



The Abdorrahman Boroumand Foundation

فرهنگ، سنت و سیاست

ابزاری برای نقض حقوق بشر زنان

چهار مقاله



3220 N St NW, Suite 357
Washington, DC 20007

Promoting human rights and democracy in Iran

در دفاع از حقوق بشر و دموکراسی در ایران

مقدمه ناشر

دو سال پیش، در هشتم مارس سال ۲۰۰۹ میلادی، بنیاد عبدالرحمن برومند برای بزرگداشت روز زن و ادای احترام به مبارزات درخشان زنان ایران، **ترجمه سه مقاله در باره تاریخ حرکت زنان** را برای احقاق حقوق انسانی‌شان در سطح بین‌المللی، به زنان ایران تقدیم کرد. نویسندگان این مقاله‌ها، شارلوت بانچ، الیزابت فریدمن و الیساوت ستاماتوپولو، هر کدام به ترتیب به تحولات حقوق بشر از منظر فمینیستی، گنجاندن حقوق زنان در چارچوب حقوق بشر، شکل‌گیری جنبش حقوق بشری فمینیست‌ها، و سرگذشت حقوق زنان در سازمان ملل متحد، پرداخته‌اند. در این مجموعه به وضوح می‌توان دید چگونه مردانی که تدوین‌کنندگان اسناد حقوق بشر بوده‌اند، به دلیل عادات و فرهنگ‌شان حساسیت لازمی به مسائل زنان نشان نداده‌اند و زنان با حضور خود در نهادهای بین‌المللی و مبارزات پیگیرشان و فشار بر این نهادها، جامعه جهانی حقوقدانان را واداشتند تا حقوق زن را در زمره حقوق بشر به شمار آورند. حتی ایجاد بخش ویژه حقوق زنان در سازمان‌های غیردولتی حقوق بشر نیز، نیازمند اعمال فشار و پافشاری جنبش زنان بوده است.

امسال نیز (۲۰۱۱ میلادی) بنیاد برای بزرگداشت روز جهانی زن، **ترجمه چهار مقاله مهم دیگر** را در باب حقوق زن منتشر می‌کند تا در اختیار فعالان ایرانی حقوق زن قرار گیرد. این چهار مقاله به موضوع حساس **فرهنگ، سنت و سیاست: ابزاری برای نقض حقوق بشر زنان**، می‌پردازند. انتشار الکترونیکی این مقاله‌ها با کسب کپی‌رایت از انتشارات روتلج و در چارچوب برنامه بنیاد برومند و اجرای طرح کلی ترجمه متون مربوط به حقوق بشر و دموکراسی صورت گرفته است.

اولین مقاله نوشته جولی مرتوس است. مرتوس حقوقدان و استاد حقوق بشر و مطالعات زنان در دانشگاه نیویورک است. وی سال‌ها در مورد نقض حقوق بشر در یوگوسلاوی سابق تحقیق کرده است. جولی مرتوس در مقاله خود، **تبعیض در قانون خانواده و سوء استفاده از سنت**^۱، ادعای دولت‌ها را، مبنی بر اینکه وضع قانون در عرصه عرف و فرهنگ خانواده از حیطة صلاحیتشان خارج است و بنابراین نمی‌توانند در مورد خشونت و نابرابری در محدوده خانواده دخالت کنند، به چالش کشیده و با ذکر موارد مشخص ثابت می‌کند که تفکیک ظاهری عرصه خصوصی و عمومی، تفکیکی است کاذب و دولت‌ها همیشه در مورد مسائل مربوط به خانواده و روابط زن و مرد قانونگذاری کرده‌اند، و عرف و سنت را در شرایطی که به ضرر سیاست‌های کلانشان بوده است زیر پا گذاشته و یابه اصلاح آن‌ها دست زده‌اند. مرتوس در این مقاله چند نمونه از خروار تبعیضات کهن ضد زن را در فرهنگ‌های مختلف توصیف کرده و بر الزام لغو این تبعیضات اصرار می‌کند. او با این استدلال که دولت‌ها توانایی و وظیفه تبعیض زدایی از عرف و سنت را دارند و هرگاه مصالح سیاسی‌شان چنین امری را ایجاب کرده در این راه گام برداشته‌اند، چنین نتیجه می‌گیرد که راه رفع تبعیض از زنان اعمال فشار بر دولت‌ها و تفهیم این واقعیت است که عدالت مهم‌ترین مصلحت سیاسی دولت را تشکیل می‌دهد.

مقاله دوم تألیف آن الیزابت مایر، حقوقدان و کارشناس تاریخ معاصر خاورمیانه است. آن الیزابت مایر در مورد ایران و حقوق زنان نیز تألیفاتی دارد. وی در مقاله خود، **ویژگی فرهنگی: راه‌بندان حقوق زن- تأملاتی در باب تجربه خاورمیانه**^۲، با طرح موضوع مخالفت بین طرفداران نسبیت فرهنگی و آنان که بر اساس جهانشمول بودن حقوق بشر انتقاد از سنت و فرهنگ را جایز و حقی همگانی می‌شمارند، چنین استدلال می‌کند: "طرفداران نسبیت فرهنگی تأکید دارند که اعضاء يك جامعه مفروض نمی‌باید مشروعاً رفتارهای جامعه دیگر را نکوهش کنند. نسبیت‌گرایان قبول ندارند که بتوان با اتکاء به يك ملاك معتبر، رفتارهای فرهنگ محور را مورد انتقاد قرار داد و مدعی‌اند که ضابطه فرافرهنگی مشروعی برای سنجش رفتار نسبت به مسائل حقوقی در کار نیست. وقتی در

¹ <http://www.iranrights.org/farsi/document-1679.php>

² <http://www.iranrights.org/farsi/document-1680.php>

غرب از رفتار با زنان خاورمیانه انتقاد می‌شود، نسبت‌گرایان با رهیافت مبتنی بر جهانشمولی این حقوق مخالفت می‌ورزند که، گرچه ملاک‌های غربیان به ظاهر جهانی می‌نماید، ولی عملاً ارزش‌های فرهنگ غربی را متجلی می‌کند؛ بنابراین نكوهش غربیان نسبت به تبعیض علیه زنان دیگر مناطق، به نظر طرف مخالف، بازتاب رهیافت حقوقی است مبتنی بر بی‌توجهی و خودمحموری فرهنگی که آن نیز از فرهنگ امپریالیستی آنان برمی‌خیزد.... سابقه تاریخی مقاومت مذهبی و فرهنگی جانانه غربیان در برابر آرمان‌های فمینیستی، مالمال از قوانینی بود که زنان را به همان سان مقهور می‌خواست که امروزه در قوانین خاورمیانه می‌بینیم. در واقع، هنوز هم محافل و اسپرکاتر غربی با اندیشه برابری زن و مرد سر ستیز دارند و آن را به عنوان مُخل نظام طبیعی جامعه و نافی ارزش‌های مذهبی، نکوهش می‌کنند. معذالک نسبت‌گرایان فرهنگی اصل برابری زن و مرد را به عنوان عدم مشروعیت فرهنگی در غرب نمی‌پذیرند و این بدان معناست که آنان، حداقل تلویحاً، باور دارند که فرهنگ غربی بنا به طبیعتش تحول‌پذیر و پذیرای اندیشه‌های جدید است؛ و بر خلاف آن خیال می‌کنند که فرهنگ‌های غیر غربی در آمیخته با اسلام جایی در ظلمات قرون وسطی منجمد شده است." و بدین سان خانم مایر به طرفداران نسبت‌گرای فرهنگی یادآوری می‌کند که آنان بر خلاف ادعایشان نوعی نگرش استعماری به فرهنگ‌های خاورمیانه دارند.

مقاله سوم نوشته آراتی رائو است. رائو متولد هندوستان است و دکترای علوم سیاسی از دانشگاه کلمبیای نیویورک. او کارشناس نظریات سیاسی فمینیستی است و در ولسلی کالج نظریه‌های مربوط به حقوق بشر را تدریس می‌کند. آراتی رائو در مقاله اش، **سیاسیات، جنسیت و فرهنگ گفتمان جهانی حقوق بشر**³، مقوله فرهنگ و اصالت فرهنگ را که رکن اصلی استدلال مخالفان حقوق و برابری زنان با مردان است به چالش کشیده و می‌نویسد: "وقتی ما تحقیق خود را محدود به خشونت فاحش کنیم، کارایی خود را در تسکین آلام بشر فقط به یک مورد از رفتار "بد" فرهنگی محدود کرده ایم. بدون طرح مسأله در مورد استفاده سیاسی از فرهنگ یا تعلقات فرهنگی؛ بدون پرسش در مورد اینکه فرهنگ از آن کیست و منفعت چه کسانی با دفاع از آن حفظ می‌شود؛ بدون بازگرداندن مقوله فرهنگ به بستر تاریخی که در آن رشد کرده، و بدون شناختن جایگاه و منزلت مفسران و مدعیان فرهنگ، فهم کامل اینکه زنان چه آسان در عرصه رویارویی‌های بزرگتر سیاسی و اقتصادی و نظامی، و همچنین رقابت‌های گفتمانی در صحنه بین‌المللی مورد استفاده ابزاری قرار می‌گیرند میسر نخواهد شد... بنابراین، از تصور فرهنگ، آن گونه که مورد پسند بازیگران بین‌المللی است باید نقاب بر گرفت تا معلوم شود واقعیت فرهنگی که بدان ارجاع می‌کنند چیست: مجموعه‌ای از متون و سلوک خودموجه‌بین، غیر تاریخی، کاذب و دست‌چین شده [از بطن یک فرهنگ غنی و پویا]، که به دروغ تغییرناپذیر معرفی می‌شود و محتوای غرض‌آلودش به این سؤال ره می‌گشاید که در دفاع از آن، منافع چه کسی ملحوظ، و به صدر ارتقاء یافتن چه کسی محتوم است. ما باید کلیت فرهنگ را مسأله‌آمیز بدانیم و نه فقط جنبه‌های احتمالاً "بد" آن را.

آخرین و چهارمین مقاله، **خانواده و حقوق بشر زن: مشکلات و توصیه‌ها در باب اجرای معاهده حقوق زن**⁴، نوشته مارشا فریمن است که به تفسیر مواد **کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان**، پرداخته است. مارشا فریمن که رئیس سازمان نظارت بر اقدام برای حقوق زنان است و در دانشگاه مینسوتا تدریس می‌کند دکترای حقوق خود را از دانشگاه پنسیلوانیا دریافت نموده است و عضو کانون وکلای همین ایالت است و در سازمان‌هایی که به وضعیت زنان شاغل در امور حقوقی رسیدگی می‌کنند نیز فعال است.

در شرایط کنونی ایران که زنانی که به مخالفت با تبعیض علیه زنان برخاسته‌اند به اتهام مخالفت با فرهنگ و فرامین دینی بازداشت شده، شلاق خورده و به احکام سنگین زندان محکوم می‌شوند، این چهار مقاله با به چالش کشیدن و نقد این اتهامات، حقانیت و مشروعیت مبارزات زنان را به اثبات می‌رساند و به درستی نشان می‌دهد که فرهنگ همیشه پویا است و زنانی که در ایران به مخالفت با انقیاد زن برخاسته‌اند از بطن فرهنگ ایران برخاسته‌اند و با شجاعت و کوشش‌های خود این فرهنگ را به سوی کمال سوق می‌دهند.

³ <http://www.iranrights.org/farsi/document-1681.php>
⁴ <http://www.iranrights.org/farsi/document-1682.php>

بنیاد برومند فرهنگ، سنت و سیاست : ابزاری برای نقض حقوق بشر زنان را به بهاره هدایت، فاطمه مسجدی، نسرين ستوده، عاليه اقدام دوست، محبوبه کرمی و دیگر فعالان حقوق زن در ایران تقدیم می کند. زنانی که امروز تنها به اتهام فعالیت برای اصلاح قوانین زن ستیز در بندند. باید پرسید که اگر دین و فرهنگ زنان با این قوانین همخوان است، چرا مسئولان کشور از کمپین یک ملیون امضاء هراس دارند؟ چرا به کمپین آزادی عمل نمی دهند تا هم خود آنان و هم مردم ایران و جهانیان به واقعیت فرهنگ و رسوم ایران پی ببرند. این چهار مقاله در مجموعه مباحثات حقوق بشر، زیر مجموعه حقوق زنان، در کتابخانه مجازی حقوق بشر و دموکراسی بنیاد عبدالرحمن برومند در دسترس عموم قرار دارند و علاقمندان با تماس با بنیاد برومند، به نشانی: omid@boroumandfoundation.org می توانند نسخه پی دی اف آن را دریافت کنند.

بنیاد عبدالرحمن برومند

۸ مارس ۲۰۱۱

واشنگتن دی سی

تبعیض در قانون خانواده و سوء استفاده از سنت جولی مرتوس¹

بهشت استوره‌ای خانواده هسته‌ای در جامعه‌های بسیاری کارکردهای عمده دارد. چنین واحدی با ازدواج قانونی زن و مردی مشخص می‌شود که به اتفاق کودکان خود زندگی مشترک دارند. این واحد که ریشه‌های عمیق در مذهب، فرهنگ و سنت دارد، در عرصه‌ای مجزا (خصوصی) و مستقل از دخالت دولت قرار دارد.² همین ایدئولوژی تفکیک عرصه خصوصی از عرصه عمومی توجیهی بر این مدعای دولت‌هاست که مقابله با خشونت خانگی و ازدواج کودکان و سایر نابرابری‌ها در خانواده عملی نیست، و حجت می‌آورند که زندگی خصوصی خانواده می‌باید محترم بماند و دولت حق ندارد در آن مداخله کند. واقعیت این است که "خانواده نه تنها آن جزیره تک افتاده نیست، بلکه در برابر دولت ضربه‌پذیر است، و حاکمیت قوانین و سیاست‌های اجتماعی دولت بر آن، اصل تفکیک دو عرصه را تکذیب می‌کند".³ در واقع دامنه مداخله دولت در امور خانواده، تا آنجا که هدف‌های دور‌بُردتر سیاسی و اجتماعی او را متحقق کند، حد و مرزی ندارد.

دولت و قانون خانواده

قانون خانواده سازوکاری است مهم، گرچه نه یگانه عامل، که دولت می‌تواند از طریق آن مناسبات موجود خانواده را حفظ یا مخدوش کند و توان زنان را برای مشارکت کامل در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی تحت تاثیر قرار دهد. تعهد زن در جوامع، غالباً با توجه به تعهد او در خانواده تعریف می‌شود. قوانین خانواده با تعیین نقش زنان در جامعه - به عنوان عامل تولید، تجدید تولید و یا ترکیبی از این دو - و وضع مقررات در مورد دسترسی آنان به ثروت - به خصوص برخورداری از حق مالکیت و حق وراثت - زن را قویاً در چنبره خود می‌گیرد و همه چیز او را، از دسترسی به امکانات تحصیلی گرفته تا مراقبت‌های طبّی و میزان تولید مثل و مرگ و میر، تحت تاثیر قرار می‌دهد.

آن زمان که فزونی حضور زنان در فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی، دولت را در نیل به تغییرات اقتصادی مورد نظرش یاری می‌رساند، دولت غالباً به ارتقاء اصلاحات خانوادگی دست می‌یازد تا از این طریق حد کنترل خانواده بر زن را کاهش دهد و او را تشویق به پیوستن به نیروی کار کند.⁴ به عکس، اگر تحولات اقتصادی و سیاسی قرینه‌ای باشد بر لزوم

¹ Julie Mertus. نویسنده مایل است از نادیو طوبا، مهناز افخمی، شهلا حائری، و راجر رالف، به خاطر اظهار نظرها و پیشنهادهایشان تشکر کند. همچنین کمکهای پژوهشی فامیا واشنگتن، جین لی، و کارکنان مرکز بین‌المللی تربیون زنان را که تا آخرین لحظات کار تحقیق من ادامه داشت، پاس می‌دارم.

² ربکا کوک Rebecca cook این را به "تصویری ایده‌آل از خانواده که مبتنی بر ضوابط طبقه متوسط کشورهای غربی باشد" موسوم کرده است. ربکا کوک، "خانواده بمثابة واحدی اساسی در نظام جامعه"، هشتمین کنفرانس حقوقی مشترک المنافع، اچو ریوس، جامائیکا، ۷ تا ۱۳ سپتامبر ۱۹۸۶.

³ والنتن م مقدم Valentine M Moghadam، زنان تجدد آفرین (Bandar, co: Lynne Rinner, 1993)، ص ۱۰۴.

⁴ - قانون وضعیت احوال شخصی (personal status law) در عراق (حزب بعث) تصویری از این پدیده به دست می‌دهد: Snad Joseph "راهبردهای نخبگان برای دولتمسازي: زنان، خانواده، دین و دولت در عراق و لبنان" در زنان، اسلام و دولت، ویراستار Deniz Kandiyoti، (لندن،

افزایش نرخ زاد و ولد و کاهش حضور زن در نیروی کار، دولت کمر به تضعیف امکانات قانونی و اجتماعی زن بسته و نقش او را به زاد و ولد و سایر وظایف خانوادگی محدود می‌کند.⁵ وجه مشترک این سیاست‌های متضاد همان در پیش گرفتن رهیافتی ابزاری در مقابل زن و خانواده است - از آن گونه که زن چنان به تصویر درآید که بتواند در خدمت تقویت اهداف دولت قرار گیرد.

