

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی رهیافت

سال چهاردهم، شماره ۵۲، پاییز ۱۳۹۹
صفحه ۲۶۵ تا ۲۸۴

مطالعه تطبیقی گفتمان‌های نظام حقوقی زن در ج.ا.ایران و سوئد

حمیدرضا مروتی / گروه حقوق، واحد بین الملل کیش، دانشگاه آزاد اسلامی، جزیره کیش، ایران
hamidmorovvati@gmail.com

دکتر سعید منصوری (نویسنده مسئول) / استادیار گروه حقوق، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
s_mansoori@azad.ac.ir

دکتر احمد شمس / دانشیار گروه حقوق، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
27242@azad.ac.ir

چکیده

موضوع این تحقیق مطالعه تطبیقی حقوق گفتمان‌های حقوق زن در ایران و سوئد است. پرسش اصلی مقاله در باب بررسی مقایسه‌ای حقوق زن در ایران و سوئد با مورد پژوهی سقط جنین است. فرضیه پژوهش بر آن بوده که نگاه تک سویه و ماتریالیستی گفتمان غالب فمینیسم غربی و بازتاب آن در نظام حقوقی سوئد با تقلیل زن به بُعد جسمی و وجه بدنی یا تنانه در تقابل با نگاه‌های وحیانی مانند فقه شیعه قرار می‌گیرد که انسان را در دو بُعد جسم و جان در نظر می‌گیرند که در نظام‌های تقنینی متجلی می‌شود. لذا این نقطه عزیمت‌های متفاوت نتایج متعارضی ایجاد می‌کند که دو پارادایم مختلف را خلق می‌کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اصولاً رواج و رونق بحث آزادی مطلق زنان در کشورهایی مانند سوئد ناشی از غلبه تئوری‌های «آزادی انتخاب» بوده که با نگاهی شی‌واره به جهان بر آزادی مطلق «بدن» تاکید دارند، و در مقابل گفتمان‌های الهی در نظام حقوقی کشوری مانند ایران برآمده از دوگانه «حق/تکلیف» است که تداوم یک نگاهی الهی به هستی انسان است لذا نمی‌توان قائل بر آزادی مطلق و لجام گسیخته باشد. روش جمع آوری داده‌ها اسنادی و کتابخانه‌ای و رویکرد مقاله توصیفی و تحلیلی است.

کلیدواژه: فمینیسم، حقوق زنان، سقط جنین، آزادی، اسلام، حق، سوئد
تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۲/۰۶
تاریخ تأیید ۱۳۹۹/۰۵/۰۸

این مقاله برگرفته از رساله دکتری آقای حمیدرضا مروتی می باشد

مقدمه

تحولات اجتماعی و سیاسی و تکنولوژیک، موجب تغییرات کمی و کیفی در روابط انسان‌ها می‌شوند و متعاقباً می‌توانند موضوعات جدید و مستحدثی را ایجاد کنند؛ کما اینکه با تغییر نقش‌های اجتماعی و تقسیم کارهای جدید که موجب افزایش ظهور اجتماعی زن در عرصه حیات جمعی شده، بحث‌های مرتبط با حقوق زنان را در کانون توجهات جوامع قرار داده شده است. حقوق زن در حوزه خصوصی ناظر به موضوعاتی چون ازدواج، فسخ آن، ارث و حضانت فرزند و در حوزه عمومی شامل حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی اوست. تمام این موارد، غالباً در دو سده گذشته، در گفتمان‌های مختلف مورد نزاع واقع شده‌اند و گاهی توانسته‌اند در قالب قانون یا نهادهای اجتماعی متعدد در هر جامعه به فراخور توانمندی ساختاری آن متجلی شوند. برای نمونه، امواج فمینیستی در جوامع غربی هر از گاهی پیرامون یکی از این موضوعات ظهور و بروز پیدا می‌کند و خواهان مطالبه حقوقی می‌شود که به زعم آنها نادیده گرفته شده‌اند.

در ایران و جهان اسلام نیز مسئله حقوق زنان از آغاز تلاقی سنت و تجدد همیشه مطرح بوده است و بعضاً برخی از افراد و گروه‌ها این نکته را طرح کرده‌اند که حقوق زنان در ایران (و فراسوی آن در نظام فکری اسلامی) به نحوی سیستماتیک نقض می‌شود و هیچ عدالتی در این زمینه وجود ندارد. پیرو طرح این ادعاها، عموماً غرب و نظام حقوقی آن همچون آرمانشهری مطرح می‌شود که بایستی به آن تشبیه جست و به تمامی از آن تقلید کرد. ترجیح بند این دعاوی نیز چیزی نیست جز تکرار مکرراتی همچون عدم برابری دینه زن و مرد و یا اعتبار شهادت آنها یا آیاتی که با سو تفسیر شائبه تبعیض جنسیتی را رواج می‌دهند (مرادی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۶).

اما فراسوی این ادعاها کلیشه‌ای و ژرنالیستی که غالباً رنگ و بوی سیاست و سیاست‌زدگی می‌دهد، سزااست تا موضوع از منظری آکادمیک و علمی در ابعاد و وجوهای مختلفی و با تمرکز بر مورد (case study) های مطالعاتی متعدد بررسی شود تا مسئله از منظری معرفت‌شناختی مورد تحقیق قرار گیرد. چرا که ولو آنکه یک نظام حقوقی با نظام حقوقی دیگر تفاوت داشته باشد و علی‌الظاهر یکی از دیگری پیشرفته‌تر به نظر برسد، نمی‌تواند با تقلید و اقتباس، نهاد حقوقی یک جامعه را به جامعه‌ای دیگر وارد کرد. چرا که هر قانونی به ناچار ویژگی‌های اجتماعی و تاریخی خاص خود را داراست که برای بسترهای تمدنی همان جامعه تدوین شده است (راسخ، ۱۳۹۵: ۹۰).

از همین رو، به نظر می‌رسد که باید مطالعات موردی را از نگاه‌های کلان که لاجرم دعاوی کلی تولید می‌کنند، بر روی موضوعات خرد و ریز تغییر داد و کوشید تا با رویکردهایی همچون مطالعات تطبیقی، ورای جدال‌های سیاسی، به درکی روشمند از موضوع دست یافت. یک نوع از این مطالعات روش‌مند آکادمیک، می‌تواند بررسی نظام‌های حقوقی بر مبنای مبانی قانونگذاری آنها و تبارشناسی قانونهای موضوعه فرعی بر مبنای همان مبانی تشریعی است. برای نمونه، فرضاً، مبانی الهیاتی نگاه به طبیعت را در دو نظام اندیشی متفاوت مقایسه کرده و بازتاب آن را در قانون اساسی دو کشور و سپس در یک موضوع خرد، مانند قوانین حفظ و حراست منابع طبیعی آن دو مورد مطالعاتی، بررسی کنیم. در اینجا نیز، و در باب این موضوع، برای گریز از سیاست‌زدگی و در غلتیدن در به دعاوی ژورنالیستی، می‌توان گفتمانهای حاکم بر نظامهای حقوقی را بررسی کرد و تداوم و بازتاب آنها در قوانین موضوعه را سنجید. قوانین موضوعه مرتبط با اصلی‌ترین حقوق زنان و پر مناقشه‌ترین آنها در حوزه خصوصی (ازدواج، فسخ آن، ارث و حضانت) و در حوزه عمومی (حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی) که کانون نزاعهای گفتمانی/اجتماعی را بر می‌سازد. برای مثال، دعاوی عوامانه مدعی عقب‌ماندگی حقوق اسلامی، توجهی به این نکته ندارد که شخصیت حقوقی زن و استقلال و هویت قضایی او در اروپا موضوعی کاملاً جدید است و حتی تا قرون هجدهم و نوزدهم شخصیت زن بعد از ازدواج به حالت تعلیق در می‌آمد و در شخصیت مرد مضمحل می‌شد (کائوزر، ۱۳۹۷: ۱۴۳)؛ در حالی که حقوق اسلامی از همان آغاز، با پیشرفتی قابل توجه از اصول حقوقی قبل از خود (مرادی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۶)، برای زن شأنی مستقل قائل بود و زنان چه مجرد و چه متأهل صاحب مال، و برای نمونه، ارثیه خود بودند و حتی از شوهرشان نفقه می‌گرفته‌اند. لذا برای فهم واقعیت و درک دقیق آن باید با نگاهی تطبیقی پدیده‌ها را بررسیید و آنها را با تأمل در مبانی و مولفه‌هایشان همسنجی کرد تا در فراسوی درگیری‌های ایدئولوژیک به تصویری دقیق از وجوه تشابه و اختلاف، و فهمی از برتری و کاستی‌ها دست یافت.

