



## A Comparative Study on the Foundations of Women's Rights in Iranian Law and Feminist Movements

Hamzeh Rahimi <sup>1</sup>, Abbas Barzegarzadeh <sup>2</sup>, Ismail Abdulahi <sup>3</sup>

1. Ph.D. student of Criminal Law and Criminology, Bushehr Azad University, Email: hamzeh.rahimi1361@gmail.com  
2. Assistant Professor of Public International Law at Bushehr Azad University, (Corresponding Author), Email: abbasbavzegar60@gmail.com  
3. Assistant Professor of Criminal Law and Criminology at Bushehr Azad University, Email: Dr.abdollahi1349@yahoo.com

### Abstract

**Received:**  
2023/03/26  
**Revised:**  
2024/04/07  
**Accepted:**  
2024/06/16  
**Published online:**  
2025/09/23

In religious systems, the only absolute right is that of the divine, who alone can define or grant rights. Other rights lack intrinsic validity and are considered relative. In contrast, non-religious systems, which cannot access absolute truth, view individual will as the sole source of rights. Iranian law, grounded in Islamic principles, delineates women's rights in all personal, social, and familial contexts. This contrasts fundamentally with the ideological bases of feminist movements in various domains, including sources of law, the nature of legislation, the definition of legal values, teleology, anthropology, and ontology. The primary question this article seeks to answer is why there are discrepancies in recognizing certain rights or criminalizing certain behaviors concerning women in Iranian statutory law compared to international documents influenced by feminist principles. The findings of this descriptive-analytical study indicate that differences in the criminalization or decriminalization of certain behaviors towards women in the family or society in Iranian legal systems versus feminist movements arise from differing foundational concepts of women's rights and social roles. While feminist movements emphasize equality and similarity in the rights of men and women without considering their nature and social functions, these philosophical differences inevitably lead to divergent criminal policies in the two systems.

**key words:** Women's rights, philosophical foundations, legal foundations, feminism, feminist movements.

**How To Cite:** Rahimi, H.; Barzegarzadeh, A.; Ismail, A. (2025). A Comparative Study on the Foundations of Women's Rights in Iranian Law and Feminist Movements, *Comparative studies on Islamic and Western Law*, 12 (3), 112-148. <http://www.doi.org/10.22091/csiw.2024.9607.2432>

Published by: University of Qom

©The Author(s)

Article type: Research



## مطالعه تطبیقی پیرامون مبانی حقوق زنان در حقوق ایران و جنبش‌های فمینیستی

حمزه رحیمی<sup>۱</sup>، عباس بزرگر زاده<sup>۲</sup>، اسماعیل عبدالهی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه آزاد بوشهر، بوشهر، ایران، رایانامه: hamzeh.rahimi1361@gmail.com

۲. استادیار حقوق بین‌الملل عمومی دانشگاه آزاد بوشهر، بوشهر، ایران، (نویسنده مسئول)، رایانامه: abbasbavzagar60@gmail.com

۳. استادیار حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه آزاد بوشهر، بوشهر، ایران، رایانامه: Dr.abdollahi1349@yahoo.com

### چکیده

در نظام‌های مذهبی، تنها حضرت حق، حق محض است و اوست که می‌تواند مبنای حق باشد و کلام او می‌تواند «حقی» را تعیین یا اعطا نماید. در حقیقت جز «حق محض» حق‌های دیگر فاقد اصالت و نسبی‌اند. ولی در نظام‌ها و مکاتب غیر الهی به دلیل عدم امکان دسترسی به حقیقت، تنها اراده فرد است که منشأ و خاستگاه حق خواهد بود. حقوق ایران با تمسک به مبانی دین مبین اسلام، حقوق زن را در تمامی عرصه‌های فردی، اجتماعی و خانوادگی ترسیم نموده است که با مبانی ایدئولوژیک جنبش‌های فمینیستی در حوزه‌های مختلف، از جمله منابع حقوق و ماهیت قانون‌گذاری، در تبیین ارزش‌های حقوقی، در هدف‌شناسی، در بعد انسان‌شناسی و در مبانی هستی‌شناسی دارای تفاوت اساسی است. سؤال اصلی نگارنده که در این مقاله به دنبال پاسخ به آن است؛ بررسی علت اختلاف در شناسایی برخی حقوق یا جرم‌انگاری برخی رفتارها در حوزه زنان در قوانین موضوعه ایران با آنچه در برخی اسناد اصلی بین‌المللی تحت عناوین یا مفاهیم مبتنی بر فمینیسم تبیین گردیده است، از طریق بررسی تطبیقی مبانی حقوق زنان در حقوق ایران و جنبش‌های فمینیستی است. یافته‌های این پژوهش که با روش توصیفی و تحلیلی صورت پذیرفته، حاکی از آن است که علت تفاوت در جرم‌انگاری یا عدم جرم‌انگاری برخی رفتارهای مجرمانه در نظام حقوقی ایران و جنبش‌های فمینیستی نسبت به زنان در محیط خانواده یا اجتماع، تفاوت در مبانی شناخت حق برای زنان و کاربرد زن در نظام اجتماعی است که برآیند آن ایجاد و شناسایی برخی حقوق در نظام حقوقی ایران است؛ درحالی‌که جنبش‌های فمینیستی تأکید بر رعایت مساوات و تشابه در حقوق زنان و مردان بدون لحاظ طبیعت و کاربرد اجتماعی او دارند که در نهایت تفاوت در این مبانی فلسفی لاجرم موجب بروز تفاوت در سیاست جنایی دو نظام گردیده است.

**کلمات کلیدی:** حقوق زنان، مبانی فلسفی، مبانی قانونی، فمینیسم، جنبش‌های فمینیستی.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۴/۰۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۱/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۳/۲۷

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: رحیمی، حمزه؛ بزرگرزاده، عباس؛ عبدالهی، اسماعیل (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی پیرامون مبانی حقوق زنان در حقوق ایران و جنبش‌های فمینیستی، پژوهش

تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۱۲ (۳)، ۱۴۸-۱۱۲. <http://www.doi.org/10.22091/csiw.2024.9607.2432>



نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه قم

## مقدمه

حقوق زنان و فمینیسم دو موضوع بسیار مهم و پربحث در جوامع مختلف هستند که تأثیر گسترده‌ای بر زندگی افراد دارند. نقش دین، اعتقادات، آرمان‌ها و مکاتب فکری و تأثیر آن‌ها در عرصه‌های قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی کشورها، موضوعی است که اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در تحولات اجتماعی و حقوقی دارد. مجموعه حقوق افراد در قالب نهادهای حقوقی در هر نظام حقوقی تقسیم‌بندی می‌شود. این تقسیم‌بندی بسته به تأثیر عوامل گوناگون مذهب، فرهنگ، نژاد و زبان در هر نظام حقوقی متفاوت است. شناسایی مؤلفه‌ها و مصادیق هر نهاد حقوقی در یک جامعه مستلزم شناسایی عناصر تشکیل دهنده آن نظام و نهاد حقوقی است. مذهب، زبان، تاریخ سیاسی، نژاد، شرایط اقلیمی و غیره از جمله عناصری هستند که به تجربه و گواه تاریخ در شکل‌گیری هر نظام سیاسی و حقوقی دخیل بودند. نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران هم مشمول این قاعده است (قاسمی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۹۸).

در ایران، قبل و بعد از انقلاب، حقوق به شدت تحت تأثیر اصول و احکام الهی و شریعت اسلام بوده است. با پیروزی انقلاب اسلامی و تصویب قانون اساسی مبتنی بر شریعت اسلامی، یک تغییر اساسی در نظام حقوقی کشور رخ داد. این نظام بر اساس ایمان به خداوند یکتا، اختصاص حاکمیت و تشریح به او لزوم تسلیم در برابر امر او، همچنین ایمان به وحی الهی، معاد، عدل الهی، امامت و رهبری و کرامت و ارزش والای انسانی و آزادی توأم با مسئولیت در برابر خداوند شکل گرفته است. در این راستا، کلیه قوانین و مقررات از جمله مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی و سیاسی باید بر اساس موازین اسلامی باشند. پرواضح است که نظام سیاسی و قضایی ایران، یک نظام دینی و ایدئولوژیک بر پایه شریعت اسلام است که احترام به سایر مذاهب اسلامی و مذهب جعفری اثنا عشری به عنوان مذهب رسمی را در برمی‌گیرد. به موجب اصل سیزدهم قانون اساسی، اقلیت‌های مسیحی، کلیمی و زرتشتی نیز به عنوان پیروان دین‌های شناخته شده و قابل احترام در ایران نام برده شده‌اند. این پیش‌زمینه، هرگونه کنکاش در مینا و فلسفه وضع قوانین و مقررات در ایران، به ویژه در حوزه‌های اجتماعی را ناگزیر به مطالعه پیشینه فقهی و دینی می‌نماید. بررسی حقوق زن در اسلام و دیدگاه شریعت در این خصوص، زمینه‌ای ضروری برای موضوع مقاله پیش‌رو است، چراکه به موجب اصل چهارم قانون اساسی هرگونه قانون‌گذاری باید بر اساس موازین اسلامی باشد. اگرچه حقوق زنان در ایران برگرفته و متأثر از فقه امامیه است، اما در عین حال، با توجه به تعهدات جمهوری اسلامی ایران در معاهدات بین‌المللی و منطقه‌ای الزام‌آور، تأثیر

اندیشه‌های جامعه جهانی در تدوین حقوق زنان در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

در این مقاله، به بررسی و مقایسه مبانی حقوق زن در ایران با جنبش‌های فمینیستی خواهیم پرداخت. سؤال محوری این مقاله که نگارنده در پی تدقیق و مطالعه و پاسخگویی به آن است: مطالعه علت شناسایی برخی مصادیق حقوق برای زنان یا جرم‌انگاری برخی رفتارهای مجرمانه در این دو نظام حقوقی است. به‌عنوان نمونه در حقوق ایران با ایجاد تبعیض خاص به نفع زن، حقوق مالی ویژه‌ای برای او در خانواده مطرح می‌گردد، درحالی‌که در جنبش‌های فمینیستی بر لزوم رعایت مساوات، تشابه و در وهله دیگر استقلال در حقوق میان زن و مرد تأکید دارد. همچنین درحالی‌که جنبش‌های فمینیستی بر رفع تبعیض در همه اشکال و زمینه‌ها میان دو جنسیت مرد و زن دلالت تام دارد، بررسی این موضوع که در جرائم علیه تمامیت جسمانی زنان، سیاست تقنینی ایران در استحقاق زنان بر دست‌یابی به حقوق برابر با مردان، متفاوت برخورد نموده است نیز محل سؤال و مذاقه و تحقیق است. موضوع دیگری که نگارنده در پی مطالعه آن است، بررسی وضعیت و جایگاه زن در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در حقوق ایران در مقایسه با اسناد مهم بین‌المللی است.

فرضیه اصلی تحقیق، وجوه افتراق یاد شده را ناشی از وجود اختلاف در مبانی فلسفی و ایدئولوژیکی و فرهنگی حاکم بر نظام حقوقی ایران و جنبش‌های فمینیستی می‌داند. لذا یکی از جنبه‌های ضرورت این تحقیق، تبیین علل اختلاف در مبانی توصیف و تقنین و شناسایی برخی حقوق برای زنان در سیاست جنایی ایران در مقایسه با جنبش‌های فمینیستی است. در این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی انجام پذیرفته است، بر آنیم تا موضوع مقاله را در چند بخش مورد مذاقه و تحلیل قرار دهیم. در بخش نخست به تعریف مبانی و مفهوم‌شناسی خواهیم پرداخت و در بخش دوم مبانی ایدئولوژیکی و قانونی حقوق زن در حقوق ایران مورد واکاوی قرار خواهد گرفت که ضمن آن جایگاه و منشأ حق در این نظام، قواعد و اصول فقهی قابل استناد در حوزه زنان و درنهایت حقوق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زن در حقوق ایران مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در بخش سوم نیز به تشریح مبانی ایدئولوژیکی و قانونی حقوق زن در جنبش‌های فمینیستی پرداخته خواهد شد. در انتها نیز مبانی فلسفی این دو نظام حقوقی با یکدیگر مقایسه وجوه افتراق و تمایز آن دو مورد بررسی قرار خواهد گردید.

## ۱. مبانی

مقصود این نوشتار از مبنای یک نظریه، درواقع خاستگاه و چرایی طرح آن است. برای پی بردن به مبنای این

پژوهش، ضروری است مبانی شناسایی حق برای زنان را در حقوق اسلامی، حقوق موضوعه ایران و اسناد بین‌المللی مورد کنکاش قرار داد.

## ۱-۱. مبانی حقوق زنان در حقوق ایران

مطالعه در خصوص مبانی حق برای زنان در حقوق ایران مستلزم مطالعه مبانی ایدئولوژیکی و مبانی قانونی آن است که در زیر به آن پرداخته می‌شود:

### ۱-۱-۱. مبانی فلسفی و ایدئولوژیکی حقوق زنان در ایران

در خانواده‌های رومی، قرابت و خویشاوندی رسمی و حقوقی جز بین مرد با مرد معنا نداشت و بین زن با مرد یا زن با زن، خویشاوندی حقوقی وجود نداشت. میراث پدر فقط به پسران می‌رسید که فرزند حقوقی او بودند و عموم دختران و پسرانی که اخراج یا آزاد می‌شدند و نیز زن متوفی، حق در ارث نداشتند (حسن صدر، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷). در برخی از قبایل ساکن در شبه‌جزیره عربستان برای دختران و زنان کوچک‌ترین ارزشی قائل نبودند. وجود آن‌ها را مایه شرمساری می‌دانستند تا جایی که به گواهی قرآن کریم آن‌ها را زنده‌به‌گور می‌کردند «وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَلَيْسَ لَهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمَّ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»<sup>۱</sup>

در ایران نیز با ظهور اسلام و تغییر نگرش به زنان، حقوق آن‌ها رو به بهبودی نهاد و پاره‌ای از حقوق اجتماعی به آن‌ها اعطا شد و زنان به مرور زمان استقلال مالی و حق توارث و تعلیم و تعلم را به دست آوردند. زنان حتی در جنگ‌ها مشارکت می‌کردند و در مجامع و مساجد حضور داشتند. این تغییرات در نگرش به زنان با تدریج و با نزول آیات وحی اتفاق افتاد. از آنجایی که اسلام به زنان حقوق مالی بیشتری اعطا کرد، امکانات اجتماعی و مالی زنان تقویت شد و زنان به‌عنوان افراد مستقل در برخورداری از حقوق مالی از مردان شناخته شدند. زنان حق تصمیم‌گیری در زندگی خود، حق مالکیت و حق وراثت را به دست آوردند. همچنین، به زنان اجازه فعالیت در امور سیاسی و اجتماعی داده شد و حضور فعالی در جامعه داشتند. این تحولات باعث ارتقای جایگاه و ارزش زنان در جامعه شد و آن‌ها به‌عنوان شریکان مساوی در تصمیم‌گیری‌ها و امور جامعه شناخته شدند.

