سیمون» در کتاب «زنان و جرم» تأثیر تحولات اجتماعی نقش زنان را در انواع و حجم جرم ارتكابی، آن‌ها مورد بررسی قرار داد. او بر خلاف آدلر تأثیر ویژگی‌های مردانه را بر زنان در افزایش نرخ جرم‌های ارتكابی آن‌ها نپذیرفته و معتقد است: زنان به موازات دور شدن از نقش‌های سنتی محدود با چند گونگی بسیار گسترده‌تری از فرصت‌ها برای ارتكاب جرم مواجه شدند. این مسأله به ویژه در مورد ارتكاب جرم‌های اقتصادی که نیازمند دسترسی به پول در موقعیت‌های مبتنی بر امانت‌گذاری است، کاملاً صدق می‌کند.^۳

در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم، جرم‌شناسی فمینیستی وسعت یافته و به شاخه‌های متفاوتی نظیر فمینیسم سیاه، فمینیسم پست مدرنیسم و فمینیسم چند

^۱ معظمی، شهلا، فرار دختران چرا؟، نشر گرایش، چ اول، ۱۳۸۲، ص ۳۲. به نقل از عالی پور، حسن، جرم‌شناسی فمینیستی قابل مشاهده در سایت <http://www.ensani.ir>

^۲ ولد، جرح، برنارد، توماس، اسنیس، جفری، جرم‌شناسی نظری، علی شجاعی، انتشارات سمت، چ اول، ۱۳۸۰، ص ۳۷۵.

^۳ همان صص ۳۷۶-۳۷۵ به نقل از عالی پور حسن، جرم‌شناسی فمینیستی قابل مشاهده در سایت <http://www.ensani.ir>

نژادی تقسیم گردید. فمینیسم امروزه با تحولات سیاسی، اجتماعی و عقیدتی گسترده‌ای همگام است و اساساً برخی از تحولات را به وجود آورده و جهت می دهد.

جرم شناسی در تقسیم بندی کلی علوم جنایی در زمره علوم جنایی تجربی است که به تحلیل و تفسیر جرم، مجرم و بزه دیده می پردازد.^۱

تحلیل و بررسی علل ژنتیکی، محیطی و اجتماعی وقوع جرم، مستلزم ارتباط جرم‌شناسی با سایر علوم انسانی و حتی علوم تجربی همانند زیست شناسی و روان پزشکی جنایی است. بدین جهت جرم شناسی یک دانش مرکب و پویا است؛ اما در مقابل، اصالت و ماهیت شفافی را نمی‌توان در جرم شناسی قایل شد؛ زیرا جرم شناسی همانند پیکری است که اعضای آن را تحقیقات تجربی و تئوری‌های مختلف تشکیل می‌دهد. البته قابل تذکر است که برخی از این اعضا به صورت نامتجانس کنار هم قرار گرفته‌اند؛ چنان که گاهی جرم شناسی با یافته‌های یک پزشک به نام سزار لومبروزو کاملاً تجربی و استقرایی فرض شده و علل وقوع جرم را وراثت اعلام می‌کند و در جای دیگر علل ارتکاب جرم از منظر بوم شناسی یا تعارض فرهنگی مورد توجه قرار می‌گیرد و در برخی موارد نیز جرم‌شناسی، چهره‌ای سیاسی و فلسفی به خود می‌گیرد و جرم از ورای تئوری‌های انتقادی نظاره می‌شود. بنابراین، همچنان که یک نوع فمینیسم وجود ندارد، یک نوع جرم شناسی نیز وجود ندارد.^۲

شاید وجه اشتراک این دو در محتوای تئوری‌ها و تحقیقات مرتبط با دانش‌های دیگر باشد که به عاریه گرفته‌اند. بررسی علل وقوع جرم با توجه به تأثیر اشخاص سرشناس و صاحبان قدرت در کتاب مشهور «ادوین ساترلند» به نام «جرم یقه سفیدها» در دهه‌ی پنجاه میلادی و به دنبال آن جنبش‌های انتقادی دهه شصت و هفتاد میلادی در اروپا و آمریکا، جرم‌شناسی را وارد مرحله‌ای جدید نمود. مرحله‌ای که از حالت تجربی بودن صرف خارج گردید و با تئوری‌ها و رویکردهای فلسفی، جامعه‌شناختی و سیاسی درآمیخت. از این زمان جرم‌شناسی جدید، «جرم‌شناسی انتقادی» نام گرفت. جرم‌شناسی انتقادی همچنین

^۱ نجفی ابرندآبادی، علی حسین، تقریرات علوم جنایی جرم‌شناسی کنترل و واکنش اجتماعی، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱، ص ۴.

^۲ Gelthorpe, Ioraine "Femenism and Criminology", www.oup .com/uk/orc/bin/49377/01992/ resources/ synopses/ cho4.doc

«جرم‌شناسی بنیادگرا» و «جرم‌شناسی رادیکال» نیز خوانده می‌شود و با تغلیب وجه رادیکالی مبتنی بر این اصل است که رژیم سرمایه‌داری و جامعه فرا صنعتی از خود بیگانه کننده و ناعادلانه می‌باشد. این شاخه از جرم‌شناسی معتقد است که جرم از خودکامگی دولت‌ها ناشی می‌شود و مکانیزم برجسب زنی پلیس و دستگاه قضایی به ضرر طبقات زحمتکش عمل می‌کند. بنابراین جرم‌شناسی رادیکال بیشتر یک ایدئولوژی است تا یک علم.^۱

البته مفهوم جرم‌شناسی انتقادی فراتر از تعریف فوق‌الذکر است. جرم‌شناسی انتقادی در حال حاضر به تفکرات رادیکال و تندرو به مفهوم مخالف اطلاق شده است و خواهان تغییر اساسی و بنیادی ساختارها و باورهای مبتنی بر آن همچون مارکسیسم است و با اندازه‌های متفاوت به سنت‌های فکری و دیدگاه‌های ایدئولوژیکی دیگر با همین ویژگی‌ها برمی‌گردد.^۲ در جرم‌شناسی فمینیستی تبیین پدیده مجرمانه با توجه به نقد وضعیت فعلی زنان و برهم زدن حکومت مردسالارانه صورت می‌گیرد. جایگاه این گرایش در جرم‌شناسی انتقادی قابل بررسی می‌باشد، همچنان‌که در نوشته‌های جرم‌شناسان نیز جرم‌شناسی فمینیستی از حیث طبقه‌بندی در ذیل جرم‌شناسی انتقادی قرار می‌گیرد؛ هر چند در برخی مواقع از جرم‌شناسی فمینیستی، به صورت تسامح ذیل جرم‌شناسی تجربی نیز یاد می‌شود.^۳ زیرا یافته‌ها و تحقیقات مبتنی بر تجربه که در ارتباط با زنان و پدیده مجرمانه صورت می‌گیرد، به اعتقاد جرم‌شناسان فمینیست گواه بر ستمی است که دستگاه عدالت کیفری بر زنان روا می‌دارد و از آنجا که نتایج و یافته‌های فمینیسم تجربی در راستای نقد وضعیت فعلی حاکم بر زنان است، لذا در شمار جرم‌شناسی انتقادی قرار می‌گیرد.

جرم‌شناسی فمینیستی، یا جرم‌شناسی انتقادی طرفدار حقوق زنان یا ساختار پدرسالانه یا قیم مآبانه‌ی، نظام کیفری را با انتقاد مواجه می‌کند. برخی از فمینیست‌ها نیز به جرم‌شناسی رایج و غالب، به خاطر عدم توانایی در تحلیل مسائل مربوط به زنان جدای از

^۱ نجفی ابرند آبادی، علی حسین، دانشنامه جرم‌شناسی، با همکاری حمید هاشم بیکی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چ اول، ۱۳۷۷، ص ۲۸۴.

^۲ صفاری، علی، درآمدی بر جرم‌شناسی انتقادی و انواع آن، انتشارات سمت، چ اول، ۱۳۸۳، ص ۵۷۹ به نقل از عالی پور، حسن، جرم‌شناسی فمینیستی قابل مشاهده در سایت <http://www.ensani.ir>

^۳ Ngaire, Naffine, ۱۹۹۷, "Feminism and Criminology", Polity Press, First

مردان، انتقاد می‌کنند. چنان که اسمارت معتقد است: بیشتر از آن که فمینیسم به جرم‌شناسی نیازمند باشد، جرم‌شناسی به فمینیسم نیاز دارد.^۱

بند اول: جایگاه جرم‌شناسی در مکتب عدالت حقیقت‌گرا

از نظر مکتب علمی-فلسفی عدالت حقیقت‌گرا در علوم جنایی وجود کلمه «جرم» است و تمام مکاتب و نگرش‌هایی که تاکنون مطرح شده‌اند هرکدام بعدی از کلمه جرم را پیدا نموده‌اند و آن را هدف نهایی خود قرار داده‌اند. از نظر این مکتب علوم جنایی همچون بسیاری از علوم جنسیت‌گرا می‌باشد و در بستر آن دو ابر جنسیت حقوق‌جزا و آیین دادرسی کیفری (قوانین شکلی و ماهوی) شکل گرفته است. که تمام مکاتب و نگرش‌های کیفری همچون عدالت مطلق - اصالت تحصیل - شیوه دادرسی مختلط - شیوه دادرسی زندان اوبرنین - دیدگاه‌های تعاملی نگر و... از درون آنها به وجود آمده‌اند. همچنین این جنسیت‌ها برای حفظ و تقویت بنیه خود یک سری شاخه‌های فرعی چون کیفرشناسی، جرم‌شناسی، جامعه‌شناسی جنایی، حقوق کیفری تجارت و... را در زیر مجموعه خود به وجود آورده‌اند که بر اساس یک تکثر کیفری امروزه محتوای علوم جنایی را تشکیل می‌دهند. اما همواره این دو جنسیت، ابر جنسیت‌های علوم جنایی محسوب می‌شوند.^۲

از نظر این مکتب کلمه اولین و بزرگترین کشف بشر است که به وسیله جنبه وسیلگی آن بشر توانسته قرارداد ثانویه‌ای به نام جرم را وضع نماید. یعنی بر اساس اصل مادرا از درون کلمه، کلمه جرم را بالفعل و برای حفظ و ایجاد نفع و امنیت اجتماع وضع نماید. بدین ترتیب به تبع کلمه، مکتب عدالت حقیقت‌گرا کلمه جرم را نیز دارای سه دوره یا عصر تاریخی می‌داند.

۱- دوره اول که به صورتی کاملاً ناآگاهانه در اجتماعات اولیه و حقیقت‌گرایی بشری اصالت با جرم (کلمه جرم) می‌باشد.

۲- دوره دوم یا عصر دوم جنسیت‌گرایی حقوق کیفری محسوب می‌شود که با اصالت دادن به جنسیت‌های حقوق شکلی و ماهوی همچون جنسیت دادن به انسان در قالب زن و مرد همراه است و شکل‌گیری مکاتب و نگرش‌های ریز و درشت از دورن آن هرکدام بعدی از

^۱. همان، ص ۵۱۴ به نقل از عالی پور، حسن، جرم‌شناسی فمینیستی قابل مشاهده در سایت

<http://www.ensani.ir>

^۲ - رجبی، میثم، پیشین، ص ۳۰.

کلمه جرم را آشکار می ساختند. اما غافل از اینکه دستاوردها را منتسب به جنسیت های قوانین شکلی و ماهوی می دانستند (یک نوع ارتباط باواسطه و هدف قرار دادن قوانین شکلی و ماهوی).

۳- عصر حقیقت گرایی (عریان) که مکتب عدالت حقیقت گرا(عریانیسیم) با اصالت دادن به کلمه جرم در حقوق کیفری برخلاف عصر اول با نگاهی کاملاً آگاهانه و معرفت یافته با بازگشتی آونگارد به گذشته عصر حقیقت گرایی حقوق کیفری را مطرح نموده است. که در این صورت دیگر جنسیت های قوانین شکلی و ماهوی به فراجنسیتی رسیده و تلاش اندیشمندان کیفری در راستای بالفعل کردن پتانسیل های بالقوه و ساحت کلمه جرم است. و هر دستاوردی در راستای عریان کردن جرم می باشد نه تلاشی برای اقتدار و اغنای قوانین شکلی یا ماهوی؛ (بدین صورت از نکات مهم و قابل اشاره این است که با رد جنسیت گرایی کیفری به ادعای شاخه هایی چون جرم شناسی که علم استقلال و جدایی به عنوان علمی مستقل برافراشته اند پایان داده خواهد شد).^۱

پس تا اینجا مشخص شد که مکتب عدالت حقیقت گرا قصد دارد علوم جنایی را از جنسیت گرایی خارج و وارد عصر حقیقت گرایی نماید. با توجه به بسیط بودن کلمه جرم و اصالت دادن به آن این بدان معنا نیست که مکتب عدالت حقیقت گرا چون مکتب اصالت سودمندی تنها اصالت را به جرم می دهد. و توجه چندانی به مجرم و بزه دیده نمی شود. بلکه با توجه به دنیای بسیط کلمه جرم و تعریف متفاوت اصالت سودمندی با مکتب عدالت حقیقت گرا از جرم، این مکتب جرم را دارای دو بعد ثابت و متغیر می داند. که از بعد متغیر یا ابعاد متغیر آن تمام دستاوردها و کشفیات در زمینه بزه دیده شناسی، بزهکار شناسی و عوامل تاثیرگذار که شاخه هایی چون روانشناسی جنایی، جامعه شناسی جنایی، پلیس علمی و ... روی آن متمرکز شده اند به دست می آید.

لکن با مشخص شدن پیکره علوم جنایی و شاخه ی جرم شناسی به عنوان شاخه ای وابسته در راستای بالفعل کردن ابعادی از ساحت کلمه جرم، مکتب عدالت حقیقت گرا با جهان بینی

^۱ - رجعی، میثم، ابعاد حقوق کیفری مکتب عریانیسیم، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه آزاد واحد سنجندج، ۱۳۹۵، ص ۳۲.

جرم شناسی، نگرش پسا فمینیسم جزایی حقیقت گرا (عریانیسم) را مطرح نموده است. که در ادامه با آن پرداخته خواهد شد.

بند دوم: پسا فمینیسم جزایی حقیقت گرا

در جوامع مردسالار گذشته که بر مبنای افراط در جنس مذکر و انحطاط و نابودی در جنس مونث پی ریزی شده بود جرایم به تبع دامنه اختیارات مردان اغلب مردانه بود و تنها درصد کمی از جرایم، آن هم جرائمی مثل نوزادکشی، شوهرکشی، روسپی گری توسط زنان که غالباً خانه نشین بودند، اتفاق می افتاد.

با شکل گیری تفکرات فمینیستی و تلاش برای احقاق حقوق زنان از چنگال مردان، دامنه آزادی های زنان در جامعه بیشتر شد و در کنار فضای به وجود آمده برای خودشکوفایی جنس مونث، دامنه جرایم نیز فزونی یافت به نحوی که تیپ جرایم زنان به جرایمی چون سرقت، کلاهبرداری، آدم ربایی، حمل مواد مخدر و... که پیشتر مردانه بود تغییر یافت. همچنین گرایشات شکل گرفته از درون تفکر فمینیسم هر کدام خواستار قسمتی از حقوق تضعیف شده زنان شدند و با واکاوی ریشه سلطه مردان بر زنان و جرایمی که ریشه در این نابرابری داشته باعث تحلیل و تفسیر جرم، مجرم، بزه دیده و پیشگیری از وقوع جرم شدند. که نتیجه آن تغییر تیپ جرایم در زنان بود که روند کاهشی در برخی جرایم و روی آوری به برخی دیگر از جرایم را برای آنان فراهم می کرد.