از همین رو، این تحقیق مطالعه تطبیقی گفتمان‌های نظام حقوق زن در ایران و سوئد، با توجه به مسئله سقط جنین، را مورد توجه قرار داده است. البته بدیهی است که ابعاد حقوقی باید در موارد متعددی بررسی شود که مسلماً از توان یک مقاله خارج است لذا در این پژوهش صرفاً بر مورد بحث برانگیز سقط جنین به عنوان مورد پژوهی تمرکز شده است. فرضیه پژوهش بر آن بوده که نگاه تک سویه و ماتریالیستی غالب بر گفتمان فمینیسم غربی

و بازتاب آن در نظام حقوقی سوئد با تقلیل زن به بُعد جسمی و وجه بدنی یا تنانه در تقابل با نگاه فقه شیعه قرار می‌گیرد که انسان را در دو بُعد جسم و نفس در نظر می‌گیرد. لذا این نقطه عزیمت‌های متفاوت نتایج متعارضی ایجاد می‌کند که دو پارادایم مختلف را خلق می‌کند که یکی بر آزادی مطلق و لجام گسیخته و دیگری بر دوگانه‌های همبسته حق/تکلیف تمرکز دارد.

پیشینه تحقیق

در باب حوزه حقوق تطبیقی کارهای متعددی انجام شده است و در این باره مقالات و کتب قابل توجهی در دسترس هست اما در باب حقوق تطبیقی در ایران و سوئد تقریباً ادبیات پژوهشی فقر قابل ملاحظه‌ای دارد تا جایی که می‌توان گفت تقریباً هیچ کاری انجام نشده است. با این حال، در زمینه حقوق تطبیقی، نگاهی کوتاه به فهرست نمایه دوفصلنامه تخصصی «حقوق تطبیقی» نشان می‌دهد که موضوعات مختلفی با نگاه تطبیقی پژوهیده شده، برای نمونه، مریم احمدی نژاد و یاسر امین الرعایا، در مقاله «حق زنان به شناسایی برابر با مردان؛ از منظر نظام بین‌المللی حقوق بشر و اسلام»، با رویکرد مقایسه‌ای اندیشه دفاع از حقوق زنان در اسلام و نظام بین‌الملل معاصر را بررسی کرده‌اند. یا، محمود صابر؛ سپیده میرمجیدی هاشجین، در مقاله «بررسی تطبیقی جرم‌انگاری حاملگی اجباری در دادگاه یوگسلاوی، رواندا و دیوان کیفری بین‌المللی؛ حمایت از جنسیت یا دیگر ارزش‌های موضوع حقوق بین‌الملل»، رویکرد تطبیقی برون‌تمدنی به موضوع داشته‌اند، یعنی یک ضلع مقایسه در ایران یا اسلام نیست. اما نزدیک‌ترین پژوهش به موضوع ما، مقاله «نفقه زن در حقوق ایران، فرانسه و سوئد»، کار پژوهشی حسن حیدری و همکاران است که به خوبی مسئله را بررسی کرده است. لذا با توجه به ادبیات پژوهشی موضوع این مقاله از وجه نوآورانه قابل دفاعی برخوردار است.

حقوق زن در اسلام

به‌درستی می‌توان گفت «قانون» مهمترین عنصر مؤلف نظام حقوقی است (راسخ، ۱۳۹۵: ۷۵) این قانون عموماً ریشه در مبنایی دارد که پشتوانه‌های نظری و گاه سیاسی-اجتماعی آن را شکل می‌دهند. یکی از این مبناها، بنیان‌های فلسفی نوع نگاه به انسان است که چارچوب‌های انسان‌شناختی قانون را شکل می‌دهد. بنابراین، بی‌تردید هر نظام حقوقی-سیاسی با عنایت به نوعی از انسان‌شناسی و درکی که از شأن و جایگاه انسان در نظام هستی دارد مبادرت به وضع قانون می‌کند لذا برای فهم آن باید به این نقطه عزیمت بازگشت (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۱). هر تصویری که در نظام فکری یک جامعه از انسان، و ماهیت آن، وجود

داشته باشد، ناگزیر در مجموعه قوانین آن کشور یا تمدن بازتاب می‌یابد. برای نمونه، در یونان باستان فقط شهروندان یونانی دارای شأن انسانی بودند و الباقی افراد بربر و فرودست محسوب می‌شدند، لذا از حداقل حقوق انسانی بی‌نصیب بودند (گای، ۱۳۹۶: ۳۶)؛ و حتی در چنین نظامی زنان هیچ‌گاه به عنوان شهروند محسوب نمی‌شدند (بوشه، ۱۳۹۵: ۱۰۰). از همین رو، هنگام بحث از موضوعی مانند حق زنان و منازعات اجتماعی-سیاسی پیرامون آن، که در نهایت در نظام قانونی-حقوقی یک کشور بازتاب پیدا می‌کند، می‌توان این پرسش اساسی و بنیادین را به پیش نهاد که با کدامین درک از انسان این نگاه در آن جامعه خاص رایج شده است؟ لذا برای فهم گفتمان حاکم بر نظام حقوق زن در اسلام باید به بنیادهای انسانشناختی آن بازگشت.

در تفکر اسلامی، انسان دارای فطرت است. فطرت عبارت است از سرشتی که هر موجودی در آغاز خلقت خود بدان حالت است. خداوند فرموده است: «فطرت خداوند که مردم را بدان آفریده است، خلق خداوند را تبدیلی نیست/فَطَرَتَ اللَّهُ الْأَتَى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ/الروم، ۳۰» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۹۹). و زندگی سعادت‌مند تابعی از زیستن مطابق با این فطرت (طبیعت/ذات) است. و یک نظام عارضی دارد، که ناشی از تخیل است. فطرت هیچ‌گاه اشتباه نمی‌کند، ولی نظام تخیلی خواسته و تصورات مطالباتی را ایجاد می‌کند که اگرچه می‌پندارد حق است ولی خلاف فطرت، و از همین رو، باطل است. به تعبیر علامه طباطبایی: «انسان در زندگی‌اش دو نظام دارد، یک نظام به حسب فهم فطری و شعور باطنی؛ و نظامی دیگر به حسب تخیل. [انسان] نظام فطری‌اش از خطا محفوظ است، و در مسیرش دچار اشتباه نمی‌شود، و اما نظام تخیلی‌اش بسیار دستخوش خبط و اشتباه می‌شود، چه بسا می‌شود که آدمی به حسب صورت خیالی‌اش چیزی را درخواست می‌کند، و جدا می‌طلبد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱). به همین معنا در اندیشه اسلامی معیاری به نام «فطریات» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۹۹) لحاظ کرده‌اند که معادل اولیات بدیهی است که هر عقل سلیمی آن را می‌پذیرد. فلذا اگر آدمی چیزی را خارج از فطرت خودش تقاضا کند، دچار توهم نظام تخیلی‌اش شده است که علی‌القاعده نمی‌تواند حتی به شرط تحقق برای او سعادت‌ی فراهم کند.