همان‌گونه که در مقدمه این پژوهش اشاره گردید، هرگونه کنکاش در مبنا و فلسفه وضع قوانین و مقررات در

هر حوزه ای از حوزه های قانون گذاری در ایران، به خصوص در حوزه های اجتماعی، محقق را ناگزیر به سمت مطالعه پیشینه فقهی و دینی آن موضوع در حقوق و فقه اسلامی رهنمون می نماید. بررسی موضوع مقاله پیش رو نیز لاجرم، مسبوق و نیازمند بررسی مبانی حقوق زن در اسلام و تبیین دیدگاه آن شریعت، در خصوص این موضوع است. چراکه به موجب اصل چهارم قانون اساسی هرگونه قانون گذاری باید بر اساس موازین اسلامی باشد و نگارنده نیز تلاش نموده در حد بضاعت خود به ذکر مبانی اسلام در این خصوص بپردازد.

مبانی قانون گذاری در اسلام بر پایه های عمیق فقهی و اعتقادی استوار است. این مبانی که از منابع اصلی فقه اسلامی و کلام پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام استخراج شده اند، شامل چندین اصل و مؤلفه اساسی هستند. اصولیین و فقهای اسلام از گذشته تاکنون درباره منابع قانون گذاری در اسلام از عناوین «منابع فقه»، «ادله فقه»، «منابع اجتهاد»، «ادله استنباط احکام و...» استفاده کرده اند. اگرچه عناوین فوق در مفهوم یا منابع حقوق یکی نیست، اما می توانند به جای آن به کار روند. اصولیین شیعه تحت عنوان ادله فقه از چهار دلیل یا منبع نام می برند که عبارت اند از: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل. بعضی اصولیین دیگر، ادله یا منابع دیگری نیز بر آن می افزایند که عبارت اند از: قیاس، استحسان، مصالح مرسله، فتح و سد ذرایع، عرف (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۵۹)؛ اما تنها منبع حقوق در اسلام کتاب و سنت است که نشانگر اراده تشریحی الهی است و استناد به منابع دیگر، به قاعده و حکم حقوقی اعتبار و ارزش نمی دهد. اجماع و عقل خودشان منبع نیستند، بلکه ما را به منبع اصلی رهنمون می شوند (مصباح یزدی، همان: ۶۰). اکنون به شرح اجمالی هریک از این چهار منبع می پردازیم:

### الف. کتاب

قرآن کریم مهم ترین سند اثبات احکام نزد کلیه مذاهب اسلامی است که حقانیت مبانی و دیدگاه های فقهی، کلامی، اخلاقی و... با قرآن قابل سنجش است. پرداختن قرآن کریم به قوانین اجتماعی و حکومتی، الزاماً به معنای ارائه قوانین خاص و آماده اجرا نیست، بلکه ممکن است به صورت تعیین اهداف و اصول کلی باشد (صرامی، ۱۳۸۲: ۱۶۶). مجموع مباحث اصولیین درباره قرآن چنین تقسیم شده است:

الف. مباحث ویژه در استنباط احکام از قرآن؛

ب. قرآن و سایر منابع استنباط؛

ج. مباحث کلی احکام قرآن در بخش اداره جامعه و حکومت (باقرزاده، ۱۳۸۷، ۷۷).

به هر حال قرآن کریم در بردارنده کلیات برنامه زندگی بشر است و حدود ۵۵۰ آیه به احکام و مقررات عملی

اختصاص دارد که در این باره کتب بسیاری به وسیله دانشمندان مسلمان تألیف شده است که معروف‌ترین آن‌ها «کنزالعرفان» فاضل مقداد متوفی ۷۲۶ ق و «آیات الاحکام» مقدس اردبیلی متوفی ۹۹۳ قمری در نزد شیعیان است. این احکام در شئون مختلف حقوقی، سیاسی اجتماعی و اقتصادی کاربرد دارد و به‌عنوان منبع درجه اول مورد استناد فقها و مجتهدین و همه مسلمانان قرار گرفته است (هاشمی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۰۸-۱۰۷). لذا قرآن کریم به‌عنوان کلام الهی، اصلی‌ترین منبع قانون‌گذاری در اسلام است. بسیاری از قوانین و احکام اسلامی مستقیماً از آیات قرآن استخراج شده‌اند.

### ب. سنت

یکی از منابع مهم فقه، سنت است که بیشتر احکام شرعی از آن طریق استنباط می‌شود. سنت در نزد شیعیان عبارت است از: آنچه از معصومین (علیهم‌السلام) به صورت قول و فعل و تقریر به اثبات رسیده و حجیت آن با شرایط خاصی ثبت شده است؛ اما در نزد اهل سنت به قول و فعل و تقریری اطلاق می‌شود که از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) صادر شده باشد و بعضی از ایشان نسبت به صحابه رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نیز همین نظر را دارند (حکیم، ۱۴۲۷ق: ۱۲۲). بسیاری از احکام و قواعد فقهی منبعث از سنت است، بنابراین سنت نقش بسیار مهمی در قانون‌گذاری در اسلام داشته است که از این میان می‌توان به دو قاعده غرور و قاعده ید در قانون مدنی ایران اشاره نمود؛ بنابراین سنت و احادیث پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) منبع مهم دیگری برای فهم و تبیین قوانین اسلامی به شمار می‌روند. این منابع شامل روایات و سیره عملی پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه (علیهم‌السلام) هستند.

### ج. اجماع

اتفاق آرای علمای مسلمین در یک مسئله را اجماع می‌گویند. از نظر علمای شیعه اتفاق همه مسلمانان وقتی حجت است که همه مسلمانان نسبت به یک مسئله اتفاق نظر داشته باشند و تحقق این امر ممکن نیست؛ بنابراین تنها اجماعی حجت است که مستند به قول پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و امام معصوم (علیه‌السلام) باشد (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱۰۹). در نزد امامیه اجماع به‌عنوان یک دلیل مستقل در مقابل کتاب و سنت نیست، بلکه در واقع حجیت از قول معصوم (علیه‌السلام) است که اجماع آن را کشف می‌کند (مظفر، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۸۸). اجماع نزد اهل سنت اصالت دارد؛ یعنی اگر علمای اسلام (اهل حل و عقد) در یک مسئله و در یک زمان وحدت نظر پیدا کنند، نظرشان صائب است (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱۰۹)؛ بنابراین اجماع یا اتفاق نظر علمای دینی در مورد مسئله‌ای خاص نیز تحت شرایطی به‌عنوان منبعی برای استخراج احکام شرعی در نظر گرفته می‌شود.

### د. عقل

دلیل عقلی عبارت است از حکمی عقلی که با درک صحیح آن، ممکن باشد حکمی شرعی به دست آید. همان طور که در مسئله تراحم احکام، عقل حکم به تخییر می کند (محمدی، ۱۳۸۳: ۲۰۷). اگر در مسئله ای از طریق قرآن و سنت حکم شرعی ابلاغ نشده باشد، اما عقل به یقین به مصلحت و مفسده واقعی آن پی ببرد با توجه به قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» حکم مربوط به آن را صادر می کند؛ اما اگر در مورد مسئله ای عقل به ملاک واقعی دست نیابد، درحالی که حکم شرعی در این خصوص وجود داشته باشد، استنباط می کند حتماً مصلحتی در کار بوده است. در این صورت با توجه به قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» پی به مصلحت واقعی می برد (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۳-۳۸).

#### ۱-۱-۱-۱. منشأ شناخت حق در اسلام

اعتبار قاعده حقوقی، ناشی از اراده پروردگار و الهام های غیبی و برتر از طبیعت است و به همین دلیل نیز مصون از هرگونه نقد و گفتگو است و اگر هم بحثی مطرح می شود، محدود به اصالت قاعده و درستی انتساب آن به منابع شرعی است. حکومت نیز متکی به نیروی الهی است و زمامداران، قدرت خود را از آن نیروی جاودان می گیرند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵۳-۵۴)؛ بنابراین در عقیده اسلامی، تنها «حق محض» که خداوند متعال است می تواند «حق» را تعیین و اعطا کند. در حقیقت جز «حق محض» حق های دیگر بالعرض و نسبی اند. قرآن شریف، بر این نکته تأکید می کند که خداوند حق محض است و هم می فرماید: حق های دیگر از همین حق محض سرچشمه می گیرند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۱۱).

بنابراین خداوند به لحاظ قدرت و احاطه اش، حق تکوین بر خلقت دارد و مالک هستی است و از آن جهت که خالق و مالک هستی است، حکمت و فیاضیت او مقتضی است به تمام ابعاد وجودی انسان و مخلوقات علم و اشراف داشته باشد و سعادت و کمال آن ها را بهتر از خود ایشان تشخیص می دهد و درنهایت به لحاظ غنای ذات هیچ گونه سود و زیان شخصی، برای او متصور نیست. مرجع منحصری است که حق تشریح و تقنین دارد، لذا آنچه بر اساس خواست و اراده او که به وسیله انبیا و در مجرای ادیان الهی و اکمل آن یعنی اسلام نازل گردیده است، مرجع و مبنای منحصر مشروعیت بخش به برنامه ها و اعتبارات و الزامات فردی، اخلاقی، اجتماعی، تربیتی و... خواهد بود. حق نیز به عنوان یک سازوکار اجتناب ناپذیر حیات بشری به خصوص، در حوزه اجتماعی، از این مقوله مستثنا نبوده و تنها زمانی مشروعیت می یابد که بر اساس اراده و خواست و تجویز الهی و در مسیر

هدف خلقت شکل گرفته باشد (کدخدایی، ۱۳۹۱: ۸۳-۸۲).

### ۱-۱-۱. مبدأ پیدایش خلقت زن و مرد از منظر قرآن کریم

آیا خلقت زن و مرد از یک ذات و گوهر است، یا از دو ذات و گوهر؟ چراکه در صورت تفاوت ذات و گوهر وجودی، آثار و خواص و نیازها و لوازم هر یک متفاوت خواهد بود. در این خصوص چهار نظریه عنوان شده است: اول اینکه، خلقت زن و مرد از دو گوهر مستقل و دو مبدأ قابلی جداگانه است تا هر یک دارای آثار خاص و لوازم مخصوص باشد؛ مانند دو گوهر که از دوکان (معدن) منحاز ظهور می‌کنند و جنس هر یک از جنس دیگری است؛ دوم اینکه هر دو از یک گوهرند و هیچ امتیازی میان آن‌ها از لحاظ گوهر وجودی نیست، مگر به اوصاف کسبی و اخلاق تحصیلی؛ سوم، مرد بالأصله از گوهری خاص خلق شده است، سپس زن از زوائد مبدأ، تابع مرد، به‌طور متفرع بر آن آفریده شده است؛ چهارم، برعکس حالت قبلی یعنی زن بالأصله از گوهری معین آفریده شده است و مرد، فرآورده‌ای از زوائد مبدأ تابع زن و فرع وی است.

با مراجعه به آیات قرآنی و تفاسیر آن مورد اول و چهارم فاقد هرگونه شواهد قرآنی است. مورد سوم نیز مورد مخالفت برخی روایات وارده است، ولی مورد دوم، در آیات و روایات وارد شده است. قرآن درباره منشأ خلقت زن و مرد در آیه اول سوره نساء می‌فرماید: «ای مردم از پروردگارتان پروا داشته باشید که شما را از نفس واحد آفرید و جفتش را نیز از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکند و از خدایی که به نام او از یکدیگر درخواست می‌کنید، پروا بدارید و خویشاوندان خود را از یاد نبرید که خداوند همواره نگهبان شماست» منظور از «نفس» در این آیه کریمه، گوهر و ذات و اصل واقعیت عینی شیء است، نه روح، جان یا روان. مثلاً اگر گفته‌اند فلان شیء فی نفسه چنین است، یعنی در ذات و هستی اصلی خود چنین است؛ بنابراین نباید مباحث علم النفس کهن یا تازه را به آیه ربط داد و نباید تحقیق در باره آیه مورد بحث را با آیات ناظر به پیدایش نفس و نفخ آن در انسان و رجوع آن به سوی پروردگار و دیگر مباحث قرآنی مرتبط به احکام روح انسانی وابسته دانست. پس مفاد آیه مزبور چنین است: الف. همه اصناف انسان‌ها، خواه زن یا مرد «زیرا کلمه ناس شامل همگان می‌شود»، از یک ذات و گوهر خلق شدند و ب. اولین زن که همسر نخستین مرد است، او هم از همان ذات و گوهر عینی آفریده شده است، نه از گوهر دیگر و نه فرع بر مرد و زاید بر او (جوادی عاملی، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۰).

همچنین، آیات ۱۸۹ سوره اعراف و آیه ۶ سوره زمر نیز، تأکیدی بر خلقت افراد بشر از زن و مرد از مبدأ نفس واحد است؛ همان‌گونه که فرموده (اوست که شما را از نفس واحدی آفرید و جفت وی را از آن پدید آورد «اعراف

۱۸۹). شما را از نفس واحد آفرید سپس جفت وی را از آن پدید آورد (سوره زمر، آیه ۶).

### ۱-۲-۱. قواعد و اصول فقهی اسلامی قابل استناد در حقوق زنان

در فقه اسلامی اصول و قواعدی وجود دارد که مکلف را در موارد عدم کشف حکم شارع، رهنمون می‌گردد. در حوزه حقوق زنان به دو اصل زیر اشاره می‌گردد:

#### ۱-۲-۱-۱. نفی عسر و حرج

این اصل یکی از اصول عملی در علم فقه محسوب می‌شود که از منظر امامیه بر اساس ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع، عقل) مورد تأیید قرار گرفته و در کلیه ابواب فقه من جمله عبادات، معاملات و سیاست‌ها جریان دارد. در توصیف این اصل بیان شده است: «هر عملی که انسان را به تنگنا و ضیق اندازد، دشوار و سخت نیز هست و هر کاری که انجام دادن آن برای آدمی سخت و شاق باشد، موجب تنگی و اعمال فشار بر او نیز می‌شود. به علاوه ضابطه تعیین مصداق عسر و حرج، عرف است که مطابق آن، هر کاری که موجب مضیقه و تنگنا باشد، حرج و دشواری نیز تلقی می‌شود». قاعده نفی عسر و حرج از قواعدی است که برای اعتدال بخشیدن احکام اولیه حقوقی در نظر گرفته شده است. تا به واسطه انصاف نیز برقرار شود. در نتیجه، تکلیف هدایت قانون‌گذار موجب می‌شود که علاوه بر اینکه عمل خارج از قدرت و طاقت را در حیطه احکام لحاظ نکند، بلکه به شدت و سخت‌گیری نیز اهمیت ندهد (شیخ بهایی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۵۹).