اما آنچه بیشتر مورد توجه مکتب عریانیسم می باشد رقیب قرار دادن دو جنس مذکر و مونث در اندیشه فمینیسم می باشد که نمود آن در گرایشات جدید چون فمینیسم همجنس باز رخ می نماید و حس تخریب و انتقام بین جنسیت ها را به حدی می رساند که همدیگر را طرد می نمایند. عریانیسم بر پایه نظریه جنس سوم جزایی، دو جنس را نه رقیب هم بلکه مکمل هم در یک جنسیت واحد (انسانیت) می داند و جنبش فمینیسم را مخصوصاً در موج دوم و سوم در بسیاری از مسائل نه تنها ضد تبعیض بلکه یک نگاه تبعیض آمیز و تک سویه فقط به جنسیت زن می داند که این خودبینی باعث شکل گیری و افزایش دامنه یک سری جرایم در جوامع شده است.^۱ عریانیسم حرکت و پیشرفت زن و مرد هر دو در کنار هم و نه رقیب هم را

^۱ - پرندین، علی، تأثیر جرم شناسی زن گرا (فمینیست) بر حقوق کیفری زنان، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه آزاد واحد کرمانشاه، ۱۳۹۵، ص ۹۱.

خواستار است و تا زمانی که زن بودن و مرد بودن براساس معیار انسانیت مورد سنجش قرار نگیرد، هیچ کدام به حقوق اولیه و انسانی خود دست نخواهند یافت و بروز تنش و تشویش در نهاد خانواده و فروپاشی آن که امروزه در بعضی جوامع در حال رخ دادن است روز به روز گسترش خواهد یافت که این امر با توجه به آموزه های دین مبین اسلام که تاکید فراوانی بر حفظ حریم خانواده به عنوان نهادی اجتماعی و انسان ساز دارد، می تواند جوامع بشری را از یک گسیختگی و فروپاشی نجات دهد.^۱

فمینیسم همجنس باز که حقوق آن در برخی ایالات آمریکا به رسمیت شناخته شده است و تلاش برای گسترش آن در جوامع غرب در حال انجام است. نمونه بارزی از انحطاط و نابودی جنسیت ها در عصر حاضر است. که تنها با محروم کردن جنس مونث و مذکر از نیمه دیگر خود افراط و انحطاط را به اوج می رساند و باعث شکل گیری طیف جدیدی از جرائم در برخی جوامع پذیرنده شده اند. که به عقیده عربانیسم ها با قدم گذاشتن در حقیقت عمیق و جنس سوم که حاصل شناخت و تکامل شعور بشری می باشد می توان نگرش های فمینیسم و فالیستی را به مسیر درست کشاند و برای همیشه به نگرش افراطی فمینیسم و زنجیره جرائم آن پایان داد.

^۱ - رجبی، میثم، پیشین، ص ۵۱.

فصل سوم :

تاثیر فمینیسم در حقوق کیفری اسلامی

مبحث اول : تاثیر فمینیسم بر حمایت های اجتماعی، اقتصادی و قانونی از

زنان

در این مبحث به چگونگی برخورد اسلام و دیدگاه آن نسبت به زنان و تاثیر شهادت آنها در امور مدنی و کیفری پرداخته شده است و نیز نظر فقها در مورد قضاوت زنان، نفقه، مهریه مورد واکاوی قرار گرفته است.

گفتار اول : حمایت های اجتماعی

با توجه به احوال و اوضاع خاص زمان طلوع اسلام بخصوص در مورد زن و همچنین مقایسه با وضع کنونی زنان مسلمان می شود گفت که اسلام به زن با دیده احترام و تعظیم نگریسته است، اسلام تمام حقوق را برای زن شناخته و عملاً به آنها داده است زنان صدر اسلام از تمام حقوق حتی حقوق سیاسی هم مساوی مردان بهره مند می شدند که توضیح و تشریح آن موجب اطاله کلام است. در هیچ کجا و هیچ امری منعی برای زنان وجود نداشته است. ولی به علت اهمیت و ارزش وظایف مادری به کارهای دیگر ملزم و متوجه نبوده و نپرداخته است چه اگر انسان کار مهمتر و باارزش تر از او ساخته باشد و به آن مشغول گردد به کارهای پائین تر و کوچکتر راضی نخواهد بود و تن در نخواهد داد و حق همچنین است، مثلاً هیچ مهندس ساختمان به کار عملگی و بنائی مشغول نمی شود پس وقتی زن به انجام تکالیف مادری مشغول باشد و بتواند در دامن خود شاه عادل یا عالم یا مخترع عظیم و عالی مقام بیرواند مسلماً دیگر برای خود او شاه شدن و یا رئیس جمهور شدن مهم و قابل اهمیت نمی باشد چه دست پرورده ای او چنین است این مطالب تعارف و حرف قشنگ نمی باشد حقیقتی است مسلم ولی اگر به علل مختلف از انجام این وظیفه بازماند آن وقت باید برای او میدان فعالیت باز باشد تا بتواند متناسب استعدادها و لیاقت و کار و کوشش خود در اجتماع پیش برود و خود بهره مند شود و از وجودش خیر ممکنه عاید اجتماع گردد و نیروی او ضایع و باطل نشود در حقیقت می توان گفت زنان در اسلام در بعضی موارد حقوق مادی مرد و در بعضی موارد حقوق بیش از مرد دارد. اسلام تمام حقوق مدنی و سیاسی و اجتماعی را برای زنان حاوی مردان شناخته است و اداء آن حقوق را به زنان واجب کرده است ولی تکالیف آنها را غالباً اختیاری قرارداده است بدین معنی که تکالیف اجتماعی زنان تمام جنبه اختیار دارد و الزامی برای آنها در کار نیست از این جهت زنان اول باید بکوشند تا به حقوق اسلامی عالم

شوند و در آن به درجه اجتهاد برسند تا بتوانند مصلحت خود و جامعه زنان را دریابند و اهمیت موقعیت و مقام خود را بفهمند بعد در مقام مطالبه آن برآیند نه آنکه طوطی‌وار تقلید از تقاضاهای سایر زنان بنمایند. اکثر تکالیف زن در اسلام طبق طبیعت و خلقت مربوط بر وظایف مادری اوست و همچنین اشتغال به امر خانه و خانواده که بطور غریزی زن بسوی آن کشیده می‌شود با اجبار والزام خارجی احتیاج ندارد خاصه آن که انجام امور خانه و خانوادگی را برای زن چنانچه در حدیث نبوی آمده و برتر از عبادت مردان شناخته شده و انجام آن‌ها را مقدم و برتر از انجام تکالیف که در مقابل پروردگار دارند داشته است. از جمله این موارد موضوع شهادت می‌باشد:

بند اول : شهادت

در آئین دادرسی اسلامی تاثیر شهادت مرد و زن همیشه برابر نبوده و بین زن و مرد از نظر ارزش شهادت در امور جزائی و مدنی تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد در موضوعاتی شهادت زن مثمر ثمر نمی‌باشد در مواردی نیز که در محکمه واقع‌هایی را شهادت دو مرد عادل اثبات می‌کند برای اثبات آن به وسیله شهود زن، چهار نفر لازم است، یعنی تاثیر شهادت زنان یک دوم تاثیر شهادت مردان است به طور کلی تفاوت ارزش شهادت زن و مرد در امور کیفری و مدنی به شرح زیر است:

الف : شهادت در امور جزائی

به جز اثبات جرم زنا، در بقیه جرایمی که مجازات آن‌ها حدود یا قصاص است شهادت اختصاص به مردان دارد و شهادت زنان حتی همراه با مردان اعتبار ندارد مواردی همچون لواط، سحاق و قیادت تنها به وسیله چهار مرد، و مواردی همچون سرقت، شرب خمر و امثال آن، تنها به وسیله دو مرد اثبات می‌شود. در مورد اثبات زنا نیز اکثر فقهای عامه شهادت زن را مستقلاً برای اثبات زنا کافی نمی‌دانند و معتقدند که در این مورد فقط شهادت چهار مرد لازم است در نزد فقهای شیعه، اگر تعداد شهود مرد از چهار نفر کمتر باشد با شهادت سه مرد و یک زن مجازات رجم ثابت می‌شود (در زناى محصنه و غیرمحصنه) و شهادت دو مرد و چهار زن فقط مجازات تازیانه ثابت می‌شود (در زناى غیرمحصنه) اما شهادت زنان به تنهایی پذیرفته نیست^۱. دقت در آنچه که گذشت روشن می‌سازد که در جرایمی که مربوط به

۱. مولوردی، شهین دخت، حقوق زنان، حقوق بشر، ص ۱۴۲.

حق الناس نیست (به جز زنا) علی‌الاصول شهادت زنان پذیرفته نمی‌شود و شاید مبنای این فتوا بناء حدود بر تخفیف باشد و در برخی موارد شهادت زنان به ضمیمه شهادت مردان پذیرفته است.^۱

ب: شهادت در امور مدنی

الف: مانند اموری که جنبه مالی داشته باشند همچون اثبات دین به حکم قرآن مجید شهادت دو مرد پذیرفته می‌شود و در صورتی که دو مرد موجود نباشد یک مرد و دو زن انتخاب می‌شود تا اگر یکی از آنان دچار اشتباه شد آن دیگری او را یاری کند.^۲ در مورد وصیت نیز شهادت زنان به انضمام شهادت مردان پذیرفته می‌شود، نه بدون آن، مگر به طور ناقص و در فرض ضرورت، مثل آنچه در روایت صیرفی یا ابن سنان آمده که، شهادت یک زن، یک چهارم میراث را و دو زن، نصف میراث را ثابت می‌کند و اما در سایر موارد دلیلی بر پذیرفتن شهادت زنان، نه به تنهایی و نه با ضمیمه نداریم؛ زیرا آنچه در باب شهادت در آیات قرآن کریم آمده، غیر از آیه ۲۸۲ سوره بقره که اسمی از شهادت زنان نیز آورده، بقیه درباره‌ی شهادت مردان می‌باشد و جز در برخی موارد که با دلالت نص روایت، شهادت زنان پذیرفته می‌شود؛ در بقیه موارد دلیلی بر صحت شهادت آن‌ها نیست.^۳ در پاره‌ای از موارد شهادت زنان به هیچ روی پذیرفته نیست.

در روایت هلال: یکی از ادله اثبات هلال ماه‌های رمضان و شوال، شهادت دو مرد عادل می‌باشد و شهادت زنان به تنهایی و همراه با مردان فاقد اعتبار است.

ب: در حقوق خانواده: اموری همچون طلاق و دعوی و کالت، به وسیله‌ی دو شاهد مرد اثبات می‌گردد.^۴

و در مواردی شهادت زنان به طور مطلق پذیرفته می‌شود که عبارتند از: ولادت، نفاس، بکارت، عادت ماهانه، و مواردی که اطلاع‌یافتن بر آن برای مردان ناممکن یا متأثر است، مثل عیوب باطنی درباره‌ی نکاح که ظاهراً شهادت زنان بدون ضمیمه پذیرفته نمی‌شود.^۵

۱. قربان نیا، ناصر، بازپژوهی حقوق زن، ص ۲۲۸.

۲. و استشهدوا شهیدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین فرجل و امرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احدیهما فتذکر احدیهما الاخری... (بقره/۲۸۲) / مولاوردی، شهین دخت، حقوق زنان، حقوق بشر، پیشین، ص ۲۷۸.

۳. جهانگیری، محسن، بررسی تمایزهای فقهی زن و مرد، ص ۲۷۸.

۴. مولاوردی، شهین دخت، حقوق زنان، حقوق بشر، پیشین، ص ۱۴۳.

۵. جهانگیری، محسن، بررسی تمایزهای فقهی زن و مرد، پیشین، ص ۲۷۸.

نتیجه کلی: شهادت زنان در تمام موارد زیر قابل قبول است:

- ۱- جنایتی که دیه داشته باشد
- ۲- زنا برای رجم و جلد
- ۳- مواردی که اطلاع یافتن مردان بر آن دشوار یا ناممکن است. ولادت، نفاس، بکارت، حیض.
- ۴- نکاح و ازدواج.
- ۵- دین.
- ۶- وصیت.

اگر در برخی موارد شهادت زنان مورد پذیرش نیست، ارتباطی به شرایط شهادت ندارد؛ چرا که از نظر شرایط، تفاوتی بین مرد و زن نیست. آری، خصوصیات موارد ممکن است در پذیرش، یا عدم پذیرش شهادت زنان موثر باشد.^۱ مواردی که بیان شد با دقت در مبنای و منابع، آموزه‌های فقهی و توجه به روح فقه به دست آمده است دقت در این مطلب این موضوع را روشن می‌سازد که شهادت زنان در همه زمینه‌ها مسموع نمی‌باشد و در مواردی هم شهادت دو تن از آن‌ها برابر یک مرد است. اما علی‌رغم وجود محدودیت‌ها، راه برای پذیرش شهادت زنان بسته نیست، یعنی می‌توان به شهادت زنان در موارد ممنوعه ترتیب اثر داد. بر پایه آموزه‌های فقه اسلامی با تمام اختلافاتی که در مورد حجیت و اعتبار علم قاضی وجود دارد، این مقدار مسلم است که قاضی می‌تواند به علم خویش عمل نماید. بدیهی است که شهادت یک زن عادل می‌تواند از جمله راه‌های تحصیل علم محسوب شود. بنابراین قاضی می‌تواند به قول یک زن اعتماد کرده و بر پایه‌ی آن حکم صادر نماید ولی نه از باب شهادت بلکه از باب علم، البته بنابر نظر کسانی که بین علم مستند به حس و حدس تفکیک قایل نیستند. از اطلاق ماده ۱۰۵ قانون مجازات اسلامی می‌توان دریافت که مقنن کیفری میان راه‌های حصول علم تمایزی قایل نیست، چه آنکه تنها حاکم شرع می‌تواند در حق الله و حق الناس به علم خود عمل کند و حد الهی را جاری نماید و لازم است مستند علم را ذکر کند.^۲ طبق نظر کسانی که مستند بودن شهادت شاهد را به حس شرط نمی‌دانند و تنها علم او را برای شهادت کافی می‌دانند، چه خودش حس کرده باشد چه نه، در این صورت سخن و گواهی زنان می‌تواند موجب علم مردان شود و آن مردان نسبت به مساله شهادت دهند. از این

۱. همان، ۲۷۹.

۲. قربان نیا، ناصر، بازپژوهی حقوق زن، پیشین، ص ۲۶۱.

طریق هم کلام آن‌ها معتبر شده است و هم از خطرات امنیتی اثبات حکم آثار کیفری و مدنی شهادت بر کنار مانده‌اند.^۱ افزون بر این در غیراز باب حدود می‌توان از طریق شهادت بر شهادت، از گواهی زنان بهره‌مند شد. آنچه در فقه و حقوق مسلم است این است که مستند شهادت شاهدان باید علم و یقین باشد. ماده‌ی ۱۳۱۵ قانون مدنی تصریح می‌کند «شهادت باید از روی قطع و یقین باشد نه به طور شک و تردید»، اگر چه پاره‌ای از فقیهان چون صاحب جواهر و حضرت امام تصریح نموده‌اند که اگر علم شاهد از راه‌های متعارف حاصل شود معتبر است، هر چند مستند به حس نباشد.^۲

بند دوم : قضاوت

برخی فقیهان نه به شرط مرد بودن تصریح نموده‌اند نه به مانعیت زن بودن مانند شیخ مفید مقنعه و شیخ طوسی در نه‌ایه و ابن ادریس در سرائر البته گروهی از فقهای بزرگ شیعه هم تصریح به مرد بودن قاضی نموده‌اند مانند ابن البراج در المهدب و محقق در «شرائع الاسلام» و «المختصر النافع» و علامه در «قواعد الاحکام» و «ارشاد الاذهان» و شهید اول در «اللمعه» و... .