همین مبنای استدلالی را استاد مطهری دنبال می‌کند و فطرت انسان را مطابقت با طبیعت او دانسته که نباید خلاف آن عمل کرد: «زن و مرد در انسانیت برابرند ولی دوگونه انسان‌اند، با دوگونه خصلتها و دوگونه روانشناسی. و این اختلاف ناشی از عوامل جغرافیائی و یا تاریخی و اجتماعی نیست، بلکه طرح آن در متن آفرینش ریخته شده. طبیعت از این

دو‌گونگی‌ها هدف داشته است و هر گونه عملی بر ضد طبیعت و فطرت عوارض نامطلوبی به بار می‌آورد» (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۱).

آیت الله جوادی آملی نیز با پذیرش فطرت انسانی آن را مبنای حقوق مشترک زن و مرد دانسته و تفاوت آنها را بر مبنای تفاوت‌های طبیعی توضیح می‌دهند: «برای تبیین حقوق زن در اسلام در آغاز لازم است به مبانی آن پرداخته شود در ابتدا به شناخت انسان می‌پردازیم زیرا برای ترسیم حقوق زن بررسی دو عنصر محوری لازم است: ۱. شناخت اصل انسانیت که حقیقت مشترک زن و مرد است؛ ۲. شناخت هویت صنفی زن که واقعیت مختص به اوست. از شناخت اصل انسانیت که مشترک است حقوق مشترک و از هویت خاص حقوق ویژه استنباط می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶). جوادی آملی در ادامه توضیح می‌دهند که این فطرت طبیعی در صرف بدن آدمی خلاصه نمی‌شود بلکه انسان دارای دو بُعد جسم و جان است که باید برای شناخت آن به هر دو وجه هستی آدمی توجه کرد: «اولین مبنایی که برای تبیین حقوق زن باید به آن توجه داشت نگاه به انسان و ابعاد وجودی و نیازها و استعدادهای حقیقی اوست با توجه به اینکه انسان مخلوق خدای جهان آفرین است، جامع‌ترین بیان را در این رابطه باید از کلام انسان آفرین استنباط کرد انسان موجودی است مرکب از روح و جسم و نفس و بدن که نفس او مجلای حق است و خدای سبحان فقط او را از میان مخلوقات خویش، نماینده خویش قرار داد و برای خلافت و جانشینی خود از زمین برگزید. حقیقت انسان به صورت و شاکله ظاهری او نیست بلکه به سیرت و نفس باطنی وی است و معنای انسان بدون لحاظ جنبه باطنی و نفسانی او حدّ تام و تعریف کامل نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶). بنابراین آدمی دارای فطرتی است که ماهیت او را تشکیل می‌دهد و این فطرت هم جسم و هم نفس آدمی را در بر می‌گیرد. فلذا بدیهی است که هر برنامه‌ای برای سعادت انسان بایستی به هر دو بُعد توجه کند.

این انسان دارای فطرت، بدهتاً دارای «حق» نیز هست که عبارت است از «سلطه و اختیاری که در جامعه معینی برای یک انسان در برابر انسان‌های دیگر، یا برای یک انسان در برابر اشیاء، به رسمیت شناخته می‌شود» (موحد، ۱۳۸۴: ۴۲). لذا حق اساساً بر مجموعه‌ای از مزیت‌های قانونی اعم از ادعا، امتیاز، قدرت یا مصونیت دلالت می‌کند (راسخ، ۱۳۹۵: ۳۹۴). این حق دارای یک مولود همزمان نیز هست که همانا «تکلیف» است. در واقع به تعبیر تام پین، هر بیانیّه حقوقی در واقع «بیانیّه تکالیف هم هست. من اگر به عنوان یک انسان حقی دارم، دیگران نیز همان حق را دارند و چون چنین است حق من در معنی تکلیف من نیز هست»

(موحد، ۱۳۸۴: ۵۳) که رعایت حقوق دیگران است. بنابراین حق و تکلیف دوگانه‌های در هم تنیده‌اند. کما اینکه در بند یک و دو ایضاح مفاهیم (نکاتی چند درخصوص منشور) در منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران چنین آمده است: «در این منشور حق به معنای توانایی، امتیاز و مصونیت است و مسئولیت به معنای تکالیفی است که زن نسبت به دیگران بر عهده دارد. در مواردی که تکالیفی متوجه افراد جامعه بوده و زنان از ثمره انجام آن تکالیف برخوردار می‌شوند، آن تکلیف به صورت حق زنان ذکر شده و از بیان مستقیم مسئولیت‌های دیگران نسبت به زنان خودداری شده است.»

حقوق زن در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران

زن در نظام فکری ج.ا.ا. جایگاهی خاص و ویژه داشته و گفتمان انقلاب اسلامی با عنایت به مبانی فکری مترقی اندیشه شیعه توجهی جدی به زن داشته و به او شأنیت خاصی بخشیده تا جایی که در مقدمه قانون اساسی یک سرفصل را به موضوع زن اختصاص داده است: «در ایجاد بنیادهای اجتماعی اسلامی، نیروهای انسانی که تاکنون در خدمت استثمار همه جانبه خارجی بودند هویت اصلی و حقوق انسانی خود را باز می‌یابند و در این بازیابی طبیعی است که زنان به دلیل ستم بیشتری که تاکنون از نظام طاغوتی متحمل شده‌اند استیفای حقوق آنان بیشتر خواهد بود. خانواده واحد بنیادین جامعه و قانون اصلی رشد و تعالی انسان است و توافق عقیدتی و آرمانی در تشکیل خانواده که زمینه ساز اصلی حرکت تکاملی و رشد یابنده انسان است اصل اساسی بوده و فراهم کردن امکانات جهت نیل به این مقصود از وظایف حکومت اسلامی است. زن در چنین برداشتی از واحد خانواده، از حالت (شیء بودن) و یا (ابزار کار بودن) در خدمت اشاعه مصرف زدگی و استثمار، خارج شده و ضمن بازیافتن وظیفه خطیر و پر ارج مادری در پرورش انسان‌های مکتبی پیش آهنگ خود هم‌رزم مردان در میدان‌های فعال حیات می‌باشد و در نتیجه پذیرای مسئولیتی خطیرتر و در دیدگاه اسلامی برخوردار از ارزش و کرامتی والاتر خواهد بود.»

این نگاه اصیل به زن که فراسوی تمامی چشم اندازهای ابزاری و ماتریالیستی است و زن را نه تنها در مقام انسانی‌اش قرار می‌دهد و حقوقی برابر را برای او مطالبه می‌کند، بلکه حتی گاهی به اصل انصاف تبعیض مثبت را هم خواهان است در اصل بیست و یکم قانون اساسی دنبال می‌شود: «دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و امور زیر را انجام دهد: ۱) ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیاء حقوق مادی و معنوی او. ۲) حمایت مادران، بالخصوص در دوران بارداری و حضانت

فرزند، و حمایت از کودکان بی سرپرست. ۳) ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده. ۴) ایجاد بیمه خاص بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست. ۵) اعطای قیمومت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه آنها در صورت نبودن ولی شرعی.»

در این اصل قانون اساسی ج.ا. بیشتر سرفصلهای اصلی حقوق زنان آمده است: امکان رشد و تعالی؛ حقوق مادرانگی؛ حقوق قضایی؛ رفاه اجتماعی؛ مسائل قیمومیت. یعنی اکثر نکاتی که در نزاعهای حقوق زنان در قرن بیستم موضوع جنبشهای اجتماعی مختلف بوده است در این اصل مورد توجه واقع شده و قانونگذار چشم اندازی انسانی و مترقی برای آن پیشنهاد کرده است.