وجود کاربردهای متناقض قوانین مذهبی و یا سنتی و همچنین قوانین مدنی در بسیاری از امور، قانون خانواده را دستخوش پیچیدگی کرده است.⁶ دولت‌ها گاه از رفع عدم تعادل موجود میان شرایع مذهبی و قوانین مدنی سرباز می‌زنند و دلیل می‌آورند که وجود این محدودیت‌ها به حال فرهنگ و سنن مفیدند؛ و یا مدعی‌اند که این محدودیت‌ها با ایده‌نولوژی عرفی‌نگر آن‌ها همخوانی مطلوب دارد.⁷ از جانب دیگر، گاه پیش می‌آید که دولتی بلاواسطه اقدام به تقویت یک رویه قضایی مذهبی می‌کند چرا که چنین چیزی را ضروری یا مطلوب تشخیص داده و اقدام به پوشاندن اشکالات تفسیری و تضادهای درونی موجود و معمول در قوانین مذهبی می‌کند.⁸

نمونه‌های مداخله دولت

"هنجارهای حقوق بشر بر حق هر کس برای ازدواج و تشکیل خانواده صراحت دارد..."⁹ ولی تقریباً همه دولت‌ها از همان آغاز با وضع مقررات ازدواج و تعریف انواع شکل‌های ناپذیرفتنی ازدواج و هزینه‌های اجتماعی و سیاسی ازدواج‌ها،

مک میلان، ۱۹۹۱) صص ۲۰۰-۱۷۶. برای یک نمونه دیگر در آسیای میانه شوری [سابق] بنگرید به Gregory J Massel، *پرولتاریای جانشین: زنان مسلمان و راهبردهای انقلابی در آسیای میانه شوروی*، ۱۹۱۹-۱۹۲۹ (پرینستون، نیوجرسی، انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۴). برای اطلاعات کلی بنگرید به، *پروا تضمینی: زنان در انتقال به سوسیالیسم*، ویراستار Rayna Rapp, Sonia Kruks, Marilyn young و (نیویورک، مانتی ریویو، ۱۹۹۸)؛ Kumary Jayawardena، *فمینیسم و ناسیونالیسم در جهان سوم*، (لندن، انتشارات زد، ۱۹۸۶)؛ Maxime Molyneux، "جامعه‌های سوسیالیستی: به سوی رهایی زنان؟"، *مانتی ریویو*، شماره ۳، ژوئیه-اوت ۱۹۸۲، صص ۱۰۰-۵۶.

⁵ نمونه‌ای از این وضع در فلسطین را می‌توان در این اثر مشاهده کرد، Nahla Abdo-Zubi، *خانواده، زنان و دیگر گونی‌های اجتماعی در خاورمیانه، مورد فلسطین*، (تورنتو، نشر پژوهشگران کانادایی، ۱۹۸۷) صص ۳۰-۷۹. برای دیگر نمونه‌ها در اروپای شرقی بنگرید به: Ann Snitow، "چشم اندازهای فمینیستی در بلوک شرق سابق"، در *اخبار صلح و دموکراسی*، دوره هفتم، شماره ۱. تابستان ۱۹۹۳. همچنین بنگرید به Nira Yuval-Davis و Floya Anthias (ویراستاران)، *زنان-دولت-ملت*، (لندن، مک میلان، ۱۹۸۹).

⁶ مثلاً در قانون مدنی اتیوپی سه نوع ازدواج به رسمیت شناخته شده است: ۱- ازدواج مدنی که در حضور یک مقام مدنی مسئول برگزار می‌شود. ۲- ازدواج مذهبی که طبق سنن مذهبی یک یا طرفین ازدواج برگزار می‌شود. ۳- ازدواج مرسوم که طبق رسوم اجتماعی متعلق به زوجین برگزار می‌گردد. سنت ازدواج در اتیوپی، علاوه بر قانون مدنی، در حاله‌ای از قوانین سنتی رایج جریان دارد. اهم این سنن عبارتند از: Fetha Negast، ترکیبی از آیین‌های روحانی و اینجهانی که عمدتاً شامل مسیحیان ساکن فلات اتیوپی است، ۲- شریعت که مسلمانان اتیوپی را در پوشش خود دارد. و ۳- Gada، یعنی نظام اجتماعی-سیاسی قوم Ormo. در اینمورد بنگرید به Daniel Haile، *قانون و جایگاه زن در اتیوپی*، مرکز آموزش و پژوهش زنان اتیوپی، آدیس آبابا، ۱۹۸۰، صص ۳۰۱. برای مطالعه مورد پیچیده دیگری در سریلانکا بنگرید به وزارت بهداشت و امور زنان، "وضع زنان در سریلانکا"، مارس ۱۹۹۳. ص ۱.

⁷ به نظر Rani Jathmalani این رهیافت در هندوستان باین سبب اتخاذ شده که از رفع اختلاف میان تمهیدات مساوات طلبانه مندرج در قوانین دولتی از یکطرف، و شرایع مذهبی موجود، از طرف دیگر جلوگیری کند. بنگرید به: Rani Jathmalani، "هندوستان، قانون و زنان" در *قدرت پای و قانون: راهبردهای جهان سوم*. ویراستار Margaret schula (او ای اف اینترنشنال، واشنگتن دی سی، ۱۹۸۶) صص ۶۰-۶۱. همچنین بنگرید به: Helen L. Vakasin، "ما حامل باری گران هستیم: ندای زنان روستایی زیمبابوه، قسمت دوم: ۱۹۹۱-۱۹۸۱"، *دفتر زنان زیمبابوه*، ۱۹۹۲. مانع دیگر بر سر راه بهبود وضعیت زنان در ازدواج را می‌توان عموماً متوجه آموزش در باره اصلاحات قانونی و همچنین بی‌سوادی دانست. همان.

⁸ مثلاً به نظر منیرا شاراد تفاوت‌های موجود میان قانونگذاری تشکیل خانواده در کشورهای تونس، مراکش و الجزایر - که هر سه مسلمان نشینند - را می‌توان متوجه تفاوت‌های ناشی از موازنه قدرت میان دولت و جوامع محلی و همچنین اهداف دولت‌های این کشورها دانست: "دولت و جنسیت در مغرب"، *میدل ایست ریویوت*، مارس-آوریل ۱۹۹۰، صص ۲۰-۱۹.

⁹ Katrina Jomaswski، *زنان و حقوق بشر* (لندن، انتشارات زد، ۱۹۹۳).

حصول یک زندگی خانوادگی را، که قانوناً به تصویب رسیده است، با مانع روبرو می‌سازند. به علاوه، دولت‌ها از راه‌های گوناگون، در امور مرتبط با آزادی زاد و ولد، منجمله دسترسی به امکانات جلوگیری از بارداری یا سقط جنین، یا تلقیح مصنوعی، و از طریق مشوق‌های اقتصادی، برای بچه‌دار شدن، یا جلوگیری از بچه‌دار شدن به وضع قانون می‌پردازند.

قوانین خانوادگی غالباً در مورد حقوق و مسئولیت‌های واحد خانوادگی، ناظر وضع مقررات است و فی‌المثل وظایف اعضاء خانواده نسبت به همدیگر و حقوق طرفین نسبت به پایان زندگی مشترک (از طریق طلاق، فوت، متارکه، یا مهاجرت) صراحت دارد. مفهوم این قوانین، بسته به محل، واجد تفاوت‌های فراوان است. به گفته‌ی والتین مقدم:

«در موارد عدیده‌ای از زن خانواده انتظار می‌رود که حتی اگر قید قانونی در کار نیست، از بچه‌ها و منسوبین و والدین نگهداری و مواظبت کند. در موارد دیگر، پدر قانوناً موظف به تأمین نیازهای خانواده خود است. در مواردی هم خانواده تحت پوشش مقررات فرابخواندگی است: مهد کودک، خانه سالمندان یا معلولین، کمک‌های پرستاری و غیره. ولی در مورد خشونت خانوادگی، کودک آزاری، ضرب و شتم زوجه، و تجاوز تحمیلی به همسر ممکن است قوانینی در کار باشد یا نباشد.»¹⁰

قوانین و اجرای قوانین خانوادگی در سراسر جهان و صرفنظر از درجه استحکام آن‌ها، معطوف به تداوم بخشیدن به ساختار مردسالارانه‌ای است که زن را تابع مرد می‌خواهد و به تقویت موضع اقتصادی و قدرت مدارانه مرد در اخذ تصمیم مدد می‌رساند. مثلاً در چین و گره امروز، نظام‌های اجتماعی این دو کشور با نهادینه کردن وابستگی اقتصادی و اجتماعی زن به مرد، به استیلاي مرد محوری مدد می‌رساند. ارزش زن تا حد زیادی در رابطه با مردی معین می‌شود که، خواه پدر او باشد یا شوهرش یا پسرش، سرپرستی رسمی او را دارد.¹¹ در جامعه‌های بسیاری، زنان و دختران خانواده موجوداتی حقیر یا فاقد ارزش محسوب می‌شوند و آنجا که پای استفاده از مراقبت‌های پزشکی، یا تغذیه، یا تحصیلات به میان می‌آید، جای آنان خودبه‌خود در انتهای صف انتظار است.¹²

در گستره فرهنگ‌های گوناگون، سازمان اجتماعی قبایل یا گروه‌های طایفه‌ای معمولاً بر اساس وابستگی‌های نسبی (خونی) مردان شکل گرفته و زنان از طریق وجود احکام رفتاری، جنسی، زنانه-مردانه، و ایده‌نولوژی‌هایی که حیثیت

¹⁰ - Valentina M Moghadam، *تجدد زنان*. پیشین شماره‌ی ۲، ص ۱۰۴

¹¹ - Shau Mei-cheu، "تبعیض جنسیتی در قانون خانواده موجود جمهوری خلق چین و راهبردهای تغییرات آتی"، عرضه شده به کنفرانس آسیایی زنان: مذهب و قوانین خانوادگی، ۲۰-۱۶ دسامبر ۱۹۸۷. بمبئی. هندوستان. Tai-yong Lee، "آیین‌ها و اصلاح قوانین خانوادگی در کره"، در *توانمندسازی و قانون: راهبردهای زنان جهان سوم*، ویراست Margaret schuler، ((او ای اف اینترنشنال، واشنگتن دی سی، ۱۹۸۶))، ص ۳۰۶؛ Judith Stacy، *پدرسالاری و انقلاب سوسیالیستی در چین* (برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۸۳). تغییرات اخیر در قانون خانواده کره در مقاله ذیل درج شده، گرچه با این یادآوری که در متن جدید نیز اقتدار "رئیس خانوار" یعنی مردان همچنان دست نخورده به جا مانده است: Sung-Ja Chang و Soong-Young Chung و Sung-Hye Kang، *جایگاه زنان در کره*، (مؤسسه‌ی رشد موقعیت زنان در کره، ۱۹۹۱)، صص ۵۶-۵۴.

¹² - بنگرید به، Amartya San و Sunil Sengupta، "سوء تغذیه کودکان روستایی و تبعیض جنسیتی"، در *هفته‌نامه اقتصادی و سیاسی*، شماره ۱۸ (۱۹۸۳)، صص ۸۶۳-۸۵۵.

خانواده را به عصمت زن وابسته می‌داند، تحت سلطه‌اند.¹³ مردان حق یافته‌اند که در مسائل مهم مربوط به زنان تصمیم بگیرند و در مورد زمان ازدواج و طلاق آنان، یا زمان و چگونگی و دفعات بچه‌دار شدن آنان، و یا تحصیلات آنان، و یا کارکردن آنان در خارج از خانه، یکجانبه تصمیم بگیرند. همه جامعه‌ها، به درجات گوناگون، دارای آن مقررات قانونی و رفتار اجتماعی‌اند که در جهت حفظ سروری مردان مطرح شده‌اند.

نگاهی به دست‌چینی از مشکلات

درحالی‌که ارائه فهرست کامل موارد نگران‌کننده احتمال نقض حقوق بشر در خانواده در محدوده این متن نمی‌گنجد، بررسی اجمالی ذیل تصویری از ابعاد کلی و انواع مختلف این نگرانی‌ها را بدست می‌دهد.

رضایت برای ازدواج و طلاق

در بسیاری از کشورها سروسامان دادن به ازدواج همچنان در ید اقتدار خانواده است، بی‌آنکه عروس آینده بتواند نظر خود را اعمال کند. در اتیوپی زن را بدون رضایت خود او، در مبادله‌ای به کار می‌گیرند که به ازدواج "تهاتری" شهرت دارد. در این مراسم، مردی که خواستگار دختر است ترتیبی می‌دهد که برادرش با خواهر مرد ازدواج کند.¹⁴ در بسیاری از کشورهای پیرامون دریای مدیترانه، زنان قانوناً و عملاً حق ناچیزی در انتخاب همسر دارند. ایضاً در گوشه و کنار جهان ازدواج عموزاده‌ها و عمه‌زاده‌ها، - معمولاً نسل دوم و یا سوم آنان-، معمولاً به قصد حفظ تسلط بر مایملک، رواج دارد. تفسیر اسلامی فرقه مسلمان مالکی که در شمال آفریقا بیشترین گرونده را دارد، مشوق ازدواج زن و مرد متعلق به گروه‌های همبسته خونی به مردان است.¹⁵

در عین حال دولت‌ها با توسل به تدابیر گوناگون، حق زن در ازدواج مجدد را با مانع روبرو می‌سازند و مثلاً در ماده ۹۸۷ قانون مدنی جمهوری چین آمده است "زن نمی‌تواند پس از جدایی در ازدواج اول خود، تا شش ماه مجدداً ازدواج کند مگر آنکه در خلال این مدت، صاحب فرزندی شده باشد."¹⁶ ایضاً در بسیاری از کشورها در سراسر جهان مردان حق طلاق یکجانبه همسران خود را دارند. در حالی که حق طلاق زنان، اگر اصلاً وجود داشته باشد. منوط به موافقت شوهران آنان است.¹⁷

¹³ - برای بحثی در باره عفت زنانه و حیثیت خانوادگی. بنگرید به، David Mandelbaum، پرده نشینی زن و حیثیت مرد: نقش جنسیت در شمال هندوستان، بنگلادش و پاکستان (توسکان، انتشارات دانشگاه آریزونا، ۱۹۸۸). Fatima Mernissi، در پرده حجاب: وجه تعامل مرد و زن در جامعه مسلمانان امروز، (بلومینگتن، انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۸۷). Fatma A. Sabbah، زن در ناخودآگاه مسلمانان، ترجمه Mary Jo Lakeland (نیویورک، پرگامون، ۱۹۸۴).

¹⁴ - Daniel Haile، "قانون و جایگاه زن در اتیوپی" مقاله منتشر نشده، مرکز آفریقایی پژوهش و آموزش برای زنان، آدیس‌آبابا، اتیوپی، ۱۹۸۰، صص ۷-۸.

¹⁵ - Mounira charrad، "دولت و جنسیت در مغرب"، گزارش خاورمیانه، شماره ۱۶۳ (مارس-آوریل ۱۹۹۰)، صص ۱۹-۲۴.

¹⁶ - بنگرید به Mei Chen: "تبعیض جنسیتی در جمهوری خلق چین امروز و راهبردهای تغییرات آینده"، مقاله عرضه شده در کنفرانس زنان، مذهب و قوانین خانوادگی، ۱۶ تا ۲۰ دسامبر ۱۹۸۷، بمبئی، هندوستان، صص ۱۰-۱۱.

¹⁷ - برای آشنایی بیشتر با وضع در هندوستان بنگرید به: Rani Jethmalai: "هندوستان: قانون و زنان"، در توانمندسازی و قانون: راهبردهای زنان جهان سوم، ویراست Margaret Schuler، همان، صص، ۶۰-۶۳. برای آشنایی بیشتر با وضع در بنگلادش بنگرید به Rabia Bhuiyan،

سن ازدواج

خانواده‌هایی که در مورد دختران خود نکاح مقرر (Arranged Marriage) ترتیب می‌دهند. معمولاً قرار کار را پیش از به بلوغ رسیدن دختر می‌گذارند. علاوه بر مسأله بود و نبود رضایت دختران با چنین ازدواج‌هایی، مشکل زاد و ولد پیش‌رس نیز، که غالباً همزاد ازدواج پیش‌رس است، در کار می‌آید. زایمان دختران در سنین یازده تا سیزده سالگی، یعنی سنی که به بلوغ کامل نرسیده اند، سلامت آنان را دچار ضایعات دائم می‌کند، و نرخ مرگ و میر در چنین سنینی سه برابر نرخ مرگ و میر در گروه سنی ۲۰ تا ۲۴ است.¹⁸ در بسیاری از کشورها برای مقابله با چنین مشکلی، قوانین مربوط به سن ازدواج وضع شده است. مثلاً در بعضی از کشورهای خاورمیانه سن ازدواج پانزده سال تعیین شده و در کشورهای نظیر سوریه و بنگلادش و تونس، سن ازدواج از این هم بالاتر است.¹⁹ سوریه و اردن و مراکش در باب این مشکل رهیافت بدیعی عرضه کرده‌اند و طبق قانون، تفاوت سنی حداقل بین زوجین تعیین شده است. مثلاً در اردن، ازدواج زن جوانتر از ۱۸ سال و مردی که بیست سال از او مسن‌تر باشد منع شده است.²⁰ به رغم اصلاحات قانونی معطوف به ازدواج، خانواده‌ها در بسیاری از کشورها همچنان دختران کم‌سال خود را به شوهر می‌دهند.