آیت الله جوادی عاملی در کتاب زن در آئینه جمال و جلال به نکات بسیار مهمی اشاره می‌کند و تصریح می‌کند که مرد و زن در معیارهای اصلی همتای یکدیگرند این محقق واندیشمند، حق رسیدن به منصب قضاوت و مرجعیت را برای زمان به رسمیت شناخته تأکید می‌ورزد که روایتی که قضاوت زن را نفی می‌کند در حقیقت تکلیف وجوبی را از زن برمی‌دارد، گویی تکلیف شاق قضاوت از زن برداشته شده نه آنکه حق قضاوت از او سلب شده باشد، همچنانکه برخی دیگر از کارهای دشوار همچون وجوب حضور در نماز جمعه برای زن وجود ندارد.^۳

اما حتی اگر پس از بررسی‌های دقیق فقهی نیز این نتیجه حاصل شد که زنان را از قضاوت در دادگاه، معاف کرده‌اند، نباید آن را توهین و کم داشت شأن زن دانست، بلکه قضاوت را باید مسئولیت سختی شمرد که از دوش ظریف زن برداشته‌اند. قضاوت از جمله کارهای بسیار دشوار است. صحنه‌های دادگاه‌ها، مجرمان و جانیان و نوع خلاف کاری‌ها،

۱. کریمی، حمید، حقوق زن، ص ۷۵.

۲. قربان نیا، ناصر، بازپژوهی حقوق زن، پیشین، ص ۲۶۱.

۳. همان، ص ۳۶.

مدعیان، شاکیان و... از یک سو و از سوی دیگر نگرانی‌های شدید الهی و وجدانی در شناخت حق و حکم به عدل، و سرانجام حساب و کتاب افرادی که به راستی اعماق وجود آدمی را می‌لرزاند. با توجه به این مسائل، قضاوت، کاری دشوار و خطر آفرین است و در تعالیم ما در این باره تعبیرهایی بسیار کوبنده روایت شده است، به طوری که هر کس که اندکی آن‌ها را بنگرد، به سختی می‌تواند در این میدان گام گذارد. پس عدم قضاوت نه تنها محرومیتی برای یک زن محسوب نمی‌شود، بلکه امتیازی برای او نیز می‌باشد و قاضی شدن نوعی تکلیف و درگیری است، نه امتیاز و موفقیت.^۱

گفتار دوم: حمایت‌های اقتصادی

در طول تاریخ در نظام‌های مختلف نسبت به اهلیت زن برای عقد قرار داد، کسب مال، تصرف در مال و دارایی خود، تملک زمین و امکان دریافت اعتبار و نیز حق ارث، محدودیت‌هایی وجود داشته و هنوز هم در بعضی موارد از جهت قانونی یا در عمل محدودیت‌ها یا شیوه‌های متفاوتی مشاهده می‌شود.^۲

قرآن کریم در عصری که زن در برخی ملل از حق مالکیت بر اموال برخوردار نبوده و استقلال اقتصادی نداشته است، در ادامه‌ی احیای شخصیت زن و دفاع از مقام او و با صراحت، حق مالکیت و استقلال اقتصادی آنان را اعلام کرده است.^۳

یکی از اصول مهم حاکم بر نظام حقوقی دین مقدس اسلام، اصل مساوات بین حقوق زن و مرد است، مگر آنکه بنابر مصلحت خود آن‌ها استثنایی وارد شده باشد. در حقوق اسلام، اصولاً زن در مقابل شوهر تکلیف و وظیفه اقتصادی بر عهده ندارد و در عین حال از استقلال اقتصادی و اجتماعی برخوردار است. در آیات قرآن و روایات معصومین مالکیت و استقلال مالی زنان همانند مردان محترم شمرده شده و تفاوت و تبعیضی بین حقوق آن‌ها مشاهده نمی‌شود.^۴

جهان غرب به طور عموم، و مخصوصاً کمونیست‌ها، برای اقتصاد آنچنان اهمیتی قائل‌اند که همه چیز را «فرع»، اقتصاد محور و «اصل» می‌شمرند، اساساً شخصیت و تکامل بشر و هر گونه تحول اجتماعی و مذهبی، تمدن را معلول اقتصاد و شئون اقتصادی می‌دانند.

۱. خاتمی، سید سعید، امتیازات و اختصاصات زنان، ص ۱۳۳.

۲. فهیمی، فاطمه، حقوق مالی زن، ص ۷۰.

۳. زیبایی نژاد، فائزه، خسروی، لیلا، مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب، ص ۳۴.

۴. فهیمی، فاطمه، حقوق مالی زن، پیشین، ص ۶۷.

با صراحت تمام اعتراف دارند تا وقتی که زنان، دارای حق مالکیت و یا حق تصرف مطلق، در ملک خود نبودند، حیثیت و شخصیتی هم نداشته‌اند، و از وقتی که این حق به آن‌ها داده شده یا داده شود که بتوانند مستقلاً مالک بوده، و حق تصرف مستقل را نیز دارا باشند و معاش خویش را تأمین کنند، بی گمان به عنوان یک شخصیت بشری نظیر مردان شناخته خواهند شد. گر چه در مکتب انبیاء، و متفکرین بی نظیر، شخصیت آدمی، در افق تیره مادیت، خاصه در چارچوب اقتصاد محدود نیست، و بشر و تحولات زندگی بشری، آنچنانکه آن‌ها پنداشتند بازپچه‌ی دست اقتصاد نبوده، بلکه «بشریت» خود «اصلی» از اصول است، لیکن این حقیقت را نمی‌توان انکار نمود که «استقلال اقتصادی» در تأسیس افکار، و ایجاد حس اعتماد بنفس و شخصیت، اثری محسوس و مهم دارد. یکی از مفاخر اسلام، این است که در چهارده قرن پیش، استقلال اقتصادی زنان را مانند مردان به یکسان، تأمین و تشریح فرمود، و «حق مالکیت» و حق انجام تصرفات در اموال خویش را به وی داده، بدون آنکه تصرفش را در اموالش منوط به اذن و نظارت و قیومیت کسی قرار دهد.^۱

زن شوهر دار از نظر اسلام و معاملات در روابط حقوقی خود تحت قیومیت شوهر نیست در انجام معاملات خود استقلال، آزادی کامل دارد اسلام در عین اینکه به زن چنین استقلال اقتصادی در مقابل شوهر داد و برای شوهر هیچ حقی در مال زن و کار زن و معاملات قرار نداد.^۲

در حالیکه هنوز هم در کشورهای اروپائی، زنان شوهردار، حق تصرف در اموال خود را بدون اذن شوهر نداشته، و هر گونه معاملات بدون اذن و تنفیذ شوهران، خالی از اعتبار است.^۳ زن مسلمان بر خلاف پاره ای آرای فقهی که در آن‌ها برخی محدودیت‌های مالی و مدنی را در مورد زنان تثبیت شده است در قرآن و سنت قطعیه‌ی حضرت نبوی از اهلیت کامل حقوقی و سیاسی برخوردار بوده و تمامی معاملات و اعمال حقوقی او نافذ است. زنان در متون اسلامی به هیچ روی از حیث حقوقی و سیاسی محجور شمرده نشده‌اند و حجر زن در نظام حقوقی اسلام، بدون علل عارضی، بر هر سییل و گستره ای که باشد مردود است. آیین محمدی به درستی حق (مالکیت) و مباحه‌ی زن را به رسمیت شناخته و مقام عقود مالی او را

^۱. نوری، یحیی، زن و مرد در ابواب مختلف فقه اسلامی، ص ۹۵.

^۲. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام (آستان)، ص ۲۴۳.

^۳. نوری، یحیی، پیشین، ص ۹۶.

دارای آثار حقوقی و مسئولیت مدنی دانسته است ضمن اینکه پس از واقعه‌ی نکاح نیز سیستم استقلال مالی زن را اصل قرار داده است.^۱

توضیح اینکه: کسب مشروع مال از دو طریق بدست می‌آید: کار و اشتغال و ارث، و باید بر اساس به رسمیت شناختن حق مالکیت تثبیت شوند اما زن حق مالکیت نداشته و بلکه خود مایملک بوده و مورد معامله قرار می‌گرفته و یا به ارث به کسی می‌رسیده ارث هم نمی‌برده در حالی که همیشه کار کرده است خود او از محصول کارش بهره مند نبوده است. اسلام سه حق را صریحاً به زن داده است، حق مالکیت، حق ارث و حق اشتغال و بی‌تردید داشتن این سه حق زمینه ساز استقلال اقتصادی زن بود و این استقلال می‌توانست او را از بردگی که در طی قرون دست به گریبانش بود تا حد زیادی خلاص کند این سه حق صریحاً در قرآن بیان شده حق مالکیت زن در قرآن در چند مورد تأکید می‌شود یکی آن جا که قرآن دستور می‌دهد صدق زن را به آن‌ها بپردازند و مهر زنان را در کمال رضایت و طیب خاطر به آن‌ها بپردازند پس اگر چیزی از مهر خود از روی رضا و خشنودی به شما بخشیدند برخوردار باشید که شما را حلال و گوارا خواهد بود مورد دوم در توضیح آیات ارث است که می‌فرماید: برای مردان سهمی از ترکه ابویین و خویشان است و برای زنان نیز سهمی از ترکه چه مال‌اندک باشد یا بسیار^۲ و در مورد سوم آنجا که مردان را از اینکه زنان یا اموالشان را به ارث ببرند منع می‌کند^۳ و دلیل نزول آیه نفی سنت‌های جاهلی است که زن را پس از مرگ شوهرش و ارث مرد بانداختن پارچه‌ای بر سرش به ارث می‌برد. اگر می‌خواست با او ازدواج می‌کرد اگر نه او را شوهر می‌داد و مهر او را تصاحب می‌کرد و یا اینکه او را بلا تکلیف نگه می‌داشت و اموال او را تصاحب می‌کرد و این آیه تمام این رفتارها را ممنوع کرد (ای اهل ایمان برای شما حلال نیست که از زنان از روی اکراه ارث بجویید و بر زنان سخت گیری و بهانه جویی نکنید که قسمتی از آنچه که مهر آن‌ها کرده اید به جور بگیرید مگر آنکه عمل زشتی از آن‌ها آشکار شود^۴ بر این اساس اسلام با تعیین حقوق مشخص انتقادی برای زن غنا و استقلال او را طلبیده است تا هم بادوری از فقر ناخواسته خطر انحراف ناشی از آن را منتفی سازد و زمینه

۱. حکیم پور، محمد، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، ص ۱۹۵.

۲. نساء/ ۲.

۳. نساء/ ۷.

۴. نساء/ ۲۰.

سوء استفاده دیگران از مسئله را از بین ببرد و از طرف دیگر خصوصیات عالی نظیر سخاوت و تصدیق و هزینه کردن در راه خدا در زن نیز امکان پرورش یابد.^۱

همان طور که ملاحظه می‌شود، اهلیت معامله و اهلیت تمتع و سایر حقوق مالی منوط به مرد بودن نشده و واضح است که در حقوق اسلامی زن و مرد در کسب مال، انعقاد قرارداد، صلاحیت تملک و اداره اموال هیچ تفاوتی بایکدیگر ندارند. نتیجه ای که می‌توان گرفت این است که زن می‌تواند فعالیت اقتصادی مستقلی داشته باشد و درآمدش را به خودش اختصاص دهد. می‌تواند در خارج از محیط خانواده هم به کارهای اقتصادی و اداری بپردازد.

اسلام به زن استقلال اقتصادی می‌دهد. نظری جز اجرای قانون الهی (نظام واقعی آفرینش) و رعایت جنبه‌های عدالت و انسانی نداشته و اسلام در عین اینکه این حق را به او دارد و شخصیت و کرامت او را هم از وی نگرفت بلکه مرد را موظف کرد که باید تمام نیازهای مالی او را تأمین نماید و مال زن هم از آن خود او باشد تا زن به ناچار تن به اعمال خشن و مخالف شئون زیبایی زنانه ندهد قرآن زن را همچون مرد مسئول و متعهد و طبعاً مستقل معرفی کرده است و به او حق داده که در مسائل اصلی خود تصمیم گیر باشد.^۲

بند اول : ارث

یکی از منابع کسب مال ارث می‌باشد. ارث در لغت به معنای ترکه و اموالی است که از متوفی به جای می‌ماند و در اصطلاح حقوقی و مقصود انتقال مالکیت اموال میت پس از فوت به وراث وی است. ارث از نظر تاریخی ریشه در آداب، رسوم و اعتقادات قومی دارد که از زمان شکل گیری خانواده موجود بوده، اما گسترش یافته است.^۳

مسئله ارث زن مانند سایر حقوق او در طول تاریخ دست خوش تحولاتی بوده است. در بیشتر جوامع و نظام‌های گذشته زن یا به طور کلی از ارث محروم بود یا مقدار اندکی ارث به او تعلق می‌گرفت که در این حالت استقلال و شخصیت حقوقی نداشت و مردان قییم او بودند. این محرومیت به ویژه در مورد زوجه نسبت به اموال شوهرش بیشتر بوده و زنان در بعضی جوامع نه تنها از همسر خود ارثی نمی‌بردند، بلکه خود جزء اموال و دارایی میت حساب می‌آمدند و او را به عنوان میراث تصاحب می‌کردند. اسلام در این زمینه نیز طرحی نو ارائه

^۱. ایروانی، شهین، پایان نامه جایگاه تربیتی زن در اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، شهریور ۷۰، ص ۳۰۲.

^۲. طباطبایی، محمد حسین، زن در اسلام، قم، دفتر نشر و تنظیم آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۷۱.

^۳. فمینیسم ۴، فصلنامه شورای فرهنگی زنان، ص ۱۸۶.

داد؛ سنت‌های غلط جاهلی را در هم شکست و برای زنان سهم الارث و حقی در اموال متوفا قرار داد.^۱

در ارث غالباً سهم الارث مرد دو برابر سهم الارث زن است، البته، در مواردی نیز چنین نیست. مزیت اقتصادی که در ارث نصیب مرد شده، با مزیت‌های اقتصادی که نصیب زن شده است مانند مهریه و نفقه و... قابل توجیه است و می‌توان یکی از حکمت‌های حکم مزبور را این دانست که مرد از سرمایه‌ی در گردش سریع چرخ‌های اقتصادی جامعه بهتر استفاده می‌کند و نوعاً در زمینه‌های اقتصادی فعال‌تر است. ولی حکمت عمده‌ی این امتیاز اقتصادی مرد، هزینه‌های فراوانی است که باید بپردازد. مرد باید به زن مهریه و صداق تقدیم کند، مرد باید هزینه‌ی زندگی همسر و فرزندان خود را از جهت لباس، مسکن، غذا و دیگر هزینه‌های ضروری بپردازد و حتی اگر زن برای شیر دادن، بچه‌داری و کارهای خانه اجرت طلب کند، باید اجرت کارهای او را نیز بدهد. در صورتی که در خانواده هیچ هزینه‌ای به عهده زن نیست. مرد برای تحصیل درآمدی که بتواند جوابگوی این همه مخارج باشد، باید سرمایه نسبتاً هنگفتی در اختیار داشته باشد، تا با بکارانداختن آن بتواند سود متناهی بدست آورد و در این راهها هزینه کند و این می‌تواند یکی از حکمت‌های اختلاف ارثی زن و مرد باشد. بنابراین، اگر همه جنبه‌های اقتصادی را بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که در واقع ظلمی بر زن نشده است؛ زیرا سرمایه و سودی که برای مرد حاصل می‌شود، به طور عمده عائد زن خواهد شد. و در حالی که زن از عوائد و مزایای اقتصادی مرد استفاده می‌کند؛ می‌تواند سرمایه خود را نیز بکار بیندازد و از آن سودی بدست آورد.