همان‌گونه که اشاره شد، این قاعده یکی از مهم‌ترین قواعد فقهی اسلامی است که در کلیه ابواب فقه من جمله در حقوق خانواده نیز، می‌توان به نفوذ آن در مصادیق متعددی اشاره نمود که عمدتاً در جهت حمایت از حقوق زن (زوجه) وضع گردیده است، و زن (زوجه)، می‌تواند با استناد به هر یک از این مصادیق، به محکمه رجوع و با احراز آن توسط قاضی دادگاه، شوهر ملزم به حسن معاشرت گردد و در صورت تعذر، حکم به تجویز انقطاع رابطه زوجیت (در حقوق ایران با صدور گواهی عدم امکان سازش) نماید. از جمله مصادیق قابل احصاء می‌توان به مواد ۱۱۱۱، ۱۱۲۹، ۱۱۲۵، ۱۱۲۲، ۱۱، ۱۱۳۰ و تبصره آن از قانون مدنی و قانون حمایت خانواده اشاره نمود که شامل «استتکاف شوهر از ایفای حقوق واجب زن، سوءرفتار شوهر، بیماری صعب‌العلاج شوهر، عقیم بودن شوهر، ترک زندگی خانوادگی از جانب شوهر برای مدت مشخص، جنون شوهر در موارد عدم امکان فسخ نکاح، عدم رعایت عدالت در میان همسران توسط شوهر در مواردی که شوهر بیش از یک همسر دارد، ارتکاب جرم برخلاف

حیثیت خانوادگی توسط شوهر، ممانعت از بچه‌دار شدن زن توسط شوهر، محکومیت قطعی شوهر به حبس پنج سال و بیشتر). آنچه مسلم است مصادیق عسر و حرج در روابط خانوادگی می‌تواند در گذر زمان و مکان تغییر یابد و فقه و حقوق اسلامی این قابلیت را دارد که با به‌روزرسانی خود، مصادیق جدید را متناسب با شرایط جدید شناسایی و به این موارد اضافه نماید از جمله می‌توان به منع زن از صلهرحم با محارم توسط شوهر یا منع زن از استفاده از تلفن و یا سایر حقوق و ملزومات اجتماعی و امثال آن اشاره نمود.

### ۱-۱-۲-۲. قاعده لاضرر

قاعده لاضرر نیز از قواعد مهم فقهی است که در موارد مختلف زندگی انسان کاربرد دارد، قاعده لاضرر برگرفته از حدیث پیامبر ﷺ است که فرمودند: «لاضرر ولا ضرار فی الاسلام». قاعده لاضرر مستند بسیاری در فقه دارد. خود این قاعده، مستند بسیاری از احکام و مسائل فقهی نیز است. مستندات این قاعده شامل عقل (بنای عقلا)، کتاب (قرآن کریم) و روایات است. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که در نفی ضرر و اضرار مادی یا روانی در خصوص زنان، (تضییق) یا تصریح به واژه ضرر یا مشتقات آن وارد شده که می‌توان از آن، یک قاعده کلی استخراج نمود. از این میان می‌توان به آیات ذیل اشاره نمود:

۱. «لَا تُضَارُّ وَالِدَةً بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» (سوره بقره، آیه ۲۳۳)؛ «مادر نباید به فرزندش ضرر برساند و هیچ پدری نباید به فرزندش زیان برساند» در این آیه والدین از قطع شیر که موجب ضرر برای نوزاد می‌شود، منع شده‌اند.

۲. «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (سوره بقره، آیه ۲۳۱). «به این معنی که زنان را برای اینکه به ایشان ضرر برسانید (حقوقشان را پایمال کنید) نگه ندارید».

۳. «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْنَّ» (سوره طلاق، آیه ۶)؛ یعنی «به زنانان با ایجاد تنگی و مضیقه ضرر نرسانید». این آیه در مورد مردانی است که بعد از طلاق رجعی، برای اینکه زنان مطلقه رجعیه خود را در رنج و سختی روانی گرفتار کنند، آنان را درون مسکن نامناسب و تنگ و مشقت‌بار نگهداری می‌کنند تا به دلیل این خشونت روانی و مشقت‌ها تصمیم به ترک منزل شوهر بگیرند.

روایتی نیز در وسائل الشیعه است، بدین مضمون که شیخ صدوق از رسول اکرم ﷺ روایت می‌کند که پرسیده شد: اگر شخصی به زن خود ضرری برساند تا با تسلیم مال، درخواست طلاق کند، حکم قضیه چیست؟ حضرت فرمود: خدا در مورد چنین کسی جز با آتش، عقوبت دیگری نمی‌دهد و اضافه فرمود: کسی که به مسلمانی ضرر

برسانند، از ما نیست و ما هم در دنیا و آخرت از او نیستیم (محقق داماد، ۱۳۸۴: ۱۳۷-۱۳۵). بنابراین با این قاعده فقهی، می توان به نفی هرگونه ایراد ضرر به غیر، ولو در محیط خانواده و در رابطه میان زوجین یا والدین با فرزندان استناد نمود و هرگونه اضرار مالی یا نفسی یا روانی یا اخلاقی و تضییقاتی که مغایر حقوق مشروع و متعارف زن باشد، از ناحیه شوهر یا پدر در خانواده و یا از ناحیه سایرین در اجتماع، ممنوع و مستحق مجازات های مدنی، اداری و یا کیفری حسب مورد خواهد بود.

قانون اساسی ایران، در اصول ۲۰ و ۲۱ ضمن به رسمیت شناختن همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، برای زنان، دولت را موظف نموده، حقوق زنان را در تمامی جهات با رعایت موازین اسلامی رعایت نماید. قانون مدنی ایران، نیز در معارضه اعمال حق شوهر با قاعده لاضرر، حاکمیت قاعده لاضرر را پذیرفته است و در ماده ۱۱۳۰، ورود ضرر به زوجه را از موارد اجبار شوهر به طلاق اعلام نموده است.

### ۱-۱-۳. زن و نظام مالی در حقوق اسلام و ایران

نظام حمایت مالی از زن در حقوق ایران به تبعیت از منویات دین مبین اسلام در سه ضلع مالکیت اصلی و بالذات، تبعی و حمایتی قابل ترسیم است.

#### ۱-۳-۱-۱. مالکیت اصلی

در شناسایی این نوع مالکیت برای زنان در قرآن کریم آیاتی بیان شده است که علمای فقه و حقوق، اصول و قواعدی را از آن ها منتزع نموده اند که در کنار هریک از اضلاع، به آن آیات قرآنی و اصول استخراج شده اشاره می گردد. مقصود از مالکیت های اصلی و بالذات، مالکیتی است که زنان و مردان به تبع اشتغال و کار مفید اقتصادی، از آن برخوردار شوند و تحت عنوان حق اکتساب، به صراحت از آن یاد شده است.

یکی از اصول مسلم فقهی که فقهای اسلام به آن استناد می کنند، اصل یا قاعده «تسلیط» است. به این معنی که: هر مالکی نسبت به مایملک خود تسلط کامل دارد و اجازه هرگونه دخل و تصرف را دارد (الناس مسلطون علی اموالهم).

در آیه ۳۲ سوره نساء آمده است: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ؛ مردان از آنچه کسب می کنند و زنان از آنچه کسب می کنند بهره دارند».

این آیه، خود گواه آشکاری برای حق درآمد و اشتغال زنان است. در تفسیر این آیه قرآن کریم آمده است «اگر

مرد یا زن از راه عمل، چیزی به دست می‌آورد، خاص خود اوست. از اینجا روشن می‌شود که مراد از اکتساب در آیه، نوعی حیازت و اختصاص دادن به خویش است، اعم از اینکه این اختصاص دادن به وسیله عمل اختیاری باشد، نظیر اکتساب از راه صنعت یا حرفه یا غیر عمل اختیاری، اما سرانجام به صفتی منتهی می‌شود که داشتن آن صفت، باعث این اختصاص شده باشد. معلوم است که هر کسی، هر چیزی را کسب کند از آن بهره خواهد داشت و هر کسی هر بهره‌ای دارد به خاطر اکتسابی بوده که کرده» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵۳۴).

در حقوق مدنی ایران نیز به تبعیت از فقه اسلامی، تصرف آزادانه و بدون مانع زنان در اموال و دارایی‌های خویش به رسمیت شناخته شده است. به طوری که ماده ۱۱۸ قانون مدنی بیان می‌دارد «زن مستقلاً می‌تواند در دارایی خود هر تصرفی را که می‌خواهد انجام دهد». حق بر داشتن شغل و حرفه به استناد ماده شش قانون کار و بند چهار اصل چهل و سوم و بند شش اصل دوم و اصل نوزدهم، همچنین اصول بیستم و بیست و هشتم قانون اساسی، برای زنان به رسمیت شناخته شده است.

### ۱-۳-۲. مالکیت‌های تبعی

این مالکیت‌ها به واسطه نسب و سبب به زنان تعلق می‌گیرد و اموری مانند ارث و دیه را در بحث «نقص عضو جراح» در برمی‌گیرد و از این حیث در خصوص مالکیت، تفاوتی بین زن و مرد نیست و تنها تفاوت‌هایی در سهم هر یک دیده می‌شود.

#### الف. ارث

تملک از طریق ارث به‌عنوان یکی از اسباب مالکیت در تمامی نظام‌های حقوقی فعلی از جمله نظام حقوقی اسلام مورد پذیرش واقع گردیده است. در نظام حقوقی اسلام، زنان نیز به واسطه رابطه قرابت و نسب و بر اساس درجه آن، از ماترک، حقی معلوم دارند، سوره نساء (آیات ۳۳، ۱۲، ۱۱، ۷ و ۱۷۶). در قرآن کریم در سوره نساء، خداوند متعال، آیاتی را در خصوص وضعیت افراد به نسبت قرابت تعیین نموده که به وضوح به حق زنان در بهره‌مندی از ارث در هر جایگاهی (همسری، خواهری، مادری، دختری) تأکید می‌نماید. همچنین متذکر شده است که این مقررات، حدود الهی هستند و در ادامه اطاعت کنندگان از خداوند و رسولش را وعده بهشت داده که در آنجا جاودانه خواهند بود. مستنکفین از حدودش را نیز وعده آتش داده که در آن جاودانه هستند و عذابی خوارکننده را خواهند چشید (آیات ۱۳ و ۱۴ سوره نساء). در قانون مدنی ایران نیز به تبعیت از فقه اسلامی و نظر مشهور فقها، ضمن به رسمیت شناختن حق ارث برای زنان، طریق و میزان برخورداری ایشان در کنار سایر اعضای خانواده را

به موجب مواد ۸۶۱ تا ۹۴۹ قانون مدنی تبیین نموده است.

### ب. دیه

با طلوع اسلام، در دورانی که مردمان آن برای دختران و زنان ارزشی قائل نبوده یا کمترین ارزش اجتماعی را قائل بودند، خداوند متعال در قرآن کریم، در خصوص صدمات وارده به جسم و جان زنان نیز، بر لزوم پرداخت دیه به آنان تأکید نمود (بقره ۱۷۸ و ۱۹۴، نساء ۹۸ و ۹۲، مائده ۴۵، اسراء ۳۳ و شورا ۴۰). در واقع اصل پرداخت و اختصاص دیه، حکمی است که مبنای بشری داشته و خداوند متعال آن را امضاء نموده است. در باب نحوه پرداخت دیه و چگونگی آن بر اساس روایات اسلامی عمل می شود که ضمن آن پرداخت دیه به زن نیز به رسمیت شناخته شده است اگرچه میزان آن نسبت به مرد، متفاوت است.

برابر ماده ۳۸۲ قانون مجازات اسلامی ایران مصوب ۱۳۹۲، قتل زن به صورت عمدی مستوجب قصاص است ولی در اجرای قصاص قانون گذار ایرانی درجایی که قاتل مرد باشد اعم از اینکه او شوهر مقتول یا فاقد نسبت با مقتول باشد، اجرای قصاص را موقوف به پرداخت نصف دیه به مرد قاتل نموده است که به آن در اصطلاح «فاضل دیه» گفته می شود. این حکم برگرفته از مبانی فقهی در فقه شیعه است که شامل روایات وارده از ائمه اطهار (علیهم السلام) و اجماع است، چراکه قرآن کریم در خصوص اختلاف دیه زن و مرد و قصاص در مقابل قتل یکدیگر صراحتی ندارد.

### ۱-۳-۳-۱-۱. مالکیت حمایتی

مالکیت حمایتی فرض شده از سوی شارع برای زنان در قالب حقوقی چون نفقه، مهریه، اجرت المثل، حق سکنی در قالب شروط ضمن عقد یا در فرضی که مسکن توسط مرد تهیه نشود و امثال ذلک از بارزترین وجوه تمایز نظام حقوقی اسلام و سایر نظام های حقوقی، در خصوص توجه به حقوق زنان است (فصیح رانندی، ۱۳۹۴: ۲-۳) که در زیر به آن ها پرداخته می شود:

### ۱-۳-۳-۱-۱. مهر و صداق

در نظام حقوقی اسلام، مهر (صداق) از جمله حقوق مالی است که به واسطه نکاح به زن تعلق می گیرد. این حق یک حق الزامی است و الزام آن ناشی از حکم شارع و قانون است. لذا چنانچه زن و شوهر، حین انعقاد مقدار آن را تعیین ننموده باشند، مرد مکلف به پرداخت مهر المثل است. گرچه انعقاد عقد با تراضی طرفین انجام می پذیرد،

ولی آثار عقد، ناشی از تراصی نیست و الزام آور است و با وقوع نکاح، مرد به نتایج و آثار ناشی از آن ملزم می‌گردد. یکی از آن آثار و نتایج، پرداخت مهر و دیگری نفقه (در نکاح دائم) است. برای مهر، انواعی شمرده شده که شامل مهرالمسمی، مهرالسنه، مهرالمتعه و مهرالمثل می‌باشند. قانون مدنی ایران به تبعیت از فقه امامیه در مواد ۱۰۷۸ تا ۱۱۰۱ به ذکر انواع مهر و کیفیت آن و نحوه پرداخت آن به زنان اشاره نموده است. مهر باید حین العقد به زوجه پرداخت گردد مگر آنکه به نحو دیگری توافق شده باشد. در صورت عدم توافق بر تأخیر، مهر حال تلقی می‌گردد و در صورت عدم پرداخت آن، زوجه در اصطلاح «حق حبس» دارد و می‌تواند از ادای وظایف زناشویی خودداری نماید. همچنین زوجه می‌تواند از حق حبس خود صرف نظر نموده و به ایفای وظایف زناشویی و تمکین بپردازد. در این حالت چنانچه مهر به زوجه پرداخت نگردد، به‌عنوان یک دین بر ذمه شوهر باقی می‌ماند و هر زمان زوجه تقاضای مهر خویش را بنماید، مرد مکلف به ادای دین است و در صورت استتکاف توسط محکمه الزام به ادای دین می‌گردد.