نظام حقوقی ج.ا.ایران از برای التفات خاصی که به زن و حقوق او داشته است، منشور مستقلى را در این زمینه با نام «منشور حقوق و مسؤولیت‌های زنان» تدوین و تصویب کرده است. در مقدمه منشور در باب مبانی فکری تدوین آن و فلسفه و اهدافش چنین آمده است: «با الهام از شریعت جامع اسلام و نظام حقوقی آن و با تکیه بر شناخت و ایمان به خداوند متعال و با هدف تبیین نظام‌مند حقوق و مسؤولیت‌های زنان در عرصه‌های حقوق فردی، اجتماعی و خانوادگی تدوین گردیده است.» منشور اشعار می‌دارد که زن دارای دو دسته حقوق است؛ یکی حقوق انسانی که در آن با مردان برابر است، که ریشه در اصل بیستم قانون اساسی 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.» و دیگر، حقوق جنس خاص زن که منطبق با ماهیت اوست: «حقوق انسانی زنان، حقوق مشترک بین زن و مرد و نیز حقوق ویژه زنان.» این نگاه که در ادبیات غربی به عنوان «نگاه کانتی» (منسوب به امانوئل کانت) شناخته می‌شود و قائل به ارزش ذاتی انسان است، در اصل دوم قانون اساسی بر آن تصریح شده است «بر پایه ایمان به کرامت و ارزش انسان و آزادی توأم با مسئولیت در برابر خدا.»

منشور اهداف و چشم اندازهای خود را با نگاهی به اصل بیست و یکم قانون اساسی این گونه ترسیم کرده است: «منشور حقوق و مسؤولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران با الهام از شریعت جامع و معتدل اسلام بمنظور ایجاد زمینه رشد هماهنگ و متوازن ابعاد مادی و معنوی در زندگی فردی و اجتماعی و با عنایت به آزادی مسئولانه زنان و کرامت انسانی آنها، با توجه به تناسب بین حقوق و مسؤولیت‌ها، شکل گرفته است.»

به صورت کلی می‌توان گفت که نظام حقوق زن در دستگاه تقنینی ج.ا.ا. برآمده از گفتمانی است استوار بر مبانی وحیانی-الاهی اسلامی، به ویژه نگاه فقه شیعی است که در آن زن از جایگاه و منزلت ذاتی برخوردار است و ضمن بهره مندی از حقوق طبیعی فرد انسانی متعاقباً برخی تکالیف را نیز بر عهده دارد. برابری زن و مرد امری بدیهی و نتیجه محتوم همان مبانی است اما با همان توجه به طبیعت انسانی، عقل حکم می‌کند که تفاوتها در کنار شباهتها مورد توجه واقع شود، لذا برخی از حقوق و تکالیف بر زن مترتب می‌شود که ذاتاً مردان نمی‌توانند موضوع آن حقوق و تکالیف باشند، بنابراین، عدم برابری مطلق نه بی عدالتی بلکه عین عدل است.

حقوق زن در نظام حقوقی سوئد

عموماً قانون اساسی عالی ترین سند حقوقی هر اجتماعی است که بر چارچوبها و سرفصلهای اصول تاکید کرده که قانون مادر جامعه را شکل می‌دهد. به این اعتبار، برای فهم حقوق زن در نظام تقنینی سوئد ضروری است تا نگاهی به قانون اساسی این کشور داشته باشیم. قانون اساسی سوئد (grundlagar) دربرگیرنده چهار بخش جدا از هم است و به طور رسمی در واقع سخن از چهار قانون اساسی می‌رود که مجموع آنها نه «قانون اساسی سوئد» بلکه «قوانین اساسی سوئد» نامیده می‌شود. این قوانین چهارگانه عبارت‌اند از:

سند حکومت (Regeringsformen)؛

قانون جانشینی (Successionsordningen)؛

قانون آزادی رسانه‌ها (Tryckfrihetsförordning)؛

قانون اساسی آزادی بیان (Yttrandefrihetsgrundlagen).

سند حکومت (۱۹۷۴) مهمترین قانون در میان این قوانین چهارگانه و مبین اصول و حقوق و آزادی‌های اصلی در حیات سیاسی جامعه سوئدی است (افشار، ۱۳۹۷: ۸). حقوق و آزادی‌های اساسی مردم (زنان و مردان) در فصل دوم قانون نظام حکومت قوانین اساسی سوئد آمده است. حقوق و آزادی‌های بنیادی در قانون نظام حکومت سوئد را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: حقوق و آزادی‌های مطلق و حقوق و آزادی‌های محدود و مشروط. برای نمونه، آزادی مذهب، ممنوعیت مجازات اعدام، ممنوعیت اجبار به شرکت در جنبش‌های سیاسی و مذهبی، جزو حقوق و آزادی‌های مطلق به‌شمار می‌روند و بنابراین تغییر آنها به معنای تغییر قانون اساسی است. این حقوق در ماده یک فصل دوم قانون نظام حکومت تعریف و احصا شده است: «حقوق و آزادی‌های زیر در برابر نهادهای عمومی برای هر

شهروندی تضمین شده است: آزادی بیان؛ آزادی اطلاعات؛ آزادی اجتماعات؛ آزادی تظاهرات؛ آزادی انجمن؛ آزادی مذهب. همان گونه که از ظاهر موارد پیداست، «نگاه سیاسی» بر احصای این حقوق حاکم بوده و عطف به پارادایمهای حقوق طبیعی صرفاً موضوع آزادی، آن هم در حوزه عمومی مورد توجه قانونگذار بوده است؛ فلذا دیگر ابعاد وجودی حیات انسانی که الزاماً در مناسبات سیاسی و حضوری فیزیکی در دولت تعریف نمی‌شود در این فهرست آزادی‌ها مورد توجه نبوده است.

مسئله زن در قوانین اساسی سوئد، ذیل مقوله جنسیت (gender) طرح شده است که آشکارا تابعی از منازعات نظری-اجتماعی است؛ که البته برخی از پژوهشگران آن را نقطه قوت قوانین سوئدی می‌دانند (آزموده و حاجی‌یوسفی، ۱۳۹۸: ۳۳) که طبق گزارش ۲۰۱۶ موسسه YouGov در صدر کشورهایی با برابری جنسیتی بوده است تا جایی که مدعی‌اند اولین دولت فمینیستی تاریخ هستند و از سال ۲۰۱۴ سیاست خارجی فمینیستی را رسماً در دستور کار قرار داده‌اند که هدف آن نیل به برابری جهانی میان مرد و زن و کمک به زنان و دختران برای دستیابی آنها به حقوق اولیه‌شان است. ماده شانزده قانون پیش گفته تصریح دارد: «قانون و سایر مقررات نباید موجب تبعیض افراد به دلیل جنسیت باشند، مگر در مواردی که برای ایجاد برابری میان زن و مرد وضع شوند و یا مربوط به خدمت نظام وظیفه یا خدمات اجباری مترادف آن باشند.» در بند هفت ماده ۲۲ نیز که حقوق جهانشمول انسان‌ها که قابل تعمیم بر غیرسوئدیان است را تعریف می‌کند، اصل بر جنسیت است: «مصونیت از تبعیض به دلیل نژاد، رنگ پوست یا اصل و نسب قومی یا به دلیل جنسیت.» طبق ماده ۲ قانون انتخابات هم همه زنان به صرف داشتن ۱۸ سال تمام از حقوق سیاسی کامل برخوردارند.

لذا مشاهده می‌کنیم که همان مبانی غیردینی و تاریخی که بازتاب جدالهای فلسفی اروپا است با تاکید بر وجه فیزیولوژیک و مبادی حقوق طبیعی در این قوانین بازتاب یافته است. البته این قوانین گاهی تناقض‌های عجیبی هم دارند. برای نمونه در حالی که تاکید مطلق بر آزادی وجود دارد ولی استقلال مالی زنان مخدوش است. مثلاً در حقوق ایران اصل استقلال مالی زوجین مبنای روابط مالی زوجین است و هر یک از زن و شوهر در اکتساب و تصرف اموال خود استقلال کامل دارند. اما در حقوق کشورهای غربی از جمله فرانسه و سوئد، در سیستم اشتراک اموال، مرد به عنوان رئیس اشتراک، اداره اموال مشترک زوجین را در اختیار دارد و در سیستم جدایی مطلق اموال نیز مطابق فرض قانونی، حق تصرف در اموال زن را دارد مگر اینکه زن صریحاً آن را رد نماید (حیدری و همکاران، ۱۳۹۰: ۷۹).