به هر حال ما نباید تنها یک قاعده رادر نظر بگیریم و بر اساس آن، قضاوت کلی کنیم، بلکه نظام اسلام یک نظام هماهنگ است که قواعد آن در ارتباط بایکدیگر تنظیم شده‌اند و باید همه‌ی قواعد را یک جا در نظر گرفت و روی مجموع آن‌ها قضاوت کرد. در غیراین صورت، وقتی یک طرف نظام و یک دسته از قواعد آن را ببینیم فکر می‌کنیم به زن ظلم شده و هنگامی که دسته‌ی دیگری از قواعد را می‌نگریم فکر می‌کنیم به مرد ظلم شده است و اگر همه‌ی نظام و قواعد را به طور کلی در نظر بگیریم به این نتیجه می‌رسیم که هر کس به حق خود رسیده و به کسی ظلمی نشده است.^۲

۱. فہیمی، فاطمه، پیشین، ص ۹۵.

۲. موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه حقوق، ص ۲۳۶.

در نظام مالی خانواده در حقوق ایران دو منبع دیگر مالی برای زن وجود دارد که در واقع می‌تواند کمبود ناشی از سهم الارث را جبران کند. این دو منبع عبارتند از مهر و نفقه. و اتفاقاً در برخی از روایات نیز علت دو برابر بودن سهم الارث مرد نسبت به زن همین امر ذکر شده که مرد باید به هنگام ازدواج مالی را به عنوان مهر به زن بدهد و نیز در دوران زندگی زناشویی مکلف است نفقه و مخارج زن را تأمین کند.^۱

بند دوم : نفقه

نفقه یک نهاد حقوقی امضایی در اسلام است. پیش از اسلام در پاره ای از ادیان و اعصار وجود داشته است، اما اسلام، آن را با امعان نظری ویژه تثبیت بخشید و از جمله تفکیکی قابل ملاحظه میان نهاد نفقه و نهاد برده داری قایل شد. اسلام محمدی، در عین حال که برای تثبیت نهاد نفقه در میان مسلمانان بسیار کوشیدند، تلاش بلند نظرانه اش برای امحای تدریجی نهاد برده داری نیز ستایش برانگیز است. این دین بویژه در تلقی عصر تنزیلی خود به هیچ روی ارتباطی میان اعطای حق نفقه به زنان از یک سو و تعهدات و تکالیف مادی جبران کننده برای آنان از سوی دیگر برقرار نمی‌کند. اعطای حق سرپیچی از وظایف خاص زناشویی نیز برای زن، که اسلام آن را در صورت توقف انفاق از سوی شوهر مجاز شمرده است، برخلاف آنچه که برخی پنداشته‌اند نه متضمن تکلیفی متقابل برای زن، بلکه بر اتفاق، رافع تکلیف برای او از یک طرف و موجبی برای برخورداری حق ویژه (حق سرپیچی و استنکاف از وظایف جنسی) از طرف دیگر است.

پرداختن به نیازهای ضروری زن از سوی شوهر، در دوره‌هایی که سرپرستی خانواده به عهده‌ی مردان بود، امری روشن و تردید ناپذیر است. تمام ادوار تاریخ زندگی بشر این را گواهی می‌دهد. گرچه در کیفیت و کمیت آن گفتنی‌ها بسیار است. زیرا جامعه ای که زن را امتناع می‌داند با جامعه‌ی پیشرفته ای که زن را شریک زندگی تلقی می‌کند، یکسان نخواهد بود. به تعبیر دیگر می‌توان گفت پرداخت نفقه‌ی زن به گونه ای در این دوره‌ها بر عهده‌ی مرد بوده است. در ادیان آسمانی نیز تأکید فراوان بر این قضیه صورت گرفته است. در شریعت اسلامی نفقه‌ی زن بر عهده‌ی مرد گذارده شده و کشورهای اسلامی نیز این امر را در قوانین

۱. مهرپور، حسین، مباحثی از حقوق زن، ص ۴۱.

خود گنجانده‌اند. مسئله نفقه که میتوان آن را به نیازمندی‌های زندگی زوجه، که شوهر قانوناً موظف به پرداخت آن می‌باشد، از قبیل خوراک، پوشاک، مسکن و... تعریف کرد.^۱

از نظر اسلام تأمین بودجه کانون خانوادگی، از آن جمله مخارج شخصی زن، به عهده مرد است. زن از این نظر مسولیتی ندارد. زن فرضاً دارای ثروت هنگفتی بوده و چندین برابر شوهر دارائی داشته باشد، ملزم نیست در این بودجه شرکت کند. شرکت زن در این بودجه، چه از لحاظ پولی که بخواهد خرج کند و چه از لحاظ کاری که بخواهد صرف کند، اختیاری و وابسته به میل و اراده خود اوست. از نظر اسلام با اینکه بودجه زندگی زن جزء بودجه خانوادگی و بر عهده مرد است، مرد هیچگونه تسلط اقتصادی و حق بهره برداری از نیرو و کار زن ندارد، نمی‌تواند او را استثمار کند.^۲

اگر اسلام به مرد حق می‌داد که زن را در خدمت خود بگمارد و محصول کار او را از آن خویش بداند، فلسفه نفقه، نفی استقلال اقتصادی و تحقیر زن بود نه حمایت از زن زیرا واضح است اگر کسی، انسان را مورد بهره برداری اقتصادی قرار دهد، ناچار است مخارج زندگی او را نیز تأمین کند. اسلام به زن حق مالکیت و استقلال اقتصادی داده است و مرد را مجاز در تصرف در اموال زن ندانسته است. هزینه خانه و خانواده را هم بر دوش زن نگذاشته، در عین حال نفقه‌ی همسر و فرزندان و مخارج خانه لوازم زندگی و غیره را بر مرد واجب کرده است.^۳

این که نفقه زن به عهده مرد گذاشته شده است و در این مورد فرقی نیست که زن متمول و ثروتمند باشد، یا فقیر، از قوانینی است که اسلام به نفع زن وضع کرده و پیشرفته تر از همه‌ی قوانین فعلی جهان علم و پیشرفت است.^۴

اگر اروپا در اوایل قرن ۲۰ به فکر زنان افتاد و به تدریج برای آنان استقلال مالی قائل شد، نه به خاطر ارزش انسانی و جبران ستم‌های گذشته بود، بلکه به خاطر استثمار اقتصادی و استفاده از نیروی کار ارزان زنان و استفاده‌ی حیوانی و شهوانی هر چه بیشتر از جنس زن بود. اما دین اسلام برای عدالت خواهی و استواری بنیان خانواده به زن استقلال اقتصادی داد. اسلام زن را از بردگی و حقارت رهانید و بار اقتصادی و کار طاقت فرسا و خسته کننده را از

۱. مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن، ص ۳۲۷.

۲. مطهری، مرتضی، پیشین، ص ۲۶۲.

۳. کریمی، حمید، حقوق زن، ص ۱۱۳.

۴. جهانگیری، محسن، پیشین، ص ۳۲۹.

دوش زن برداشت و به او آرامش و ارزش داد تا گرمابخش کانون خانواده و محور چرخه‌ی زندگی باشد.^۱

این مطلب که دادن نفقه به زن هیچ‌گونه حقی را برای مرد جهت سلطه اقتصادی و بهره‌برداری از نیروی کار زن ایجاد نمی‌کند. رمز جدایی نفقه در نظام اسلامی و نفقه در نظام‌های غیراسلامی است. در نظام‌های غیراسلامی، نفقه بهای کار زن و باعث سلطه اقتصادی مرد بر زن در طول زندگی مشترک است و به دلیل عدم آشنایی با ماهیت نفقه در نظام اسلامی، غربیان، به ویژه دیدگاه‌های تند فمینیستی، نفقه را عامل استثمار زنان توسط مردان دانسته‌اند. اسلام زن را به سان ملکه ای می‌داند که مرد در مقابل همسری و کامجویی از وی می‌باید تمام وسایل آسایش و آرامش او را فراهم آورد و بدین گونه است که هر دو در نقش طبیعی خود ظاهر شده، مرد در کنار زن و زن نیز در کنار مرد به آرامش می‌رسد.^۲

بند سوم: مهریه در اسلام

مهریه از نظر تاریخی حتی در قدیمی‌ترین قانونی که تا به حال شناخته شده یعنی قانون «حمورابی» (۱۷۰۰ قبل از میلاد) بیان شده و پس از آن در حقوق عبری یونان قدیم، ایران باستان و عربستان قبل از اسلام نیز مطرح بوده است. اگر چه پرداخت مهر به عنوان یکی از سنت‌های ازدواج قبل از اسلام نیز مرسوم بوده، اما دو ویژگی مهم، آن را از مفهوم مهر پس از اسلام متمایز می‌سازد، اولاً قبل از اسلام به عنوان بهای زن بود، ثانیاً به اولیای زن پرداخت می‌شد و متعلق به آنان محسوب می‌گردید، مهریه جهت نکاح با زن به عنوان نشان مهر، محبت، میل، رغبت و صداقت (نه به عنوان بهای وی) از جانب شوهر به زن (و نه به اولیای وی) باید تسلیم شود. فلسفه چنین حکمی از جانب اسلام حفظ استقلال اجتماعی و اقتصادی زن می‌باشد بنابراین اسلام اگر چه اصل مهریه را تأیید نمود، ولی با ایجاد تحولی جدید و با رویکردی تازه، زن را از عنوان کالای قابل خرید و فروش، خارج نمود و به جامعه ابتدایی وقت عربستان نشان داد که پدر و شوهر مالک زن نیستند و با این عملکرد به زن استقلال اقتصادی اعطا نمود، چه آنکه طبق دستورات اسلام، مهریه به خود زن تعلق گرفته و اولیاء وی و شوهر و هرکسی غیر از زن از دخالت و تصرف در آن ممنوع شده‌اند. به علاوه پرداخت مهر از جانب مرد مظهر و نشانه آمادگی و تعهد شوهر برای یک زندگی مشترک مبتنی بر

۱. کریمی، حمید، پیشین، ص ۱۱۳.

۲. فهیمی، فاطمه، پیشین، ص ۱۱۳.

مودت، احترام و صداقت است. مهریه در کشورهای اسلامی از الزامات ازدواج محسوب می‌شود. در متون اسلامی و در احادیث متعددی بر لزوم و استحباب تعیین مهر برای دختر تأکید شده است. تعیین مهریه در نکاح موقت لازم و عدم آن موجب بطلان عقد می‌باشد.

پیرامون صدق نظریه‌های متفاوت و متناقضی در باب مهریه، گروهی تحلیلی منفی از آن داشته و آن را ننگی بر زنان می‌دانند در مقابل عالمان دینی و اسلامی به دفاع از آن پرداخته و جایگاهی فطری برایش ترسیم کرده‌اند. در این جا نخست به این آراء نظر کرده و سپس به ارزیابی نهایی می‌رسیم. گروهی که در زمره‌ی ناقدان منفی مسئله صدق قرار دارند در این زمینه نوشته‌اند: همچنان که برای داشتن باغ یا خانه یا اسب و استر مرد باید مبلغی بپردازد، برای خریدن زن هم باید پولی از کیسه خرج کند و هم چنان که بهای خانه و باغ و اسب بر حسب بزرگی و کوچکی و زشتی و زیبایی بهره و فایده متفاوت است، بهای زن هم بر حسب زشتی و زیبایی و پول داری و بی پولی او تفاوت می‌کند. قانون گذاران مهریان و جوانمرد ما قریب دوازده ماده درباره‌ی قیمت زن نوشته‌اند و فلسفه‌ی آنان این است که اگر پول در میان نباشد رشته‌ی استوار زناشویی سخت سست و زودگسل می‌شود.^۱

گفته‌اند که اگر زن و مرد حقوق متساوی انسانی داشته باشند و صحبت از مالکیت و مملوکیت نباشد و ازدواج نظیر خرید خانه، باغ، حیوان و وسیله نباشد، دیگر نیازی به قرار دادن مهر و پرداخت مهر و نفقه در ازدواج نیست. این‌ها سنن جوامع واپس مانده و وحشی است که برای زن و مرد ارزش یکسان قائل نبوده‌اند و همان گونه که این امور در مورد مرد مطرح نیست در مورد زن هم نباید وجود داشته باشد.^۲

همان گونه که از این رأی پیداست مهر را نوعی ثمن و عوض در یک داد و ستد دانسته و لذا بر آن تاخته و آن را محکوم ساخته است. این نظریه و تلقی را برخی برداشت‌های فقهی نیز تأکید می‌کند. بدین معنا که برخی از تعبیر در کتب فقهی بوی این برداشت را دارد. مثل تعبیر مکرری و مکتوری (کرایه دهنده و کرایه کننده) در باب ازدواج یا این که گفته می‌شود قبل از تسلیم مهر (ثمن) زن موظف به تمکین نیست، در ادامه نادرستی این تلقی تبیین شده است.^۳

۱. مهریزی، مهدی، پیشین، ص ۳۳۳.

۲. کریمی، حمید، پیشین، ص ۱۰۵.

۳. مهریزی، مهدی، پیشین، ص ۳۳۴.

اگر به شخصیت زن توجه نمی‌شد و او را همچون کالا خرید و فروش می‌کردند، چنان که برخی به ناروا چنین نسبت داده‌اند، رضایت دختر و زن در ازدواج حرف اصلی و نهایی نبود، بلکه دیگران برای او تصمیم می‌گرفتند.^۱

دیگر آن است که فقیهان اجماع دارند که عقد ازدواج بدون ذکر مهر صحیح است. با این که اگر مهر حکم ثمن و بها داشت، حکم به درستی ازدواج بی وجه بود.^۲

نکته ظریف دیگری که رویکرد اسلام به مسأله مهر را بیش تر روشن می‌کند آن است که اسلام از سویی بر اصل تعیین و پرداخت مهر در عقد تأکید می‌کند و از سوی دیگر به نحو استجابی سفارش می‌کند که مهر را سنگین نگیرند. متأسفانه برخلاف آنچه امروزه بین بسیاری از خانواده‌های مسلمان و متدین رایج است، و به زنان توصیه می‌کند که متقابلاً مهر خود را به شوهر ببخشند که پاداشی بزرگ دارد تأکید بر کمی مهر در احادیث و روایات و همه‌ی این سفارشات و بسیاری احکام دیگر در جهت استحکام الفت و اظهار مودت در زندگی زناشویی است و اگر بنا بر داد و ستد بود یا این که مهر حکم پشتوانه زندگی را داشت، چنین تأکید و توصیه‌ی بی وجه بود.^۳

نظری دیگر می‌گوید مهر به عنوان پشتوانه زندگی و اهرمی در راه جلوگیری مردان از طلاق‌های بی‌جاست. یکی از صاحبان این رأی می‌گوید: چون زن و مرد آفریده شده‌اند، پرداخت بهاء یا اجرت از طرف یکی به دیگری منطقی و دلیل عقلانی ندارد، زیرا همان گونه که مرد احتیاج به زن دارد، زن هم به وجود مرد نیازمند است و آفرینش آن‌ها به یکدیگر محتاج خلق کرده و در این احتیاج هر دوی آن‌ها وضع مساوی دارند، لذا الزام یکی به دادن وجه به دیگری بلا دلیل خواهد بود.^۴

مسئولیت‌های مالی مرد همچون مهر و نفقه و مانند این‌ها اگر چه اهرمی برای کنترل مشکل طلاق هستند، اما این بدان معنا نیست که اگر احتمال طلاق در کار نباشد، مهر فلسفه‌ی وجودی خود را از دست می‌دهد، بلکه مهر همچنان به عنوان ابراز علاقه و وفاداری مرد به همسر و همدم و همراه خود و به شکل یک سنت طبیعی و الهی نقش خود را ایفا می‌کند. اگر مهر، وثیقه مالی در مقابل مرد بود، در ازدواج پیامبران و معصومین و اولیای کامل

۱. کریمی، حمید، پیشین، ص ۱۰۸.