#### ۱-۱-۳-۲. نفقه

قرآن کریم در آیات متعددی بر لزوم پرداخت نفقه به زن توسط شوهر اشاره نموده است (آیه ۳۴ نساء و بقره آیات ۲۲۸ و ۲۳۱ و ۲۳۳) و روایات متعددی نیز در این خصوص وارد شده است. برابر ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی ایران، نفقه عبارت است از همه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن، از قبیل مسکن، البسه، غذا، اثاث منزل و هزینه‌های درمانی و بهداشتی و خادم (در صورت عادت یا احتیاج به واسطه نقصان یا مرض). لذا تعبیر قانون‌گذار ایران از نفقه، گسترده وسیع است و شامل همه نیازهای متعارف انسانی، جهت زندگی زن در کنار شوهرش می‌گردد. برخی معتقدند که نفقه شرعاً اندازه‌ای ندارد، بلکه قاعده این است که مرد به آنچه زن احتیاج دارد قیام کند (موسوی خمینی رحمته، ۱۳۶۸: ج ۳: ۵۶۱). شایان ذکر است تأسیس نفقه مخصوص اسلام است و در حقوق غرب و کامن‌لا جایگاهی ندارد و در این خصوص مطلبی وجود ندارد. به‌موجب ماده ۱۱۰۲ و ۱۱۰۶ قانون مدنی ایران، پرداخت نفقه از آثار عقد نکاح و پرداخت آن به زن بر شوهر واجب است و صرف نظر از اینکه زن تمکن مالی داشته باشد یا خیر، شوهر باید نفقه او فرزندان را تأمین نماید. عدم پرداخت نفقه از ناحیه شوهر بدون اینکه زن از ادای وظایف زوجیت امتناع نماید می‌تواند ضمانت اجرای کیفری و حقوقی برای مرد به همراه داشته باشد. به‌موجب ماده ۵۳ قانون حمایت خانواده، هرگاه شوهر بدون اینکه زن از ادای وظایف زوجیت امتناع کند، از پرداخت نفقه به او استتکاف نماید؛ به پرداخت نفقه ملزم و به حبس تعزیری درجه شش محکوم می‌گردد.

همچنین زن می تواند به موجب مواد ۱۱۱۱ و ۱۱۲۹ قانون مدنی به دلیل عدم پرداخت نفقه از ناحیه شوهر با استناد به «قاعده عسر و حرج» به دادگاه خانواده رجوع نموده و تقاضای طلاق نماید.

#### ۱-۴-۱. زن و جایگاه سیاسی و اجتماعی او در جامعه ایران

قانون اساسی ایران در اصل ۱۰۹، قید ذکوریت را در شرایط رهبری حذف نموده است و این تأکیدی بر شناخت حق برای زنان و امکان انتخاب شدن در این منصب خطیر و مهم است. این قانون، همچنین در اصول مختلف خود با بیان شرایط انتخاب شوندگان در مناصب سیاسی و عدم قید ذکوریت در شرایط لازم برای تصدی آن سمت ها و مناصب، در عمل حضور زنان در مجالس رسمی مختلف و در نتیجه نقش فعال در اداره امور اجتماعی را به رسمیت شناخته است. از این میان می توان به اصل بیستم در خصوص تساوی مرد و زن در برخورداری از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اشاره نمود. همچنین در اصل ۶۲ به شناسایی حق زنان در عضویت به نمایندگی مجلس شورای اسلامی، اصل ۹۱ به شناسایی حق زنان در عضویت در شورای نگهبان، اصل ۱۱۲ در خصوص عضویت در مجمع تشخیص مصلحت نظام و همچنین در ماده ۳ قانون انتخابات مجلس خبرگان رهبری، زنان نیز حق انتخاب شدن را دارند.

#### ۲-۲-۱. مبانی فلسفی ایدئولوژیکی و قانونی حقوق زنان در جنبش های فمینیستی

برای رسیدن به مبانی حقوق در فمینیسم باید ماهیت فمینیسم تشریح و خواستگاه آن تبیین گردد و در ادامه انشعابات جنبش های آن واگویه گردد تا زیربنای فلسفی آن جنبش ها کشف گردد که در ادامه به این مهمات پرداخته می شود.

#### ۱-۲-۱. ماهیت فمینیسم

«فمینیسم»<sup>۱</sup> در لغت به معنای زن گرایی، زن محوری و در اصطلاح دارای معانی متعددی است. گاهی فمینیسم به «نهیضت طرفداری از حقوق سیاسی و اجتماعی زنان» تعریف و گاهی هم به مجموعه نظریه هایی در خصوص برابری زن و مرد از جنبه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی تعریف شده است (انوری، ۱۳۸۱: ۵۳۴).

۱. واژه فمینیسم (Feminism) را برای اولین بار «او برتین اوکلر» (Obertin Okler) بنیان گذار انجمن حق رأی زنان در دهه ۱۸۸۰ میلادی در فرانسه وضع نمود. این واژه در نخستین سال های سده بیستم به انگلستان و ایالات متحده آمریکا راه یافت و پس از دهه ۱۹۶۰ میلادی استفاده از آن برای کسانی که حامی بهبود وضعیت زنان بودند، متداول تر گشت.

از این رو، می‌توان با اندکی مسامحه آن را نوعی نظریه‌پردازی که به لحاظ ماهیت، نظریه‌ای انتقادی و پرورش یافته در دل نظریه‌های رایج حقوقی و سیاسی و برآمده از سکولاریسم است دانست. از این رو تقریباً تمام جان مایه‌های سکولاریسم در گرایش‌های مختلف فمینیستی (با وجود تمام اختلافاتشان) وجود دارد (کدخدایی، ۱۳۹۱: ۵۷-۵۸).

برخی از جرم‌شناسان هم فمینیسم را به «مجموعه نظریه‌هایی در خصوص سرکوبی زنان و برنامه‌های راهبردی برای اعمال تغییرات آن» معنا کرده‌اند (دکسردی، ۱۳۹۲: ۶۱-۶). فمینیسم از بعد سیاسی اجتماعی به جنبش حمایت از حقوق زنان گفته می‌شود که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی شکل گرفته است و خاستگاه اصلی و فلسفه زیربنایی آن کوشش برای برقراری حقوق مساوی برای زنان نسبت به مردان و نیز آزادی بیشتر و رهایی از قیود به اصطلاح ساخته مردان است و از بعد جرم‌شناختی به مجموعه نظریه‌ها در خصوص بزهکاری و بزه‌دیدگی زنان و برنامه‌های راهبردی برای پیشگیری از آن‌ها گفته می‌شود. فمینیسم در این معنا هم جنبه نظری دارد و هم جنبه عملی.

### ۱-۲-۲. خاستگاه جنبش‌های فمینیستی

فمینیسم در ابتدا به‌عنوان یک نظریه ظهور و بروز یافت و در ادامه با حمایت گسترده زنان در اعصار و ادوار مختلف تاریخ معاصر شقوق و جنبه‌های مختلفی به خود گرفته است. برای شناخت ماهیت و زمینه‌های تشکیل دهنده جنبش‌های مختلف فمینیستی لاجرم محقق نیازمند مطالعه خاستگاه نظری و ایدئولوژیکی این جنبش‌ها است که در زیر به آن اشاره می‌گردد:

موج اول فمینیسم، به دنبال حقوق قانونی و سیاسی برابر زنان و مردان و به‌ویژه حق رأی زنان بود (هیوود، ۱۳۷۹: ۴۱۱). هدف جنبش فمینیسم در موج اول آن بود که همه موانع مستبدانه بر سر راه تکامل زنان را فروریزد. زنان فعال در این دوره می‌خواستند به حقوق و امتیازاتی که مردان به آن‌ها دسترسی داشتند، نائل شوند و این بنیان خواسته‌های حقوقی آن‌ها را تشکیل می‌داد. از سوی دیگر آن‌ها در برخی از خواسته‌های خود در پی رهایی از ساختارها، عرف‌ها و ایستارهایی بودند که ایشان را محدود می‌ساخت (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۶۸-۶۷). برخی از رهبران موج اول، ازدواج را نهادی می‌خواندند که زنان را از نظر جنسی تحت سلطه شوهر قرار داده و از لحاظ اقتصادی به آن‌ها وابسته می‌کند و مانع آزادی زنان است. آن‌ها مدعی بودند که تصورات رایج از ازدواج و خانواده در جهت از بین رفتن این مصیبت باید از بین برود.

(Susan, James 1998) در موج دوم، فمینیسم به عنوان یک نظریه مطرح شد و در پی تبیین ستم تاریخی بر زنان و توضیح موقعیت فرودست آنان با تکیه بر دو مفهوم کل گرایانه «پدرسالاری» و نظام «جنس - جنسیت»<sup>۱</sup> برآمده از آن بود (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۳۰۹). در این موج دو جریان اصلی لیبرال «حقوق برابر» و رادیکال «فرهنگی» وجود داشت. برخی فمینیست ها در موج دوم، خواستار از بین رفتن ازدواج بودند (Bryce J hristensen, 2006: 29).

ظهور موج سوم فمینیسم، بیش از هر چیز مرهون ظهور جامعه پسا صنعتی، مطرح شدن دیدگاه پست مدرن و عکس العمل های ناشی از تندروی و یک جانبه انگاری موج دومی ها بود. در جامعه پسا صنعتی، تحقق نفس، فردیت و سبک زندگی است که بیش از هر چیز اهمیت می یابد و در راه آن مبارزه می شود. در اینجا است که عرصه سیاست زندگی شکل می گیرد. لذا در موج سوم فمینیسم از یک سو تأکید بر تفاوت های میان زنان و مردان هم از لحاظ عملی و هم از لحاظ نظری مورد بحث قرار می گیرد و هم تفاوت ها در میان خود زنان رشد می یابد (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۳۹۲). مضمون مهم در موج سوم، مطرح کردن نیاز به در برگیرندگی و طرد نکردن، انعطاف پذیری و عملی بودن بیشتر در نظریه های فمینیستی است (قانعی راد و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۳). برخی نیز معتقد به شکل گیری موج چهارم فمینیسم هستند ویژگی خاص این موج را تمرکز بر توانمندسازی زنان (Abrahams, 2017) و استفاده از اینترنت (Grady, 2018) و شبکه های اجتماعی (Cochrane, 2013) می دانند. در حالی که پیش از این فمینیست ها برای آزادی، فردگرایی و تحرک اجتماعی زنان می جنگیدند، در موج چهارم پیشبرد مسائلی همچون عدالت برای زنان، مبارزه برای آزار جنسی، دستمزد برابر برای کار برابر و مصونیت فیزیکی زنان در دستور کار قرار گرفته است (Phillips, 2014). فمینیست های موج چهارم با استفاده از ابزار رسانه ای بر ضد سوء استفاده کنندگان قدرت صحبت می کنند و برای دختران و زنان فرصت های برابر فراهم می کنند. آنان بر این باورند که پسران و مردان هم باید فرصت های بیشتری برای ابراز احساسات خود داشته باشند (Chamberlain, 2017).

از آنجا که فمینیسم و داعیه عدالت خواهی آنان به سرعت در کشورهای مختلف جهان توسعه و ترویج یافت، لاجرم اسناد بین المللی نیز از نفوذ این جنبش ها در امان نماند و به سرعت تحت تأثیر این نظریات قرار گرفتند که در زیر به اختصار به نحوه تأثیر پذیری برخی از اصلی ترین اسناد بین المللی اشاره می گردد:

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸: در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر بیان شده است: «از آنجا که مردم ملل متحد ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن مجدداً در منشور اعلام کرده‌اند و بدین وسیله بر تساوی حقوق مرد و زن تأکید می‌نمایند» و در ۲۹ ماده از ۳۰ ماده این اعلامیه، از اصطلاح «هرکس» یا «تمام افراد بشر» استفاده شده تا تأکید نماید که موضوع این اعلامیه «زن و مرد» به‌طور مساوی هستند. چه اینکه در ماده یک بر تساوی افراد بشر از نظر حقوق و حیثیت تأکید دارد که متأثر از موج اول فمینیسم بوده است.

۲. منشور ملل متحد ۱۹۴۵: در مقدمه این منشور، تحت تأثیر موج اول فمینیسم، در برقراری تساوی حقوقی میان زن و مرد بیان داشته: «با اعلام مجدد خود به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها و... سازمان بین‌المللی که موسوم به ملل متحد خواهد بود را تأسیس می‌نماید.»

۳. کنوانسیون حقوق سیاسی زنان ۱۹۵۲: این کنوانسیون بعد از تصویب و اعلام اصل تساوی حقوق زن و مرد که در منشور ملل متحد بر آن تأکید گردید و به‌منظور یادآوری و تأکید بر برابری هردو جنس در برخورداری از حقوق سیاسی و اجتماعی، از جمله حق شرکت در انتخابات و حق برابر در تصدی همه مشاغل عمومی و اجرای مأموریت‌های رسمی که به‌موجب قوانین ملی تصویب شده است در ۱۱ ماده به تصویب رسیده است.

۴. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶: در ماده سه این میثاق، بر تساوی حقوق زنان و مردان در استفاده از کلیه حقوق مدنی و سیاسی پیش‌بینی شده در آن میثاق تأکید و دولت‌های طرف میثاق را به رعایت آن متعهد می‌نماید که این حقوق شامل حق حیات، حق آزادی، امنیت شخصی و اجتماعی، حق دادخواهی، حق آزادی فکر، وجدان، مذهب، بیان، اجتماعات، حق ازدواج، حق شرکت در انتخابات، حق انتخاب شدن و انتخاب کردن و تصدی مشاغل عمومی است.

۵. میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶: این میثاق در ماده سه خود بر تساوی حقوق مردان و زنان در استفاده از همه حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تأکید و کشورهای طرف میثاق را متعهد به رعایت آن می‌نماید. همچنین به‌موجب مواد هفت و ده و سیزده آن میثاق، بر مزد و اجرت مساوی برای کار با ارزش مساوی به‌ویژه برای زنان، همچنین ازدواج آزادانه و با رضایت و حق بر آموزش و پرورش برای تمامی آحاد بشر، اعم از زن و مرد تأکید نموده است.