لذا مبنای گفتمانی حقوق زنان در سوئد بر دو محور مناسبات سیاسی و شکاف جنسیت تعریف شده که تماماً بازتابهای از تنش‌های تاریخی این جامعه است و از نظر وجه معاصر بیشتر تابعی از جنبشهای فمینیستی است که توانسته بر ساختار قدرت این کشور غالب شود.

بررسی تطبیقی حقوق زن در ایران و سوئد در موضوع سقط جنین

تمام پیکره استدلالی جواز یا عدم جواز سقط جنین در نظام حقوقی ایران مبتنی بر فقه شیعه است که آن نیز بر پایه «حق» تدوین شده که خداوند برای انسان بنابر کرامت و شأنی که دارد قائل شده است لذا تمام انسان‌ها مادامی که از منظر وجودی در این منظومه قرار می‌گیرند دارای این حقوق می‌شوند از همین رو هم زن و هم جنین برخوردار از این حقوق هستند و رعایت این حقوق عین عدالت است. به صورت کلی سقط جنین در دو مرحله قابل بررسی است: نخست قبل از دمیده شدن روح (به شرط اینکه حقی برای زن ایجاد شده باشد)، مرحله دوم پس از حلول روح که جنین دارای شخصیت است لذا می‌توان صاحب حق واقع شود.

قبل از دمیده شدن روح؛ در این زمینه با استناد به قواعد نفی عسر و حرج، الضرر و اضطرار مانند اینها سقط جایز است. به این معنا که بنا به دلایلی مانند بیماری برای زن باردار «حق» حیات ایجاد شده فلذا مادر در تنگنا و اضطرار قرار گرفته و در نتیجه اصل استیفای حق حکم می‌کند که جان مادر حفظ شود.

۲) سقط جنین پس از دمیده شدن روح؛ که دو حالت دارد:

حالت اول: جان جنین و مادر هر دو به خطر خواهد بود و عدم سقط برابر با از دست رفتن حیات مادر و جنین خواهد بود. در این حالت با «تراحم دو حق» روبرو هستیم. در اینجا بحث انتخاب بین حیات مادر و جنین مطرح می‌شود؛ چرا که قریب به یقین یکی از آن دو خواهند مرد و یکی زنده می‌ماند. در حالت دوم: بحث انتخاب بین حیات مادر و جنین مطرح می‌شود؛ چرا که قریب به یقین یکی از آن دو خواهند مرد و یکی زنده می‌ماند. (آسمانی و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۹). مبنای ادله وجوب و یا جواز سقط در این قسمت به شرح ذیل می‌باشند: نخست، حکم وجوب حفظ جان مادر و حکم ناروایی کشتن جنین تراحم دارد. اگر هر دو جان را به خاطر حرمتی که دارد برابر بدانیم، و هیچ دلیلی برای برتری دادن یکی از دو طرف بر دیگری نیابیم، باز هم می‌توان گفت با تراحم دو حکم شرعی، اگر دلیلی برای برتری یکی یافته نشود، عقل حکم به آزادی گزینش می‌کند (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۴: ۴۱).

بنابراین زن باردار بین حفظ جان خود یا زنده ماندن جنین، آزاد خواهد بود و سقط از دید شرع ناروا دانسته نمی‌شود. دوم، مادر می‌تواند در دفاع از خود جنین را سقط کند. همان گونه که دفاع برای حفظ جان در شرع روا و بلکه واجب دانسته شده، فرقی ندارد که دفاع در برابر عامل بیرونی باشد یا درونی. بنابراین، مادر می‌تواند برای حفظ جان خود جنین را، حتی پس از دمیده شدن روح، از بین ببرد (حاجی علی، ۱۳۸۳: ۸۰).

سوم، بر پایه قانون اضطرار نیز می‌توان سقط را روا دانست؛ چرا که در صورت زنده ماندن جنین مادر در تنگنا خواهد بود. از آنجا که تنها جان یکی، مادر یا فرزند را می‌توان حفظ کرد، بنابراین، مادر ناگزیر می‌تواند با سقط جنین، جان خود را حفظ کند. اگر گفته شود که هیچکدام بر دیگری برتری ندارند و این قاعده برای جنین نیز هست؛ ولی با سقط جنین، زندگی مادر تضمین می‌شود، اما با مرگ مادر تضمینی برای حیات جنین نیست. بنابراین، احتمال حفظ جان مادر بسیار بیشتر از احتمال حفظ جان فرزند است، و از این رو، حفظ جان مادر برتری می‌یابد و می‌توان قاعده اضطرار را به سود مادر جاری کرد.

چهارم، به شیوه عقلا، اگر احتمال مرگ کودک را پس از مرگ مادر زیاد ندانیم، باز هم می‌توان مادر را در حفظ جان خود یا فرزندش آزاد دانست. از سوی دیگر، زنده به دنیا آمدن جنین پس از مرگ مادر سقط نامیده نمی‌شود. سقط آن گاه است که امکان زنده ماندن جنین بیرون از زاهدان وجود نداشته باشد و در صورت امکان حیات جنین، باید هر چه زودتر از زهدان بیرون آورده تا جان مادر نیز در امان بماند. (حاجی علی، ۱۳۸۳: ۸۱). نهایتاً، برخی معتقدند حکم به حفظ مادر به عقل نزدیک‌تر است (حاجی علی، ۱۳۸۳: ۵۵). یعنی در اینجا می‌توان گفت که فقه شیعه و نظام حقوقی ایران حداکثر همه حقوق را برای زن لحاظ کرده و دست او را برای هر گونه انتخاب آزادانه بر مبنای جمیع حق‌هایی که دارد - از جمله حق حیات، حق حفظ سلامتی، حق مادر شدن، حق حفظ فرزند و مانند اینها - باز گذاشته و اتفاقاً در چنین نظام تقنینی‌ای نه تنها ظلمی بر زن نمی‌رود بلکه شاهد تجلی اعلی آزادی نیز هستیم.

به طور کلی از نظر فقه تشیع، سقط جنین برای حفظ سلامت جسمی و روانی مادر، قبل از دمیده شدن روح در آن به استناد قاعده نفی عسر و حرج و قاعده الضرر، که همگی از قواعد تولیدکننده «حق» هستند، در صورتی امکان پذیر است که بقای جنین مستلزم نقص عضو یا درد غیرقابل تحمل برای مادر باشد؛ و امکان حیات جنین در خارج رحم (The womb able to live outside) میسر نباشد، ممکن است و بعد از دمیده شده روح، به دلیل

اینکه این دو قاعده از قواعد در حق تمامی مکلفین است، نمی تواند به نفع مادر و ضرر جنین استفاده گردد (محقق حلی، ۱۴۰۹ه، ج ۲: ۴۱۸).

حال بر اساس تحلیل این نظر فقهی، اگر امکان حفظ جان مادر اصلاً ممکن نباشد، چه باید کرد؟ اگر بتوان تحت مراقبت های ویژه جان مادر و کودک را حفظ نمود، مسلماً سعی بر آن واجب بوده و باید از سقط جنین پرهیز نمود. اما اگر حفظ جان مادر منوط به سقط جنین بوده و هیچ گونه مراقبت های ویژه پزشکی نمی تواند کار ساز باشد، اینجا با «تزاحم حق» ها روبرو می شویم.