چند همسری

گرچه در برخی از کشورهایی که در آن چند همسری عمومیت دارد، وضع قوانین به زنان اجازه می‌دهد که از قراردادهای مرتبط با ازدواج خود، شوهرانشان را از اختیار کردن همسر دیگری باز دارند، معذالک در غالب موارد حرف آخر را شوهر می‌زند.²¹ بنا به نوشته یک مفسر، پدیده چند همسری به صورت دائم‌التزایدی جنبه طبقاتی به خود می‌گیرد:

فقط یک مرد ثروتمند می‌تواند پذیرش چنین تعهدی را به خود روا دارد... در مورد طبقات متوسط، افراد وابسته به آن عمدتاً در شهرها زندگی می‌کنند و شرایط زیست شهری امکانات بیشتر و بیشتری را برای تشکیل خانواده تک هسته‌ای در اختیار آنان می‌گذارد. بنابراین چنین می‌نماید که محدودیت‌های چندهمسری،

"بنگلادش: قانون احوال شخصیه و خشونت بر ضد زنان"، در *توانمند سازی و قانون: راهبردهای زنان جهان سوم*، پیشین، صص ۴۸-۴۹.
Juliette Mince، چار دیواری اطاعت: زنان در جامعه عرب، (ترجمه Michael Pallis)، لندن، انتشارات زد، ۱۹۸۲ (صص ۶۴-۶۸)
Halima Embarek warzazi (گزارشگر ویژه)، "مطالعاتی در باب منش‌های سنتی مؤثر در سلامت زنان و کودکان"، گزارش نهایی، اسناد سازمان ملل،

E/CN.4/sub.2/1991/6, July 1991, para. 30.

¹⁹ در بنگلادش قانون محدودیت سن ازدواج مصوب، ۱۹۸۴، سن ازدواج دختران را از ۱۶ به ۱۸ و سن ازدواج پسران را از ۱۸ به ۲۱ سال افزایش داد. Rabia Bhuiyan، همان، ص ۵۰. همچنین بنگرید به، Naila Kabeer، "انقیاد و مبارزه: زنان در بنگلادش"، نیولفت ریویو، شماره ۱۶۸، مارس-آوریل ۱۹۹۸، صص ۷-۸.

²⁰ Jamal J Nasir، جایگاه زن در آئینه قوانین اسلامی، لندن، نشر Trotman & Graham، ۱۹۹۰، صص ۷-۸.
²¹ دلایل برای وجود چندهمسری، پهنایی از توجیبات اقتصادی تا توجیبات عاطفی دارد. مقایسه کنید، "مالزی: تفاوت رهیافت‌های دولت در باب چند همسری"، در *Far Eastern Economic Review*، ۲۲ اوت ۱۹۹۱ ص ۱۸ را با، Melford E Spiro، "خویشاوندی و ازدواج در برمه: تحلیل فرهنگی و روان‌محورانه" (برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۷) ص ۲۵۱.

بیش از آنکه معطوف به کاهش محنت ناشی از بی‌عدالتی در حق زنان باشد، از شرایط اقتصادی نشأت می‌گیرد.²²

و چنین است که چند همسری مردان، تا آنجا که از عهده آن برآیند، همچنان رواج دارد.

برخی از کشورها به جای آنکه چند همسری را یکسره ممنوع سازند، ضوابطی در مورد آن وضع کرده‌اند.²³ مثلاً در **بنگلادش** شوهرانی که مایل به اختیار کردن همسران دیگری باشند می‌توانند به شورای حکمیت (Arbitration Council) مراجعه کنند که طبق **احکام اسلامی خانواده** (Muslim Family Laws Ordinance) تشکیل شده است.²⁴ با وجود این مردان وقع چندانی به این مقررات نمی‌گذارند و عملاً این احکام و سایر سازوکارهای مربوطه را از حیث انتفاع می‌اندازند. در **اتیوپی** که چند همسری صریحاً رد شده است. در میان مسلمانان و مسیحیان این کشور چند همسری عملاً رواج دارد.²⁵

ازدواج کالایی

رسم دیرینه داد و ستد جنسی یا نقدی ازدواج، در فرهنگ‌های مختلف رواج بسیار دارد. از پرتقال و اسپانیا (که چنین نظامی در آن‌ها منسوخ شده) تا هندوستان و آفریقا و خاورمیانه (که چنین نظامی در آن‌ها همچنان رایج است)²⁶: سه نظام عمده ازدواج معامله‌ای را می‌توان در فرهنگ‌های گوناگون نشانه زد. ۱- جهیزیه: متعلقاتی که از طرف خانواده عروس به زوجین عرضه می‌شود. ۲- Dower: [شیربها]: متعلقاتی که از طرف خانواده داماد به زوجین عرضه می‌شود. ۳- Bride Wealth [عروسانه]: متعلقاتی که از طرف خانواده داماد به خانواده عروس عرضه می‌شود.²⁷

ازدواج کالایی اساساً برای تأمین امنیت اقتصادی همسر در قبال طلاق و سایر موارد اضطراری به وجود آمده تا او بتواند پس از طلاق مورد استفاده قرار دهد. ولی در عمل این مرد است که اختیار آن متعلقات را در دست دارد. به همین ترتیب،

²² Juliette Mince، پیشین، ص ۶۳.

²³ برای آگاهی به چکیده اصلاحات در کشورهای اسلامی بنگرید به: John L Esposito، زنان در قانون اسلامی خانواده، نشر دانشگاه

سیراکیوز، سیراکیوز ۱۹۸۲، ص ۸۴

²⁴ Rabia Bhuiyan، پیشین، ص ۴۹

²⁵ Daniel Haile، "قانون و جایگاه زن در اتیوپی"، پیشین، ص ۶.

²⁶ بنگرید فی‌المثل به، گزارش مقدماتی در باره گینه (گزارش در باره اجرای میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی) اسناد سازمان ملل، Add. II، CCPR/C/، مورخ ۲۵ نوامبر ۱۹۸۶ (که به وجود جهیزیه اشاره می‌کند). Daniel Haila، "قانون و جایگاه زن در اتیوپی"، پیشین، ص ۵، (به وضع موجود بهای عروس در اتیوپی اشاره می‌کند). نظامی مشابه نظام جهیزیه در بخش‌هایی از ژاپن مجری است. به هر حال در ژاپن هدایایی که عروس همراه خود بخانه‌ی بخت می‌آورد از آنجا که اقلام هدایی مورد استفاده شخصی عروس است با جهیزیه تفاوت دارد. بنگرید به، Joy Hendry، ازدواج در ژاپن دگرگونی‌یافته: اجتماع و جامعه، (Rutland, VT: Charles E. Tuttle, ۱۹۸۱)؛ Mel ford E Spiro: "خویشاوندی و ازدواج در برمه: تحلیلی فرهنگی و روان‌محورانه". پیشین، صص ۱۹۲-۲۰۹ (که به انواع گوناگون پرداخت برای ازدواج پرداخته است). گرچه Dower و Bridewealth از این نظر که مستغلات از جانب خانواده تأمین می‌شود مشابهت دارند، واجد تفاوت‌های عمده‌اند: در Dower مستغلات به خانواده جدید تعلق می‌گیرد و جزء مایملک خانواده یا منسوبین عروس درمی‌آید. بنگرید به مأخذ پیشین.

پرداخت‌های همراه ازدواج غالباً در عمل نفع زنان را در نظر ندارد. نفس این امر که زن واجد ارزش اقتصادی است مبین این نیز هست که او مایملکی قابل خرید و فروش است.

قتل مرتبط با جهیزیه

اخیراً در میان خانواده‌های هندو موجی از قتل‌های مرتبط با جهیزیه به ظهور رسیده است. شوهران هندو به خود اجازه می‌دهند که زنان خود را، به این دلیل که خانواده آنان از پرداخت مورد جهیزیه خود داری کرده اند،

به قتل برسانند.²⁸

درخواست‌های منسوبین سببی تازه عروس، که گاه پس از ازدواج حالت تصاعدی به خود می‌گیرد، او را در قبال پرداخت‌هایی که از خانواده‌اش انتظار می‌رود، به گروگان خانواده شوهر در می‌آورد. او که باید با نزدیکان شوهر خود در یک مکان زندگی کند، مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرد و کسی هم از میان منسوبان خودش و قعی به شکایات او نمی‌گذارد. در این قبیل قتل‌ها، هر دو خانواده دست در دست هم دارند: یکی در جستجوی گروگان نان و آب دارتر، و دیگری خلاصی یافتن از گله و گلایه‌های طرف دیگر و هزینه‌های مربوطه.²⁹

فراوانند خانواده‌هایی که زیر بار این شیوه‌ها نمی‌روند، معذالک آنانی که در برابر اینگونه قتل‌ها به قانون توسل می‌جویند با کوهی از مشکلات، از عدم رسیدگی و تحقیر شدن‌های حین تحقیقات تا مانع تراشی در تأمین ادله و شواهد مؤثر روبرویند.³⁰

در بنگلادش نیز اختلاف بر سر جهیزیه با انحاء خشونت همراه است.³¹ واکنش مقام‌های ذیربط، تصویب قانون منع جهیزیه بود که به سال ۱۹۸۰ تدوین شد. بر اساس این قانون، عرضه‌ی مستقلات یا هر گونه تأمین بهادر دیگری به عنوان جهیزیه، حبس و جریمه در پی دارد. به علاوه مطابق قانون خشونت با زنان مصوب ۱۹۸۳، در صورت قتل یا اقدام به قتل زوجه، که در ارتباط با احراز جهیزیه واقع شود، شوهر و خانواده‌ی او مستوجب مجازات اعدام خواهند بود.³² با وجود این، و از

²⁸ - Usha Bhowmik، "نظام جهیزیه در مفهوم نظم اجتماعی موجود و لزوم ایجاد یک ساختار اجتماعی مبتنی بر مساوات، آزادی و صلح"، متن منتشر نشده، بمبئی، هندوستان، به نقل از Janice Wood Wetzel، جهان زنان: در تعاقب حقوق بشر، (مک میلان، نیویورک، ۱۹۹۳ ص ۱۶۵)

²⁹ - Janice Wood Wetzel، جهان زنان، پانوشت ۲۸، ص ۱۶۴. همچنین بنگرید به، Hanna Papamak، "قتل‌های جهیزیه محور در هندوستان، افزایش خشونت بر ضد زنان"، نیویورک تایمز، ۱۱ فوریه ۱۹۸۹

³⁰ - Rani Jathmalni، "هندوستان، قانون و زنان"، در توانمند سازی و قانون، راهبردهای زنان جهان سوم، ویراستار مارگارت شولر، (واشنگتن دی-سی، او ای اف اینترنشنال، ۱۹۸۶)، ص ۶۰-۶۲

³¹ - Rabia Bhniyan : "بنگلادش: قانون احوال شخصیه و خشونت بر ضد زنان"، پیشین، ص ۴۸

³² - همان

آنجا که دادرسی در چنین مواردی در پیچ و خم ضوابط قانونی قرین موفقیت چندان نیست، شوهران پا روی هر دو قانون می‌گذارند و مورد بخشودگی هم قرار می‌گیرند.³³

خشونت خانگی

خشونت خانگی نیز مثل تجاوز به عنف وسیعاً گزارش‌ناشده مانده، معذالک آمار در دسترس حکایت از وسعت این پدیده دارد. در پرو، هفتاد درصد کلیه جرایم گزارش شده مربوط به ضرب و شتم دختران توسط خانواده‌های آنان است.³⁴ در ژاپن، ضرب و شتم زوجه، در میان عوامل درخواست طلاق توسط زنان، مقام اول را دارد.³⁵ در برزیل، تا سال ۱۹۹۱ قتل همسر برای «حفظ آبرو» جرم جنایی محسوب نمی‌شد. در عرض فقط یک سال، حدود هشتصد شوهر دست به کشتن همسران خود زدند.³⁶ به همین‌سان در کلمبیا تا سال ۱۹۸۰، شوهر قانوناً مجاز بود همسر خود را به دلیل ارتکاب زنا، به قتل برساند.³⁷ در ایالات متحده آمریکا، اداره تحقیقات فدرال تخمین زده که در هر هشت ثانیه، یک زن از شوهر خود کتک می‌خورد.³⁸ و در غالب نقاط جهان از جمله در بسیاری از ایالات آمریکا، شوهران بدون واهمه از عواقب قانونی، به همسران خود تجاوز می‌کنند.³⁹

سرپرستی کودک

در بسیاری از نقاط از جهان، حق سرپرستی کودک و اختیار تصمیم‌گیری در باره کودکان، به پدران اعطاء شده است. مثلاً در بسیاری از کشورهای مسلمان نشین، قوانین خانواده (به درجات متفاوت) در انطباق با شریعت اسلام تدوین شده است و اگر حتی کودکی با مادر خود زندگی کند، پدر به عنوان سرپرست و حافظ او شناخته می‌شود.⁴⁰ وقتی پسر به سن هفت و دختر به سن نه سالگی می‌رسد، یا پسر بالغ و دختر به سن نکاح پا می‌گذارد، حق سرپرستی آنان کاملاً از مادر سلب می‌شود. به عکس، تصمیم در مورد حق سرپرستی در برخی دادگاه‌های ایالات متحده بر این اساس است که سرپرستی و تصمیم‌گیری در مورد کودک، می‌باید به مادر خونی او تعلق گیرد، و به همین خاطر پدر یا سرپرست کودک مؤظف است ثابت کند که در غیر این صورت چه تصمیمی‌کننده بهترین راه برای آینده کودک خواهد بود. به همین سیاق، در

³³ - همان، ص ۵۰

³⁴ - Janice Wood Wetzel ، جهان زنان: در...، پیشین، ص ۱۶۱

³⁵ - همان

³⁶ - James Brooks ، "برزیل قتل حیثیتی همسران را غیر قانونی اعلام کرد"، در نیویورک تایمز ، ۲۹ مارس ۱۹۹۱.

³⁷ - Magdala Velasques Toro ، "کلمبیا : موفقیت قانونی زنان"، در توانمندسازی و قانون ، راهبردهای زنان جهان سوم . پیشین . صص

۷۱-۷۳

³⁸ - Janice Wood Wetzel ، جهان زنان: در...، پیشین . ص ۶۱

³⁹ - همان

⁴⁰ - John Esposito ، زنان در قانون اسلامی خانواده، انتشارات سیراکیوز، نیویورک، ۱۹۸۳.

دادگاه‌های ایالات متحده به "والدین غیرخونی" کودک که به هر حال "والدین معنوی" او محسوب می‌شوند، اجازه نمی‌دهند که نسبت به حق ملاقات کودک، حتی دست به تشکیل پرونده بزنند.⁴¹

حقوق شهروندی

حوزه حقوق شهروندی در بر دارنده یکی از مهمترین اختلاف نظرها میان قوانین مذهبی و سنتی از یک سوء و قوانین مدنی از سوی دیگر است. مثلاً در **سری لانکا** با وجود اینکه قانون مدنی به زنان حق احراز حقوق برابر شهروندی اعطا کرده، اما شرایع مذهبی، زن (و فرزندان او) را فقط بر اساس وضع شوهر او مستوجب برخورداری از این حقوق می‌داند.⁴² مشکل دیگر، که در بسیاری از کشورها نمونه رایج محسوب می‌شود، در کشور **گابن** به چشم می‌خورد که زن را، در صورت ازدواج با مرد بیگانه، موظف به ترک حقوق شهروندی خود می‌کند: چنین زنی اگر نهایتاً طلاق بگیرد نیز مجاز به احراز مجدد حقوق شهروندی خود نخواهد بود.⁴³

دادگاه‌های بین‌المللی و کشوری، گهگاه مدعیات زنان در باب مفاد تبعیض‌آمیز در حقوق شهروندی را قابل طرح دانسته‌اند. در سال ۱۹۹۲ در **بوتسوانا، یونیتی دو Unity Dow** زنی که به همسری یک آمریکایی در آمده بود توانست قوانین بوتسوانا را که ملیت فرزند را زاده ملیت پدر می‌شناخت به معارضه بطلبد و این حق را احراز کند که فرزندان او حق شهروندی مادرشان را کسب کنند. در سال ۱۹۸۴، بر اثر درخواست **کستاریکا**، دادگاه حقوق بشر کشورهای آمریکایی **Inter American Court of Human Right** ضمن صدور نظر مشورتی خود اعلام کرد که اعطاء حق شهروندی شوهر به زن "پی آمد طبیعی نابرابری در زناشویی است" و راه حل‌های قانونی "که معطوف به رعایت حال فقط یکی از زوجین باشد، متضمن تبعیض است".⁴⁴ به همین سیاق در سال ۱۹۷۹ **کمیته حقوق بشر سازمان ملل** نسبت به وضع قانونی در **موریس Mauritiaon** که حق اقامت شوهران خارجی، و نه زنان (همسران) خارجی، اتباع کشور را محدود می‌کرد، موضع مخالفت آمیز گرفت.⁴⁵

41- دادگاهی که به دادخواست حضانت بین دو زن همجنسگرا رسیدگی می‌کرد طرفین دعوا را به "بیگانگان فاقد نسبت خونی" متصف کرد. نگاه کنید به *Alison D. بر علیه Virginia M.* ، 77 N.Y.2d 651, 569 N.Y.S2d 586(1991)

42- بنگرید فی‌المثل به: بحثی در باره این قبیل برخوردها در "جایگاه زنان سری لانکا، وزارت بهداشت و امور زنان، مارس ۱۹۹۳. صص ۲-۳"

43- اجرای **کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان** در آفریقا. اسناد سازمان ملل. E/ACA/CM. 13/27 (1987), para 33.

44- نظر مشورتی دادگاه حقوق بشر قاره آمریکا، مورخ ۱۹ ژانویه ۱۹۸۴، سری الف "داوری و عقاید" شماره ۴. بندهای ۶۴ و ۶۸.