۲. مهریزی، مهدی، پیشین، ص ۳۳۷.

۳. کریمی، حمید، پیشین، ص ۱۰۹.

۴. مهریزی، مهدی، پیشین، ص ۳۳۴.

خدا که ظلم و خطا نمی‌کنند، نباید مهر واجب می‌بود یا صدیقی تعیین می‌شد، در حالی که پیامبر و ائمه هم برای زنان خود مهر قرار می‌دادند.^۱

رابطه‌ی مهر با تمکین زن را نمی‌توان با رابطه‌ی عوض و معوض در قرار دادهای مالی قیاس کرد؛ شخصیت اخلاقی انسان او را از سایر حیوانات و اشیاء ممتاز ساخته است. انسان همیشه صاحب حق یا مکلف به رعایت آن است و هیچ‌گاه موضوع حق قرار نمی‌گیرد. در پاره‌ای امور، الزام‌های زن و شوهر شبیه تعهدات متقابل در عقود معوض است (مانند حق حبس)، ولی از این شباهت نباید نتیجه گرفت که مهر در عقد نکاح در برابر تمکین زن قرار گرفته و قواعد سایر معاملات بر تنظیم این رابطه حکم فرماست. زن در برابر مهر، خود را نمی‌فروشد، با مرد پیمان می‌بندد که اثر قهری آن الزام مرد به دادن مهر و تکلیف زن به تمکین است. به همین جهت است که بطلان و فسخ، مهر عقد نکاح را از بین نمی‌برد و زن را از انجام وظایفی که به عهده دارد معاف نمی‌کند.

سومین نظر را شهید مطهری ارائه کرده است. وی معتقد است، مسئله مهر ریشه در تفاوت‌های زن و مرد دارد، و آن را آیین فطرت می‌داند. ایشان بر اساس این نظریه، که در سراسر گفته‌هایشان درباره‌ی روابط زن و مرد آمده، معتقد است که طبیعت و خلقت زن و مرد چنین سرشته شده که مرد سراغ زن برود و او نخست محبت ورزد و عشق خود را ابراز دارد و زن به عنوان پاسخ به چنین عشقی ابراز عشق و علاقه کند. بر این اساس می‌گوید: قانون مهر هماهنگی با طبیعت است از این رو که نشانه و زمینه‌ی آن است که عشق از ناحیه مرد آغاز شده و زن پاسخ‌گوی عشق اوست و مرد به احترامش هدیه‌ای نثار او می‌کند. از این رو نباید قانون مهر، که یک ماده از اساسنامه‌ی کلی است و به دست طراح طبیعت تدوین شده، به نام تساوی حقوق زن و مرد ملغی گردد. قرآن کریم تصریح می‌کند که مهر «نحله» و عطیه است. قرآن این عطیه و پیشکش را لازم می‌داند، قرآن رموز فطرت بشر را با کمال دقت رعایت کرده است و برای این که هر یک از زن و مرد نقش مخصوصی که در طبیعت از لحاظ علایق دوستانه به عهده‌ی آن‌ها گذاشته شده فراموش نکند، لزوم مهر را تأکید کرده است.^۲

مهر، برخلاف آنچه بعضی از غربیان تصور کرده‌اند و برای ما تعجب‌آور است، بهای زن نیست؛ زیرا اولاً هیچ‌کس نمی‌تواند خود یا دیگری را در مقابل مالی بفروشد. از زمانی که

۱. کریمی، حمید، پیشین، ص ۱۰۹.

برده فروشی لغو شده انسان هیچ گاه موضوع حق واقع نمی‌شود، بلکه همیشه طرف حق است. ثانیاً در خرید و فروش قیمت باید هنگام معامله معین باشد و گرنه قرارداد باطل است، لکن در نکاح دائم تعیین مهر، شرط صحت قرارداد نیست و ممکن است نکاح بدون تعیین مهر واقع گردد.^۱

مبحث دوم: نقش فمینیسم در حمایت‌های کیفری

در این مبحث موارد زیراز حدود به عنوان تحقیق مورد بحث قرار گرفته است زیرا موارد تخفیف منحصر به این چهار مورد است: اول؛ موارد تخفیف مجازات زن در بخش زنا، دوم؛ موارد تخفیف مجازات زن در بخش قیادت، سوم؛ موارد تخفیف مجازات زن در بخش محاربه، چهارم؛ موارد تخفیف مجازات زن در بخش ارتداد

گفتار اول: حمایت از زنان در مجازات زنا، قیادت، محاربه

بند اول: زنا

شریعت اسلام برای زنا مجازات قرار داده زیرا شیرازه ملت و سلامت آن را به خطر می‌اندازد چرا که ظلمی است بر فرد و جامعه و مباح شمردن آن موجب اشاعه فساد می‌گردد و منجر به نابودی خانواده و سپس نابودی جامعه می‌شود، در حالی که شریعت اسلام بر بقای جامعه و پیوستگی آن و بنیان و محکمی که برگرفته از اخلاق نیکو و خصایل پسندیده است بسیار علاقمند می‌باشد.

نظریه مشهور در میان مفسران و فقیهان این است که در آغاز پیدایش اسلام، زنان زناکار را تا هنگام مرگ در خانه حبس می‌کردند، یعنی همان حکمی که در آیه ۱۵ از سوره نساء آمده است بر پایه برخی از نقل‌ها این مجازات در دوران جاهلیت نیز در مورد زنان اجرا می‌شد.^۲

در خصوص عمل زنا به عنوان تباه‌کننده در عرض و ناموس قرآن کریم نه تنها به صراحت ارضای غریزه جنسی را در خارج از معیارهای متعارف جامعه اسلامی به نام خصلت زشت و ناپسند نهی می‌کند.

جرم زنا با توجه به منابع قانونی و موارد آن در قانون و موارد آن در قانون مجازات اسلامی که متاثر از فقه اسلامی است از نظر نحوه ارتکاب جرم یا وضعیت و شخصیت زانی یا زانیه از

^۲. موحّدانش، فاطمه، پایان نامه تبیین عدالت کیفری اسلام در جرایم جنسی، ارشد فقه و مبانی حقوق، ۱۳۸۰، ص ۵۶.

حیث موقعیت و روابط اجتماعی و خانوادگی بر حسب مورد موجب یکی از کیفیتهای متنوع خواهد شد.

در این گفتار به تعیین مواردی (بیان موردی) از این که جرم در آن بین زن و مرد زانی نظریاتی مبنی بر ارفاق به زن مجرم وجود دارد و می‌پردازیم.

اسلام از یک سو باترویج ارزش عفت و تقوی از لحاظ روانی و روحی، اعمال خلاف جنسی را به عنوان یک ضد ارزش و مرتکب آن را به عنوان یک فرد ضعیف‌النفس و بی‌اراده و مورد نفرت معرفی می‌کند. ما زنی غیور قط: انسان با غیرت هیچگاه زنا نمی‌کند.

از طرف دیگر با رد تعالیم ریاضت طلبانه و تشویق‌های بی‌پشتوانه به کف نفس، با واقع‌بینی راه‌های ارضای این غریزه طبیعی و این واقعیت ضامن بقای نسل را ارائه می‌کند.

آنچه را به عنوان موارد برخورداری زن از ارفاق در جرم زنا مورد بحث قرار می‌گیرد: یکی در تقسیم‌بندی در جنون مرتکب است که به فتوای بعضی از مشاهیر مجازات مجنون یا مجنونه فرق دارد، دیگری در مجازات بکر و بکره می‌باشد که بنا به اکثر فتاوی تفاوت مجازات وجود دارد. مورد دیگری در مجازات مکر و مکره است که زن از ارفاق در مجازات برخوردار است.

بند دوم: قیادت

وساطت و دلالتی در کارهای نیک بسیار پسندیده و ممدوح است و به آن توصیه شده از جمله وساطت‌های زشت و پلید دلالتی و وساطت در روابط ناپسند و غیرشرعی جنسی است، یعنی دلالتی میان دو نفر در زنا و لواط و مساحقه که در اصطلاح قوانین کیفری اسلامی قیادت می‌گویند. از نظر حقوقی رابط شدن در زنا را گویند بنابراین رابط در لواط را قواد می‌گویند ولو اینکه او هم مجرم است و محکوم به قیادت است مرتکب قیادت را قواد گویند و اگر زن باشد قواده نامند.

ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی (قواد به کسی گفته می‌شود که موجبات ارتکاب جرم قیادت را فراهم کند واسطه‌گری برای انجام اعمال منافی عفت اعم از زنا یا لواط). در تعریف قیادت اختلاف نظر است در اینکه قیادت فقط واسطه شدن در زنا است یا شامل لواط یا مساحقه هم می‌شود.^۱ از جمله جرائمی که در اسلام به لحاظ عواقب ویرانگر آن برای بقاء نظام اجتماع و سلامت جامعه، با آن برخورد شدید شده است جرم زنا است و به همان نسبت اگر کسی زمینه

۱. لنگرودی، جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۸، ص ۵۵۴.

و امکانات این جرم را برای دو نفر دیگر فراهم آورد به مقدار زیادی در اثرات مضر جرم شریک و هم‌دست است، برای مبارزه عملی با این جرم، مجازات‌های متناسبی با آن تعیین و به موقع اجراء گذارده می‌شود. اگر جرم قوادی محرز شد در صورتی که قواد مرد باشد به ۷۵ ضربه تازیانه به معنی ۳/۴ حد زانی محکوم می‌شود. همه فقها معتقدند که مجازات قوادی ۷۵ ضربه تازیانه است و از این جهت فرقی بین زن و مرد و مسلمان و کافر وجود ندارد ولی برخی از فقها فرموده‌اند: غیر از ۷۵ تازیانه سر او را باید تراشید و در شهر گردانید و سپس از آن بلد تبعیدش نمود دلیل ثبوت کیفر مذکور اجماع برخی از فقها است در مورد اولین بخش مجازات یعنی ۷۵ ضربه بزرگانی همچون شهید ثانی در مسالک و سید مرتضی در انتصار ادعای اجماع کرده‌اند^۱. درباره قسمت‌های دیگر مجازات، که تراشیدن مو و معرفی به مردم باشد وجود مخالفین یا تردید فقهای صاحب نامی مانع از تحقق چنین اجماعی است. از حیث میزان مجازات مرد قواد فتوی براین است که او به ۷۵ ضربه شلاق تراشیدن موی سر، معرفی به مردم و تبعید محکوم می‌شود ولی زن قواد تنها به ۷۵ ضربه شلاق محکوم می‌شود و از بقیه مجازات‌ها معاف است به عنوان مستند این ارفاغ به زن اصل عدم، ملاحظات عقلی و اجماع تمسک کرده‌اند پس از بررسی ادله فوق مشخص می‌شود که اگر از اجماع صرف نظر نمائیم بقیه ادامه نمی‌تواند مستند فرق باشد و تنها با اجماع است که می‌توان فرقه‌های مذکور را اثبات نمود در اینصورت می‌توان موارد فرق بین زن و مرد مرتکب جرم قیادت را به طور خلاصه این چنین کرد: در جرم قیادت مرد مجرم علاوه بر عقل ۷۵ ضربه شلاق به تراشیدن موی سر، معرفی به مردم و تبعید محکوم می‌گردد ولی زن مجرم تنها به ۷۵ ضربه محکوم می‌شود و از بقیه مجازات‌ها معاف است.

بند سوم : محاربه

در سیستم قضایی اسلام، جرم ایجاد اغتشاش و ناامنی و تعرض به جان و مال مردم با توسل به قوه قهریه و اسلحه را (محاربه) می‌نامند و مرتکب آن را محارب می‌نامند.

^۱ ولایتی، فاطمه، پیشین، ص ۶۴

محقق حلی نیز محارب را شخصی با خصوصیات زیر می‌داند: هر کسی به مقصد ترساندن مردم سلاح بدست گیرد چه در خشکی باشد یا دریا، شب باشد یا روز در شهر باشد یا غیر آن محارب است.^۱ مشخص می‌شود که برای صدق محاربه دو رکن اساسی لازم است:

۱- بکار بردن اسلحه.

۲- قصد ترساندن اما بعضی از فقها در رکن دوم تشکیک کرده و نبودن آن را مانعی برای صدق محاربه نمی‌دانند.

در فقه اهل سنت رکن معنوی محاربه، مقصد غارت و تصاحب اموال عابرین است (رکن الحرابه هو الخراج لاخذ المال سواء اخذ المال ام لم یؤخذ^۲). اما در فقه شیعه رکن معنوی ایجاد خوف و هراس است و قصد محاوره اموال لزومی ندارد اگر در ضمن محارب اقدام به تصاحب، گرفتن اموال نیز بنماید نوع دیگری از جرم محاربه محقق شده است که مجازاتش هم شدیدتر است در فقه اهل سنت اگر فردی بدون قصد اخذ مال موجب ایجاد خوف شود کار حرامی مرتکب شده که باید از طریق تعزیر مجازات شود در حالیکه همین جرم در فقه شیعه محاربه و مستحق یکی از حدودی است که در شرع برای این جرم مقرر شده است.

طبق آیه قرآن چنین بیان شده است: کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزد و روی زمین به فساد کوشند جز این نباشد که آن‌ها را کشته یا به دار کشیدند و یا دست و پایشان را به خلاف ببرند و یا نفی بلد و تبعید از سرزمین حاکمان کنند.^۳ محاربه که به عنوان مجازات تبعید می‌شود تحت فشارهای اجتماعی و اقتصادی قرار می‌گیرد و به مردم محل تبعید اعلام می‌شود که این فرد تبعیدی است و نباید با او روابط اجتماعی از قبیل معاشرت، خرید و فروش، ازدواج، هم نشینی و کمک در تهیه مواد غذایی برقرار سازند و او را کاملاً تنها، منفرد سازند و اگر از آن شهر به محل دیگری نیز برود مراتب فوق به مردم محل جدید نیز اعلام می‌شود و این امر تا زمان ترک محارب ادامه پیدا می‌کند. محارب نفی بلد می‌شود، یعنی بیرون کرده می‌شود از شهرش و نوشته می‌شود به سوی هر شهری که جا می‌گیرد و منزل نماید در آن به منع کردن از خوردن و آشامیدن با هم و همنشینی با او و معامله کردن با او و مستمر می‌ماند به این حال تا توبه کند.^۴

۱. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام المسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۸۰.

۲. عوده، عبدالقادر، تشریح الجنائی، ج ۲، بیروت، دارالکتاب عربی، ص ۱۳۸.

۳. همان.

۴. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، پیشین، ص ۱۸۹۲.

منبع اصلی تشریح مجازات‌های محارب آیه ۳۳ سوره مائده می‌باشد که در آن چهار مجازات پیش بینی شده است.

{إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}.