## ۱-۲-۳. انواع فمینیسم

با مطالعه موج های چهارگانه فمینیسم، انواعی برای جنبش های فمینیستی شناسایی گردیده است که در زیر به آن ها پرداخته می شود:

### ۱-۲-۳-۱. فمینیسم لیبرال<sup>۱</sup> و فمینیسم رادیکال<sup>۲</sup>

مطابق نظریه فمینیسم لیبرال، حقوق انسانی افراد در درجه اول اهمیت دارد؛ بنابراین، باید تغییراتی در قوانین ایجاد شود تا تضمین کند که زنان دارای حقوق مساوی خواهند بود. فمینیست های آزادی خواه با ادعای اینکه نقش اجتماعی مرد قوی تر از زن است، به دنبال ارتقای حقوق زنان تا حد تساوی با مردان و افزایش فرصت هستند که زنان را به بطن اجتماع نزدیک نمایند: «بتی فریدان» نویسنده کتاب «رمز و راز زنانگی» از نمایندگان اصلی این نوع فمینیسم است. نکته مهم این است که فمینیسم لیبرال به دور از هرگونه افراط گرایی و در چارچوب ساختارهای اجتماعی موجود به حفظ حقوق زنان و ارتقای جایگاه آنان می اندیشد و خواستار عدالت، آزادی و برابری در مورد زنان است (رحیمی نژاد، ۱۴۰۰: ۴۷). از نظر این گروه، علت نابرابری زنان با مردان، آداب و رسوم کهنه و دست و پاگیر و انتظارات نابجای جامعه از دو جنس زن و مرد و همچنین مقررات سراسر تبعیض آمیز نسبت به زنان است؛ لذا داعیه تساوی زن و مرد در تمام شئون و رفع تمامی زمینه های تبعیض را دارند. هدف اصلی فمینیسم لیبرال کاربرد اصول آزادی خواهانه در مورد زنان و مردان، به صورت یکسان و مساوی بود، به این معنا که قوانین نباید برای زنان حقوق کمتر از مردان قائل شود (جگر، ۱۳۷۵: ۵۰).

فمینیسم لیبرال اساساً اصلاح گر بود و تلاش می کرد تا حیات اجتماعی را به روی رقابت مساوی میان مردان و زنان بگشاید (هیوود، ۱۳۷۹: ۴۲۹). اما فمینیسم رادیکال، با به چالش کشاندن ساختارهای اجتماعی موجود می گوید: سلطه مردانه یا پدرسالاری، عامل اصلی ستم بر زنان است و این ساختار موجب می شود که مردان همیشه بر زنان اعمال فرمانروایی کنند. برای بهبود وضعیت زنان لازم است وضعیت مردسالارانه فعلی تغییر یابد. مطابق این نظریه شخصیت زنان از همان ابتدای امر با توجه به امور سیاسی مطرح می شود و آنان به عنوان یک طبقه اجتماعی سرکوب شده در نظر گرفته می شوند؛ اما درعین حال تمامی مردان به نوعی در بهره برداری و سود ناشی از این تعدی و تجاوز سهیم هستند. بررسی مسئله خشونت مردان از نظر فیزیک، گفتاری و روانی علیه زنان در این دیدگاه از

---

1. Liberal Feminism  
2. Radical Feminism

اهمیت خاصی برخوردار است. پدرسالاری یا مردسالاری از دیدگاه فمینیست‌های رادیکال مبتنی بر دو رکن کلیدی است: ساختار و گفتمان تفکری. از نظر ساختاری، مردسالاری یک سازمان سلسله مراتبی است که در آن مردان نسبت به زنان از قدرت و مزایای بیشتری برخوردار هستند. گفتمان تفکری مردسالاری نیز مبتنی بر این منطق اجتماعی و سیاسی است که وضعیت درجه دومی زنان طبیعی و صحیح است. مردان با رد زنان کاملاً احساس رضایت می‌کنند و زنان نیز تا حدی محرومیت خود را صحیح می‌پندارند (دکسردی، ۱۳۹۲: ۶۵-۶۴). طرفداران این گروه دختران و زنان سفیدپوست با تحصیلات دانشگاهی بوده‌اند که مردان را علت ستم دیدگی و دشمن اصلی زنان می‌دانند و این از نظام مقتدر مردسالاری حاکم بر جامعه سرچشمه می‌گیرد (ابوت، ۱۳۸۷: ۲۹۳).

رادیکال‌ها و نابرابری‌ها و تبعیض‌های جنسیتی را حاصل نظام خانواده مردسالاری می‌انگارند و معتقدند که وضعیت نابرابر اجتماعی از اساس باید متحول شود و ساختار خانواده و نظام مردسالار برچیده شود. آرمان فمینیست‌های رادیکال تحقق جامعه بدون جنسیت است. جریان فمینیسم رادیکال با مطرح کردن نفوذ «پدرسالاری» در تمامی جنبه‌های هستی، اجتماعی، شخصی و جنسیتی (هیوود، ۱۳۷۹: ۴۳۸)، ایجاد دگرگونی‌های بنیادین در زمینه‌های حیات خصوصی و عمومی را لازم می‌داند. گفتنی است که فمینیسم رادیکال با رادیکالیسم تفاوت دارد، فمینیسم رادیکال مخالف هر نوع خشونت است و تأکید آن بر مبارزات، منحصر به زنان است. این جنبش فضایی برای زنان ایجاد می‌کند و بر مبارزه با خشونت مردان علیه زنان تمرکز دارد، یعنی هدف آن ایجاد فضایی فقط برای زنان و تولید فرهنگی برای آنان است.

### ۲-۳-۲-۱. فمینیسم اگزیستانسیالیسم و اصالت وجود

این نوع از فمینیسم، برگرفته از نظریه فلسفی سیمون دوبوار، فیلسوف، رمان‌نویس، روزنامه‌نگار و روشنفکر فمینیستی فرانسوی است. او با اثر خود به نام «جنس دوم» که در سال ۱۹۴۵ به چاپ رساند، موجب پایه‌گذاری موج دوم فمینیستی به‌ویژه فمینیسم رادیکال شد. از دیدگاه او، زن در فرهنگ مردسالار «منفی» یا «دیگری» تلقی می‌شود. این کتاب نخستین حمله رادیکال، به سرکوب زندگی خصوصی، ازدواج، خانواده و خانه‌داری بود که در فضای فرانسه پس از جنگ طنین‌انداز شد (لگیت، ۱۳۹۱: ۵۲۴). از نظر او ازدواج و مادری تقریباً همیشه زن را نابود می‌کند. ویژگی تولیدمثل زن، ویژگی است که زن را از مرد متمایز می‌کند و این همان تفاوت اساسی است که تمام نابرابری‌ها نسبت به زنان بر پایه آن است. از دید دوبوار، نقش همسری مانع از دستیابی زن به آزادی

می‌شود. برای رهایی از قید و بند های مادری، ضمن پیشنهاد روش تولید مثل آزمایشگاهی، زنان را به کنترل مادری های مکرر و مدیریت بر بدن خود تشویق می‌کند، چراکه کنترل باروری و سقط جنین قانونی، به زن اجازه می‌دهد که مادر شدن های خود را آزادانه به عهده گیرد (معصومی، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۰) به عقیده او، زن زاده نمی‌شود، بلکه به صورت زن در می‌آید (دوبووار، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۳). او معتقد بود زن و مرد فقط از نظر فیزیولوژی با یکدیگر تفاوت دارند و تفاوت های آن‌ها در نقش های جنسیتی شده زنانه و مردانه امری تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و نهایتاً بر ساختی است، مانند اینکه جنس مؤنث به دلیل تناسب فیزیولوژیکی و جسمانی اش با نقش مادری باید عهده دار این نقش شود. دوبووار، نقش های جنسیتی را مجعول و ساخته و پرداخته مردان به منظور تسلط بر زنان می‌داند. او این نقش ها را دارای منشأ طبیعی نمی‌داند، بلکه معتقد است که منشأ اجتماعی و فرهنگی دارد (چاوشی، ۱۳۹۸: ۳۵).

### ۱-۲-۳. فمینیسم مارکسیستی<sup>۱</sup> و فمینیسم سوسیالیستی<sup>۲</sup>

فمینیست های مارکسیست بر این عقیده اند که ریشه معضل فرمانروایی مردانه، در این واقعیت نهفته است که مردان مالک ابزار تولید اقتصادی بوده و آن را کنترل می‌کنند؛ یعنی فمینیسم مارکسیستی، پدرسالاری را به ساختار اقتصادی سرمایه داری پیوند زده است. این ساختار به نوعی به تقسیم جنسیتی کار منجر می‌شود که در آن مردان اقتصاد را کنترل می‌کنند و زنان در خدمت آنان و نیازهای جنسی شان می‌باشند. فمینیسم مارکسیستی می‌گوید: نظام عدالت کیفری اعمالی را که نظام سرمایه دار (پدرسالار) را تهدید کند، جرم معرفی می‌نماید. از این رو، جرائم ارتكابی زنان شامل جرائم علیه اموال، مالکیت یا جرم های جنسی است. این جرائم زمانی رخ می‌دهد که زنان فرمانروایی اقتصادی مرد محور را تهدید کنند یا کنترل مردانه بر جسم زنان را با مخاطره مواجه سازند. فمینیست های مارکسیست دیدگاه های ابزارنگارانه به حقوق کیفری دارند و آن را به عنوان ابزار مستقیم بیدادگری مردان توصیف می‌کنند و در نتیجه معتقدند، سرخوردگی و عصبانیت زنان، به دلیل گرفتار شدن در نقش های اجتماعی محدود کننده، منشأ بزهکاری می‌شود. از فمینیست های مارکسیست مشهور در اوایل قرن بیستم می‌توان به «الکساندرا کولنتای» اشاره کرد. به عقیده «انگلس» که از بنیان مکتب مارکسیسم است، «نوع نظام سرمایه داری محصول شکست تاریخی جنس مؤنث است». این گروه ریشه فرودستی زنان را عوامل اقتصادی می‌دانند؛ چراکه

1. Marxist Feminism

2. Socialist Feminism

معتقدند، اصل مالکیت که ابزاری مردانه است، باعث وابستگی اقتصادی زن به مرد و در نتیجه تابعیت از او می‌گردد. هدف این گرایش برچیدن اصل مالکیت و رهایی زنان از انجام این کار است (کریمه گلگلی، ۱۳۹۰: ۴۸). اما فمینیست‌های سوسیالیست، با توجه به نقش‌های اجتماعی و تولید اقتصادی، زنان را اسیر چنگال نحوه زیست [خود] آن‌ها می‌دانند. آنان معتقدند، عادت ماهیانه، بارداری، زایمان و یائسگی، زنان را بیش از پیش به مردان وابسته کرده است. در نهایت، این مسئله به یک تقسیم کار جنسیتی منجر شده که مطابق آن مردان بیرون از خانه کار می‌کنند و زنان در درون خانه. این مسئله در نهایت بنیان فرمانروایی مردان و کنترل زنان را شکل می‌دهد. لذا مطابق نظریه فمینیست‌های سوسیالیست، کلید رسیدن به یک جامعه برابری خواه این نیست که زنان مالک ابزار تولید اقتصادی شوند، بلکه زنان باید کنترل بدن‌ها و کارکردهای تولیدگرانه خویش را بر عهده داشته باشند. ژولیت میشل، شیلا رابوتام از فمینیست‌های مشهور سوسیالیستی هستند (رحیمی نژاد، ۱۴۰۰: ۴۹). این فمینیست‌ها با مخالفت با نظریه فمینیست‌های مارکسیست، زن‌سالار شدن ابزار تولید را لازمه رسیدن به تعادل و تساوی اجتماعی نمی‌دانند.

#### ۱-۲-۳-۴. فمینیسم سیاه و فمینیسم روانکاوانه

این دو نوع نظریه نیز به‌عنوان نظریاتی فرعی در حوزه فمینیسم مطرح شده‌اند. فمینیسم سیاه که از ناحیه زنان سیاه‌پوست مطرح شده، بیان می‌دارد که اگر زنان سفیدپوست رنج و ستم ناشی از مردان را تحمل می‌کنند، زنان سیاه‌پوست علاوه بر رنج و ستم ناشی از مردان، ستم و رنج ناشی از تبعیض طبقاتی در جامعه و هم تبعیض نژادی و هم تبعیض جنسیتی را هم‌زمان تحمل می‌کنند و نباید پیرو فمینیسم زنان سفیدپوست باشند، اگرچه در بسیاری وجوه مشترک هستند. لذا تلاش می‌کنند در بیان خواست خود به صورت منفرد از زنان سفیدپوست اهداف خویش را پیگیری نمایند. اصطلاح «روانکاو» برگرفته از نظریه‌ای است که فروید، در سه مقاله درباره نظریه جنسی از آن استفاده کرد و رشد زنانگی را بر اساس رشک ورزی به آلت نرینگی «در دختر و رشد مردانگی را بر حسب «عقد ادیپ» به‌مثابه نفی مادر دانست. فمینیست‌ها از نظریه‌های روانکاوانه فروید برای توضیح این مسئله استفاده کردند که چطور آموزش‌های دوران کودکی بر ناخودآگاه انسان اثر گذاشته و در دوران بزرگسالی سرباز می‌کند. این آموزش‌های دوران کودکی است که مردسالاری را در جامعه نهادینه می‌کند و در بزرگسالی فرد به‌طور غیرارادی آموزش‌های قبلی خود را به نمایش می‌گذارد. لذا نتیجتاً بیان می‌دارد که لازم است در آموزش به کودکان به نقش اجتماعی زنان توجه ویژه نمود.