45- کمیته حقوق بشر سازمان ملل، اعلان شماره R.9/35. در این مورد یک جمع بیست نفره از زنان موریس **Mauritian** توانستند با موفقیت بر علیه اصلاحیه‌ی قانون مهاجرت، مصوب ۱۹۷۷ این کشور، اقامه‌ی دعوا کنند و پیروز شوند. طبق این اصلاحیه، به همسران مردان شهروند موریسی اقامت نامحدود اعطاء می‌شد اما اقامت شوهران خارجی زنان کشور با محدودیت روبرو بود. کمیته حقوق بشر این قانون را در تناقض با میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی دانست، از این رو که مؤید تبعیض جنسیتی و ناقض حقوق زنان موریس در تشکیل و حمایت از خانواده آنان بود.

وام، اعتبار، شمول

دولت‌ها دسترسی زنان به وام و اعتبارات را از طریق وضع محدودیت‌های گسترده نسبت به صلاحیت دریافت متقاضی، و یا وضع شرایطی که وام را منحصرأً منوط به رضایت "رئیس خانوار" می‌کند که غالباً شوهر یا پسر ارشد اند، به مانع تراشی دست می‌زنند.⁴⁶ مثلاً در سری‌لانکا زنانی که تحت پوشش قانون سنتی موسوم به *Tesawalamai* قرار دارند مجاز نیستند که بدون اذن شوهران خود، اقدام به عقد قرار داد در مورد مستغلات کنند.⁴⁷

مدعای سرور و حامی خانواده بودن مردان، بسیاری از سیاست‌های دولتی را که با برخورداری از حق دریافت کمک‌های دولتی مقارنه دارد، در چنبره خود گرفته و در واقع کشور‌های اندک شماری در جهت امحاء تبعیض جنسیتی در این موارد، قوانین خود را تغییر داده‌اند. در عوض، قرار بر این گذاشته‌اند که زن شوهردار حداقل بتواند ثابت کند که نان آور خانواده است، تا متقاضی دریافت کمک‌های دولتی باشد. مردان ملزم به اثبات چنین چیزی نیستند.⁴⁸ در پهنه جهانی این قبیل شیوه‌ها زنان را از دستیابی به منابع، هم‌تراز با مردان باز می‌دارد.⁴⁹

مالکیت و ارث

زنان در زمینه برخورداری از حق مالکیت با مانعی دوگانه روبرویند.⁵⁰ به عنوان زن، غالباً از حق مالکیت و میراث بری از مستغلات و املاک محرومند. به عنوان همسر، از هر گونه حقی که در غیر همسر بودنشان از آن نصیب می‌برند، محروم می‌شوند.⁵¹ مثلاً طبق قوانین سنتی در آفریقا "زن از حق یا برخورداری از حق مالکیت املاک عمومی یا متعلق به قبیله محروم است". طبق قوانین سنتی، کلیه مایملکی که توسط زوجین کسب شده، به استثنای متعلقات شخصی، جزء متعلقات شوهر است و در صورت وقوع طلاق، شوهر می‌تواند کلیه آن‌ها را در اختیار خود گیرد.⁵² مثلاً در رواندا، زن شوهردار

46 - برای آگاهی از چگونگی نظام سرکردگی خانوار در ژاپن بنگرید به Jan-yang Lee، "ژاپن: نسبت و اصلاح قانون خانواده"، در *نوامند سازی و قانون: راهبردهای زنان جهان سوم*، همان، ص ۳۰۶

47 - Savitri Groaeskere، "کاربرد قوانین خانوادگی معاصر در مورد مسلمانان سری‌لانکا"، مقاله ارائه شده در *کنفرانس آسیایی زنان، مذهب و قوانین خانواده*. دسامبر ۱۹۸۷. بمبئی هندوستان.

48 - Katarina Tomasavski، *زنان و حقوق بشر* (انتشارات زد، لندن، ۱۹۹۳)، ص ۳۵. همچنین بنگرید به A.M. Brokas، *زنان و تأمین اجتماعی: پیش‌پسوی برابری در مانی*، (ژنو، سوئیس، دفتر جهانی کار، ۱۹۹۰) ص ۳۰

49 - بنگرید به "نگاه اثباتی ناپروبی به راهبردهای پیشرفت زنان"، *اسناد سازمان ملل*، A/CINF.116/28، ۱۵ سپتامبر ۱۹۸۵، بند ۲۹۵ - یونسکو، "در باره حق هر کس در مالکیت فردی و مشارکتی با دیگران و سهم آن در توسعه اقتصادی و اجتماعی دولت‌های عضو"، گزارش به دبیر کل، *اسناد سازمان ملل*، A/45/523، ۲۲ اکتبر ۱۹۹۰، بند ۴۳.

50 - در باب وضعیت در هندوستان بنگرید به: Rani Jethmalai، "هندوستان: قانون و زنان"، در *نوامند ساز و قانون: راهبردهای زنان جهان سوم*، پیشین، صص ۶۰ و ۶۷. Chandermani، "هندوستان: زنان و حق مالکیت" در *نوامند سازی و قانون: راهبردهای زنان جهان سوم*.

51 - پیشین، ص ۸۴؛ در مورد اتیوپی بنگرید به Daniel Naile، "قانون و جایگاه زنان در اتیوپی". پیشین، صص ۲۹-۳۱. در مورد چین بنگرید به Shen Mei-Ch، "تبعیض جنسیتی در قانون خانواده جاری در جمهوری خلق چین و راهبردهای تغییرات آینده"، مقاله ارائه شده در، در *کنفرانس آسیایی زنان، مذهب و قوانین خانواده*، پیشین، صص ۱۲-۱۳؛ در مورد نپال بنگرید به Prativa Subadi، *خیزش زنان در نپال*، کاتماندو، مرکز آگاهی زنان، ۱۹۹۳؛ در مورد کلیات قانون خانواده اسلامی بنگرید به John Esposito، پیشین، صص ۳۹-۴۸.

52 - "مطالعه تطبیقی قوانین کشوری در مورد حقوق و جایگاه زن در آفریقا"، *اسناد سازمان ملل* (1989) ECA/ATCRW/3.5(ii)(b)/89/3، ص ۹؛ برای تفسیری در باره تغییرات قانونی در ربط با مایملک ازدواج محور در آفریقای جنوبی بنگرید به June Sinclair، "آفریقای جنوبی: ازدواج، مایملک و پول"، *مجله قانون خانواده*، دوره ۲۶، شماره ۱، (۱۹۸۷ - ۱۹۸۸) صص ۹۵-۱۸۷

مجاز به عقد قرارداد در باره مستغلات، و یا خرید مستغلات (منجمله زمین) یا حتی گشودن حساب بانکی بدون اذن شوهرش نیست⁵³.

به همین سان در کشورهای بسیاری، زنان یا از حق ارث محرومند، یا اولویت در ادعای ارث به وابستگان مذکر آنان تعلق می‌گیرد، و یا سایر شیوه‌های تبعیض‌آمیز و خنثی‌کننده سد راهشان می‌شود⁵⁴. بوده‌اند زنانی که قوانین ذیربط با ارثیه و مالکیت را به معارضة طلبیده و به دادگاه شکایت برده و موفق هم شده‌اند. مثلاً در سال ۱۹۸۶ کمیته حقوق بشر سازمان ملل قوانین کشور پرو را، که طرح دعاوی مربوط به اموال متعلق به زوجین را منحصرأ در صلاحیت شوهر می‌دانست، تبعیض‌آمیز خواند⁵⁵.

نتیجه گیری

تقریباً همه کشورهای، به درجات گوناگون و مفاهیم متفاوت. نهاد ازدواج و خانواده را به نحوی برنهاد و نقش را به گونه‌ای در آن قالب گرفته‌اند که در خدمت نیازهای دولت باشد. با توجه به تأثیر عظیم قوانین خانواده بر زندگی زنان، دولت‌ها ملزم به تصدیق وجود بی‌عدالتی در خانواده‌اند. معذالک زنان در سازماندهی مبارزه خود، با مشکلات یادشده دست به گریبانند. علت این امر آن است که دولت‌ها در کشاکش میان مصلحت سیاسی و عدالت، هرگز جانب عدالت را نخواهند گرفت مگر آنکه اجباراً به اذعان به این واقعیت تن در دهند که مصلحت سیاسی همان اجرای عدالت است.

⁵³ - "اجرای کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان در آفریقا"، اسناد سازمان ملل،

E/ACA/ CM. 13/27 (1987), para 51.

⁵⁴ - به عنوان نمونه و علیرغم تغییراتی که در قوانین ژاپن به عمل آمده، نوزادان پسر از سهم بیشتری در ارثیه برخوردارند. Joy Hendry ،

از دواج در ژاپن دگرگونی یابنده : اجتماع و جامعه، پیشین، ص ۹۷

⁵⁵ - کمیته حقوق بشر سازمان ملل، اعلان شماره ۲۰۲/۱۹۸۶، شورای اقتصادی و اجتماعی در سال ۱۹۶۳ تبعیض در قانون ارث را مغایر با اصل برابری حقوق برای زنان دانسته بود، قطعنامه شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل، ۸۸۸ D (XXXIV)، ۱۶ جولای ۱۹۶۲.

ویژگی فرهنگی: راهبندان حقوق زن

تأملاتی در باب تجربه خاورمیانه

آن الیزابت مایر

در باب حقوق زن می‌توان دو موضع اساسی داشت: جهان‌شمولی [حقوق] یا نسبی‌گرایی فرهنگی^۱. حرف جهان‌شمول چیست؟ ملخص کلام آنکه «نوع بشر» از حقوق خدشه‌ناپذیر مساوی برخوردار است. معنی این حرف آنست که جامعه جهانی حق دارد با استناد به ضوابط بین‌المللی، رفتار دولت‌ها با شهروندان را داوری کند؛ و اینکه دولت‌ها موظف‌اند قواعد و قوانین اساسی خود را، در صورت لزوم، به سطح هنجارهای بین‌المللی ارتقاء دهند. موضع مدافعان جهان‌شمولی حقوق باور به این امر است که زنان سراسر جهان مشمول حقوقی هستند که در میثاق‌ها و عهدنامه‌های بین‌المللی درج شده. این اسناد از جمله عبارت‌اند از **میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ و کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW)** که از ۱۹۸۱ اجرایی شده است.

طرفداران نسبی‌گرایی فرهنگی تأکید دارند که اعضاء يك جامعه مفروض نمی‌باید مشروعاً رفتارهای جامعه دیگر را نکوهش کنند. نسبی‌گرایان قبول ندارند که بتوان با اتکاء به يك ملاك معتبر، رفتارهای فرهنگ محور را مورد انتقاد قرار داد و مدعی‌اند که ضابطه فرافرهنگی مشروعی برای سنجش رفتار نسبت به مسائل حقوقی در کار نیست. وقتی در غرب از رفتار با زنان خاورمیانه انتقاد می‌شود، نسبی‌گرایان با رهیافت مبتنی بر جهان‌شمولی این حقوق مخالفت می‌ورزند که، گرچه ملاك‌های غربی‌ان به ظاهر جهانی می‌نماید، ولی عملاً ارزش‌های فرهنگ غربی را متجلی می‌کند؛ بنابراین نکوهش غربیان نسبت به تبعیض علیه زنان دیگر مناطق، به نظر طرف مخالف، بازتاب رهیافت حقوقی است مبتنی بر بی‌توجهی و خودمحوری فرهنگی که آن نیز از فرهنگ امپریالیستی آنان برمی‌خیزد.

^۱ - برای مطالعه مقدمه‌ای عمومی بر این بخش بنگرید به Douglas Donaho، "نسبی‌گرایی در برابر جهان‌شمولی در حقوق بشر: در جستجوی موازن محکم"، *مجله قانون بین‌المللی استنفورد*، ۲۷، (۱۹۹۱)، صص ۳۹۱-۳۵۷. برای مطالعه اثری در دفاع از جهان‌شمولی بنگرید به Jack Donnelly، *حقوق جهان‌شمول بشر در نظر و در عمل*، (ایتاکا، نیویورک، انتشارات دانشگاه کورنل، ۱۹۹۸). برای مطالعه اثری در باب نسبی‌گرایی فرهنگی بنگرید به Allison Dundes Rentela، *حقوق بشر بین‌المللی: نسبی‌گرایی در برابر جهان‌شمولی*، (نیویورک، Sage. ca، ۱۹۹۰). برای مطالعه يك تحلیل به ویژه تفکر برانگیز بنگرید به Rohda Howard، "مطلق‌گرایی فرهنگی و حسرت دوران قومیت‌گرایی"، *فصلنامه حقوق بشر*، شماره ۱۰ (۱۹۹۳) صص ۳۱۵-۳۳۸.

در این نوشتار بر آنم که يك جنبه از معنای ضمنی مدّعی نسبیت‌گرایی فرهنگی را به سنجش گیریم: اقبال به آنچه را که «ویژگی اسلامی» نام گرفته و به توجیه سلب حقوق مدنی و سیاسی زنان مسلمان خاورمیانه کمر بسته، تا کجا می‌توان واقعی انگاشت. حرف من این است که مدّعا و اصرار دولت‌های خاورمیانه در مورد ویژگی فرهنگی را که در عین حال از جامعه بین الملل متوقع اغماض نسبت به تبعیض‌های دولت است، در نفس خود استفادۀ انحرافی از نسبیت فرهنگی می‌دانم.

تا آنجا که به منزلت زنان مسلمان مربوط می‌شود. نسبیت‌گرایان فرهنگی دلایل لزوم تسامح در برابر نقض هنجارهای جهانی را دلایل به ویژه محکمی می‌دانند و مستندشان هم اینست که بسیاری از مؤلفه‌های قوانین تبعیض‌آمیز در خاورمیانه را می‌توان مستقیماً از احکام مذهبی استخراج کرد. پس بنابراین انتظار رعایت حرمت حقوق بشر ای بسا به بی‌احترامی نسبت به هنجارهای درون‌زای مذهبی در شریعت اسلام منتهی شود.² ویژگی این امر به خصوص پس از صدور اعلامیه قاهره در باب حقوق بشر در اسلام به سال ۱۹۹۰، توسط سازمان کشورهای اسلامی، که کلیه کشورهای اسلامی عضو آنند، بیشتر شده است. اعلامیه تأکید می‌ورزد که جمیع حقوق، تابعی از شریعت اسلامی است. اعلامیه آشکارا در دو زمینه مربوط به زنان فاقد تضمین‌های کافی است: یکی حقوق برابر زن و مرد، و دیگری برخورداری زن از حمایت قانونی برابر با مرد.³

اجرای ضوابط حقوق بین‌المللی در خاورمیانه، موجد تأثیرات گسترده در نظام‌های حقوقی آن خطه خواهد شد؛ چرا که نقداً علاوه بر انقیاد زنان، که خود ناشی از وجود هنجارهای سنتی است، بخش عمده‌ای از تبعیض علیه زنان و محرومیت آنان از حقوق مدنی و سیاسی، جنبه قانونی دارد.⁴ بررسی حتی شمّه‌ای از قوانین تبعیض‌آمیزی که در نظام‌های حقوقی جاری خاورمیانه در کارست، نشان می‌دهد که استقرار و اجرای هنجارهای حقوقی مساوات‌طلبانه و حمایت‌طلبانه در مورد زنان، متضمن ایجاد تغییرات گسترده در نظام‌های حقوقی موجود است. قوانین جاری عموماً زن را موظف به تابعیت از شوهر می‌داند؛ و زن را مجاز نمی‌شمارد که بدون اذن شوهر در خارج از خانه شاغل باشد؛ و مرد را مجاز به اختیار کردن چهار همسر می‌داند؛ و زن مسلمان را از ازدواج با مرد نامسلمان نهی می‌کند؛ و ارثیه زن را نصف میزان ارثیه‌ای می‌داند که مرد در وضعیت همسان از آن برخوردار است. بسته به کشور مورد نظر، زن مجبور به پوشیدن حجاب در انظار

² - برای مطالعه عمومی راه‌های استفاده از اسلام در احترام از ضوابط جهانی حقوق بشر بنگرید به Ann Elizabeth Mayer، *اسلام و حقوق بشر: سنت و سیاست*، (Boulder. co. westview)، ۱۹۹۱. برای مطالعه يك اثر انتقادی نسبت به استفاده از نسبیت‌گرایی در این زمینه بنگرید به همان، صص ۲۱-۹.

³ - در ماده ۱ (الف)، و در ترکیبی مبهم، آمده است که کلیه «مردم» در زمینه حرمت انسانی و وظایف و مسئولیت‌های اساسی (و نه حقوقی) برابرند. در ماده ۶ که راجع به زنان است آمده که «زنان در باب حرمت (و نه حقوق) انسانی با مردها برابرند» و تصریح می‌کند که زن دارای حقوق و وظایفی برای انجام است. برای مطالعه يك بحث عمومی در مورد این اعلامیه و محتوای آن بنگرید به Ann Elizabeth Mayer، «حقوق جهانی بشر در برابر حقوق اسلامی بشر: برخورد فرهنگ‌ها یا برخورد با يك محمل»، در *Michigan Journal of International Law*، شماره ۱۵ (۱۹۹۴)، صص ۳۰۷-۴۰۴.