بنابر این آیه این چهار نوع مجازات عبارتند از ۱ - قتل ۲ - به دار آویختن ۳ - بریدن دست و پای مخالف ۴ - تبعید، از آنجایی که مجازات به لحاظ شدت و ضعف تابع جرم است در مورد محارب نیز مجازات‌ها به نسبت نوع محاربه متغیر است.

الف : جرم زن محارب از نظر فقها

در این بحث این سوال مطرح می‌شود که آیا در میزان مجازات بین زن و مرد محارب تفاوتی وجود دارد؟ به نظر اکثر قریب به اتفاق فقها در جرم محاربه بین زن و مرد مجرم در میزان مجازات تفاوتی وجود ندارد و مجازات‌های ذکر شده همان گونه که در مورد مردان محارب اعمال می‌گردد برای زنان محارب نیز اجرا می‌شود البته از لحاظ وقوع خارجی مسلماً آمار زنان محارب در برابر مردان محارب از تعداد کمتری برخوردار است. اما این مطلب در میزان مجازات زنان تاثیری ندارد و بسیاری از بزرگان صریحاً این نکته را در تالیف و آراء خویش آورده‌اند مثلاً شیخ طوسی می‌فرماید «مجازات‌های محاربین به طور مساوی به مردان و زنان تعلق می‌گیرد»^۱ در تایید علام فوق می‌فرمایند نظر صحیح همان است که شیخ طوسی فرمود، محقق در «شرایع» آورده است که: اگر محاربه از طرف زنی اتفاق بیفتد در مجازات مرد و زن مساوی هستند.^۲

صاحب «جواهر» نیز فرقی بین زن و مرد قائل نشده است و این قول را مشهور می‌داند.^۳ شیخ طوسی در «الخلاف»، علامه حلی در «ارشاد»، شهید اول در «دروس»، شهید ثانی در

^۱ الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، ج ۳، کتاب قطاع الطريق، مسئله ۱۵، ص ۳۵۴.

^۲ حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام المسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۸۰/حلی، حسن ابن یوسف ابن مطهر، مختلف الشیعه، کتاب الحدود، الفصل الثالث، حدالمحارب، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳.

^۳ نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۵۶۸.

«الروضه البهیة و مسالك»، امام خمینی در «تحریر» حکم محارب را شامل مردان و زنان می‌دانند و فرقی بین آنها قائل نشده‌اند.

صاحب «جواهر» نیز زن و مرد را در حکم محارب مساوی می‌داند و می‌فرماید: قول اکثر فقها بلکه مشهور بر مساوی بودن زن و مرد در این حکم است و در ادامه بحث خود می‌فرماید که سخن مربوط به اختصاص داشتن حکم محاربه بر مردان از سوی متقدمین و متأخرین مطرح نشده بلکه فقط صاحب «کنز العرفان» آن را به قداما نسبت داده و دلیل آن را اجماع ذکر نموده پس عموم نصوص وارده در این مورد حاکی از این است که این حکم در مردان و زنان مساوی است.^۱ اما مشهور در نزد فقهای شیعه آن است که مرد و زن در حکم محاربه یکسان هستند. «فاضل مقداد» در «کنز العرفان» گفته است که نظر فقهای یکسان بودن حکم مرد و زن می‌باشد.^۲

در برابر مشهور، قول ابن جنید و ابن ادریس و اسکافی است این سه بزرگوار ضمن اینکه در بسیاری از مجازات‌های محاربه قائل به تساوی زن و مرد می‌باشند اما در خصوص قتل معتقدند که زنان از ارفاق برخوردارند و به قتل نخواهند رسید ابن جنید پس از بیان مجازات‌های مردان محارب می‌فرماید: زنان نیز همانند مردان هستند مگر اینکه زنان به قتل نخواهند رسید^۳ و قولی که از (اسکافی) ذکر شده و در آن حد محاربه را مخصوص مردان ذکر نموده است.^۴ طرفین برای اثبات نظر خویش به دلایلی اقامه کرده‌اند (به تفصیل نمی‌پردازیم) مثلاً شیخ طوسی به آیه ۳۳ سوره مائده استناد می‌کند که این آیه عام است و اختصاصی به مردان ندارد. حکم محاربه عام است و به صحیحه محمد بن مسلم از امام صادق اشاره کرده که لفظ «من» به طور حقیقی و به نحو ارجاع، شامل مرد و زن هر دو می‌شود. «علامه» گفته است که در این حدیث «من» حقیقتاً شامل مذکر و مؤنث می‌شود اجماعاً همچنین می‌توان گفت: با توجه به «قاعده اشتراک در تکلیف» فرقی بین مرد و زن در این حکم نیست.^۵

۱. همان، ج ۴۱، ص ۵۶۷؛ طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام و بالدلائل، ص ۲۰۵.

۲. طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام و بالدلائل، ۲۰۵.

۳. حلی، حسن ابن یوسف ابن مطهر، مختلف الشیعه، ص ۲۴۱.

۴. طباطبایی، سید علی، پیشین، ص ۲۰۶.

۵. حلی، حسن ابن یوسف ابن مطهر، پیشین، ص ۲۶۰؛ طباطبایی، سید علی، پیشین، ص ۲۰۶.

ابن ادريس عمومیت آیه را نفی می‌کند و آن را مخصوص مردان می‌داند منظور ابن ادريس از اینکه آیه در مورد مردان است اشاره به موصول مذکر (الذین) و افعال (جمع مذکری) همچون یحاربون ویسعون است که در آیه بکار رفته اما در برابر استدلال ابن ادريس جواب داد اولاً طبع جعل قوانین شمول و عموم برای همه افراد است و استناد بعضی طبقات و افراد احتیاج به دلیل خاص دارد ثانیاً استعمال موصول و افعال مذکر از باب تغلیب است زیرا اغلب محاربین از مردان می‌باشند.

ب : نظرات فقهای اهل سنت

مالک می‌گوید: حکم محاربه در مورد زنان نیز ثابت می‌باشد. در کتاب «کشاف القناع» نیز آمده است: و اگر در میان محاربین زن باشد برای آن‌ها حکم محاربه همانند مردان ثابت می‌باشد برای اینکه ادله عمومیت دارد و مانند مسئله‌ی سرقت که شامل زنان نیز می‌باشد. حنبله نیز گفته‌اند: زمانی که زنی به همراه راهزنان باشد و در قتل و گرفتن مال شرکت و همراهی داشته باشد بعنوان حد کشته می‌شود و همین طور بچه نیز کشته می‌شود به جهت اینکه اینها از مصادیق حق الله محسوب می‌شدند.^۱

در «المبسوط» آمده است: اگر به همراه محاربین زن و یا عبد باشد پس حکم آنان مانند حکم مردان آزاد است و ایشان از قول مرحوم کرخی می‌آورد که حد راهزنی بر زنان واجب نمی‌شود به دلیل آنکه هدف، محاربه و راهزنی است و زنان بر اساس خلقشان مانند کودکان محارب می‌باشند.^۲ نظر ابوحنیفه آن است که حد بر زنان واجب نمی‌شود برای اینکه زنان مانند مردان اهل محاربه نیستند در کتاب «حلیة العلماء» آمده است: ابوحنیفه می‌گوید بر زنان حد محاربه واجب نمی‌باشد.^۳

نتیجه: مالک، شافعی، احمد و ظاهریه قائل هستند که مرد و زن در حکم محاربه یکسان هستند ابوحنیفه معتقد است که اگر زن در حربه شرکت کند حد نمی‌خورد و در عین حال قول دیگری دارد که نساء و رجال را در راهزنی مساوی می‌داند برای اینکه مرد و زن در این حد مانند سایر حدود مساوی هستند و فرقی بین زن و مرد قائل نشده است نیز گفته: زمانی که زنی به همراه راهزنان باشد پس او بعنوان قصاص کشته می‌شود و ضامن می‌باشد.

^۱ الجزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، دارالکتاب علمیة، ص ۴۸.

^۲ سرخسی، شمس الدین، المبسوط، جلد نهم و دهم، بیروت دارالمعرضة، ص ۱۹۵.

^۳ همان، ص ۱۹۷.

نظر مشهور فقها شیعه این است که احکام محاربین هم شامل مردان و هم زنان می‌شود و اکثر فقهای اهل سنت نیز قائلند که احکام محاربین عام است و شامل مردان و زنان می‌شود. احکام محاربین بطور مساوی به مردان و زنان تعلق می‌گیرد چنانچه در مجازات‌ها گذشت و این تساوی بخاطر قول خداوند متعال است که فرمود بدرستی که جزاء کسانی که بین زنان و مردان فرق نگذاشته پس واجب است که بر عموم حمل شود. نتیجه اینکه در مورد فرق در مجازات زن و مرد محارب مقتضای ادله عدم فرق است و دلایلی که مورد استناد قائلین به معافیت زن محارب از قتل قرار گرفته ضعیف است و اطلاق آیه عدم فرق را در مجازات زن و مرد مرتکب محاربه ثابت می‌نماید.

گفتار دوم: ارتداد

موضوع ارتداد و آثار حقوقی‌اش در شریعت و فقه اسلام به‌اندازه‌ای روشن و بدیهی است که درباره‌ی اصل حکم کمترین تردیدی وجود ندارد. در تفکر کفرآمیز غرب، انسان جایگزین خدا شده است و محور همه ارزش‌ها قلمداد می‌شود؛ حقوق و قانون جدیدی است که انسان‌ها وضع می‌کنند از این رو، انسان حاکم بر سرنوشت خویش است. تغییر مذهب به سلیقه افراد مطلقاً آزاد است و کسی حق ندارد از آن جلوگیری کند.^۱ به نظر می‌رسد ارتداد یک جرم سیاسی باشد نه یک جرم عادی زیرا جرمی است که بر ضد دین واقع می‌شود نظام اجتماعی جوامع اسلامی نیز بر پایه اعتقادات و احکام دینی استوار شده است و انکار این پایه‌ها و بر افراشتن علم مخالفت با این قوانین در واقع رویارویی با نظام اسلامی است بنابراین جامعه در برخورد با این جرم به تزلزل و سرنگونی نظام می‌انجامد به همین دلیل دولت اسلامی وظیفه دارد در صورت مسمومیت یا آلودگی فضای فکری جامعه و شیوع عقاید گمراه‌کننده در جهت سالم‌سازی جامعه بکوشد.^۲ لذا اسلم با وضع شدیدترین مجازات‌ها از یک سو از نظام اجتماعی حمایت می‌کند و از دیگر سو مانع وقوع آن و بازدارنده مرتکبین احتمالی آن خواهد بود. برای بررسی مجازات ارتداد لازم است که اقسام آن لحاظ شود تا مجازات هر قسم مشخص و مجازات زنان نسبت به آن‌ها بررسی و بیان شود: ارتداد دارای دو قسم است که هر کدام با توجه به جنسیت مرتد دارای حکم خاصی است که در این بخش به به این احکام خواهیم پرداخت. فقهای شیعه مرتد را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱ - فطری ۲ - ملی

۱. خاتمی، سید جواد، امتیازات و اختصاصات زنان، ص ۱۸۰.

۲. همان، ص ۱۸۵.

شریعت اسلامی رجوع از دین اسلام را برای مسلمانان جرم دانسته و برای آن‌ها مجازات‌های سنگین طرد کننده مجرم از صحنه اجتماع یعنی اعدام، مجازات سالب آزادی یعنی حبس و مجازات اقتصادی یعنی تقسیم اموال، محرومیت‌های مدنی یعنی جدائی از همسر را پیش بینی کرده است از آنجائیکه (ارتداد) بطور خاص موضوع این رساله نیست و بحث گسترده در اطراف آن نیز امری خارج از عنوان رساله است لذا در حدود عنوان به جرم ارتداد و تفاوت مجازات‌های آن در مورد زنان و مردان خواهیم پرداخت.

از نظر مجازات بین زن مرتد با مرد مرتد تفاوت وجود دارد و در خصوص مرد مرتد نیز بین فطری و ملی آن احکام متفاوتی مقرر شده است در این بخش در گفتار اول به مجازات‌های دو قسم ارتداد در مرد می پردازیم و در گفتار بعد مجازات‌های ارتداد در زن را مورد بررسی قرار خواهیم داد که در هر ۲ قسمت اتکاء ما بر نظریات فقهی اعظم (فقه و اخبار مستند آنان خواهد بود). اگر مرتد فطری مرد باشد، زوجه اش از او جدا می‌شود و نکاحش بدون طلاق فسخ می‌شود و بعد از طلاق، عده وفات نگه می‌دارد و اموال او که در وقت ارتداد مال او بود، بعد از ارتداد او بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود درست مانند میت، و انتظار مرگ او کشیده نمی‌شود و توبه و رجوعش به اسلام ظاهراً در برگشتن زوجه و مالش به او فایده ندارد.^۱

در امور زنان مرتده بین ملی و فطری از نظر فقهای شیعه تفضیلی در مجازات وجود ندارد و برای هر دو دسته مجازات‌های یکسانی به قرار زیر به اجرا گذارده می‌شد:

۱- مرتده در هر حال کشته نمی‌شود، بلکه بر او توبه عرضه می‌شود که در صورت قبول آن احکام کفر به تمامه از او برداشته می‌شود.

۲- اگر مرتد به کفر خود اصرار ورزد زندانی و به اعمال شاقه محکوم می‌گردد و در خوردنی و آشامیدنی و پوشاک و مایحتاج ضروری نسبت به او سختگیری می‌شود و در وقت نماز نیز تنبیه بدنی می‌شود و این رویه ادامه پیدا می‌کند تا اینکه یا توبه کند و یا در حبس بمیرد.^۲

بند اول : دیدگاه فقهای امامیه بر حکم ارتداد زن

فقهای شیعه متفق القولند زمانی که زن مرتد شد کشته نمی‌شود. شیخ طوسی در «الخلاف»، ابن ادریس در «سرائر»، محقق حلی در «مختصر نافع» و «شرایع» علامه حلی در «قواعد

^۱. ولایتی، فاطمه، موارد تخفیف مجازات زن در حقوق کیفری، ص ۱۲.

^۲. فروحی، محمود رضا، بررسی تطبیق ارتداد از نظر فقه شیعه و...، ص ۱۰۰.

الاحکام» شهید اول در «لمعه»، ثانی در «الروضه البهیة»، شیخ محمدحسین نجفی در «جواهرالکلام» و امام خمینی در «تحریر الوسیله» این نظر را دارند.