مزاحمت جنین در رحم، با حیات مادر دو صورت متفاوت دارد. گاهی نفس وجود جنین در شکم مادر هیچ مشکلی برای حیات مادر ندارد، اما به دلیل اینکه مادر دچار بیماری خاصی است که برای درمان خود باید دارویی استفاده کند ولی خوردن این دارو، با حیات فرزند در تضاد است. در اینجا اگر مادر بخواهد رعایت حال فرزند را بنماید، باید از درمان خویش صرف نظر کند؛ که مرگ مادر حتمی است. و اگر مصرف کند، مستلزم مرگ جنین است. گاهی اوقات نیز، نفس ادامه حیات جنین در رحم مادر، باعث مرگ مادر می گردد. مثال ادامه بارداری باعث خفگی مادر و یا بالا رفتن فشار خون و یا سگته او می گردد. در صورت اول چه دلیلی وجود دارد تا مادر را از خوردن دارو منع کنیم؟ مطمئناً، درمان حق مادر است. هر چند به طور ناخواسته ممکن است پیامد درمان او، مرگ جنین باشد. هدف از خوردن دارو حفظ حیات مادر است، نه نیت سقط جنین، اما آسیب وارده به جنین یک مسئله عرضی و ناخواسته خواهد بود. (نیکزاد و جورسرای، ۱۳۹۳: ۱).

صورت دوم، مزاحمت حیات جنین با ادامه حیات مادر است. به نظر می رسد در اینجا نیز سقط جنین برای مادر مجاز است. در این حالت، فرزند «مزاحم حق حیات» مادر است. به تعبیر دیگر فرزند همانند مهاجمی می خواهد مادر را از پا در بیاورد. هر گونه اقدام مادر به سقط جنین، در حقیقت نوعی دفاع از «حق حیات» و برداشتن مزاحم از سر راه حیاتش است. انسان نوعاً «حق» دارد در برابر هر مهاجمی، از حق حیات خویش دفاع کند. و دفاع از جان واجب است. (نیکزاد و جورسرای، ۱۳۹۳: ۲).

بر همین مبنا ماده ۶۲۳ قانون مجازات اسلامی ایران مصوب ۱۳۷۵ پس از تعیین کیفر برای افرادی که موجب سقط جنین زن حامله شده اند یا وی را به استعمال ادویه و سایر وسایل برای سقط ترغیب کرده اند، مقرر می دارد: «مگر اینکه ثابت شود این اقدام برای حفظ حیات مادر می باشد». به رغم اینکه این اجازه محدود به زمان قبل از ولوج روح است اما برخی از

نویسندگان خلاف این نظر را ابراز می‌کنند. به‌علاوه در تبصره ماده ۷۱۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ بیان گردیده: «هرگاه جنینی که بقای آن برای مادر خطر جانی دارد به منظور حفظ نفس مادر سقط شود، دیه ثابت نمی‌شود». بنابراین، قانونگذار در مقام بیان آخرین اراده‌اش سقط جنین را برای نجات جان مادر، بدون تصریح در تقید زمانی، نه تنها قابل مجازات ندانسته بلکه ضمان پرداخت دیه را نیز مرتفع نموده، به‌نحوی که هم‌راستا با ماده ۶۲۳ قانون تعزیرات، جمع تبصره فوق‌الذکر و ماده مزبور، حاکی از جرم‌زدایی به معنای خاص و رفع ضمان در موارد سقط جنین به واسطه نجات جان مادر است (جانکی، ۱۳۸۷: ۱).

به‌رغم اخیرالتصویب بودن قانون مجازات ۱۳۹۲ و با توجه به نظریات فقهی و ادله اصولی و اخلاقی خصوصاً پیش فرض تحقق فعلیت کرامت انسانی هم‌زمان با ولوج روح منشأ از ذات الهی در آموزه و حیانی، کماکان باید تقیید مندرج در قانون سقط درمانی ۱۳۸۴، در نظام حقوقی ما نفوذ داشته باشد. معهذا دست کم در فرض تهدید جانی مادر و جنین، اقدام به سقط منجر به مرگ جنین قطعاً باید متضمن احتمال عقلایی نجات جان مادر باشد، تا تصمیم به سقط جنین امری شرعی و اخلاقی بشود. به‌ویژه اینکه در پاره‌ای از موارد ممکن است اقدام در حفظ حیات مادر، با سقط جنین (بدون قصد) ملازمه داشته باشد که در چنین مواردی نیز می‌توان گفت که سقط به معنای واقعی مصداق ندارد بلکه در جریان اقدامات احیایی برای مادر، سقط رخ داده است. البته شرایط مختلفی چون امکان نجات توأمان مادر و جنین، درصد شانس زنده ماندن هر یک از آنها، سن جنین و قابلیت زیست او با اعمال زایمان زودرس و مانند اینها جهت انتخاب بهترین تصمیم باید لحاظ شود.

به هر حال قانون سقط درمانی جنین مصوب ۱۳۸۴، به عنوان ضابطه اصلی سقط جنین درمانی در حقوق ایران، اشعار می‌دارد: «سقط درمانی با تشخیص قطعی سه پزشک متخصص و تأیید پزشکی قانونی مبنی بر بیماری جنین که به علت عقب‌افتادگی یا ناقص‌الخلقه بودن موجب حرج مادر است و یا بیماری مادر که با تهدید جانی وی توأم باشد قبل از ولوج روح (چهار ماهگی) با رضایت زن مجاز می‌باشد و مجازات و مسئولیتی متوجه پزشک مباشر نخواهد بود». در این ماده قانونی «حق» حیات جنین و «حق» آزادی انتخاب زن کاملاً رعایت شده که از این لحاظ می‌توان آن را یکی از کاملترین قوانین موضوعه در این حوزه دانست که مستظهر به همان مبانی فلسفی-و حیانی پیش گفته است.

در این قانون بیماری زن باردار که با تهدید جانی او همراه است از دلایل جواز سقط جنین شمرده شده است. در این جا ملاک، عرف پزشکی و نظر متخصصان است. اگرچه در مورد سلامت روانی مادر قانون ما سکوت کرده است، اما می توان با تسری دادن قواعد مصرحی مانند قاعده لاضرر و الحرج به وضعیت سلامت روانی زن، این مورد را نیز با برخی شرایط از اسباب قانونی سقط دانست. در این زمینه نمونه هایی قابل ذکر است: الف) ادامه بارداری باعث ایجاد آسیب روانی به مادر است؛ به شکلی که ممکن است جان مادر و به تبع آن نوزاد به خطر بیفتد، مانند ابتلای مادر به افسردگی شدیدی که منجر به خودکشی او می شود. ب) ادامه بارداری موجب بیماری مادر است؛ به طوری که تربیت فرزند توسط این مادر به مخاطره افتاده یا موجب بستری شدن او در مراکز روانی بشود. در موارد فوق استناد به قواعد اضطرار و نفی عسر و حرج راهگشاست.

مجموعاً قانون سقط جنین در نظام حقوقی ایران با یک نگاه متعالی و الوهی به انسان و با عنایت به فقه شیعه کوشیده تا در موضوع جواز و منع سقط جنین تمامی جوانب مسئله را در نظر داشته باشد و نه «حق» جنین و نه آزادی و انتخاب زن را به مخاطره ننداخته و یکی را فدای دیگر نکند. این نقطه تعادل را می توان وجه برجسته این قانون لحاظ کرد.