⁴ - برای مطالعه تأثیر قانون منزلت شخصی بر زنان بنگرید به Jamal Nasir، *قانون اسلامی منزلت شخصی*، چاپ دوم (London Graham & Trotman)، ۱۹۹۰. برای کسب اطلاع از قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان در خارج از محدوده منزلت شخصی، بنگرید به گزارش‌های نهادهای دفاع از حقوق بشر از قبیل عفو بین‌المللی یا دیده‌بان خاورمیانه و همچنین بنگرید به گزارش‌های کشوری سالانه وزارت خارجه ایالات متحده در باب اجرای حقوق بشر.

عمومی است؛ از تحصیل در رشته‌های خاص منع شده است؛ از حق دادن رأی محروم است؛ مجاز نیست قضاوت کند یا به حرفه حقوقی اشتغال ورزد؛ در دادگاه یا مجاز به دادن شهادت نیست و یا شهادت او نصف ارزش شهادت یک مرد را دارد؛ مجاز نیست بدون اجازه مردی از وابستگان خود مسافرت کند، و یا به ناچار باید در معیت مردی از وابستگان خود سفر کند؛ و مجاز به رانندگی نیست. روشن است پس اگر پذیرش هنجارهای بین‌المللی از قبیل ماده ۲ کنوانسیون CEDAW جداً مورد نظر باشد، احکام یاد شده دیگر محلی از اعراب نخواهند داشت. ماده ۲ از کلیه دول می‌خواهد که «با تمام امکانات و بدون فوت وقت در صدد ایجاد سیاست رفع تبعیض علیه زنان» باشند. قبول هنجارهای تازه به لغو و تصرف در قوانینی خواهد انجامید که فعلاً مؤید فرودستی زن است.⁵

این ادعا که اسلام توجیهی است بر عدم رعایت هنجارهای بین‌المللی حقوق زن، در بحث‌های مربوط به کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مطرح شده بود. گرچه کشورهای مسلمان معدودی عضو این میثاق‌اند، کلیه اعضا، متقاضی طرح قید و شرط نسبت به شرایط مندرج در آن شده و برخی نیز دلایل مذهبی را توجیه تقاضای خود کرده بودند. بنگلادش، مصر، لیبی و تونس «اسلام» را دلیل آورده‌اند.⁶ برای مثال، مصر حاضر به اجرای کنوانسیون است به شرط آنکه مفاد آن مغایر شریعت اسلام نباشد.⁷ از آنجا که مصر پس از تصویب کنوانسیون، قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان را لغو نکرد، می‌توان استنباط کرد که اصلاح قوانین و سعی در انطباق آن‌ها با مفاد میثاق، از نظر مقام‌های ذیربط مصری، نقض شریعت اسلام محسوب می‌شود.

البته می‌توان حتی با امضاء یک عهدنامه بین‌المللی قید و شرط‌هایی را در قبال آن مطرح کرد، مشروط به اینکه آن‌ها مطلقاً روح و هدف عهدنامه نباشند.⁸ یک دولت می‌باید به جای اینکه عهدنامه‌ای را امضاء کند و سپس به طرح قید و شرط‌هایی پردازد که عملاً سالب تعهدات وی باشد، اساساً از امضاء عهدنامه خودداری کند. قید و شرط‌های بنگلادش و مصر و لیبی و تونس به اندازه‌ای همه‌جانبه بود که به نظر منتقدان، با روح عهدنامه تعارض داشت؛ به این معنی که زن، به

⁵ رسالت CEDAW به ویژه در زمان‌هایی چون اکنون اهمیت می‌یابد که بنیادگرایی اسلامی جنبه‌های تبعیض‌آمیز قوانین پیشین را تحکیم کرده است. برای مطالعه تأثیر واپس‌گرای انقلاب اسلامی بر پیشرفت‌های ناظر بر ترفیع حقوق زن، بنگرید به فرح آذری، زنان ایران در نبرد با اسلام بنیادگرا (لندن، ای‌تاکا، ۱۹۸۳)؛ گیتی نشاط (ویراستار)، زنان و انقلاب ایران، (Boulder, co, Westview,)، ۱۹۸۳؛ الیز سانساریان، جنبش حقوقی زنان در ایران: تسکین طغیان و سرکوب از ۱۹۰۰ تا خمینی، (Newyork, Praeger,)، ۱۹۸۲؛ آذر طبری و ناهید یگانه (ویراستاران)، در سایه اسلام، جنبش زنان در ایران (London, Zed)، ۱۹۸۲؛ در مورد نمونه دیگری در پاکستان بنگرید به، خاور ممتاز و فریده شاهد، زنان پاکستان، (London, Zed,)، ۱۹۸۷؛ احکام قوانین خانواده در الجزایر بازگویی پیروزی طرفداران افکار واپس‌گرای پدسالارانه است. بنگرید به نورالدین سعدی، زن و قانون در الجزایر، (کازابلانکا، مراکش، Le Fenec,)، ۱۹۹۱، صص ۸۰-۲۳؛ با به قدرت رسیدن رژیم بنیادگرای سودان در ۱۹۸۹، به حقوق زنان ضربات کاری وارد شده است. بنگرید به "سودان، تهدید منزلت زنان از طرف رژیم بنیادگرا"، اخبار دیده‌بان آفریقا، ۹ آوریل ۱۹۹۰؛ "زنان در رژیم بنیادگرای سودان"، Middle East International، ۳ اوت ۱۹۹۰، صص ۲۰.

⁶ Rebecca Cook، "قید و شرط‌های کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان"، Virginia Journal of International Law، شماره ۳۰، ۱۹۹۰، صص ۷۰۳-۶۸۷.

⁷ همان، صص ۶۸۸.

⁸ بنگرید به Blinda Clark، "نظام قید و شرط‌های کنفرانس وین تبعیض بر علیه زنان"، American Journal of International Law، شماره ۸۵ (۱۹۹۱) صص ۲۸۲.

دلیل زن بودنش، تحت انقیاد سازمان یافته قرار دارد⁹.

برخی از کشورهای امضاء کننده نسبت به این قضیه ابراز نگرانی می‌کردند و معتقد بودند که این گونه قید و شرط‌های منضم به عهدنامه غیر قابل قبول‌اند. در سال ۱۹۸۶ همین دولت‌های ناخرسند، از دبیرکل وقت سازمان ملل تقاضا کردند که از دول معاهد بخواهد در مورد انطباق یا عدم انطباق قید و شرط‌ها با روح عهدنامه، شان اظهار نظر کنند. جمعی از هیئت‌های نمایندگی، این پیشنهاد را ناموجه دانسته آن را ضدیت با اسلام، یا تأیید تهاجم جهان غرب به کشورهای جهان سوم دانستند¹⁰. در چهل و یکمین نشست مجمع عمومی سازمان ملل، هیئت‌های نمایندگی کشورهای مسلمان، جهان غرب را به دلیل «بی‌توجهی فرهنگی» نسبت به این موضوع، نکوهش کردند¹¹. در سال ۱۹۸۷ کمیته کنوانسیون، به سازمان ملل و دوایر تخصصی آن توصیه کرد که وضعیت زنان در قبال قوانین اسلامی را بررسی کنند. کشورهای اسلامی به اعتراض برخاستند و کمیته کنوانسیون را به نارواداری مذهبی و امپریالیسم فرهنگی متصف ساختند تا آنجا که مجمع عمومی دست به تعلیق اقدامات خود زد¹². حاصل کار این شد که سازمان ملل در برابر خاص‌نگری فرهنگی به وضعیتی تن داد که در آن بعضی از کشورهای خاورمیانه، متعهد عهدنامه‌ای تلقی شدند که خود اجباری به رعایت مفاد آن نداشتند. سازمان ملل تلویحاً در برابر موضع نسبیت‌گرایی فرهنگی در باب حقوق زنان خاورمیانه عقب نشست و به چند کشور متعهد اجازه داد که اسلام و فرهنگ بومی خود را توجیهی قرار دهند بر عدم رعایت عهدنامه. این کار، تضادی را در خود حمل می‌کرد؛ ماده ۵ کنوانسیون از کلیه متعاهدین خواستار «تعدیل الگوی اجتماعی و فرهنگی رفتاری مردان و زنان به منظور از میان برداشتن تعصبات و کلیه روش‌های سنتی و غیره که بر تفکر پست‌نگری یا برترنگری هر یک از دو جنس و یا تداوم نقش‌های کلیشه‌ای برای مردان و زنان استوار باشد» شده است. این بدان معنی است که کنوانسیون بر این مفهوم استوار است که اگر بنیان‌های فرهنگ جنسیت محور مانعی در راه حصول برابری زنان است، و حصول این برابری متضمن تعدیل الگوهای اجتماعی و فرهنگی محلی است، این فرهنگ است که می‌باید واگذاشته شود، نه اینکه حقوق زنان در پای آن قربانی گردد. سازمان ملل بنیان‌های ظاهراً مذهبی و فرهنگی کشورهای مسلمان را که با اصول کنوانسیون مخالفت می‌ورزند مورد سنجش انتقادی قرار نداده است. ما اینک به سنجش انتقادی این بنیان‌ها می‌پردازیم.

در چگونگی میانیت توسل به «توجهات» اسلامی و انکار حقوق کامل زنان، بد نیست که تبعات تسلیم سراسری جامعه جهانی را، در برابر خالی کردن کنوانسیون از محتوی، موشکافی کنیم. در واقع مذاقه در کنوانسیون مبین آنست که از نظر این عهدنامه، و تا آنجا که به حوزه نفوذ آن مربوط می‌شود، هیچ چیز در اسلام یا فرهنگ خاورمیانه وجود ندارد که مانع تحقق هنجارهای برابری کامل زنان با مردان باشد. مشخصه این کنوانسیون، در میان جمیع عهدنامه‌های مربوط به حقوق بشر، قائل شدن به بیشترین تعداد قید و شرط‌هایی است که می‌توانند بالقوه به اصلاح یا مستثنی کردن غالب، اگر نه

⁹- همان، صص ۳۰۲-۲۹۹، ۳۱۱-۳۱۰، ۳۱۷ و ۳۲۰.

¹⁰- همان، ص ۲۸۴.

¹¹- همان، ص ۲۸۷.

¹²- همان، صص ۲۸۸-۲۸۷.

کلیه شرایط مندرج در آن باشند¹³. طبق این کنوانسیون، دولت‌های متعاقد مجازند که رأساً در باب مطابقت یا عدم مطابقت قید و شرط‌هاشان با کنوانسیون تصمیم بگیرند. و این در مابینت آشکار با قانون مندرج در کنوانسیون رفع تبعیض‌های نژادی است. در این کنوانسیون، رأی دو سوم اعضاء کافی است که قید و شرط‌های پیشنهادی يك دولت، نقض روح این کنوانسیون باشد¹⁴.

فقط این کشورهای مسلمان نیستند که قید و شرط گذاشته اند. نام کشورهای مختلفی چون بلژیک، کانادا، قبرس، جامائیکا، جمهوری کره، موریس و تایلند نیز در این فهرست به چشم می‌خورد¹⁵، و مسامحه‌ای را که در برابر تبعیض‌های بلاواسطه بیشتر در مورد زنان به ظهور می‌رسد، می‌توان به الگوی حذف آنان از دواير تأثیرگذاری در نظام سازمان ملل، و با عمومیت بیشتری، از نهادهایی دانست که شاکله قانون بین‌المللی هستند¹⁶.

از آنجا که صدای زنان ناراضی قادر است اعتبار محمل‌های رسمی فرهنگ اسلامی - خاورمیانه‌ای را، که در توجیه بدرفتاری با زنان مورد استناد است، از اعتبار ساقط کند، این دولت‌های خاورمیانه‌اند که صدای حق‌طلبانه آنان را در گلو خفه می‌کنند. در همین راستا دولت‌های مذکور کلیشه‌های قالبی غرب در مورد اسلام را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. ظاهراً حامیان غربی نسبت‌گرایان فرهنگی بر این عقیده‌اند که فرهنگ‌های غیر غربی یکپارچه و غیر قابل تجزیه‌اند. در واقع، از آفریقا گرفته تا آسیا، مجادلات و مشاجرات سختی در باب مسأله حق، و به ویژه حقوق زنان، میان کشورهای مسلمان در جریان است. نسبت به نقش زنان در جامعه، موضع فرهنگی یگانه‌ای در کار نیست. و ایضاً در باب چگونگی کاربرد احکام اسلامی برای رفع مشکلات جامعه‌های امروز عقیده واحدی وجود ندارد. ادبیات فمینیستی فرص و محکمی که زنان مسلمان خاورمیانه تدوین کرده اند، چالشی جدی است در برابر تعصب‌های پدرسالارانه آلاینده نظام‌های سیاسی منطقه، و تفاسیر مرد محور از منابع اسلامی¹⁷.

رژیم‌های خاورمیانه که مخالفت با حقوق زنان را با توسل به اسلام مشروعیت می‌بخشند، پیامدهای خانگی ناراضیان فمینیست را خوش نمی‌دارند. نمونه‌های فراوان حکایت از تلاش این رژیم‌ها در خفه کردن صدای زنان دارد. سرکوب بیرحمانه زنان توسط دولت برخاسته از انقلاب ایران، يك نمونه از رفتاری است که نسبت به زنان معترض در پیش گرفته

13- همان، ص ۳۱۷.

14- همان، ص ۲۸۷.

15- همان، صص ۲۰۲-۲۸۹.

16- تبعات این استثناء در مقاله مهمی که اخیراً نشر یافته به رشته نقد جدي گرفته شده است، بنگرید به Hilary Shelly و Christine Chinkin، "رهیافت‌های فمینیستی به قانون بین‌المللی"، در نشریه‌ی آمریکایی قانون بین‌المللی، شماره ۵۸، (۱۹۹۱)، صص ۶۴۵-۶۱۳.

17- علاوه بر منابعی که قبلاً در مورد ایران و پاکستان آمد، بنگرید به لیلیا احمد، "زنان و جنسیت در اسلام"، ریشه‌های تاریخی بحث‌های امروز، (Yale univ. press، New Haven)، ۱۹۹۲؛ نادیا حجاب، نیروی زنان، بحث اعراب در باب زنان شاغل، (Cambridge univ. press)، ۱۹۸۸؛ فاطمه مرنیسی، حجاب و نخبگان مذکر: تفسیر فمینیستی از حقوق زن در اسلام، (Addison-Wesley)، ۱۹۹۱؛ فاطمه مرنیسی، در پس جادر: یوئانی مرد-زن در جامعه‌ی امروز اسلامی، (London Al Saqi)، ۱۹۸۵؛ فردا حسین (ویراستار)، زنان مسلمان، (New York، St. Martin's press)، ۱۹۸۴؛ نیلا مینائی، زنان در اسلام: سنت و تغییر در خاورمیانه، (Seaview, New York)، ۱۹۸۱؛ نوال السعداوی: چهره‌ی پنهان حوا، (Boston, Beacon)، ۱۹۸۲.

می‌شود. تفسیر دولت یاد شده از اسلام در تبعیض‌آمیزترین اشکال آن، شهره خاص و عام است. در سال ۱۹۸۴ دولت پاکستان قانونی را به تصویب رسانید که در آن عناصری از قانون اسلامی ادای شهادت مورد استفاده قرار گرفته. این قانون اعتبار شهادت زنان در محاکم قضایی را تنزل داده بود¹⁸. زنانی که در اعتراض به این اقدام دست به تظاهرات اعتراضی زدند، با سرکوب خشن دولت مواجه شدند. در سال ۱۹۹۰ زنان عربستان سعودی در اعتراض به قانون منع رانندگی زنان - که اسماً آن را ملهم از اخلاقیات و اصول اسلامی بر شمرده بودند - دست به اعتراض زدند. دولت به واکنش برآمد و هر نوع اقدام اعتراضی زنان را ممنوع اعلام کرد¹⁹. مصر نمونه برجسته‌ای از سرسختی دولتی در برابر اشاعه افکار ترقیخواهانه زنان مسلمان، و همچنین سوء استفاده از اسلام در توجیه سرکوبگری است: انجمن زنان عرب (AWSA)، انجمن فمینیستی که با حدت و شدت به تبلیغ ارتقاء حقوق زن می‌پرداخت، سرکوب شد.

دولت مصر در سال ۱۹۹۱ انجمن مذکور را، ظاهراً به دلیل فعالیت‌های سیاسی آن، منحل اعلام کرد؛ گرچه دلیل انحلال انجمن رسماً «نقض مستمر قانون» و «نشر افکار ضد دولتی»²⁰ اعلام شده بود، انتقاد جامعه جهانی را برانگیخت²¹. معذالک دادگاه تجدید نظر در ماه مه ۱۹۹۲، با توسل به دلایل متفاوتی، حکم دادگاه بدوی را ابرام کرد. دادگاه اعلام داشت که این انجمن به دین اسلام اهانت کرده است. در حکم دادگاه منجمله آمده بود که این انجمن «با نشر افکار اهانت‌آمیز نسبت به شریعت اسلامی و دین اسلام، ثبات و نظم سیاسی و اجتماعی دولت را مورد تهدید قرار می‌دهد»، «با چاپ و نشر آثار مشوق فعالیت سیاسی، حکومت قانون و نظم و اخلاق عمومی را نقض کرده و به انتشار نشریاتی دست زده که نظم اجتماعی و مذهبی، به ویژه قواعد ازدواج و طلاق و تعدد (مجاز) زوجات را به باد انتقاد گرفته و موجب بدبینی نسبت به آن‌ها و بدین وسیله مسبب «توهین به سیاست‌های دولتی» شده است»²².