شهید اول در کتاب «لمعه» در مجازات‌های مرتده فرموده است: زن مرتد کشته نمی‌شود هر چند فطری باشد، بلکه حبس ابد می‌شود و در اوقات نماز زده می‌شود و به کارهای سخت وادار می‌شود و خشن‌ترین لباس‌ها به او پوشانیده می‌شود و ناگوارترین طعام‌ها به او خورانده می‌شود تا اینکه یا توبه کند یا بمیرد در اخبار و کلام بزرگان ذکری از مجازات‌های مالی و اقتصادی، همانگونه که در مورد مردان مرتد گذشت، به میان نیامده است و این بدان معناست که در این بخش زنان از ارفاق برخوردار شده‌اند.^۱ امام خمینی در «تحریر الوسیله» می‌فرماید: زن اگر چه مرتد فطری باشد کشته نمی‌شود بلکه همواره در حبس نگاه داشته می‌شود. و در اوقات نماز به مقداری که حاکم تشخیص می‌دهد او را می‌زنند و به کارهای شاق وادارش می‌کنند و خشن‌ترین لباس‌هایی را که فقهای شیعه متفق‌القولند بر او می‌پوشانند زمانی که زن مرتد شد کشته نمی‌شود. زمانی که زن مرتد شود کشته نمی‌شود بلکه زندانی می‌شود و به اسلام مجبور می‌گردد تا بازگشت نماید یا در زندان بمیرد.^۲

بند دوم: دیدگاه اهل سنت در حکم ارتداد زن

در ابتدای این گفتار قابل ذکر است که تقسیم مرتد به فطری و ملی در مذهب امامیه است ولی فقهای عامه چنانچه شیخ الطائفه می‌فرماید: قائلند که ارتداد یک قسم بیشتر نیست و باید بر مرتد توبه عرضه شود که در صورت رد آن، کشته می‌شود.^۳

بین فقهای عامه، در مجازات مرتده اختلاف وجود ندارد ابوحنیفه نظرش موافق اتفاق علمای شیعه است اما شافعی، مالک و احمد بن حنبل تفاوتی میان زنان و مردان قائل نیستند و برای آنان بعد از سه روز استتابه و خودداری از توبه قتل را پیش بینی نموده‌اند.^۴

مذهب شافعی معتقد است: اگر اسلام را نپذیرد کشته می‌شود قتل مجازات کسی است که از اقرار به حق رجوع نموده، بنابراین قتل مرتد، حق الله است و در اجرای مجازات زن و مرد

۱. مکی‌العالمی، ابی‌عبدالله شمس‌الدین محمدبن جمال‌الدین (شهید اول)، لمعه دمشقیه، ص ۲۸۴.

۲. ولایتی، فاطمه، پیشین، ص ۱۰۰.

۳. اسماعیلی، محسن، پایان‌نامه ارتداد و احکام آن از دیدگاه فقه و حقوق اسلامی، بهمن ۷۰، ص ۷۰.

۴. همان، ص ۷۵.

مساوی هستند مانند حد زنا، سرقت و شرب خمر و دارندگان عذر مانند کوران مانع قتل نیست و بعد از ارتداد کشته می‌شود.^۱

در کتاب «مرغینانی» از قول شافعی گفته است که کشته می‌شود و به جهت آنکه مرد کشته نمی‌شود مگر به این جهت که ارتداد جنایت عظیم است پس عقوبت آن نیز باید عظیم باشد که قتل است و ارتداد زن نیز جنایت عظیم است مانند ارتداد مرد پس عقوبت آن نیز مثل عقوبت مرد خواهد بود. مالکیه قائل به این هستند که زن مرتده را مانند مرد سه شبانه روز او را دعوت به توبه می‌کنند و اسلام را به او عرضه می‌کنند، و اگر قبول نکرد او را روز چهارم به قتل می‌رسانند.

ارتداد از نظر فقه حنبلی: کسی که مرتد می‌شود چه مرد، چه زن و بالغ و عاقل باشد سه روز به او فرصت داده می‌شود و بر او سخت می‌گیرند اگر رجوع نکرد کشته می‌شود. در وجوب قتل بین مرد و زن فرقی نیست چون شخص مکلفی بوده دین حق را به دین باطل تبدیل نموده، پس مانند مرد کشته می‌شود.

در این زمینه هر سه فرقه روایتی هم نقل کرده‌اند که زنی به نام امه رومان از اسلام روی بر تافت آنگاه که پیامبر از این امر آگاه شد دستور داد اسلام را بر او عرضه نمایند که اگر توبه را نپذیرفت اعدام گردد همچنین به عموم (من بدل دینه فقتلوه استدلال کرده این کلمه شامل مرد و هم زن می‌شود مانند: قوله تعالی "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه" و روشن است که موجب برای قتل تبدیل دین است).^۲

علاوه بر روایات دلایل دیگری بیان شده مانند قیاس. قیاس نیز بر این حکم استدلال شده است بدین معنی که از اجماع فقها بر قتل مردان مرتد معلوم می‌شود که ارتداد موجب جواز قتل است و این امر در زن هم یافت می‌شود و گفته‌اند همانا مجازات زن مرتده مانند مجازات مرد مرتد است و مساوی هستند برای اینکه آثار و ضرر ارتداد زنان همانند آثار و ضرر ارتداد مردان می‌باشد.^۳

و اما ابوحنیفه نظرش این است که زن مرتد کشته نمی‌شود و لکن برای قبول اسلام مجبور می‌شود و اجبار کردن او برای اسلام زندانی کردن است و خارج می‌شود در هر روز، پس از او طلب توبه می‌شود و اسلام بر او عرضه می‌شود. اگر اسلام آورد (که آزاد می‌شود) و

۱. فروخی، محمودرضا، پیشین، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۱۲.

۳. اسماعیلی، محسن، پیشین، ص ۱۵۵.

الا زندانی می‌شود و به همین نحو با او رفتار می‌شود تا اینکه اسلام آورد یا بمیرد. حسن از ابوحنیفه روایت کرده است که هر روز از زندان خارج می‌شود و سی و نه ضربه تازیانه به او زده می‌شود سپس به زندان برگردانده می‌شود تا یا توبه نموده یا بمیرد.^۱

در میان مذاهب فقهی اهل سنت تنها پیروان ابوحنیفه هستند که با تمسک به نهی پیامبر از قتل نساء مانند شیعیان مجازات یاد شده را از زنان برداشته است. روایت زن بخاطر کفر اصلی کشته نمی‌شود پس برای کفر طاری هم مانند کودک کشته نمی‌شود. در کتاب «الهدایة» که در فقه حنفی است علت را اینگونه بیان کرده: دلیل علمای مایکی اینست که پیامبر منع فرموده است از کشتن زن و هیچ تفضیل نکرده است میان زن مرتد و میان زنی که کافر اصلی باشد و دوم اینست که اصل در سزای گناه اینست که تاخیر نموده شود تا دار آخرت یعنی سزا در دار دنیا نموده نشود و موقوف باشد بر دار آخرت چه اگر در دار دنیا سزا داده شود خلل افتد در معنی ابتلاء یعنی آزمایش زیرا چه مردمان از گناه باز خواهند ماند به حسب خوف جزا پس از آن‌ها به منزله مجبور خواهند بود ولذا خلل واقع خواهد شد در ابتلاء و در صورت ارتداد مرد عقوبت آن موقوف داشته نشد بر دار آخرت به جهت دفع ضرر شر او که بالفعل است یعنی حرب نمودن وی و شر مذکور از زنان متصور نیست چه جثه آن‌ها صلاحیت این ندارد بخلاف مردان پس زن مرتده مانند آن زن خواهد بود که کافره اصلی باشد که کشتن آن منع است پس هم چنین کشتن مرتده نیز منع خواهد بود.^۲ و در «المبسوط» اینگونه آمده: و دلیل ما در عدم قتل زنان، نهی نبی از قتل نسوان است، در آن دو حدیث روایت شده است: یکی از آنان را رباح بن ربیعہ رضی الله تعالی از حضرت نبی روایت کرده است که در یکی از غزوات حضرت دید گروهی در جایی جمع شده‌اند پس علت اجتماع را پرسید؟ گفتند: به زنی که کشته شده است نگاه می‌کنند حضرت فرمودند: خلود در آتش را دریابید زن، کشته نمی‌شود. حضرت رسول در روز فتح مکه زن کشته‌ای را دیدند، گفتند: این از جنگ کنندگان (مقاتلین) نبوده است. در این بیان مطرح شده است که علت استحقاق قتل، قتال (جنگیدن) است، چون زنان جنگ نمی‌کنند بنابراین کشته هم نمی‌شوند و بنابراین فرقی بین کفر اصلی و کفر طاری نیست و آنچه از حدیث روایت شده است بنابر ظاهر لفظ عام بوده سپس حکم خاصی آن را تخصیص داده (حمل بر مردان شده است به این دلیل که زن مرتده در صورتی که بجنگد کشته می‌شود) ام مروان می‌جنگید و افراد دیگر را نیز تحریض به جنگ

۱. فروحی، محمودرضا، پیشین، ص ۱۱۲.

۲. مرغینانی، برهان الدین ابالحسن علی ابن ابی بکر، الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، ج ۴، ص ۳۰۵.

می‌کرد و آن‌ها نیز او را اطاعت می‌کردند و ام‌قرفه سه پسر داشت و او آن‌ها را تشویق به جنگ مسلمانان می‌کرد، و در کشتن او، شوکت آنان شکسته شد.^۱

نکته‌ای که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که منظور از اینکه مرتد فطری (مرد) ولو توبه کند توبه‌ی او پذیرفته نمی‌شود چیست؟ اهمیت بحث در آن است که بنابر بعضی فتاوی توبه مرتد قبول می‌شود که بنابراین نظریه میزانی که توبه مرتد فطری قبول شده، فرق زن مرتد و مرد مرتد در مجازات از بین می‌رود مستند نظر ایشان روایاتی همچون صحیح‌ه حسن بن سعید، صحیح‌ه علی ابن جعفر و موثقه عمار ساباطی (عدم ذکر روایات به دلیل طولانی شدن مطلب و خارج بودن از مجال بحث می‌باشد) است با دقت در روایات فوق واضح می‌شود که سخن از عدم استتابه مرتد است یعنی اینکه به مرتد فطری پیشنهاد بازگشت از کفر و قبول اسلام نمی‌شود و حال آنکه صاحب «جواهر» مدعی عدم قبول توبه مرتد است و می‌فرماید: در اینکه توبه مرتد خطری در ظاهر پذیرفته نمی‌شود هیچ جای بحث نیست و دلیل بر عدم لغو احکام مزبور اجماع است و تنها باید در اینکه توبه مرتد در باطن قبول می‌شود یا خیر بحث شود و در نهایت این نظر را پذیرفته است که برای مرتد فطری توبه هم پذیرفته نمی‌شود^۲ و پوشیده نیست که عدم استتابه امری است غیر از اینکه اگر مرتد خودش توبه کند توبه او قبول نمی‌شود و بین این دو هم ملازمه‌ای در کار نیست ما برای حکم به قتل یک انسان نیازمند دلیل معتبری هستیم و جواب این سوال مهم است که وقتی مرتد فطری به اشتباه خود پی برده و واقعاً (نادم و تائب است) چرا توبه او قبول نشود؟ برخلاف آنچه صاحب «جواهر» معتقد بودند که توبه مرتد فطری در واقع قبول نمی‌شود اما توبه او در واقع قبول می‌شود و او بعد از توبه چه توبه مرتد در ظاهر قبول نمی‌شود اما توبه او در واقع قبول می‌شود و او بعد از توبه مسلمان، و مکلف به عبادات می‌شود و اعمال او نیز پذیرفته می‌شود از این دسته شهیدین می‌باشند شهید ثانی در شرح کلام شهید اول می‌فرماید: توبه مرتد فطری در ظاهر پذیرفته نمی‌شود ولی در قبول آن در واقع قول قوی وجود دارد تا اگر مکلف به اسلام باشد تکلیف مالایطاق لازم نیاید.^۳ بنابراین اگر احدی متوجه ارتداد او نشده باشد یا موفق به کشتن او نشده

۱. سرخسی، شمس‌الدین، پیشین، ج ۹ و ۱۰، ص ۲۰۲.

۲. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص ۱۰۹.

باشد یا به دلیلی قتل او به تاخیر افتاده و توبه کند توبه او بین او و خداوند پذیرفته می‌شود و عبادات و معاملات او صحیح و بدنش طاهر می‌باشد.^۱

قبل از اینکه بتوان راجع به موارد تخفیف زن در این باره به قطعیت سخن گفت، بهتر است بدانیم که با دقت در ادله‌ی مربوط، و استناد به روایاتی که دلالت بر قبول توبه‌ی مرتد فطری در ظاهر و القای حکم قتل در صورت توبه وجود دارد؛ این احتمال مطرح است که توبه‌ی مرد مرتد فطری در ظاهر پذیرفته گردد و حکم قتل او ملغی شود. این احتمال با عمومات توبه و اینکه تائب از گناه مانند فرد بی‌گناه است، موافق و از جانب عقل مورد تایید است.^۲ مسئله مهم دیگری که در زمره تفاوت حکم زن و مرد در حدود مطرح شده بحث از ارتداد زن و مرد است که با ارتداد مرد اگر مرتد فطری باشد کشته می‌شود ولی برای زن باید شرایط توبه را فراهم ساخت و کشتن او جایز نیست و این در واقع از امتیازاتی است که خالق زن برای او در نظر گرفته است تا با توجه به آن چه از ارزش‌ها و خصوصیات و ویژگی‌هایی که در زن به ودیعه نهاده شده بار دیگر فرصت اصلاح خویش را پیدا کند.

منابع کتب:

- آبوت، پاملا و کلر والاس، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
- آفاری، ژانت، انجمن های نیمه سری زنان در نهضت مشروطه، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، نشر بانو، ۱۳۷۷.
- آیت اللهی، زهرا، حقوق زنان برابری یا نابرابری، چاپ دوم، بی جا، انتشارات نشر معارف، ۱۳۸۸.
- باقری، احمد، تبیین کیفی اسلام در جریان جنسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
- ببران، صدیقه، سیر تاریخی نشریات زنان در ایران معاصر، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۱.
- بدانتر، الیزابت، این یک و آن یک، مجله پیام یونسکو، ۱۳۷۰.
- بروجردی، سید حسن، قضا و شهادت، حدود تعزیرات، جلد سی ام، تهران، فرهنگ سبز، ۱۳۸۷.
- بستان نجفی، حسین، اسلام و تفاوت های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور، ۱۳۸۸.
- بستان نجفی، حسین، نابرابری جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم، جلد سوم، تهران، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۸۷.
- بهرامی خوشکار، محمد، شهادت و قضاوت زن در مکاتب فقهی، چاپ اول، تهران، انتشارات سرای قلم، ۱۳۸۱.
- بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۶۶.
- بیسلی، کریس، چیستی فمینیسم، درآمدی بر نظریه فمینیستی، ترجمه محمدرضا زمردی، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.
- پایدار، پروین، زنان در فرایند سیاسی ایران در قرن بیستم، ترجمه شهرام زرندار، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.
- پرادل، ژان، تاریخ اندیشه های کیفی، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱.