سقط جنین در سوئد تحت لوای قانون سقط جنین تنظیم شده که اخیراً در سال ۲۰۱۳ اصلاح شده است. پیرو این قانون، سقط جنین تا هفته هجدهم و گاهی تا هفته ۲۲ بارداری با تقاضای زن باردار صورت می گیرد، مگر اینکه خطر جدی برای سلامت یا زندگی مادر وجود داشته باشد (Levels, 2014:98). بعد از هفته هجدهم تقاضای زن باردار برای سقط می بایست به همراه «دلایل خاص» (special reasons) به انجمن ملی رفاه و سلامت (National Welfare and Health Association) ارسال شود. این دلایل می بایست شامل تأثیرات فیزیکی و روانی بر زن و یا بیماری های فیزیکی و روانی جنین باشد. این استدلال ها در صورتی که جنین دارای حیات (Livsdugligt) باشد مقبول نیست (Linders, 2004:385). یک جنین معمولاً در بیست هفتگی قادر است بیرون از شکم مادر زنده بماند. با این حال اگر تداوم بارداری همراه با تهدید جدی برای سلامت و زندگی مادر باشد در هر زمانی با صدور اجازه انجمن مذکور امکان پایان بارداری وجود دارد. همچنین اگر تهدید سلامت مادر تا حد زیادی جدی باشد و صدور مجوز از انجمن ملی رفاه و سلامت به موقع انجام نشود، سقط بدون اجازه آنها؛ و حتی در بیرون بیمارستان می تواند انجام شود (Linders, 2004:395). حق انجام سقط صرفاً در بیمارستان های عمومی یا دیگر نهادهای مربوط به سلامت که بازرس

مراقبت‌های اجتماعی تشخیص داده و توسط پزشک باید انجام شود، و آلا محکومیت از یک تا چهار سال زندان خواهد داشت. زن بارداری متقاضی سقط، می‌بایست حمایت عاطفی را فراهم کند. در نتیجه اصلاحیه قانون سقط جنین ۲۰۰۸ (LAGOM ÄNDRING I) (ABORTLAGEN)، انجام این عمل نیازمند سکونت در سوئد یا سوئدی بودن نیست. در سوئد، قانون فعلی سقط بیان می‌کند که تا پایان هفته هجدهم بارداری، انتخاب سقط جنین مطلقاً برای زن است، به هر دلیلی که باشد. بعد از ۱۸ سالگی، یک زن برای داشتن سقط جنین نیاز به مجوز از شورای ملی بهداشت و رفاه دارد. مجوز این سقط‌های دیر هنگام معمولاً برای مواردی که جنین یا مادر ناسالم هستند مجاز می‌باشد. در صورت حیات جنین، سقط مجاز نیست. سقط در هر هفته بارداری با تأیید شورای ملی بهداشت و رفاه مجاز است (Berer, 2017).

در سوئد، بر خلاف نظام‌های تقنینی برآمده از الگوهای وحیانی مانند نظام حقوقی ایران، جنین شخصیت و شأن انسانی نداشته و از همین رو فاقد حتی حق حیات است پس تراحم حقها در این دیدگاه شکل نمی‌گیرد و صرفاً آزادی مطلق زنان دنبال می‌شود، بنابراین هر کس حق قانونی سقط جنین دارد. محدودیت سنی برای سقط وجود ندارد و حق تصمیم مطلقاً با فرد باردار است.

از سال ۲۰۰۸، افراد سایر کشورها که کدملی سوئد را ندارند، حق دارند به سوئد بیایند و سقط کنند بدون اینکه دلایل خاصی برای این کار ارائه دهند. کارکنان کلینیک سقط جنین مقید به محرمانه بودن اسرار بیمار هستند و ممکن است در مورد ملاقات شما به کسی چیزی نگویند. اما اگر کمتر از ۱۸ سال داشته باشید، و یا اگر نمی‌توانید در خانه به کسی بگویید که دچار سقط جنین شده‌اید، می‌توانید با یک بزرگسال دیگر که به آن اعتماد دارید، صحبت کنید، مانند یکی از بستگان، یک درمانگر مدرسه یا پرستار مدرسه. هر چه شما به ۱۸ سال نزدیک‌تر باشید، بزرگسالانی که مسئولیت شما را بر عهده دارند، کمتر می‌توانند از مسائل بهداشتی‌تان آگاهی پیدا کنند. این مورد عموماً در مواقعی که بارداری ناشی از روابط جنسی نامشروع است رخ می‌دهد که جدالهایی بین جنبشهای کاتولیکی و فمینیستی در غرب ایجاد کرده است. به تعبیر دکتر راسخ جالب اینجاست که این جنبشها به نام دفاع از زندگی، زندگی را سلب می‌کنند (راسخ، ۱۳۹۳: ۱۱). و در حالت رادیکال آن، فمینیستها حتی علیه اخلاق و طبیعت شورش کرده و حفظ جنین را نمونه‌ای از انقیاد بر می‌شمارند (آبوت و والاس، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

نتیجه گیری

قصد این پژوهش مقایسه گفتمان‌های حقوق زن در ایران و سوئد با برجسته‌سازی مولفه‌های برساننده آنها و پیگیری بازتاب شان در قوانین موضوعه بود که در اینجا یک مورد قانونهای سقط جنین انتخاب شده بود. پژوهش نشان داد که بازتاب گفتمان‌های فمینیستی در قوانین اساسی سوئد تنها بر «آزادی» تاکید دارند، در حالیکه مبانی فقهی شیعه و تجلیات آن در قوانین ایران، آزادی را عطف به دوگانه «حق/تکلیف» می‌فهمند که بسی مترقی‌تر و کارآمدتر از تاکید صرف بر آزادی است.

در موضوع مورد بحث این پژوهش - حق زن در مورد سقط جنین - مشاهده کردیم که یک طرف دیدگاه‌های الوهی-وحيانی ادیان توحیدی، و در اینجا، اسلام و فقه شیعه قرار داشت؛ و در طرف دیگر، بنیادهای نوعی فردگرایی در صورتبندی افراطی فمینیستی آن با تمرکز بر بدن که خواهان آزادی مطلق بود. نگاه الوهی-وحيانی با قول به «اصالت حق» انسان را موجودی ذی حق لحاظ می‌کند که به شأن انسانی خودش دارای حقوقی برناگذشتنی است. اما این حق را تخصیص نمی‌زند و همه انسان‌ها را که دارای «روح» هستند موضوع این تملک حق می‌داند، فلذا نه تنها انسان‌های زیستنده در جهان، بلکه «جنین» که روح در آن دمیده شده باشد را در زمره نوع انسان قرار می‌دهد و برای آنها حقوقی برابر قائل می‌شود. با این نگاه بحث سقط جنین در شبکه پیچیده‌ای از «حق و تکلیف»ها طرح می‌شود و می‌کوشد تا در صورت «تراحم حق»ها آنها را به روشی معقول که در شأن و کرامت انسان باشد رفع و رجوع کند.

اما در مقابل، نظام قانون‌گذاری سوئد که نوعی حق خواهی یک سویه را برای زنان قائل شده است، انسان را تنها به بُعد جسمانی آن تقلیل داده است و هیچ جایگاهی برای جنین ذی روح لحاظ نکرده است. این نگاه تقلیل گرا، یک سویه، افراطی و از جهاتی خودخواهانه که فقط به دنبال ارضای لذایذ و نیازهای جسمانی است با فشار گروه‌های فمینیستی، پسامدرن، و برابری‌طلبان رادیکال در کشورهایی که تحت حاکمیت دموکراسی‌های سکولار است، از جمله سوئد که موضوع این مقایسه بود، در قالب قانونهای آزادی مطلق سقط جنین شکل نهادی به خودش گرفته و به نام آزادی و انتخاب در واقع حق حیات و حق موجودیت یافتن را از انسانی دیگر - جنین ذی روح - سلب کرده است. آغاز کردن با چنین انگاره‌هایی و مبنا قراردادن چنین بنیادهای فلسفی‌ای، می‌تواند خود را در قامت قانون سقط جنین سوئد و اصلاحیه بعدی آن پدیدار کند، که با قائل شدن حق مطلق سقط جنین برای

زنان، سوئد را به مرکز توریسم پزشکی سقط جنین در اروپا تبدیل کند تا زنان باردار برای سقط به آنجا بروند تا بی هیچ مانعی از یک انسان سلب حیات کنند.