در مقدمه کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان ۱۹۷۹ سوئدیهایی از اندیشه‌های جنبش‌های مختلف فمینیستی را که در بالا بیان گردید می‌توان مشاهده نمود از جمله:

متأثر از نظریه‌های فمینیست سوسیالیستی بیان می‌دارد: «با یادآوری اینکه تبعیض‌ها علیه زنان، ناقض اصول برابری حقوق و احترام به شخصیت بشر است و مانع شرکت زنان در شرایط مساوی با مردان در زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشور و نیز گسترش سعادت جامعه و خانواده شده و شکوفایی کامل قابلیت‌ها و استعداد‌های زنان در خدمت به کشور و بشریت را دشوارتر می‌نماید»

متأثر از نظریه‌های فمینیست مارکسیستی بیان می‌دارد: «با اعتقاد بر اینکه تشکیل نظام نوین اقتصاد بین‌المللی بر اساس مساوات و عدالت در تحقق پیشبرد برابری بین مردان و زنان نقش مهمی را ایفا می‌کند»

متأثر از نظریه‌های فمینیسم آگزیستانسیالیسم بیان می‌دارد: «با آگاهی از اینکه نقش زنان در تولیدمثل نباید اساس تبعیض بوده، بلکه تربیت کودکان، نیازمند تقسیم مسئولیت بین زن و مرد و جامعه به‌طور کل است»

متأثر از نظریه‌های فمینیسم لیبرال بیان می‌دارد: «با اطلاع از اینکه تغییر در نقش سنتی مردان و زنان در جامعه و خانواده برای دستیابی به مساوات کامل میان زنان و مردان ضروری است»

همچنین با مذاقه در این کنوانسیون در پنج بخش از شش بخش آن، ردپای اندیشه‌های فمینیستی در تمامی صور یاد شده در این فصل را به وضوح قابل ملاحظه است که به‌منظور جلوگیری از طولانی شدن بحث از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

#### ۱-۲-۴. مبانی فلسفی و ایدئولوژیکی جنبش‌های فمینیستی

مطالعه و کنکاش در مبانی اعتقادی و فلسفه ایجاد جنبش‌های فمینیستی، علی‌الخصوص در حوزه‌های اجتماعی، محقق را ناگزیر به سمت مطالعه پیشینه آن در مکاتب فکری سوق می‌دهد. در زیر مختصراً به این موضوع می‌پردازیم.

باید پذیرفت که فمینیسم نظریه‌ای مستقل نیست؛ چون به لحاظ ماهیتی یک جنبش سازمان یافته اجتماعی برای احقاق حقوق زنان است که از اواسط نیمه دوم قرن اخیر تلاش کرد با تحلیل عوامل فرودستی زنان و ترسیم آرمان‌های فمینیستی، خود را با برخی مباحث معرفت‌شناختی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و ادبی منطبق و همسو کند (مشیرزاده ۱۳۸۱: ۴۹۵). چراکه اندیشه‌های حقوق فمینیستی در حقیقت واگویی همان ارزش‌های حقوقی لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم و آگزیستانسیالیسم به‌گونه‌ای مادینه است. از این‌رو، گرایش‌های

فمینیستی، با همین اندیشه‌ها و عناوین دسته‌بندی می‌شود. حتی نگرش‌های انتقادی این گرایش‌های فمینیستی نیز با الگو مبنایی مکاتب یاد شده انجام می‌شود (یزدانی و جندقی، ۱۳۸۸: ۳۳۱). علت اینکه گفته می‌شود فمینیسم نظریه‌ای منسجم نیست، این است که امواج سه‌گانه فمینیسم<sup>۱</sup> و گرایش‌های موجود در هر موج، آن‌قدر گسترده و متفاوت است و بلکه تهافت مبنایی دارد که اطلاق یک نظریه یا مکتب به همه این امواج و گرایش‌ها منجر به خودنقضی آن مکتب خواهد بود. در این صورت نیازی به بررسی تطبیقی با مکاتب دیگر نیست (تانگ، ۱۳۸۷: ۳۴۵). به‌علاوه، اصولاً برخی امواج فمینیستی به لحاظ ماهیتی، از جنس نظریه‌پردازی و ایدئولوژی نیست، بلکه جنبشی اجتماعی یا مجموعه‌ای از نظرات انتقادی به دیگر مکاتب است. از این رو نمی‌توان آن را به‌عنوان یک مکتب مستقل قلمداد کرد.

بر مبنای قرائتی از سکولاریسم، تبیین حقوق زنان بایستی بر اساس بعد مادی و نیازهای ملموس و محسوس بشری باشد. این امر مستلزم تدبیر آگاهانه، ملموس و اثبات شده<sup>۲</sup> است که جز در سایه علوم بشری<sup>۳</sup> و بدون واسطه تعالیم معنوی و فرابشری و دخالت ماوراء ماده محقق نمی‌شود. در این تعریف از سکولاریسم لزوماً وجود معنویت و حقایق و معارف معنوی انکار نمی‌شود، بلکه از دخالت دادن آن به‌عنوان یک شناخت مطمئن و اثبات شده در عرض علوم تجربی و بشری، نهی می‌شود. جهت‌گیری سکولار با این مفهوم، در مورد اثبات یا عدم اثبات حقایق و معارف معنوی لاادری گرایانه است و دنیوی‌گرویی بر تمام ارکان تبیین‌های فمینیستی سایه افکنده است. طبق این برداشت، وضع یا اصلاح حقوق زنان، امری دنیوی است که نیازمند تدبیر دنیوی بر اساس شناخت‌های اثبات شده دنیوی است. این شناخت به ناچار با ابزار دنیوی میسر می‌شود. اعتقادات و باورهای معنوی و فرامادی فردی و اجتماعی افراد به‌عنوان یک واقعیت ملموس، اگرچه می‌تواند یا باید مدنظر قرار گیرد، ولی به‌هیچ‌وجه مبنا قرار نخواهد گرفت و به‌عنوان یک حقیقت به رسمیت شناخته نمی‌شود. نکته مهم در مورد سکولاریسم که به مباحث فمینیستی نیز سرایت کرده این است که برخی مواردی که به‌عنوان مبنا یا ویژگی یا رکن سکولاریسم معرفی می‌شوند، در حقیقت خصوصیات رو یکرد سکولاریسم در یک دوره خاص است؛ برای مثال در دوران مدرنیسم،

۱. برخی از محققین معتقدند که فمینیسم از زمان پیدایش تا کنون سه دوره یا سه موج را پشت سر نهاده است، ولی همان‌گونه که در مبحث قبل اشاره گردید، برخی دیگر به حلول موج چهارم نیز عقیده دارند که در این موج برقراری عدالت برای زنان، مبارزه برای آزار جنسی، دستمزد برابر برای کار برابر و مصونیت فیزیکی زنان در دستور کار قرار دارد.

2. Positivism

3. Scientism

قرانت سکولار بر اساسی علم باوری و عقل بسندگی بنا نهاده شد و این امر سبب شد که علم باوری و عقل بسندگی جزء مبانی معرفتی سکولاریسم به حساب آید، درحالی که این موارد مؤلفه های دوران مدرنیسم است، نه ارکان سکولاریسم. همین مؤلفه ها در مورد نظریه های مدرن و پسامدرن فمینیستی نیز جریان دارد؛ بنابراین، رکن اساسی سکولاریسم دنیوی گروی و تأکید بر مبنا قرار نگرفتن معرفت فرابشری برای امور بشری و در کنار علوم بشری است. این امر به لحاظ مقتضیات دوران مدرن در عقل بسندگی<sup>۱</sup> و تجربه گرایی<sup>۲</sup> ظهور یافت و در دوران پست مدرن بر شکاکیت معرفتی<sup>۳</sup> و حتی خردستیزی و نوعی لادری گری معرفتی<sup>۴</sup> بنا نهاده شده است. در دوران پست مدرن، علم باوری، عقل بسندگی و تجربه گرایی تخطئه شد، درحالی که بر دنیوی گروی و نگاه سکولار به شدت تأکید شد. همین مطلب در مورد دیگر مبانی هستی شناختی (انسان محوری، فردگرایی، ماده گرایی و...) یا ارزش شناختی (لذت گرایی و فایده گرایی و...) نیز جریان دارد (نوذری ۱۳۷۹: ۲۴۵). لذا توجه به این مفاهیم در تحلیل مبانی حقوق فمینیستی در دوران مدرن و پسامدرن نیز ضرورت ویژه ای خواهد یافت.

## ۲. مقایسه مبانی ایدئولوژیکی حقوق زن در حقوق ایران و جنبش های فمینیستی

به طور خلاصه در ارزیابی دیدگاه های فمینیستی می توان گفت هرچند این رویکردها در ارتقای جایگاه و موقعیت زنان در جامعه و رفع تبعیض های جنسیتی نقش مهمی را ایفا کرده اند. لکن به نوعی به جبر جنسیتی قائل هستند و به جنبه های دیگر بزه کاری و بزه دیدگی زنان توجه ندارند. در برخی موارد این رویکردها به متلاشی شدن ساختار نظام خانواده منجر می شود. این دیدگاه ها به طور اصلی مردان را دشمن زنان معرفی می کنند، درحالی که مردان و زنان هر دو مکمل هستند. برخی از این دیدگاه ها آزادی جنسی و همجنس بازی زنان را ترویج می کنند و به این نکته توجه ندارند که خود این آزادی های جنسی و همجنس بازی می تواند زمینه را برای خشونت های جنسی و دیگر جرائم فراهم کند (رحیمی نژاد، ۱۴۰۰: ۵۱).

با ملاحظه ماهیت، مبنا و خاستگاه حقوق زن در ایران اسلامی و جنبش های فمینیستی که در بالا بدان پرداخته شد، مشخص گردید که حقوق زن در ایران که علی الاصول بر مبنای شریعت اسلام قوام یافته و جنبش های فمینیستی که متأثر از اندیشه های مکاتب سکولاریسم، لیبرالیسم، مارکسیسم بنا نهاده شده است، دارای وجوه

1. Rationalism
2. Positionism
3. Skepticism
4. Agnosticism

تمایز و تفاوت بسیاری است که در زیر برخی از این موارد بیان می‌گردد:

## ۱-۲. تمایز در ماهیت و خاستگاه حق

در رویکرد اسلامی «حق بودن» به معنی منطبق بودن بر حقیقت «مصلح و مفاسد نفس الامری» و «حق داشتن» (ایجاد حق و الزام) دو عنصر لازم و تفکیک‌ناپذیر برای تحقق حق و پایه‌ریزی نظام حقوقی است. این در حالی است که دسترسی نداشتن اندیشه‌های حقوق فمینیستی به بخش عظیمی از حقیقت (که شامل حقایق فرامادی و همچنین حقایق مادی پنهان مانده از عقل و علم ناقص بشری است) سبب شده، بر اساس مبانی سکولار حق را مساوی حق داشتن و در عمل، لاشرط، نسبت به حق بودن فرض کنند. از این رو، امکان انطباق حقوق فمینیستی با حقوق اسلام در موضوع حق در مبنا منتفی است. دیگر نتیجه مهم مرتبط با ماهیت حق، این نکته است که بر اساس پیش فرض ابتناء ایدئولوژی و گزاره‌های ارزشی بر جهان‌بینی و گزاره‌های هستی‌شناسانه (از نوع ضرورت بالقیاس) در نظام حقوق زن در اسلام، همیشه حقوق زنان متمایز یا متفاوت از مردان، حاکی از نوعی تفاوت یا تمایز هستی‌شناسانه در امور واقعی است. اگر در نگرش اسلامی حق‌ها به اراده الهی نسبت داده می‌شود، از این روست که برآیندی از رابطه مبدأ، هدف و حکمت الهی است که ناگزیر بر اساس مصالح و مفاسد نفس الامری محقق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۴۳)، این در حالی است که در رویکرد به ناچار پراگماتیک فمینیستی (به دلیل نبود دسترسی به حقیقت)، اراده فرد، منشأ و خاستگاه حق خواهد بود (کدخدایی، ۱۳۹۱: ۸۱). لذا با توجه به آموزه‌های اسلامی، حق و حقوق منشأ اصیلی دارند که آن، اراده و خواست خداوند است. او مبدأ و مبدع حقوق برای دیگران است و تنها او صلاحیت تعیین حدود و ثغور حقوق اعطایی را دارد. با توجه به حکمت و عدالت خدا، در توزیع حقوق تمامی جوانب رعایت می‌شود و اختلاف در میزان حقوق اعطایی افراد نیز به اختلاف در خصایص خلقتی ایشان برمی‌گردد، نه به فعالیت فاعل.

## ۲-۲. تمایز در مبنای مشروعیت حقوق

در نگرش اسلامی، تنها کسی که حق مشروعیت‌بخشی به حق را دارد، خداست. خالقیت، مالکیت، علم، حکمت، فیاضیت و غنا، شش صفتی است که وجود باری تعالی را منحصر در این امر می‌کند. خداوند به لحاظ قدرت و احاطه‌اش حق تکوینی بر خلقت دارد و مالک هستی است و از آن جهت که خالق و مالک هستی است، حکمت و فیاضیت او مقتضی است که به تمام ابعاد وجودی انسان و مخلوقات علم و اشراف دارد و سعادت و

کمال آن‌ها را بهتر از خود ایشان تشخیص می‌دهد. در نهایت به لحاظ غنای ذات هیچ‌گونه سود و زیان شخصی برای او متصور نیست؛ مرجع منحصری است که حق تشریح و تقنین دارد. لذا آنچه بر اساس خواست و اراده او که به وسیله انبیاء و در مجرای ادیان الهی و اکمل آن یعنی اسلام نازل گردیده است، مرجع و مبنای منحصر مشروعیت بخش به برنامه‌ها و اعتبارات و الزامات فردی، اخلاقی، اجتماعی، تربیتی و... خواهد بود. حق نیز به‌عنوان یک سازوکار اجتناب‌ناپذیر حیات بشری به خصوص در حوزه اجتماعی از این مقوله مستثنا نبوده و تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که بر اساس اراده و خواست و تجویز الهی و در مسیر هدف خلقت شکل گرفته باشد (کدخدایی، همان: ۸۲). این در حالی است که در قرائت فمینیستی، مبنای مشروعیت بخش حق، امری کارکردی و چیزی جدا از اهداف و فواید و ملاحظات استیلاجویانه زنانه نیست. فایده و لذت، حفظ بقا، قدرت، قرارداد اجتماعی، در اندیشه‌های فمینیستی با قرائتی مادینه بازتعریف شده است (آنسل: ۱۳۶۶). لذا در نگرش اسلامی، تنها خداوند متعال حق مشروعیت بخشی به حقوق را دارد. اوست که به لحاظ قدرت و احاطه‌ای که بر هستی دارد، حق تشریح و تقنین تنها متعلق به اوست و مبنای مشروعیت برنامه‌ها و الزامات انسانی به وسیله انبیاء و ادیان الهی و اسلام نازل شده است. لیکن در نظریات فمینیستی، حقوق زنان به‌عنوان یک سازوکار اجتماعی تعریف می‌شود و مشروعیت آن تنها زمانی اتفاق می‌افتد که بر اساس اراده زنانه و با قرائت مادینه و با هدف حفظ بقای زنان باشد.

### ۳-۲. تمایز در مبانی معرفت‌شناختی

پیوند عمیق حقوق با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، کلید اساسی بسیاری از اختلافات و تمایزات بین حقوق فمینیستی و حقوق اسلام است. نگاه سکولار (انکار و شک‌گرایی و لاادری‌گری) معرفتی در مورد حقایق فرامادی منجر به سوگیری‌های متفاوت در ابعاد مختلف یک نظام حقوقی می‌شود. در اسلام امکان معرفت وقوع و لزوم معرفت به حقایق مادی و فرامادی زیربنای اصلی حقوق اسلامی را تشکیل می‌دهد.