- پیکا، ژرژ، جرم شناسی، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- توجهی، عبدالعلی، جایگاه بزه دیده در سایت جنایی ایران، پایان نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷.
- توسلی، غلامعباس، نظریه های جامعه شناسی، چاپ ششم، قم، ۱۳۷۶.
- الجبعی العاملی، زین الدین (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی شرح المعه الدمشقیه، جلد نهم، چاپ اول، تهران، انتشارات المکبۃ العلمیة الاسلامیه، ۱۴۱۰.
- جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد ۱۱، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۸.
- جوانمرد، بهروز، بزه دیده شناسی زنان با رویکرد به مقوله خشونت، مندرج در سایت شخصی بهروز جوانمرد.
- جوادی آملی، زن در آئینه جلال و جمال، چاپ دوم، بی جا، انتشارات مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۱.
- جوادی عاملی، زن در آئینه جلال و جمال، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶.
- حجازی قدیسه، بررسی جرائم زن در ایران، چاپ دوم، تهران، انتشارات حقوقی قدسی، ۱۳۵۷.
- الحرالعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، جلد بیست و هشتم، قم، انتشارات موسسه لأحیاء التراث، ۱۴۱۲ ه.ق.
- حکیم پور، محمد، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران، نعمه نو اندیش، ۱۳۸۲.
- حلی، حسن ابن یوسف ابن مطهر، مختلف الشیعه، کتاب الحدود، الفصل الثالث، حدالمحارب، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام المسائل الحلال و الحرام، ترجمه ابوالقاسم ابن احمد یزدی، محمد تقی دانش پژوه، جلد چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

- خسروپناه، محمدحسین، هدف ها و مبارزه زن ایرانی، از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی، تهران، نشر پیام امروز، ۱۳۸۱.
- دامته پاتای، نورتاکوئوچ و دیگران، ترجمه منیژه رضایی، فروغ ذکاوتی و دیگران، دفتر نشر معارف، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- دبووار، سیمون، جنس دوم، ترجمه قاسم صفوی، نشر توس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
- دوست محمدی، هادی، شخصیت زن از دیدگاه قرآن، چاپ دوم، تهران، انتشارات شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
- رابرتسون، رونالد، جهانی شدن، ترجمه کمال پولادی، نشر ثالث، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- رایجیان اصلی، مهرداد، بزه دیده در فرایند کیفری، انتشارات خط سوم، تهران، ۱۳۸۱.
- رایجیان اصلی، مهرداد، بزه دیده شناسی حمایتی، نشر دادگستر، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- رحیمی نژاد، اسماعیل، جرم شناسی، نشر فروزش، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- روحانی، محمد صادق، الفقه الصادق، جلد ۲۵، قم، انتشارات دارلکتاب، بی تا.
- ریزمن، لئونارد و دیگران، جامعه شناسی قشرها و نابرابری های اجتماعی، ترجمه محمد قلی پور، نشر آوای کلک، ۱۳۸۳.
- ریتز، جورج، دایرةالمعارف روتلیج، فمینیسم و دانش های فمینیستی، عباس یزدانی، بهروز جندقی، نشر دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- زاهد، سعید و بیژن خواجه نوری، جنبش زنان در ایران، شیراز، نشر ملک سلیمان، ۱۳۸۴.
- سارو خانی، باقر، جامعه شناسی خانواده، نشر سروش، ۱۳۸۹.
- ساروخانی، باقر، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان، ۱۳۷۵.
- ساناساریان، الیز، جنبش حقوق زنان در ایران، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴.
- سرخسی، شمس الدین، المبسوط، جلد نهم و دهم، دارالمعرضة بیروت، ۱۴۰۶ق.م.
- صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، چاپ دوم، انتشارات گنج دانش، ۱۳۷۶.
- صدر، سیدرضا، زن و آزادی، نشر بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- صفاری، علی، درآمدی بر جرم شناسی انتقادی و انواع آن، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳.

طباطبایی، سید علی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام و بالدلائل، جلد دهم، چاپ اول، انتشارات الهدای، بیروت، ۱۹۹۲م - ۱۴۱۲ هـ.ق.

طباطبایی، محمد حسین، قم، دفتر نشر و تنظیم آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۴.
الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، قم، انتشارات بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۳ هـ.ق.

معظمی، شهلا، فرار دختران چرا؟، نشر گرایش، چاپ اول، ۱۳۸۲.
عظیم زاده، اردبیلی فائزه، خسروی، لیلا، مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب، جلد ۱ و ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، ۱۳۸۸.

عظیمی نژادان، شبنم، زن معمار جامعه مرد سالار، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۴.
عمید، حسن، فرهنگ لغت عمید، جلد اول، چاپ بیستم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.

عوده، عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی، جلد ۲، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
عالی پور، حسن، فمینیسم و جرم شناسی، مجله کتاب زنان، شماره ۳، ۱۳۸۰.
غفاری، محمد علی، آیات النساء، چاپ اول، بی جا، انتشارات برهان، ۱۳۶۴.

قربان نیا، ناصر، بازپژوهی حقوق زن، جلد اول، چاپ اول، بی جا، انتشارات روز نو، ۱۳۸۴.

کاظم زاده، علی، تفاوت حقوقی زن و مرد در نظام حقوقی ایران (مبانی و مصادیق)، چاپ دوم، تهران، انتشارات میزان، ۱۳۸۶.
کدی، نیکی، نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.

کریستنسن، برایش، تاثیر فمینیسم بر فروپاشی حکومت ها، ترجمه آزاده وجدانی، نشر دفتر معارف، ۱۳۸۷.

کریمی، حمید، حقوق زن، چاپ اول، بی جا، انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳.
کمالی دزفولی، سید علی، قرآن و مقام زن، چاپ دوم، بی جا، انتشارات هاد، ۱۳۷۳.
کوهی، محمد رضا، آسیب شناسی شخصیت و محبوبیت زن، چاپ دوم، بی جا، انتشارات اتقان، ۱۳۸۴.

کی نیا، مهدی، مبانی جرم شناسی، طبقه اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
گسن، ریموند، جرم شناسی نظری، ترجمه مهدی کی نیا، چاپ اول، انتشارات مجمع علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.

گنجی، حمزه، روانشناسی تفاوت های فردی، چاپ ششم، تهران، بعثت، ۱۳۷۵.
گیدنز، انتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ ۳، تهران، نی، ۱۳۷۶.
گیلدر، جرج ودیگران، چه کسی گهواره را تکان خواهد داد، ترجمه سمانه مدنی و آزاده وجدانی، نشر دفتر معارف، چاپ دوم، ۱۳۹۰.

لپز، ژرار و فیلیزولا، ژینا، بزه دیده و بزه دیده شناسی، ترجمه روح الدین کرد علی وند و احمد محمدی، چاپ اول، مجمع علمی و فرهنگی مجد، تهران، ۱۳۷۹.
لنگرودی، جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۸.

محمودی، عباسعلی، زن در اسلام، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
مردانی، خیرالله، حقوق زن از نظر تاریخ ملت و اسلام، چاپ اول، بی جا، انتشارات چاپ گوته، ۱۴۰۰ ه.ق.

مشیرزاده، حمیرا، درآمدی نظری بر جنبش های اجتماعی، تهران، پژوهشکده امام خمینی، ص ۴۱۴، ۱۳۸۱.

معظمی، شهلا، بررسی جرم شناختی جرایم زنان، مجموعه مقالات علوم جنایی، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳.

مکی العاملی، ابی عبدالله شمس الدین محمدبن جمال الدین (شهید اول)، لمعه دمشقیه، جلد دوم، چاپ سوم، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۴.

موسوی قزوینی، سید محمد جواد، فقه استدلالی در مسائل خلافی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۷۷.

مومنی عابدینی، حقوق جزای اختصاصی اسلام، چاپ اول، تهران، انتشارات خط سوم، ۱۳۸۲.

- مهرپور، حسین، مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی و مبانی فقهی و موازین بین المللی، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹.
- مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن، چاپ نخست، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- مهوری، محمد حسین، منابع فقه شیعه، باب ۱۲، جلد ۳۰، تهران، فرهنگ سبز، ۱۳۸۶.
- ناظمی، غلامرضا، برابری زن و مرد در اسلام و غرب، چاپ دوم، تهران، انتشارات ضریح آفتاب، ۱۳۸۹.
- نثر، سید حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.
- نجفی ابرند آبادی، علی حسین، از جرم مداری تا بزه دیده مداری، به نقل از لپزژرار و فیلیزولا ژینا، بزه دیده و بزه دیده شناسی، ترجمه روح الدین کرد علی وند و احمد محمدی، انتشارات مجمع علمی و فرهنگی مجد، تهران، ۱۳۷۹.
- نجفی ابرند آبادی، علی حسین، دانشنامه جرم شناسی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، سال ۱۳۷۷.
- نجفی توانا، علی، جرم شناسی، نشر آموزش و سنجش، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
- نجفی ابرند آبادی، علی حسین، دانشنامه جرم شناسی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- نوبهار، رحیم، اهداف مجازات‌ها در جرائم جنسی، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- نورانی، مصطفی، قوانین ازدواج، جلد سوم، قم، مکتب اهل بیت، ۱۳۹۹ ه.ق.
- نیومن، گری، تاثیر طلاق بر فرزندان، ترجمه فرناز فرود، نشر صابرین، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- والک لیت، ساندر، شناخت جرم شناسی، ترجمه حمید رضا ملک محمدی، نشر میزان، ۱۳۸۸.
- وایت، راب، هینس، فیونا، درآمدی بر جرم و جرم شناسی، روح الله صدیق بطحایی اصل، نشر دادگستر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ولایتی، فاطمه، موارد تخفیف مجازات زن در حقوق کیفری ایران، تهران، انتشارات بینه، ۱۳۸۸.

ولد، جرج، برنارد، توماس، اسنیپس، جفری، جرم شناسی نظری، ترجمه علی شجاعی، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۰.

ولیدی، محمد صالح، حقوق و جزای اختصاصی جرایم علیه عفت و اخلاق عمومی و حقوق و تکالیف خانوادگی، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳.

ویلیامز، فرانکلین و مک شین، ماری لین دی، نظریه های جرم شناسی، ترجمه حمید رضا ملک محمدی، انتشارات میزان، چاپ اول، ۱۳۸۳.

هاجر، عبدالرسول، فمینیسم جهانی و چالش های پیش رو، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

هام، مگی و دیگران، فرهنگ نظریه های فمینیستی، مترجمان: نوشین احمدی خراسانی، فیروزه مهاجر، فرخ قره داغی، تهران، نشر توسعه، ۱۳۸۲.

همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

هوشنگ ناصر زاده، اعلامیه های حقوق بشر، جلد اول، انتشارات جهاد دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲.

الهیان، مجتبی، نگرش فقهی و حقوقی پیرامون احکام حدود، قصاص، دیات در فقه امامیه، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۲.

آذریک، آرش، مهدویان، مهری، جنس سوم، کرمانشاه، انتشارات کرمانشاه، ۱۳۸۴.

ابن بابویه، محمد ابن علی، المقنع، قم، موسسه امام الهادی، ۱۴۱۵ ق.م، ۱۳۷۳.

ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام المسائل الحلال و الحرام، جلد چهارم، چاپ دوم، قم، انتشارات استقلال، ۱۳۷۰.

احمدی خراسانی، نوشین، زنان زیر سایه پدرخوانده ها، چاپ ششم، تهران، نشر توسعه، ۱۳۸۴.

احمدی خراسانی، نوشین، جنبش یک میلیون امضا، روایتی از درون، تهران، نشر مؤلف، ۱۳۸۶.

امین زاده، محمد رضا، کتاب جایگاه اخص و ممتاز زن، بی جا، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

انصاریان، حسین، نظام خانواده در اسلام، چاپ سوم، قم، انتشارات ام ایبها، ۱۳۷۵.

انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، چاپخانه مهارت، چاپ دوم، ۱۳۸۲.

پایان نامه:

نجفی ابرنآبادی، علی حسین، تقریرات علوم جنایی جرم‌شناسی کنترل و واکنش اجتماعی، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۱.

موسی طلب، سیدهاجر، پایان نامه فتوی و حکم زن در اسلام، مجتمع عالی تربیتی و قضائی قم (تربیت مدرس، حوزه علمیه قم).

موحدانش، فاطمه، پایان نامه تبیین عدالت کیفری اسلام در جرایم جنسی، ارشد فقه و مبانی حقوق، ۱۳۸۰.

معتمدی مهر، مهدی، حمایت از زنان در برابر جرایم خشونت آمیز در سیاست جنایی انگلستان پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز، ۱۳۷۸.

گل محمدی، محمدرضا، پایان نامه ترجمه و شرح و تحقیق کتاب الحدود محمد حسین فیض کاشانی، ۱۳۷۷.

کیهانی، محمدرضا، ترجمه و تحقیق پیرامون بخش حدود و تعزیرات، پایان نامه ارشد، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۴.

شجاعی، علی، تاثیر فمینیسم بر حوزه جرم‌شناسی (پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه حقوق و علوم سیاسی تهران)، ۱۳۸۲.

صادق نژاد نایینی، مجید، انواع حمایت از بزه دیدگان جرم قاچاق انسان در قانون ایران و اسناد بین‌المللی، پایان نامه کارشناسی ارشد جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق شهید بهشتی، ۱۳۸۸.

رجبی، میثم، ابعاد حقوق کیفری مکتب عربیانسیسم، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد واحد سنج، ۱۳۹۵.

جعفر پور، جمشید، بررسی موارد برخورداری زن از تخفیف در جزای اسلامی و مبانی فقهی، پایان نامه ارشد فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۶۹.

ایروانی، شهین، پایان‌نامه جایگاه‌تربیتی زن در اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، کارشناسی ارشد مدرسی رشته تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۷۰.

امیر خانی، فهیمه، زنان بزه دیده در نظام کیفری ایران و انگلستان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه حقوق شهید بهشتی، ۱۳۷۹.

پرندین، علی، تأثیر جرم‌شناسی زن‌گرا (فمینیست) بر حقوق کیفری زنان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد واحد کرمانشاه، ۱۳۹۵.

مقاله:

فالیز، الیزابت، نقدی بر جنس دوم، ترجمه ماهرخ دبیری، مجله زنان، ش ۱، ۱۳۷۰.

رستمی تبریزی، لمیاء، مطالعات حقوق زنان، مجله پژوهشی حقوقی، شماره ۶۴.

جواهری، جلوه، فمینیسم عملگرا، نشریه داخلی مدرسه زنان، شماره اول، ۱۳۸۷.

زینالی، حمزه، اثرات فقدان حمایت کیفری مناسب از زنان بر بزه دیدگی آنان، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال سوم، شماره ۱۳.

سالاری، محمد رضا و دیگران، مقابله با خشونت خانگی علیه زنان، نشر مطالعات زنان، ۱۳۸۹.

عالی پور، حسن، جرم‌شناسی فمینیستی، مجله کتاب زنان، سال هشتم، ۱۳۸۴.

عبدالفتاح، عزت، بزه‌شناسی و بزه دیده‌شناسی، ترجمه اسماعیل رحیمی نژاد، نامه مفید، شماره ۱۸.

کشاوری، ناهید، اسلام و جنبش یک میلیون امضاء، نشریه داخلی مدرسه زنان، شماره دوم، ۱۳۸۷.

معظمی، شهلا، حمایت از زنان در برابر خشونت‌های خانگی، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال سوم، شماره ۱۳.

مهرپور، حسین، ضرورت تحول در قانون‌گذاری، مجله نامه مفید، سال اول، شماره ۲، قم ۱۳۷۴.

Ngaire, Naffine; ۱۹۹۵, "Gender, Crime and Femenism",
Dartmouth Pupliching Company Limited
Burgess-Proctor ,Amanda, ۲۰۰۶; "Intersections of Race,
Class. Gender and Crime"; Femmini Criminology, Sage
Publication, Volome \, number(\)

Gelthorpe, loraine "Femenism and
Criminology", [www.oup.com/uk/orc/bin/۴۹۳۷۷/۰۱۹۹۲/
resources/synopses/cho۴.doc](http://www.oup.com/uk/orc/bin/۴۹۳۷۷/۰۱۹۹۲/resources/synopses/cho۴.doc)

Ngaire, Naffine, ۱۹۹۷, "Feminism and Criminology",
Polity Press, First

Rafte, Hahn ,N.D, Nicol and Heidensohn, "France;
International Femenist Perspectives in Criminology",
Engenderinga Discipline, Bukingham, UK: Open Univercity
Press

Steffens, meier, ۲۰۰۶, Darrell and others, "Gender Gop
Trends for violent crimes", Aucr- ncvs comparison, femimst
criminology

Steffens, meier, " ,۲۰۰۱, Encyclopedia of Post Modernism"
, Edited by Victor.E. Taylor and Charles E . Winqist ,
Routledge , London and New York , First Published

Steffens, meier, " ,۱۹۹۲, Encyclopeddia of Sociology",
Editorial Board. Chief: edgar F. Borgatta, Macmillan
Publishing Company