با توجه به حکم مذکور، این طور به نظر می‌رسد که در مصر «سیاست‌های دولتی» و «نظم و اخلاق عمومی» و «حکومت قانون» و «اسلام» و وجوه خاصی از قوانین اسلامی به معنی تحکیم حقوق برتر مردها و کلاً جاده صاف‌کن بده-بستان‌هایی است که در سرکوب فعالیت‌های فمینیستی به کار می‌آید. پرسیدنی است که: اگر يك يا همه این دلایل را می‌توان بر ضد يك گروه فمینیست به کار گرفت، اهمیت اسلام در موضع‌گیری‌های دولت چه قدر است. این «اسلام» خواهی یکسال بعد از اعلام انحلال اولیه انجمن - که خود دلایل دیگری داشت - شکل گرفت. پس می‌توان فرض کرد که در فاصله این یکسال، دولت مصر به نتیجه‌گیری دیگری دست یافته بوده است، و آن اینکه «اسلام» مؤثرترین ابزار دفاعی و توجیهی در برابر منتقدان جهانی نسبت به انحلال «انجمن» شده بوده است.

18- ممتاز و شهید، زنان پاکستان، صص ۱۰۶-۱۰۷.

19- در باب نگاهی به این حادثه، بنگرید به Judith Coacaar، "سعودی، برادر بزرگ"، نشریه کریستین ساینس مونیتر، ۴ ژانویه ۱۹۹۱، صص ۱۸.

20- "روز آمد: انحلال انجمن همبستگی زنان عرب"، اخبار دیده‌بان خاورمیانه، دسامبر ۱۹۹۱.

21- فعالین حقوق بشر آمریکا نیز به نیابت از AWSA گزارشی تهیه کردند. بنگرید به Bert Lockwood و Kenneth Roth، انحلال انجمن همبستگی زنان عرب، گزارش به مؤسسه حقوق بشر Urban Morgan، دانشکده حقوق دانشگاه سینسیناتی، دیده‌بان خاورمیانه، و طرح حقوق زنان دیده‌بان حقوق بشر، ۲۲ اکتبر ۱۹۹۱.

22- "مصر دادگاه انحلال سازمان زنان را ابرام کرد"، اخبار دیده‌بان خاورمیانه، ژوئن ۱۹۹۲.

این‌ها (و اقدامات دیگر در سرکوب زنان) نشان می‌دهد که مدعیات دولت‌ها در ارج نهادن به فرهنگ و مذهب در برابر مساوات‌طلبی مرد و زن، چیزی جز هراس از آبروباختگی در میان زنان جامعه خودی نیست؛ زنانی که آماده معارضه علنی با دولت شده‌اند.

جنبه دیگر قضیه وقوف به این امر است که طرح وجوهی از اسلام، که توسط هیئت‌های گوناگون در سازمان ملل و در توجیه قید و شرط‌گذاری‌های آن‌ها انجام می‌گیرد، در واقع همان محمل‌های رسمی فرهنگ اسلامی - خاورمیانه‌ایست که تقریباً همواره از طرف رژیم‌های غیردمکراتیک در پیش نهاده می‌شود، و این به بروز این شبهه می‌انجامد که آیا این رژیم‌ها نمایندگان واقعی جامعه‌های تحت سلطه خوداند؟ فرهنگ‌های اسلامی خاورمیانه تاریخی آن مخلوقات یکپارچه‌ای نیستند که به دست دولت - ملت و از فراز سر جامعه بر او فرود آمده باشد. (دولت - ملت اختراع مدرنی است که به تازگی از غرب گرفته شده است). فرهنگ‌های واقعی خاورمیانه برآمده از مشارکت زنان و مردان آنجاست و نشان از تنوع بی‌شمار دارد. بروزات محلی فرهنگ اسلامی لزوماً با هنجارهایی که علامه‌های اسلامی برخاسته از محافل نخبگان مذکر شهرنشین در افکنده‌اند، همخوانی ندارد. به عکس، این فرهنگ‌ها وسیعاً متأثر از بُردارهایی چون سنن عامه و عرفان و میراثی است که با مشارکت زنان شکل گرفته است. در این صورت آیا رواست که تعاریف دولت پرداخته از «فرهنگ» و «اسلام» را موثق و قطعی بدانیم؟ و اگر همین دولت‌ها، که چنین الگوهای مصنوعی از «اسلام» را جعل کرده اند اصرار ورزند که تبعیت آن‌ها از همین الگوها نفی حقوق زنان را چاره‌ناپذیر کرده چه دلیلی دارد که این توجیهات، به خصوص از جانب دولت‌هایی که سابقه اسلام‌خواهی‌شان در موارد دیگر پُر از کفران ضداسلامی است، مورد قبول افتد و جدی گرفته شود؟²³

این دولت‌ها واجب‌الاطاعه بودن فرهنگ اسلامی را، در مجامع بین‌المللی و در توجیه عدم تعهدشان به برابری مرد و زن عنوان می‌کنند؛ ولی آن‌ها به چنین چیزی اعتقاد واقعی ندارند. اگر محمل دولتی فرهنگ، واقعاً اصیل و هنجارمند بود، رفع موانع یاد شده، بدون به مخاطره افکندن وضع موجود، امکان‌پذیر می‌نمود. و در آن صورت دولت‌ها اطمینان داشتند که زنان علیرغم حق قانونی خود در مورد رانندگی و رأی دادن و تحصیل در حقوق و عدم اطاعت از فرامین شوهر و درخواست سهم برابر در ارثیه و غیره و غیره، آن‌ها را مغایر با هنجارهای معتبر فرهنگی تلقی می‌کردند و لاجرم بر خود نمی‌پذیرفتند. در عالم واقع، دولت‌ها ظاهراً به این درک کامل رسیده‌اند که الگوهای فرهنگی مورد استفاده آن‌ها نسبت به تبعیض علیه زنان، اعتبار چندانی ندارد و اشتیاق زنان به حصول برابری، روز به روز افزون‌تر می‌شود - و دقیقاً به همین علت است که مردان مسلمان خود را موظف به حمایت از قانونگذاری‌های دولتی و اقدامات خشن پلیسی‌ای می‌بینند که هدف آن نگهداشتن زنان در تنگنای زندگی مرسوم و سنتی است.

در عین حال باید توجه داشت که محمل دولتی فرهنگ و مذهب، سدّی دفاعی است در برابر هنجارهای بین‌المللی

²³- در حوزه‌هایی که به حقوق زنان مربوط نمی‌شود، مصر همچنان نظام حقوقی خود را - که ملهم از نظام حقوقی فرانسه است - حفظ کرده و علیرغم فشارهای گسترده‌ی بنیادگرایان، از اسلامی کردن قوانین کشور خودداری کرده است. بنگرید به Rodolph Pitirs، "قانون الهی یا بشری؟ مصر و تنفیذ شریعت"، فصل‌نامه‌ی حقوقی اعراب، ۱۹۸۸، صص ۲۳۱-۲۵۳. تا آن جا که به قطع دست سارقین و حذف بهره در اقتصاد مربوط می‌شود، به نظر نمی‌رسد که دولت مصر خود را مقید به تبعیت از قوانین اسلامی می‌کند.

حقوق بشر و «ابتر» کننده افکار آزادی خواهانه، و توسل به ابزاری غایی در محروم نگهداشتن مردم منطقه از حق تغییر فرهنگ خود و چالش هنجارهای موجود و جذب افکار نو. چنین اقداماتی ضمناً معطوف به پذیرش این امر است که خاورمیانه يك الگوی هنجارمند و خودکفای فرهنگی، و يك کلیت ثابت و متفاوت از فرهنگ‌های دیگر دارد. اما سابقه تاریخی فرهنگ برمی‌نماید که هر فرهنگی تقریباً همواره دستخوش تغییر است تا خود را با هنجارهای جدید حقوق بشر همساز کند.²⁴

مناسبت موضوع را با يك مقایسه روشن کنیم. اگر این مدعا را جدی بگیریم که اصل آرمان برابری زن و مرد، فقط در نقاطی دست‌یافتنی است که فرهنگ و مذهب آن‌ها آمادگی پذیرش آن را داشته باشند، آن گاه مجبوریم که حقوق برابر مرد و زن در غرب را نیز نامشروع بدانیم؛ چرا که اصول فمینیستی در غرب نیز همواره در مبارزه و تعارض با بافت فرهنگی جامعه بود. سابقه تاریخی مقاومت مذهبی و فرهنگی جانانه غربیان در برابر آرمان‌های فمینیستی، ملامت از قوانینی بود که زنان را به همان سان مقهور می‌خواست که امروزه در قوانین خاورمیانه می‌بینیم. در واقع، هنوز هم محافل واپسگراتر غربی با اندیشه برابری زن و مرد سر ستیز دارند و آن را به عنوان مُخل نظام طبیعی جامعه و نافی ارزش‌های مذهبی، نکوهش می‌کنند. معذالك نسبت‌گرایان فرهنگی اصل برابری زن و مرد را به عنوان عدم مشروعیت فرهنگی در غرب نمی‌پذیرند و این بدان معناست که آنان، حداقل تلویحاً، باور دارند که فرهنگ غربی بنا به طبیعتش تحول‌پذیر و پذیرای اندیشه‌های جدید است؛ و بر خلاف آن خیال می‌کنند که فرهنگ‌های غیر غربی در آمیخته با اسلام جایی در ظلمات قرون وسطی منجمد شده است.

فرض غیرطبیعی دانستن تحول در فرهنگ خاورمیانه، به ویژه خصوصیت الهام‌بخش اصول حقوق بشر، عجیب می‌نماید. این اصول هنجارهایی را فرا روی ما می‌گذارد که با تغییر قوانین به ترفیع حمایت از حقوق دست‌یابد. در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است «آرمان مشترك برای تمام مردم و کلیه ملل»، و در مقدمه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی از «کمال مطلوب انسان آزاد و متمتع از آزادی مدنی و سیاسی» سخن رفته است. این مدعا که این اسناد حقوق بین‌المللی را نمی‌توان به خاورمیانه تسری داد، پیشدرآمد این ادعا می‌شود که مردم این منطقه نمی‌توانند به آینده‌ای که تحقق این آرمان‌ها را شاهد باشد، دل ببندند، و چنین مردمی، از میان مردمان سراسر جهان، هرگز نمی‌توانند حقوقی بیش از آن داشته باشند که در گذشته داشته‌اند.

نسبیت‌گرایان فرهنگی، ای بسا پاسخ دهند که بین روندهای فمینیستی که در غرب قد علم کرد و طریقی که موازین فمینیستی موجود به دوری در باره فرهنگ‌ها و جامعه‌های خاورمیانه دست‌یازیده، تفاوت موجود است. فمینیسم غربی، آن گونه که نسبیت‌گرایان فرهنگی در نظر می‌گیرند، جنبشی است که به نقد درون‌زای سلسله مراتب پرداخته است؛ در حالی که خواست رعایت آزادی و حقوق زنان در کشورهای خاورمیانه چیز نیست عرّضی - که این جدل با توجه به سرکوب افکار فمینیستی بومی توسط دولت‌ها، به ظاهر موجه به نظر می‌رسد. به همین خاطر است که منتقدان غیربومی رفتار با زنان

²⁴- برای مطالعه‌ی يك تحلیل اندیش‌مندان در این باب بنگرید به Rodolph Howard، "منزلت جامعه و حقوق بشر"، حقوق بشر در چشم‌انداز تقابلی فرهنگ‌ها، در جستجوی اجماع عام، (ویراستار) عبدالله النعیم، انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، فیلادلفیا، ۱۹۹۲.

خاورمیانه، فمینیست‌ها را به دفاع از افکار قوم‌مدار غربی و نهایتاً داشتن اندیشه‌های امپریالیستی متهم می‌کنند.²⁵ این سخن محتاج سنجش انتقادی است، آیا این حقیقت دارد که استعمار و امپریالیسم، اجزاء لاینفک اشتیاق برابری کامل مردان و زنان در عرصه‌های حقوق سیاسی و مدنی‌اند؟

فکر اعتلای حقوق مسلمانان را با امپریالیسم همسان گرفتن، از آن رو شگفت‌انگیز است که قدرت‌های بزرگ عصر امپریالیسم عمدتاً بر این عقیده بودند که این فقط شهروندان سرزمین‌های غربی‌اند که استحقاق برخورداری از حمایت حقوقی و مبتنی بر موازین غربی را دارند؛ موازینی که طلایه‌دار هنجارهای فعلی حقوق بین‌المللی‌اند. سردرگمی در این زمینه، تا حدودی قابل فهم است، چرا که می‌توان مواردی را در گذشته ردیابی کرد که مبین تلاش قدرت‌های امپریالیستی برای تحمیل اراده خود بر جوامع مسلمان از طریق ایجاد شقاق میان مردان و زنان مسلمان بوده‌اند. همین سیاق را می‌توان در محکوم کردن تنگناهای سنتی اسلامی، و ارائه آزادی‌های اروپاگونه نسبتاً بیشتری به زنان مسلمان، مشاهده کرد. راهکارهای مورد استفاده در **اتحاد شوروی** برای تفرقه افکنی میان زنان و مردان مسلمان آسیای میانه، به ویژه نمونه بارزی از همین خط مشی است.²⁶ معذالک باید دید که رابطه این قبیل نمونه‌های تاریخی با وضعیت امروز، تا چه اندازه اهمیت دارد. امروزه کجاست آن قدرت نواستعماری که برای پیشبرد اهداف سیاسی خود به شیوه‌هایی متوسل شود که متضمن اعتلای حقوق و آزادی‌های زنان مسلمان باشد؟

احتمالاً **ایالات متحده** آن کشوریست که بسیاری از نسبیتهای گرایان فرهنگی و مردم خاورمیانه بر آن انگشت می‌گذارند. اینان گرچه با نگرشی به شدت سرسری، طرح‌های امپریالیستی را در داوری و تخطئه پرونده حقوق بشر دولت‌های خاورمیانه و همچنین تاسی به موازین بین‌المللی حقوق بشر، ذی‌مدخل می‌دانند، معذالک با نگاهی به سیاست‌های ضدفمینیستی جدید دولت‌های **ریگان** و **بوش** [پدر]، می‌توان گفت که ایالات متحده اصلاً در موقعیتی نیست که ندای طرفداری از حقوق زنان را سر دهد، و یا دولت‌های دیگر را به خاطر کوتاهی‌شان در تصویب CEDAW، یا قید و شرط‌هایی که در این باب مطرح کرده‌اند مورد نکوهش قرار دهد. رابطه تنگاتنگ **ایالات متحده** با **عربستان سعودی**، که دارای بدترین سابقه در رفتار با زنان است، نشان می‌دهد که سیاستگذاران سیاست خارجی **ایالات متحده** تا چه اندازه به وضعیت زنان بی توجه‌اند.

جالب نظر است که در مشاجرات مربوط به طرح قید و شرط‌ها در CEDAW، محکم‌ترین اعتراض از طرف **سوئد** به میان آمد که مشکل بتوان این کشور را قدرتی امپریالیستی انگاشت و مدعی شد که می‌خواهد با دعوت به رعایت موازین برابری حقوق زنان، مردم خاورمیانه را به انقیاد خود در آورد. در واقع نقش مثبتی که **سوئد** در این قضیه بازی کرد مُنبعث از تعهد واقعی این کشور نسبت به برابری کامل حقوق زنان است که در سیاست‌های فمینیستی بومی او متجلی بوده و زنان

25- دولت ایران و مؤلفین ایندولوژیک آن بی‌وقفه از این کار سر باز زده‌اند و محکوم کردن رفتار با زنان را در دوره بعد از انقلاب - که از جانب خارجیان ابراز شود - توطئه امپریالیسم و برای ضربه زدن به استقلال کشور و رجعت به نفوذ آمریکا قلمداد کرده‌اند، و زنانی را که در اعتراض به محدود شدن آزادی‌ها و وضع محدودیت‌های "اسلامی" سر به نافرمانی برداشته‌اند، عوامل امپریالیسم نامیدند. به عنوان نمونه بنگرید به فرح آذری، "زنان ایران در رو در رویی با اسلام بنیادگرا"، لندن، اپتاکا، ۱۹۸۳، صص ۱۹۴-۲۰۶.

26- بنگرید به Gregory Massells، **پرولتاریای جانشین: زنان مسلمان و راهبردهای انقلاب در آسیای میانه ۱۹۱۹-۱۹۲۹**، انتشارات دانشگاه پرینستون، پرینستون-نیوجرسی، ۱۹۷۴.

را از حق مشارکت وسیع در اداره امور کشور برخوردار کرده است.

پس از برگزاری کنفرانس وین در باب حقوق بشر در سال ۱۹۹۳، که با توسل به امر فرهنگ، عدم تعهد به موازین بین‌المللی توجیه شد، دوروتی توماس (Dorothy Thomas)، نماینده دیده‌بان حقوق بشر، عکس‌العمل زنان نسبت به آن را چنین برشمرد:

زنان در هر فرهنگی و در هر گوشه از جهان به پاخاسته اند و توجیحات فرهنگی رفتار سوء علیه خود را دیگر تحمل نمی‌کنند. ما انسانیم و حق داریم که حقوق انسانی‌مان مورد حمایت قرار گیرد و جامعه جهانی ملزم به رعایت این خواست و طرد هر گونه کوشش برای توجیه مبتنی بر فرهنگ است²⁷.

و چنین است که مدعاهای دول و مناطق گوناگون دایر بر اینکه کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، مداخله در حقوق فرهنگی است، همواره همان نتایج را دارد: محرومیت از داشتن حقوق برابر.