### ۴-۲. تمایز در ابزار معرفت

در حقوق اسلامی، عقل بشری هم به‌عنوان ابزار و هم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع معرفت در کنار منبع وحی تلقی می‌شود؛ این در حالی است که عقل بستدگی و تجربه‌گرایی در دوران مدرن، روش منحصر معرفتی در دستیابی به گزاره‌های حقوقی در حقوق فمینیستی است. پیچیدگی شگفت‌انگیز هستی و یافته‌های کلی و اندک

عقل بریده از وحی، بشر را در عمل مجبور به کنار نهادن عقل ناب به عنوان ابزار معرفتی و جایگزین کردن یافته‌های خطاپذیر و ناقص تجربه و حس کرده است. در حقوق فمینیسم، توسل به قوه عقل و تجربه به عنوان ابزارهای اصلی برای رسیدن به گزاره‌های حقوقی استفاده می‌شود، اما در دیدگاه اسلامی، عقل وحی به عنوان منابع اصلی شناخت معارف تلقی می‌شوند. عقل در اسلام به عنوان معیاری برای ایجاد تکالیف شرعی شناخته می‌شود، اما برای رسیدن به سعادت بشر، تنها استفاده از عقل را کافی نمی‌داند، بلکه به وحی نیز نیاز است.

## ۲-۵. تمایز در مبانی هستی‌شناسی

تفاوت میان مادی‌گری و نادیده‌انگاری فرا ماده در نظریه‌های فمینیستی و اعتقادات اسلامی، تأثیر بزرگی در ساختار حقوقی دارد. ایمان به خدا به عنوان منبع و مرکز وجود، به عنوان نهایت زندگی مادی و تأثیر حقایق معنوی بر جنبه مادی، بخش‌های اساسی از زندگی انسان را تشکیل می‌دهد که در تأسیس حقوق اسلامی نقش دارند. در عوض، در دیدگاه فمینیستی، حقایق معنوی و تأثیر آن‌ها بر جنبه مادی را نادیده می‌انگارد و مادی‌گری و بشر محوری مورد تأکید قرار می‌گیرد که این امر باعث نادیده شدن بخش‌های متعالی زندگی انسانی شده، لذا از پشتیبانی حقوقی آن می‌کاهد تا آنجا که انسان را به سطح یک حیوان مدرن تنزل می‌دهد. اسلام باور دارد که انسان ارزشمندتر از حیوانات است و اعتقاد به خدا به عنوان منشأ هستی و تأثیر معنوی بر جوانب مادی و حقوقی انسان، در نظام حقوقی اسلامی نقش مهمی دارد. این تفاوت در دیدگاه‌ها نسبت به ارزش انسان، لاجرم تأثیرات زیادی بر ارزش‌گذاری حقوقی انسان‌ها دارد و می‌توان گفت که تنها مبنای منطقی برای ارزش‌گذاری حقوقی انسان‌ها، نگرشی است که او را بالاتر از حیوانات می‌داند و او می‌تواند تا بدان جا رود که فرشته ره ندارد.

## ۲-۶. تمایز در بعد انسان‌شناسی

در منطق فمینیستی که متأثر از سکولاریسم و اومانیزم است، انسان مانند سایر اشیاء پدیده خاصی از ماده شناخته می‌شود. وجود او ارزش معتبری جز آنچه با علم و تجربه ثابت شده است ندارد. از آنجا که نگرش او مادی است مبدأ، معاد و هدفی فرامادی را برنمی‌تابد. بیشترین دغدغه انسان‌شناسی فمینیستی اثبات چنین ماهیتی برای زنان در کنار مردان است. جهت‌گیری نظام حقوقی فمینیستی بر همین مبانی انسان‌شناختی و در جهت برآورده سازی و تنظیم روابط حقوقی برای همین هدف مادی خواهد بود. شعار «بیشترین لذت برای بیشترین افراد» نتیجه منطقی چنین رویکردی است. این در حالی است که در نگرش اسلامی، انسان دو بعد مادی

و معنوی دارد. بعد معنوی و فرامادی او هویت انسانی را شکل می دهد؛ لذا آن بعد اصالت دارد و بعد مادی ظرفیت تعالی و رشد بعد دیگر را ایجاد می نماید. نگرش اسفناک او مانعیت غرب نسبت به نظام خلقت منجر به توجه کمتر به ارتباط انسان و خالقش شده است، در حالی که در دیدگاه اسلامی، انسان به عنوان خلقتی عالی و در کنار خالق خود دیده می شود. تفاوت دیدگاه ها به انسان در نگرش های فمینیستی و اسلامی باعث تأثیرات مختلف در ارزش گذاری و نگاه به انسان می شود.

## ۷-۲. تمایز در هدف شناسی و ارزش شناسی

مرکز و معیار قضاوت در ساختار حقوق زنان در نظریات فمینیستی، مقایسه دارایی ها و داشته های مردان و محدود به زندگی مادی است. در این ساختار، شخصیت و حقوق مردانه به عنوان هدف اصلی در زندگی سکولار در نظر گرفته شده و قضاوت در ساختار حقوق زن با توجه به این معیار و ملاک صورت می گیرد؛ بنابراین، تحقق تساوی با نظام حقوق مرد نتیجه ای غیرقابل انکار از این قضاوت است که توجه بسیاری از جریان های فمینیستی را به خود جلب کرده است، بدون آنکه متوجه شوند ساختار حقوق زن و مرد باید بر اساس اهداف نهایی خلقت زن و مرد در دنیا و در آخرت ارزیابی شود تا بتوان با توجه به این اهداف، به قضاوت نهایی در مورد فراتری یا فروتری ساختار حقوقی و ادعاهای حقوقی پرداخت؛ بنابراین در نظام حقوقی فمینیستی، قضاوت در خصوص تساوی حقوق زنان با مردان، بر اساس زندگی مادی و شخصیت مردانه تعیین می شود، لیکن این نظام در بررسی تفاوت های خلقتی و تکوینی بین زن و مرد کم توجه یا بی توجه است، در حالی که این تفاوت ها می تواند به تفاوت های تشریحی منجر شود. نظام فمینیستی به دلیل افراط در توجه به عالم ماده، توجه کافی به تفاوت های خلقتی و تکوینی بین زن و مرد ندارد و ممکن است در دفاع از حقوق زنان، نهایتاً به طور ناخواسته به ظلم نسبت به آنان منجر شود.

## ۸-۲. تمایز در ارزش های حقوقی

ارزش حقوقی به معنای چیزهایی است که برای حفظ و حمایت از آن، قوانین و قواعد حقوقی وضع می شود. در حقوق اسلامی، عدالت به معنای رعایت اصول «هست-باید» است که شامل تمام ویژگی های قرائت الهی آن می شود، بدون توجه به اراده مکلف. از طرفی، در دیدگاه های حقوق فمینیستی، ارزش های حقوقی ممکن است از اعمال اراده عمومی در یک نظام حقوقی دموکراتیک یا ناشی از تمکین مردم از اراده حاکمان در یک نظام اقتدارگرا نشئت بگیرد؛ اما این ممکن است برخلاف طبیعت و کرامت بشری باشد؛ بنابراین، در جنبش های

فمینیستی، ارزش حقوقی ممکن است با طبیعت و کرامت انسانی تفاوت داشته باشد و موضوع اعتبار اراده نیز در اینجا اهمیت می‌یابد. در برخی جریان‌های فمینیستی، مانند فمینیسم پسامدرن، ارزش‌های معنوی نیز مورد توجه قرار می‌گیرند، اما توجه به اعتباری که اراده به آن می‌دهد، مهم‌تر از ثبات آن است. نظام ارزش‌گذاری حقوقی اسلامی بر پایه توجه به دستورهای آسمانی است و حقوق انسان را تضمین می‌کند. این نظام بر اساس آیه شریفه لا حکم الا لله، حق حاکمیت و تشریح را برای انسان‌ها منحصرأً به خالقشان اختصاص می‌دهد و بیشترین ارزش را در هنگام تشریح، برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد. به‌عنوان مثال این نظام حمایت ویژه‌ای از زنان در روابط بین زوجین و اجرای حدود الهی دارد.

## ۲-۹. تمایز در منابع حقوق و ماهیت قانون‌گذاری

در حقوق اسلامی، اراده الهی به‌عنوان منبع اصلی و منحصر است، درحالی‌که در حقوق فمینیستی، اراده انسانی جایگزین آن شده است. در حقوق اسلامی، وحی و عقل به‌عنوان منابع اساسی برای کشف اراده الهی تلقی می‌شوند. در مقابل، در حقوق فمینیستی، اعتماد بر علوم انسانی خطاپذیر و برآوردن اراده انسانی از طریق آن‌ها، مورد تأکید قرار می‌گیرد. در نظام حقوق اسلامی، قرآن، سنت اجماع و منابع عقلی قطعی، به‌عنوان منابع کشفی حقوق شناخته می‌شوند، درحالی‌که در حقوق فمینیستی، قوانین از خواسته‌های انسانی، قراردادهای اجتماعی، عرف، رویه‌های قضایی و دکترین حقوقی الهام می‌گیرند. در حقوق اسلامی، قوانین و مقررات حقوقی از منابع اسلامی الهی کشف می‌شوند، درحالی‌که در حقوق فمینیستی، قوانین بر اساس تفسیر زنانه از علوم تجربی تدوین می‌شوند.

## نتیجه‌گیری

از دوران باستان تاکنون، مکاتب فکری و اندیشه‌های مختلفی در بیان ماهیت و منشأ حقوق ظهور و بروز داشته‌اند که هر یک پس از کشف نقاط ضعفشان در جریان آزمون در عرصه اجتماع، یا به‌کلی مسکوت ماندند یا در اشکال جدیدی به صورت نوظهور در قالب اندیشه‌ها و مکاتب دیگر احیا گردیدند. فمینیسم نیز که یک جنبش اجتماعی سیاسی سازمان یافته است از اواسط قرن بیستم تاکنون با الهام از اندیشه‌های مختلفی مانند لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم و آگزیستانسیالیسم برای حقوق زنان در حال مبارزه است اگرچه این جنبش نمی‌تواند به‌عنوان یک نظریه یا مکتب مستقل شناخته شود، زیرا امواج مختلف فمینیسم دارای اندیشه‌ها و مبانی متفاوتی

هستند. بر مبنای اندیشه سکولار، حقوق زنان باید بر اساس نیازهای ملموس و مادی بشر و بدون دخالت معنوی و فرابشری تعریف و محقق شود. اگرچه این رویکرد سکولاریستی، معنویت و ادیان را انکار نمی‌کند، ولی معتقد است وضع یا اصلاح حقوق زنان، نیازمند رویکرد دنیوی و ملاک‌های تجربه شده است؛ بنابراین، فمینیسم باید به‌وسیله رویکرد سکولار و بر مبنای داده‌های تجربی و علمی، برای تأیید و ترویج حقوق زنان کوشش نماید. در این اثنا اعتقادات معنوی و باورهای فردی و اجتماعی، اگرچه ممکن است مورد توجه نیز قرار بگیرند، اما به‌عنوان مبنای اطلاعات قطعی شناخته نمی‌شوند زیرا رکن اساسی سکولاریسم، تأکید بر عدم وابستگی به معرفت فرابشری و تکیه بر تجربه بشری است.

حقوق ایران نیز با تمسک به مبانی دین مبین اسلام حقوق زن را در تمامی عرصه‌های فردی، اجتماعی و خانوادگی ترسیم نموده است که با مبانی جنبش فمینیسم در حوزه‌های مختلف، از جمله منابع حقوق و ماهیت قانون‌گذاری، در ارزش‌های حقوقی، در هدف شناسی و ارزش‌شناسی، در بعد انسان‌شناسی، در مبانی هستی‌شناسی، در شناخت ابزار معرفت، در مبانی معرفت‌شناختی، در مبنای مشروعیت حقوق و در ماهیت و خاستگاه حق تفاوت اساسی دارند. لذا همین تفاوت در مبانی فلسفی موجب بروز و ظهور تفاوت‌هایی در برخی قوانین و مقررات در حقوق داخلی در مقایسه با اسناد و مقررات بین‌المللی از جمله در قوانین مربوط به حقوق وظیفه نظامی، حقوق ارث وراثت، حقوق تصمیم‌گیری در مورد سقط جنین، حقوق تصمیم‌گیری در زمینه پوشش و حجاب و حقوق خانواده و طلاق و نفقه گردیده است.

بنابراین بررسی دیدگاه‌های فمینیستی نشان می‌دهد که این جنبش‌ها در بهبود وضعیت زنان و رفع تبعیض‌های جنسیتی در جوامع و توسعه حقوق اجتماعی و سیاسی زنان در جوامع نقش مهمی داشته‌اند، اما در نهایت ممکن است به جبر جنسیتی بینجامند و به جنایت‌های دیگر مردان که ممکن است نسبت به زنان روا داشته شود، توجه نمی‌کنند. این موضوع در برخی موارد باعث نابودی ساختار خانواده می‌شود و مردان را در نقطه مقابل زنان و به‌عنوان دشمن آنان تلقی می‌نمایند، در حالی که هر دو جنس مکمل یکدیگر هستند. برخی از این دیدگاه‌ها به آزادی جنسی و همجنس‌بازی زنان تأکید می‌کنند که این موضوع خود ممکن است زمینه‌ساز خشونت‌های جنسی و جرائم دیگر شود.