به صورت کلی اگرچه تقابل این دو دیدگاه در غرب به تقابل «طرفداران حق حیات» که مسیحیان کاتولیک هستند و «طرفداران آزادی و انتخاب»، که فمینیست‌ها و گروه‌های سکولار هستند، معروف شده است و می‌توان گفتمان حاکم بر نظام حقوق زن در سوئد در باب سقط جنین را غلبه همین پارادایم طرفداران آزادی و انتخاب لحاظ کرد، ولی باید با قطعیت گفت که در فقه شیعه و در نظام حقوق زن در ایران، در باب مسئله سقط جنین، شاهد تجمیع هر دو دیدگاه هستیم و از این لحاظ نظام حقوقی ایران بسی متریقی‌تر از هر دو دیدگاه رایج در غرب است، چرا که هم حق حیات را برای هر دو - مادر و جنین - مسلم تلقی کرده و هم اینکه در اشکال متفاوت تراحم حق متناسب‌ترین راهکارها را در نظر گرفته است.

منابع و مآخذ:

- آبوت، پاملا؛ والاس، کلر (۱۳۹۱)، **جامعه شناسی زنان**، ترجمه منیره نجم عراقی، تهران، نشر نی
- آزموده، فهیمه، حاجی یوسفی، امیر محمد. (۱۳۹۸). تاثیر توانمندسازی سیاسی زنان بر حکمرانی خوب: (درسهایی از سوئد برای ایران). **پژوهشنامه علوم سیاسی**، ۱۴(۲)، ۳۳-۶۲.
- آسمانی، امید؛ خورسندیان، محمدعلی و محمودیان، فرزاد (۱۳۸۹) «چالش‌های اجرایی قواعد نفی عسر و حرج، الضرر و اضطراب در سقط درمانی»، **فصلنامه فقه پزشکی**، سال دوم، شماره ۳-۴.
- افشار، سجاد (۱۳۹۷)، **آشنایی با نظام‌های قضایی: سوئد**، تهران، مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضائیه
- اکشلال، رابرت (۱۳۷۵)، **ایدئولوژی‌های سیاسی**، ترجمه محمد قائد، تهران، انتشارات طرح نو
- بوشه، راجر (۱۳۹۵)، **نظریه‌های جباریت از افلاطون تا آرنت**، ترجمه مجلسی، تهران، نشر مروارید
- پیلچر، جین؛ ولهان، ایملدا (۱۳۹۹)، **مطالعات جنسیت و زنان**، ترجمه شکوری راد و مرادی طادی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، **زن در آینه جلال و جمال**، قم، نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، **مبانی حقوق زن در اسلام**، **نشریه پاسدار اسلام**، شماره ۳۱۴ صفحه ۶
- حاجی علی، فریبا (۱۳۸۳)، «سقط جنین حرمت یا جواز»، **نشریه مقالات و بررسی‌ها**، دوره سی و هفتم، ش ۷۶.
- حیدری، حسن، حاجتی، منیره، ابراهیمی نسب، یوسف (۱۳۹۰)، **نفقه زن در حقوق ایران**، فرانسه و سوئد، **نشریه علمی زن و فرهنگ**، ۳(۷)، ۷۹-۹۳.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۶۸)، **استفتائات**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد سوم
- راسخ، محمد (۱۳۹۳)، **حق و مصلحت** (جلد ۱)، تهران، نشر طرح نو
- راسخ، محمد (۱۳۹۵)، **حق و مصلحت** (جلد ۲)، تهران، نشر نی
- عبدالجباری، مرتضی؛ کرمخانی، مرضیه؛ سحرخیز، نسرین؛ پورحسینقلی، محمد امین؛ شکری خویستانی، معصومه (۱۳۹۵)، **بررسی عوامل مؤثر در تصمیم‌گیری زنان برای سقط عمدی جنین و نگرش اعتقادی و شرعی آنان در این باره**، **مجله پژوهش در دین و سلامت**، پاییز ۱۳۹۵، دوره ۲ - شماره ۴، صفحه ۴۶-۵۴
- فیرحی، داود (۱۳۹۱)، **فقه و سیاست** (جلد ۱)، تهران، نشر نی
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، **فرهنگ فلسفی**، ترجمه صانعی دره بیدی، تهران، نشر حکمت
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، **تفسیر المیزان** (جلد ۲)، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی
- طبیبی جبلی، مرتضی (۱۳۸۲)، **بررسی و نقد نظریه جواز سقط جنین از منظر فقهای امامیه**، **نامه مفید**، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۳۷، صفحات ۵۱-۴۲
- کائوزر، چاد (۱۳۹۷)، **مبانی فلسفه رادیکال**، ترجمه حبیبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- گای، ماری (۱۳۹۶)، **شهروند در تاریخ اندیشه غرب**، ترجمه عباس باقری، تهران، فرزاد روز
- جانکی، فیروز محمودی، (۱۳۸۷)، **جرم زدایی به منزله یک تغییر. مطالعات حقوق خصوصی**، شماره ۳۷ (۱-۳۲)
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، **نظام حقوق زن در اسلام**، تهران، انتشارات صدرا
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۹)، **فقه پزشکی**، تهران، حقوقی.
- محقق حلی، جعفرین حسن (۱۴۰۹)، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، جلد دوم.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۴)، **در هوای حق و عدالت**، تهران، نشر کارنامه
- موحدی، محمدجواد و گلزار اصفهانی، مژگان (۱۳۹۲)، «بررسی سقط جنین بر اساس نظریه اثر دوگانه»، **اخلاقی و تاریخ پزشکی**، دوره سوم، ش ۲.
- مرادی، معصومه، یاقوتی، ابراهیم، فهرستی، زهرا. (۱۳۹۸). **گفتمان‌های حقوق زنان پس از انقلاب اسلامی با تاکید بر شهادت زنان. رهیافت انقلاب اسلامی**، ۱۳(۴۹)، ۲۵-۴۴.
- نیکزاد، عباس و جورسرای، غلامعلی (۱۳۹۳)، «بررسی سقط جنین از دیدگاه فقهی»، **فصلنامه اسلام و سلامت**، دوره اول، ش ۱.
- وحیددستجردی، مرضیه (۱۳۷۲)، **سقط جنین**، تهران، انتشارات معاونت حقوقی مجلس و وزارت بهداشت
- Berer M. (2017). Abortion Law and Policy Around the World: In Search of Decriminalization. *Health and human rights* ۱۹(1)، ۱۳-27.
- Thapa S. R. ; Rimal D. ; Preston J. (2006). "Self induction of abortion with instrumentation". *Australian Family Physician* 35 (9): 697-698.
- Levels M. Sluiter R. & Need A. (2014). A review of abortion laws in Western-European countries. A cross-national comparison of legal developments between 1960 and 2010. *Health policy* ۱۱۸(1)، ۹۵-۱۰۴.
- Linders A. (2004). Victory and beyond: a historical comparative analysis of the outcomes of the abortion movements in Sweden and the United States. In *Sociological Forum* (Vol. 19.No. 3 pp. 371-404). Kluwer Academic Publishers-Plenum Publishers.
- Askola H. (2018). Dropping the ball or holding the line? Challenges to abortion laws in the Nordic countries. *Women's Studies International Forum* ، ۳۲-۲۵، ۶۶. <https://doi.org/>
- Freidenvall L. (2015). In pursuit of bodily integrity in Sweden. In J. Outshoorn (Ed.).

European women's movements and body politics (pp. 118–152). Houndmills: Palgrave.

– Macpherson, C.B. () The Political Theory of Possessive Individualism ,oxford ,oxford university press

– Youssef ,L. (2009). Reflections on the Ideological Evolution of the Sweden Democrats party: A Qualitative Analysis of party programs over time

-Zampas ,C. ,& Andión-Ibañez ,X. (2012). Conscientious objection to sexual and reproductive health services: International human rights standards and European law and practice. European Journal of Health Law ۱۹ (3) ۲۳۱ – 256.