این "خاص‌نگری" ها به معنی نادیده گرفتن و استمرار نقض حقوق زنان است، و در واقع چیزی نیست جز سرپوش نهادن بر جهان‌شمولی عزم مردان در چسبیدن به قدرت و امتیازات‌شان. این خاص‌نگری اسلامی چیزی به جز انقیاد زنان در خود ندارد. پس می‌باید با همان درجه‌ای از تردید روبرو شود که سایر توجیه‌های مردمحور و ناقض حقوق زن با آن روبروست.

²⁷ -Hillary Bowka، "پیروزی زنان در دادرسی حقوق بشر وین"، ۲۲ ژوئن ۱۹۹۳، سی‌ان‌ان، قابل دسترس در LEXIS, ALLNEWS

سیاسیات جنسیت و فرهنگ در

گفتمان جهانی حقوق بشر

آراتی رانو

آیا می توان در جهانی آکنده از گوناگونی فرهنگی، از گفتگوی جهانی در باب حقوق بشر سخن گفت؟ گرچه مبحث حقوق بشر (چه در لفظ و چه در عمل) هیچگاه از سیاسیات فارغ نبوده، هشدار های مبتنی بر اصالت "فرهنگ" در این چند سال اخیر بیش و بیشتر شده است. در بحث های سازمان ملل و در اعلامیه های دولتی و سر مقاله روزنامه ها و کلاس های درس، ولوله نصایح در باب لزوم مراعات بیشتر تفاوت های فرهنگی میان گروه های ساکن هر کشور (و همچنین رعایت منزلت جامعه های دیگر) شدت غیر منتظره ای گرفته است. در سیاست های جهانی، شیوع همه جاگیر خشونت های بین گروهی به طرح پرسش های نگران کننده ای در مورد مناسبت و دامنه تاثیر یک رهیافت مبتنی بر حقوق بشر، در رفع منازعات نیرو های منسوب به فرهنگ های متفاوت، انجامیده است. با وجود این حنا آنان که به حساسیت های فرهنگی اذعان دارند، متوجه هستند که حساسیت های فرهنگی، با خشم و بیزاری که رنج های بشر به طور غریزی بر می انگیزد، به چالش کشیده شده و مورد حمله قرار می گیرد.

استدلال مبتنی بر اصالت فرهنگ در ارتباط با منافع گوناگونی مطرح می شود: در مناسبات سیاسی بین المللی، ندای خود محور و بی تفاوت (به حقوق بشر) دیروز، امروز به فریادی قلدر مآبانه تبدیل شده [و نقد حقوق بشر را به انحصار خود در آورده] و صدای ناباوران به فرمول تغییر ناپذیر پندار جا افتاده لیبرال محور را، که بر فردیت و حقوق سیاسی و شهروندی تأکید می ورزد، در هیاهوی خود گم کرده است (خاتمه جنگ سرد به قدرت های غربی تحت رهبری ایالات متحده، توان اقتصادی و مزایای دفاعی غول آسا بخشیده است). همزمان با این، نقض افراطی و گسترده حقوق بشر توسط دولت ها و گروه هایی که عملکرد فراقانونی دارند، تحت لوای تفاوت های فرهنگی مدافعه و حنا توجیه می شود. مثلاً در کنفرانس وین که به سال ۱۹۹۳ منعقد شد، کشور هایی با فرهنگ های متفاوتی چون چین و سوریه و مالزی همنا با کشورهای واجد همبستگی فرهنگی، به انتقاد از جنبه های گوناگون آرمان حقوق بشر پرداختند.

مفهوم حقوق بشر تاریخاً پدیده ایست محدود و مبتنی بر شرایط معذالک چیزی که به ندرت به سنجش گرفته می شود خود مضمون "تفاوت" است که در باب آن بسیار در بوق و کرنا دمیده اند. چنین می نماید که صرف ادعای متفاوت بودن برای ما کفایت تا وجود این تفاوت را بپذیریم و نیروی خود را صرف حفظ صلحی کنیم که در میان گروه های اجتماعی متفاوت به خطر افتاده است. در واقع تصویری خام در باره مناسبات فرهنگ و حقوق بشر، در جهان ناهمگونی های ما، منجر به ظهور دو گروه [نظری] شده است. مدافعان جهانشمولی از یک سو و طرفداران نسبییت فرهنگی از سوی دیگر (جک دانلی ۱۹۸۹ - مانگالاپوس ۱۹۷۸ - شواب و پولیس ۱۹۸۰). ارجاع به تمایز بین "غرب" و "ناغرب" - که به هیچ وجه خالی از ابهام نیست - به ابزار شخصیت سازی برای خود بر مبنای تعریفی تحقیر آمیز از شخصیت دیگری [other]،

تبدیل شده است (ادوارد سعید ۱۹۷۹). وقتی دولتی از تمکین در مقابل آنچه به نظرش سلطه فرهنگی حقوق بشر است سر باز می زند، هم حامیان و هم منتقدینش به ابقای دو گروه مخالفی مدد می‌رسانند که در هر کدام، با حذف مرزهای جغرافیایی، انبوهی از فرهنگ‌ها [ی متفاوت] در ورطه‌ای از یکپارچگی کاذب سقوط می‌کنند؛ یک گروه، حامل نشان حقوق بشر و گروهی دیگر بی نشان از آن. و چنین است که در "آفریقا" و در "اسلام" و غیره باید به دنبال حقوق بشر گشت (کوباه ۱۹۸۷؛ ساجو)

از این تعاریف گمراه کننده فرهنگ در می‌گذرم و می‌پرسم: اهداف سیاسی، که با طرح مسئله فرهنگ در گفتمان حقوق بشر امروز، پی گیری می شود چیست؟ در این نوشتار بر آنم که اصالت تفاوت‌های فرهنگی عرضه شده بر ما را، که به سهولت پذیرفته ایم، مورد تردید قرار دهم و چهار وجه هرگونه مدعای فرهنگ-محور را به نقد بکشم. نخست: چه کسی سخنگوی فرهنگ است؟ دوم: مجادله فرهنگی بنام چه کسی جریان دارد؟ سوم: درجه مشارکت در فرهنگ سازی گروه‌های اجتماعی متأثر از رفتارهای فرهنگی مورد نظر چقدر است؟ چهارم: اصلاً فرهنگ چیست!؟

هنگامی که نمایندگان (معمولاً) دولت‌های جهان سوم در برابر مداخلات عدیده (معمولاً) دولت‌های غربی به دفاع فرهنگی برمی‌خیزند، این طور می‌نماید که طرف‌های درگیر مطابق معمول سرگرم رفع و رجوع اموری هستند که در حوزه سیاسیات بین‌المللی مطرح است. ولی وقتی دفاع سازمان‌یافته در "حمایت" از منزلت زن (و ابقای وضع موجود زنان و مردان) در کار باشد، این سؤال رُخ می‌نماید که حاصل این بحث‌ها چگونه بر وضعیت زنان تأثیر خواهد گذاشت. آیا رویگردانی از "سنت"، که امروزه با مخالفت رهبران ملی روبروست، که مدعی سرسخت آن شده‌اند، رفاه زنان را به خطر می‌اندازد؟ آیا اقدامات پیشنهادی برای رفع سرکوب‌های فرهنگ-محور جنسیتی، به مثابه همراهی با توطئه و گستاخی غرب است؟ آیا اصلاحات جنسیت-محور باید اجباراً از صافی همان ضوابط بوروکراتیک دیپلمات‌های دولتمدار و مأمورانی بگذرد که حد علاقمندی‌شان به اصلاحات را مصوبات دولت متبوعه شان تعیین می‌کند؟

از نقض حقوق بشر، هیچ گروه اجتماعی به اندازه زنان و به نام فرهنگ لطمه ندیده است. صرف‌نظر از اشکال ویژه‌ای که فرهنگ در جامعه‌های مختلف به خود می‌گیرد، مفهوم فرهنگ در دولت مدرن، چه در ابعاد نمادین و چه در واقعیت روزمره آن، حیات زنان را بلاواسطه محصور کرده است. از منظری تاریخی، زن همواره به عنوان گنجینه نگاهبان و ناقل فرهنگ تلقی شده است. باز تولید اجتماع را زن نمایندگی می‌کند. زن قاعدتاً اولین پاسدار خانواده و نتیجتاً نخستین زرمه‌خوان فرهنگ در گوش کودک است. زنان و دختران از خلال پوشش و سلوک خود تجسد مشهود و آسیب پذیر رمز و نمادهای فرهنگی‌اند. بعلاوه، چون در در تفکیک پرمشکل دو عرصه "خصوصی" و "عمومی" وجود، هویت آغازین زن با خانه و خانواده [یعنی با عرصه خصوصی] عجین است، در عرصه‌ای که محل بحث و تصمیم‌گیری در مورد آینده اش می‌باشد [یعنی عرصه عمومی]، منزلت زن به منزلت موجودی درجه دوم تنزل می‌یابد.

لحن حمایت‌گرانه شعارهای دولت با برنامه‌های ویژه‌ای که هم او در منع و مهار زنان ترتیب داده در هم آمیخته است و، چه با ترغیب و چه با زور - در زاد و ولد آنان و در شکنجه آنان و با وضع مقررات ویژه، در تحدید آزادی آنان به کار گرفته می‌شود (برایان، دادزی و سکیل ۱۹۸۵؛ بونستر-بورئو ۱۹۸۵؛ ماما ۱۹۸۹). دولت، پایش که بیافند، با ظرافت و هوشمندانه، خود را کنار می‌کشد. گاه و بیگاه سیاست مهاجرتی "دعوت عام برای استرالیای سفید" یا "بازگشت" یهودیان به اسرائیل در کساد بازار مهاجرت یا بحران ملی، ضمیمه‌ای می‌شود بر دعوت از زنان برای زاد و ولد بیشتر تا مبادا نیاز به "هولوکوست جمعیت شناختی" پیش آید (آنتیاس و یوال-دیویس ۱۹۸۹، ۸).

و چنین است که کبکبه و دبدبه گوش‌آزار طرفین و فشرده‌گی اجتناب ناپذیر درخواست‌های معافیت به دلایل فرهنگی، مشکل گفتگو در این باب را باز هم مشکلتر می‌کند. توسل به توجیهات فرهنگی در مورد منزلت زنان، قاعدتاً حالت دفاعی و پرخاشجویانه دارد و منحصراً در جهت آرام کردن مخاطبان سراسر جهان منجمله بدو رهبران سیاسی کشورها و دیپلمات‌های دولتی تدارک شده است.

جنبش بین‌المللی حقوق بشر نمی‌تواند از طرح و تکرار مواضع خود به نفع مفاهیم جنسیت‌محور در سطوح برنامه ریزی اجتناب کند، به ویژه با در نظر داشتن توجه بی‌امان خود به عرصه عمومی که آن را اصلی‌ترین مکان اعمال خشونت می‌داند (بی‌آنکه در این میان مسائل نهادهای اجتماعی خصوصی، از قبیل خانواده، را در نظر بگیرد)، و سیاست ترغیب زاد و ولد که زن و خانواده را هدف قرار می‌دهد، و چارچوب عملکرد خودش که مبتنی بر تعامل دولت‌ها است (رانو ۱۹۹۳). بنابراین، چارچوب دولت‌نگر جنبش حقوق بشر، با اینکه دولت‌ها را بزرگترین ناقضان حقوق بشر می‌داند، به حضور نمایندگان دولتی - رهبران سیاسی و دیپلمات‌ها - مشروعیت می‌بخشد.

هر گونه ارجاع به قانون بین‌المللی عمومی، برای دفع و رفع معضلات جنسیت‌محور، مقرون به مبارزه‌ای جان‌گناه است. "سازمان‌های بین‌المللی [مثل سازمان ملل متحد]، حواشی نقش‌پرداز دولت‌ها بوند و به آن‌ها امکان می‌دهند که برای رسیدن به اهداف خود دست به عمل جمعی بزنند" (چارلز وارس، شینکین و رایت ۱۹۹۱). به تعبیر این نویسندگان، قوانین بین‌المللی، چه در نظر و چه در عمل، نظامی جنسیت‌محور است که مردان را در متن و زنان را در حاشیه نگه می‌دارد. همین نویسندگان، توجه ما را به نقصان شرم آور طرح مسائل زنان در سازمان ملل، به کثرت قاطع سهم قضات مرد در دادگاه‌های بین‌المللی، و به موانع همه‌جا گسترده بر سر راه مشارکت زنان در گروه‌های بین‌المللی حقوق بشر، جلب می‌کنند.

حاصل آنکه، گفتمان‌های اصلی حقوق بشر همچنان در چنبر سخن‌پردازی‌های رؤسای دولت‌ها یا وزرای عالی‌رتبه دولتی است و این موضوع غالباً کار را به آنجا می‌کشاند که صدای ستمگر به جای صدای ستم‌دیدگان شنیده می‌شود. مثلاً در ایالات متحده وقتی الیوت آبرامز Elliott Abrams معاون وزیر خارجه دولت رونالد ریگان می‌گوید "در امری به پیچیدگی حقوق بشر، می‌باید منتظر بروز اختلاف نظر در سیاست‌گذاری بود و چنین چیزی را می‌باید از مقوله اختلاف

نظرهای اندیشمندانه دانست و نه اختلاف نظرهای بنیادی اخلاقی" (درینام ۱۹۸۷)، باید پرسید که چگونه می‌توان در حقوق بشر - که خود اخلاقی‌ترین مقوله است - سیاست‌گذاری را از اخلاقیات جدا انگاشت؟ و یا در همین زمینه، حقوق بشر را از سیاسیات جدا فرض کرد؟ و کجاست قدرت منطقی این بحث که پیچیدگی یک موضوع ضرورتاً اعتبار بیشتری به اختلاف نظرهای روشنفکرانه می‌دهد تا اختلاف نظرهای اخلاقی.

دفاعیه‌هایی هستند که عمر دراز دارند و بارها به کار گرفته شده‌اند - مثلاً **کنیاتا** [اولین رئیس جمهور کنیا پس از استقلال این کشور ۱۲ دسامبر ۱۹۶۳] می‌نویسد "بحث در باره نگرش‌های عاطفی مخالفان و موافقان مثله کردن عضو [مثله کردن عضو تناسلی زنان- در کنیا]، یا اتخاذ جهت‌گیری‌های افراطی در این باب، بدون درک دلایلی که آدم تحصیل کرده و روشن‌اندیشی مثل **گی کویو** را همچنان پایبند به سنت نگهداشته، حاکی از جمود فکری است" (کنیاتا، ۱۹۵۳، ۱۳۳). چنین می‌نماید که **کنیاتا** با این نوشته قصدی جز دعوت به یک دادرسی حساس و عادلانه را مطرح نمی‌کند. ولی وقتی دفاع او را از رسم مثله کردن می‌خوانیم، چاره‌ای جز تردید در باره سیاسیات چنین مدعایی نداریم، به خصوص که این کلمات از قلم یک رهبر ملی ذکور و به نیابت از طرف گروهی به کاغذ می‌آید که معروض بلاواسطه‌ترین تأثیرات این نسبیت، یعنی زنان است. **کنیاتا** می‌نویسد "توجه به این نکته حائز اهمیت است که اصول اخلاقی این قبیله با چنین رسمی درهم آمیخته و نهادی از کل همبستگی اندامی آن شده است، (۱۳۴). اصلاحات دولتی پُر‌هیاو غالباً در عمل چیزی بیش از بازارگرایی بی‌محتوا و قانونگذاری بی‌بو و خاصیت و برنامه ریزی‌های بی‌رسم نیست. فقط وقتی زنان در کانون بحث‌ها قرار می‌گیرند، پیچیدگی‌های جنسیت‌محور در مجادلات فرهنگی مجال بروز پیدا می‌کنند و ساده‌انگاری و بسنده‌خواهی مندرج در نتیجه‌گیری‌ها و ضابطه‌بندی‌های سیاستمداران با وضوح کامل مورد تردید قرار می‌گیرد (بولور-میلر ۱۹۸۵؛ سلک ۱۹۸۸). فمینیست‌ها لحظه‌ای نباید از تشکیک در باره تبیین‌های فرهنگی معطوف به رفتارهای اجتماعی جنسیت‌محور در جهان سوم غافل شوند و در باب عرصه‌های دیگری نیز (منجمله جراحی‌های خطرناک برای آرایش صورت و اندام) که گویا رها از مفاهیم فرهنگی، طبق تصمیم فردی و حق انتخاب آزاد سنجیابی می‌شود، قضایا را باید به دیده تردید بنگرند.

تنها در طی سال‌های اخیر است که ندای زنان، آنهم غالباً در محافل فمینیستی؛ گوش شنوا یافته است. معذالک فعالیت فمینیستی نباید در ربط با وضعیتی که شامل اوست از انتقاد مصون باشد؛ به خصوص آنجا که رهبران این جریان در اختیار افراد شهری، دانش‌آموخته، وابسته به طبقه متوسط و غالباً برخوردار از مزایای دولتی اند. سفر به گردهمایی‌های بین‌المللی غالباً کمک‌های دولتی را اجتناب ناپذیر می‌کند و در عرصه مناسبات بین‌المللی اهداف فعالان هم‌درد فمینیست اجباراً به قالب اهداف هم‌وندان دولتی ناهم‌درد بوروکرات‌منش آنان در می‌آید و امکان بروز تغییرات و اصلاحات اصیل جنسیت‌محور را به محاق تعطیل می‌کشد. از آنجا که عکس‌العمل دولت در برابر خواست بهبود وضع زنان همچنان با ابهام و آما و اگر آمیخته است، ما چاره‌ای جز نگاه انتقادی داشتن به مناسبات دولت با گروه‌های زنانی که آزادانه از اینجا و آنجا سرک می‌کشند نداریم. در شرایطی که فمینیست‌ها شجاعانه به نبرد در همه جبهه‌ها و منجمله در جبهه مبارزه با دولت ادامه

می‌دهند، نمی‌توان از وسوسه خطر وابستگی به (و تأثیر پذیرفتن از) دولت‌های تثبیت شده‌ی رهایی یافت؛ و این وسوسه مادام که ترتیب طرح و بحث حقوق بشر در دست دولت‌هاست ادامه دارد.