## فهرست منابع

- ابوت، پاملا و کلروالاس، (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه: منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- انوری، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: چاپخانه مهارت.
- باقرزاده احد (۱۳۸۷). «فقه و قانون‌گذاری در اسلام»، *فصلنامه علمی ترویجی علوم اسلامی*، سال سوم، شماره ۳.
- جگر، آلیسون. م. (۱۳۷۵). *چهار تلقی از فمینیسم*، ترجمه: امیری، *فصلنامه زنان*، شماره ۲۸.
- جوادی آملی (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*، جلد ۱۸، چاپ پنجم و ششم، نشر اسرا.
- جوادی عاملی، عبدالله (۱۳۷۸). *زن در آئینه جلال و جمال*، قم: مرکز نشر اسراء.
- چاووشی، سیده سارا، بستان، حسین (۱۳۹۸). «نقد و بررسی ماهیت و چیستی زن در فمینیسم آگزیستانسیالیسم سیمون دو بووار»، *مجله فرهنگی اجتماعی*، سال دهم، شماره ۴، پیاپی ۴۰.
- حکیم محمدتقی، (۱۴۲۷ق). *الاصول العامه للفقهاء المقارن*، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).
- دکسردی، والتر اس، (۱۳۹۲). *جرم‌شناسی انتقادی معاصر*، ترجمه: مهرداد رایجیان اصلی و حمیدرضا دانش ناری، تهران: انتشارات دادگستر.
- دوبوار، سیمون (۱۳۸۲). *جنس دوم*، ترجمه: قاسم صنعوی، تهران: طوس.
- دوبوار، سیمون (۱۳۹۸). «نقد و بررسی ماهیت و چیستی زن در فمینیسم آگزیستانسیالیستی»، *فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دهم، شماره ۴، پیاپی ۴۰.
- رحیمی نژاد، اسمعیل (۱۴۰۰). *رویکردهای نوین در جرم‌شناسی انتقادی و سیاست جنایی*، تهران: انتشارات مجد.
- روزنبا، دنیس پ (۱۳۸۱). *پیشگیری از جرم*، ترجمه: مصطفی شوشتری، تهران: مرکز فناوری آموزشی ناجا.
- صرامی سیفالله (۱۳۸۰). *منابع قانون‌گذاری در حکومت اسلامی*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۸). *تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، جلد ۱۳، قم: انتشارات اسلامی.
- عاملی شیخ حر (۱۴۱۲ق). *وسائل الشیعه*، جلد ۴-۲۷-۲۹. مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) لاحیاء التراث.
- العاملی، الشیخ الحر (بی‌تا). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، جلد ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (کتابخانه مدرسه فقهات).
- فصیح رانندی، منصوره (۱۳۹۴). *مجله فرهنگ رضوی*، فصلنامه فرهنگ رضوی، سال ۳، شماره ۹.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۳۸۳). *اسلام زن و جستاری تازه*، ترجمه: مجید مرادی، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- فواز، زینب (۱۳۱۲). *الدار المنثوری طبقات ریات الخدور*، جلد ۱، بولاق، مصر، المطبع اکبری الامیریه
- قاسمی غلامعلی: محبی داوود، شجاعی عبدالسعید (۱۴۰۱). «تحلیل نهادهای حقوقی حقوق عامه و حقوق جمعی از منظر اندیشمندان اسلامی و غرب»، *فصلنامه پژوهشی تطبیقی حقوق اسلام و غرب*، سال ۹، شماره ۳.

قانعی راد، محمدامین؛ محمدی نیما و ابراهیمی خیرآبادی جواد (۱۳۸۸). «اندیشه های پسا فمینیستی و مسئله کلیت انسانی پژوهش زنان»، دوره ۷، شماره ۴.

قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، جلد ۵، بی نا.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). فلسفه حقوق، چاپ چهارم، جلد ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.

کدخدایی، محمد رضا (۱۳۹۱). «مبانی مقایسه ارزشی نظام حقوق زن در اسلام و فمینیسم»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، سال ۱۵، شماره ۵۷.

گل گلی کریمه، طهورا (۱۳۹۰). «نقد آموزه های فمینیستی از منظر آیات و روایات»، فصلنامه در عرصه مطالعات زن و خانواده، شماره ۸.

لگیت، مارلین (۱۳۹۱). زنان در روزگارشان، تاریخ فمینیسم در غرب، ترجمه: نیلوفر مهدیان، تهران: نشر نی.

مجلسی (۱۴۰۳)، بحار الانوار، جلد ۳۵، بی نا.

محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۴). قواعد فقه ۱. بخش مدنی مالکیت مسئولیت، دار الکتب الاسلامیه، مرکز نشر علوم اسلامی.

محمدی ابوالحسن (۱۳۸۳). مبانی استنباط حقوق اسلامی، دانشگاه تهران.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۸). میزان الحکمه، جلد ۴، مؤسسه دارالحدیث العلمیه و الثقافیه، مرکز الطباعه و النشر.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱)، درآمدی نظری بر جنبش های اجتماعی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، نشر عروج.

مصباح یزدی محمدتقی (۱۳۸۴). حقوق و سیاست در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته. قم: ایران.

مطهری مرتضی (۱۳۶۷). آشنایی با علوم اسلامی، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۶). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: بنیاد علمی فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.

مظفر محمد رضا (۱۴۰۵ق). اصول الفقه، قم: نشر دانش اسلامی.

معصومی، سعید (۱۳۸۷). فمینیسم در یک نگاه، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷). تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، جلد ۱۲.

موسوی الخمینی، سید روح الله (۱۴۰۴). تحریر الوسیله، جلد ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

موسوی خمینی روح الله (۱۳۶۸). تحریر الوسیله غم اسلامی، جلد ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.

نجفی محمدحسن (۱۳۶۷). جواهر الکلام، تصحیح و تحقیق محمود قوچانی، جلد ۴۲-۳۱، چاپ سوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹). صورت بندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران: نقش جهان.

هاشمی، سید محمد (۱۳۸۰). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: دادگستر.

هام مگی، سارا گمبل (۱۳۸۲). فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه: فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی و فرخ قره داغی، تهران: نشر توسعه.

هی وود، اندرو (۱۳۷۹). درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی، ترجمه: محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و

بین‌المللی.

یزدانی، عباس و بهروز جندقی (۱۳۸۸). *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، مجموعه مقالات دانه المعارف روتیلج، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

## References

- Abrahams, Jessica (2017) "Everything you wanted to know about fourth wave feminism—but were afraid to ask". Prospect. Archived from the original on 17 November 2017. Retrieved 17 November 2017.
- Bryce, Jhristensen (2006) *Divided We Fall: Family Discord and the Fracturing of America*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers
- Chamberlain, Prudence (2017) "Introduction", *The Feminist Fourth Wave*, Springer International Publishing, pp. 1–19
- Cochrane, Kira (2013) "The fourth wave of feminism: meet the rebel women", *The Guardian*: 2019. 10.23.
- Finn Mackay (2015) *Radical Feminism* (New York: Palgrave Macmillan)
- George Ritzer (2001) *Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill)
- Grady, Constance (2018) "The waves of feminism, and why people keep fighting over them, explained". Vox.com. Archived from the original on 5 April 2019. Retrieved 25 February 2019.
- Michèle Barrett (2014) *Women's Oppression Today* (New York: Verso)
- Maxine Baca Zinn (2000) "Feminism and family studies for a new century", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 571
- Pamela Abbott (2005) *Claire Wallace and Melissa Tyler, An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives* (London: Routledge)
- Ruth Phillips; Cree, Vivienne E (2014) "What does the 'Fourth Wave' Mean for Teaching Feminism in Twenty-First Century Social Work?" (PDF). *Social Work Education*. 33 (7): 930–43
- Simone De Beauvoir (2011) *The Second Sex*, Translation by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier (New York: Vintage)
- Susan, James (1998) *Sexual Oppression and Emancipation. Feminism*, doi:10.4324/9780415249126-N022-1. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis
- Anvari, Hassan (2002). "Farhang-e Bozorg-e Sokhan", Tehran: Maharat Publishing House (In persion)
- Abbott, Pamela and Claire Wallace, translated by Manizhe Najm Araqi (2008). "Sociology of Women", Tehran: Ney Publishing (In persion)
- Al-Amoli, Sheikh Al-Hurr. "Wasa'il Al-Shi'ah", Vol. 1, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, Lobnan (Library of Feqahat School) (In persion)
- Baqerzadeh, Ahad (2008). "Jurisprudence and Legislation in Islam", *Islamic Sciences Promotional Quarterly*, Year 3, Issue 3 (In persion)
- Javadi Amoli, Abdollah (1999). "Woman in the Mirror of Glory and Beauty", Qom: Esra Publishing Center (In persion).
- Javadi Amoli, Abdollah (2006). "Woman in the Mirror of Glory and Beauty", Esra Publishing Center, Qom (In persion).
- Javadi Amoli, Abdollah (2010). "Tafsir Tasnim", Vol. 18, Fifth Edition and 2021 Sixth Edition, Esra Publishing (In persion)
- Javadi Amoli, Abdollah (1996). "Philosophy of Human Rights", Qom, Esra Publishing (In persion)
- Jagger, Alison M (1996). "Four Conceptions of Feminism", translated by Amiri, *Women Quarterly*, Issue 28 (In persion).
- Chavoshi, Seyedeh Sara, Bostan, Hossein (2019). "Critique and Analysis of the Nature and Identity of Women in Simone de Beauvoir's Existentialist Feminism", *Cultural Social Magazine*, Year 10, Issue 4 (Serial 40) (In persion).

- Hakeem, Mohammad Taghi (1427 AH). "General Principles of Comparative Jurisprudence", Qom: Al-Bayt Institute (In persion)
- Dekserdi, Walter S (2013). "Contemporary Critical Criminology", translated by Mehrdad Rajian Asli and Hamid Reza Danesh Nari, Tehran: Dadgostar Publishing (In persion).
- De Beauvoir, Simone (2003). "The Second Sex", translated by Ghasem Sanavi, Tehran: Toos (In persion)
- De Beauvoir, Simone (2019). "Critique and Analysis of the Nature and Identity of Women in Existentialist Feminism", Cultural Knowledge Quarterly, Year 10, Issue 4 (Serial 40) (In persion).
- Rosenbaum, Dennis P (2002). "Crime Prevention", translated by Mostafa Shoushtari, Tehran: NAJA Educational Technology Center (In persion).
- Rosenbaum, Dennis P (2001). "Crime Prevention", translated by Hamidreza Habibi, NAJA Training Assistance Publications, Tehran (In persion).
- Rahimi Nejad, Esmail (2021). "New Approaches in Critical Criminology and Criminal Policy", Tehran: Majd Publications (In persion).
- Sarami, Seyfollah (2004). "Legislative Resources in Islamic Governance", Bustan-e Ketab Institute, Qom (In persion).
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, translated by Seyed Mohammad Baqer Mousavi Hamadani (2019). "Tafsir Al-Mizan", Qom: Islamic Publications, Vol. 13 (In persion).
- Al-Amoli, Sheikh Al-Hurr. "Wasa'il Al-Shi'ah", Vols. 27-29 (In persion).
- Al-Amoli, Sheikh Al-Hurr. "Wasa'il Al-Shi'ah", Vol. 4 (In persion).
- Fawaz, Zaynab (1894). "Al-Dar Al-Manthur Fi Tabaqat Robbat Al-Khodur", Vol. 1, Bulaq, Egypt: Al-Matbaa al-Kabiriya al-Amiriya (In persion).
- Fasih Ramandi, Mansour (Spring 2015). "Razavi Culture Magazine", Year 3, Issue 9 (In persion).
- Fazlallah, Sayyed Mohammad Hossein, translated by Majid Moradi (2004). "Islam, Woman, and a New Perspective", Center for Printing and Publishing, Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
- Qurtubi, "Al-Jame' Al Ahkam al-Quran", Vol. 5 (In persion).
- Ghane Rad, Mohammad Amin, Nima Mohammadi, and Javad Ebrahimi Kheirabadi (2009). "Post-Feminist Ideas and the Issue of Human Totality", Women's Research, Year 7, Issue 4, pp. 115-138 (In persion).
- Ghasemi, Gholamali, Mohabi, Davood, Shojaei, Abdolsaeed, Fall 2022, "Analysis of Legal Institutions of Public and Collective Rights from the Perspective of Islamic and Western Thinkers", Comparative Research Journal of Islamic and Western Law, Research Article, Year 9, Issue 3 (In persion).
- Kadkhodaei, Mohammad Reza (Autumn 2012). "Value Comparison of the Islamic Women's Rights System and Feminism", Quarterly Journal of Women's Cultural and Social Council, Year 15, Issue 57 (In persion).
- Katouzian, Nasser (2006). "Philosophy of Law", Fourth Edition, Vol. 1, Tehran: Tehran University Press (In persion).
- Golgoli, Karima (2011). "Critique of Feminist Teachings from the Perspective of the Quran and Hadith", Women's and Family Studies Quarterly, Issue 8 (In persion).
- Legitt, Marline (2012). "Women in Their Time: The History of Feminism in the West", translated by Niloufar Mahdian, Tehran: Ney Publishing (In persion).
- Motahar, Mohammad Reza (1985). "Principles of Islamic Jurisprudence", Qom: Sadra (In persion).
- Mohammadi, Abolhassan (2004). "Fundamentals of Deriving Islamic Rights", Tehran University, 2003 (In persion).
- Motahari, Morteza (1988). "Introduction to Islamic Sciences", Qom: Sadra (In persion).
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2006). "Rights and Politics in the Quran", Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom, Iran (In persion).

- Moshirzadeh, Homeira (2002). "A Theoretical Introduction to Social Movements", Tehran: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Arouj Publishing (In persion).
- Masoumi, Saeed (2008). "Feminism at a Glance", Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (In persion).
- Mousavi Khomeini, Seyed Ruhollah (1984). "Tahrir al-Wasilah", Vol. 2, Qom: Islamic Publishing Institute (In persion).
- Motahari, Morteza (2017). "The System of Women's Rights in Islam", Tehran: Martyr Morteza Motahari Cultural and Scientific Foundation (In persion).
- Majlesi (1983). "Behar al-Anwar", Vol. 35 (In persion).
- Mousavi Khomeini, Ruhollah (1989). "Tahrir al-Wasileh", Vol. 3, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (In persion).
- Makarem Shirazi, Nasser (2008). "Tafsir Nemuneh", Dar al-Kutub al-Islamiyah, Vol. 12 (In persion).
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad (2009). "Mizan al-Hikmah", Vol. 4, Dar al-Hadith Cultural and Scientific Institute, Printing and Publishing Center (In persion).
- Mohaqiq Damad, Mostafa (2006). "Principles of Jurisprudence: Civil Ownership and Responsibility", 2nd Edition, Dar al-Kutub al-Islamiyah, Islamic Sciences Publishing Center (In persion).
- Najafi, Mohammad Hasan (1988). "Jawahir al-Kalam", Vol. 42, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, Third Edition (In persion).
- Najafi, Mohammad Hasan. "Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharaye' al-Islam", edited and researched by Mahmoud Ghochani, Vol. 31 (In persion).
- Nozari, Hossein Ali (2000). "Modernity and Postmodernity", Tehran: Naghshe Jahan (In persion).
- Hashemi, Seyed Mohammad (2001). "Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran", Tehran: Dadgostar (In persion).
- Heywood, Andrew (2000). "An Introduction to Political Ideologies", translated by Mohammad Rafiee Mehrabadi, Tehran: Institute for Political and International Studies (In persion).
- Hamm Maggi, Sara Gamble (2003). "Dictionary of Feminist Theories", translated by Firoozeh Mohajer, Nushin Ahmadi Khorasani, and Farrokh Gharedaghi, Tehran: Tose'e Publishing (In persion).
- Yazdani, Abbas and Behrooz Jandaghi (2009). "Feminism and Feminist Studies", a collection of articles from the Routledge Encyclopedia, Tehran: Office for Women's Studies and Research (In persion).