به همین سیاق، ما می‌باید طنین واژه "فرهنگ" را در کلیه سطوح جامعه به سنجش گیریم و از یاد نبریم که گروه‌های مختلف به درجات متفاوت از مشارکت فرهنگی دست یافته‌اند و این مشارکت نیز در زمینه‌های گوناگونی بروز می‌کند. آن زمان که گروهی از زنان یا زنی به صفت فردی از فرهنگ سخن می‌گوید، ما نباید از این امر غافل باشیم که هیچگاه تصور همه‌پسندی از فرهنگ در کار نیست، و جا و مقام آن سخنگو در سخن او اثر گذاشته است. ما باید هرگونه درخواست معافیت به دلایل فرهنگی را در ربط با جوهر طبقاتی و قومیت و نژاد و جنسیت و سن و سایر وجوه آن، مورد مذاقه قرار دهیم؛ با دقت و توجه، به تعاریف شداد و غلاظ آن چیزی که فرهنگ می‌نامندش گوش فرا دهیم، و با علم به این که این تعاریف در دنیایی شکل می‌گیرد که تفاوت‌ها و پیچیدگی‌هایش مدام در حال رشد و بسط است، این تعاریف را بدون واهمه به نقد بکشیم. Nira Flaya Anthia و Yural Davis در یادداشت‌های هشدار دهنده خود فی‌المثل ما را متوجه این امر می‌کنند که در مسائل مبتلابه زنان، نمی‌توان منحصرأ مردان را ذی‌مدخل دانست: "فی‌المثل در جهان تجربی، آشکار است که خود زنان در سرکوب و استعمار زنان سایر گروه‌ها و طبقات اجتماعی مشارکت دارند" (آنتیاس و یورال دیویس، ۱۹۸۹، ۲)

به هر تقدیر، از آنجا که زنان نه منحصرأ قربانی و نه منحصرأ بهره‌گیرنده‌ی سیاسیات فرهنگی‌اند، شناخت چگونگی دسترسی محدود آنان به دفاعیات همگانی در عرصه رفتارهای فرهنگی به ما کمک می‌کند تا زمینه‌های پیدایش توجیهات گسترده‌تر فرهنگ‌بنیاد را بررسی کنیم. گرچه دامنه آمیختگی زنان با شکل‌بندی و تسجیل فرهنگی نه کمتر (که قطعاً بسیار بیشتر) از سایر گروه‌های اجتماعی است، اما گفتار در مورد زنان در فرهنگ در عرصه بین‌المللی هنوز تا حد زیادی در انحصار دیگری است [یعنی آن جنس دیگر است و زنان کمتر در این مباحثه شرکت دارند].

در جامعه‌های سراسر جهان، استنباط زنان از فرهنگ شکل‌های گوناگون یافته که مشهودترین آن مقاومت در برابر استعمار نوین و سیطره آن و تأیید ناسیونالیسم است. در مبارزه با سرکوب فراملیتی، زنان نیز دارنده همان چیزی هستند که فرهنگ نام دارد. در این معنی می‌توان باوجود انتقاد از جنبه‌های بازدارنده فرهنگ، این پدیده را واجد قابلیت ذاتی در راه رهایی [ملی] دانست. معذالک سرشت تأمل برانگیز تغییراتی که ناسیونالیسم در ترفیع جایگاه زنان به خود می‌گیرد، موضوع را پیچیده‌تر می‌کند. تنوع گسترده نظریاتی که در باب قابلیت و نقش زنان در خلال مبارزات ناسیونالیستی به ظهور رسید، غالباً به بروز سردرگمی و هدف‌های متناقض در سیاسیات، مناسبات جنسیت‌محور شد و این ماترکی است که همچنان خود را بر جامعه‌های پسااستعماری امروز تحمیل می‌کند (جایاواردینا ۱۹۸۶). همین روند دستخوش مبارزات جهانی فمنیست‌ها نیز شده است. سالیان سال زنان سراسر جهان مجبور بوده‌اند که مکان و منظره چشم‌بندهای گذشته فرهنگی یکدیگر را دریابند و شجاعانه مسیرهای آکنده از سنگلاخ و خطرناک بومی‌گری فرهنگی را در نوردند، تا یکدیگر را دریابند و متحداً دست به اقدام زنند.

در صحنه بین‌المللی، حساسیت فرهنگی واجد اهمیت است؛ به همین میزان حفظ آگاهی ما نسبت به سرکوب جنسیت‌محور درون اجتماعی و نتیجتاً آگاهی جامع ما نسبت به همزیستی سرکوب‌های چند جانبه، اهمیت فراوان دارد. دیر زمانی جنسیت مقهور ابراز وجود‌های ناسیونالیستی می‌بوده است؛ دیر زمانی برابری زن و مرد را از متن سایر مبارزات، تحت عنوان مسئله ای ثانوی، به حاشیه رانده اند. دیر زمانی از زنان می‌خواستند در مبارزات آزادیخواهانه بعضی از اهداف خود را کنار گذاشته و اهداف دیگری را در شکل محدود و معین آن انتخاب و دنبال کنند. نظریه فمینیستی با اصرار بر افشای همزمان تبعیضات نژادی، طبقاتی، جنسیتی، جنسی و استعماری و امثالهم سرشت در آمیخته آزادی‌های سرکوب شده را بر ملا کرده و ثابت نموده که این سرکوب‌ها مرتبط و انفکاک ناپذیرند و درجه‌بندی (دروغین) ظاهراً انفکاک پذیر سرکوب‌ها به تنها نتیجه‌ای که ختم می‌شود بازتولید راهبردهای ناقص و مشکوک در مسیر دستیابی به آزادی و برابری است. این واقعیت که زنان غالباً چنین تحلیل‌های گمراه‌کننده‌ای نسبت به شوربختی خود را می‌پذیرند، نمی‌تواند دلیلی باشد بر ناممکن دانستن امکان اتحاد در متن اختلافات واقعی آنان.

در هر صورت، فرهنگ محملی ساکن و تغییر ناپذیر و مجموعه‌ای از اطلاعات مشخص نیست که بتوان از متن آن قابلیت انطباق و کاربرد حقوق بشر را اندازه گرفت. به عکس فرهنگ مجموعه‌ای از رفتارهای اجتماعی متغیر و متعامل است که معنی آن، از قدرت و مقام شرکاء و شارحان آن اثر می‌پذیرد. به علاوه فرهنگ فقط یک مؤلفه از مجموعه مؤلفه‌های روابط پیچیده شبکه‌بده بستان‌های قدرت است که حیات ما را احاطه کرده است. **عارف دیرلیک** Arif Dirlrk (۱۹۸۷) می‌نویسد "برخورد انتقادی با مقوله فرهنگ، که تنزل آن را به یک سلاح ایده‌نولوژیک برای توجیه سیطره [یک گروه]، مورد سؤال قرار داده و افشا می‌کند، ما را بر آن می‌دارد که چنین پدیده‌ای را صرفاً ویژگی یک کلیت ندانیم، بل فعالیتی تلقی کنیم که با جریان مناسبات اجتماعی آمیخته شده و به همان میزان که نشانه همبستگی است، قرینه‌ای بر تضاد نیز هست" (۱۵).

بازسازی فرهنگ در طی قرون، چرخش‌های خلاف‌آمد به خود دیده است. مثلاً کارگزاران استعمار در خلق "افسانه‌ها" و "فرهنگ عامه" دست به کار شدند (مثل مورد **ماواری** Maori در **نیوزلند**) تا ترتیبات تصرف "سنتی" اراضی را سرهم‌بندی کنند (مثل مورد **فی جی** Fiji) و تعریف دیگری از نقش‌های جنسیت‌محور در کلیه مستعمرات به دست بدهند. در واقع نظام‌های رسمی حقوقی کشورهای مستعمره سابق غالباً از آرمان حقوقی حق به جانب اربابان استعمارگر سابق تغذیه شده است. تصاحب یک چنین "فرهنگ" در هم جوشی توسط مستعمرات سابق به خودی خود بغرنج نیست. بغرنج واقعی را باید در سیاست‌بازی مغلطه‌آمیزی جست که رفتارهای تاریخیاً محتمل و تغییر یابنده را به بدیهیات جاودانی بی برو برگرد تبدیل می‌کند.

برای احتراز از تقلیل‌گرایی، جوهر‌گرایی و انعطاف ناپذیری‌های لفظی در مورد فرهنگ، چاره‌ای جز اذعان به وجود پیچیدگی و تغییرپذیری و نقش مغرضانه شارحین در شکل‌گیری فرهنگ وجود ندارد. چنین نگاهی ما را در تشخیص و تقبیح شکل‌بندی‌های مشخص تاریخی فرهنگ که در خدمت سرکوب زنان قرار دارد یاری خواهد رسانید (مثلاً تأکیدی که

رهبان ذکور مذهبی بر کتک زدن زوجه با استناد به مندرجات کتب مذهبی از خودشان نشان می‌دهند). در این مسیر باید قابلیت زنان در به چنگ آوردن آزادی خود از دل شرایط سرکوب‌گرانه را درک و از آن حمایت کرد (مثلاً تأکید زنان بر برخی دیگر از متون کتب مذهبی که مبلغ عدم خشونت و رفتار احترام آمیز نسبت به زنان است).

فرهنگ هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان کلیتی یگانه و همگون پنداشت. به علاوه [مقولات] فرهنگ "عالی" و فرهنگ "دانی" چنان گزیده و گسترده به کار می‌رود که حتا حامیان حقوق بشر را به دام انداخته و آنان اشتباهاً به متون و منش‌هایی اتکاء می‌کنند، که به اصطلاح "مظهر اصیل" فرهنگ است، گاه آن را از متون سرکوب‌گرانه تدوین شده برای گروه‌های خودمحور ممتاز بر می‌گیرند، و گاه از سنن و آئین عامه مردم (رنتلین ۱۹۹۰؛ پانیکار ۱۹۸۲). از این گذشته، رشد سریع فن آوری و کارایی ارتباطات، جهان ما را در حد قابل ملاحظه‌ای کوچک کرده و حتا دورافتاده ترین نقاط کره خاکی را معروض عوارض، و نه لزوماً تجربه مستقیم، مدرنیته ساخته است. ابقای سنت دیگر بدون مواجهه با فرآیند عرفی شدن ممکن نیست (هوارد ۱۹۸۹، فصل دوم). حتا در چارچوب دولت پناه جریان‌های اصلی حقوق بشر، با در نظر گرفتن واقعیت انکار ناپذیر شهری شدن و صنعتی شدن جوامع و در عین حال رشد سریع بوروکراسی و ارتباطات - که کنترل دولت را [بر جامعه] تسهیل و تشدید می‌کند- از یک طرف، و ادغام نظام اقتصاد ملی کشورها در نظام پولی جهانی از طرف دیگر، دفاع از فرهنگ چیزی جز یک برهان ضعیف و متزلزل نیست.

بنابراین، از تصور فرهنگ، آن گونه که مورد پسند بازیگران بین‌المللی است باید نقاب بر گرفت تا معلوم شود واقعیت فرهنگی که بدان ارجاع می‌کنند چیست: مجموعه‌ای از متون و سلوک خودموجه‌بین، غیر تاریخی، کاذب و دست‌چین شده [از بطن یک فرهنگ غنی و پویا]، که به دروغ تغییر ناپذیر معرفی می‌شود و محتوای غرض آلودش به این سؤال ره می‌گشاید که در دفاع از آن، منافع چه کسی ملحوظ، و به صدر ارتقاء یافتن چه کسی محتوم است. ما باید کلیت فرهنگ را مسأله‌آمیز بدانیم و نه فقط جنبه‌های احتمالاً "بد" آن را. وقتی ما تحقیق خود را محدود به خشونت فاحش کنیم، کارایی خود را در تسکین آلام بشر فقط به یک مورد از رفتار "بد" فرهنگی محدود کرده ایم. بدون طرح مسأله در مورد استفاده سیاسی از فرهنگ یا تعلقات فرهنگی؛ بدون پرسش در مورد اینکه فرهنگ از آن کیست و منفعت چه کسانی با دفاع از آن حفظ می‌شود؛ بدون بازگرداندن مقوله فرهنگ به بستر تاریخی که در آن رشد کرده، و بدون شناختن جایگاه و منزلت مفسران و مدعیان فرهنگ، فهم کامل اینکه زنان چه آسان در عرصه رویارویی‌های بزرگتر سیاسی و اقتصادی و نظامی، و همچنین رقابت‌های گفتمانی در صحنه بین‌المللی مورد استفاده ابزاری قرار می‌گیرند میسر نخواهد شد.

منابع:

- Anthias Floya and Nira Yuval –Davis (ویراستاران)، زن-دولت-ملت، نیویورک، سنت مارتین، ۱۹۸۹.

- Kay Boulware-Miller، "ختنه دختران، چالشی بر یک عمل ناقض حقوق بشر"، نشریه حقوق زنان هاروارد، شماره ۸، ۱۹۸۵، صص ۱۵۵-۱۷۷.
- Bryan, Beverley, Shella, Dazie and Suzanne ScafeT، گرانینگاه نژاد: زندگی زنان سیاهپوست در بریتانیا، لندن، ویراگو.
- Ximena Bunster-Burotto، "بقای آن سوی هراس: زنان و شکنجه در آمریکای لاتین"، در زنان و تحول در آمریکای لاتین، ویراستاران June Nash و Helen Safa، South Hedley، ۱۹۸۵، صص ۲۹۷-۳۲۵، MA: Bergin and Garvey.
- Hilary Charlesworth, Christine Chinkin and Shelly Wright، "رهیافت‌های فمینیستی به قوانین بین‌المللی"، نشریه آمریکایی قانون بین‌المللی، ۱۹۹۱، شماره ۸۵، صص ۶۱۳-۶۴۵.
- Josiah Cobbah، ۱۹۸۷. "ارزش‌های آفریقایی و بحث حقوق بشر: یک رهیافت آفریقایی"، فصلنامه حقوق بشر، شماره ۹، صص ۳۰۹-۳۳۱.
- Arif Dirlik، ۱۹۸۷. "فرهنگ‌گرایی به مثابه ایدئولوژی زعامت‌طلب در برابر اقدام‌های بخش"، نشریه انتقاد فرهنگی، شماره ۶، صص ۱۳-۵۰.
- Jack Donnelly، ۱۹۸۹. حقوق جهانشمول در نظریه و عمل، ایپاکا، انتشارات دانشگاه کرنل.
- Robert F. Drinan، ۱۹۸۷. مویه ستم‌دیدگان: تاریخ و امید انقلاب حقوق بشر، نیویورک، انتشارات هارپر و رو.
- Rhoda E. Howard، ۱۹۸۶. حقوق بشر در آفریقای مشترک المنافع، NJ: Totowa Roman and Littlefield.
- Kumari Jayawardena، ۱۹۸۶. فمینیسم و ناسیونالیسم در جهان سوم، NJ: London and Atlantic Highland، انتشارات Zed.
- Jomo Kenyatta، حیات قبیله‌گی گویو در کنیا، لندن، انتشارات Secker and Warburg، ۱۹۵۳.
- Amina Mama، "خشونت بر ضد زنان سیاهپوست: جنسیت، نژاد و پاسخ‌های دولت"، *Feminist Review*، شماره ۳۲، تابستان ۱۹۸۹، صص ۳۰-۴۸.
- Raul S. Manglapus، ۱۹۷۸. "حقوق بشر کشف غرب نیست"، World View، شماره ۲۱، سال دهم، صص ۴-۶.
- Raimundo Pannikar، ۱۹۸۲. "آیا حقوق بشر یک مفهوم غربی است؟"، Diogenes، شماره ۱۲۰، صص ۷۵-۱۰۲.
- Adamantia Pollis and Peter Schwab، ۱۹۸۰. "حقوق بشر، یک مفهوم غربی با کاربرد ناچیز"، در حقوق بشر: چشم‌اندازهای فرهنگی و ایدئولوژیک، ویراستاران Pollis and Schwab، نیویورک، انتشارات Praeger.
- Rao Arati، ۱۹۹۳. "حق در خانه: چشم‌انداز نظری فمینیست در باب حقوق بشر جهانی"، نشریه دانشکده ملی حقوق، شماره ویژه در باب فمینیسم و قانون، شماره ۱، صص ۸۱-۶۲.
- Alison Dundes Renteln، ۱۹۹۰. حقوق بشر جهان: جهان‌شمولی در برابر نسبی‌گرایی، انتشارات Sage.
- Aryn B. Sajoa، ۱۹۹۰. "اسلام و حقوق بشر: تناسب یا تخالف"، نشریه حقوق تطبیقی و بین‌المللی تمیل، شماره ۴، سال اول، صص ۲۳-۳۳.
- Edward W. Said، ۱۹۷۹. شرق‌شناسی، نیویورک، انتشارات Vintage.
- Alison T. Slack، ۱۹۸۸. "ختنه دختران: ارزیابی انتقادی"، فصلنامه حقوق بشر، شماره ۱۰، صص ۴۳۷-۴۸۶.

خانواده و حقوق بشر زن

مشکلات و توصیه‌ها در باب اجرای معاهده حقوق زن

مارشا ا. فری من

حفظ حقوق بشر در حریم خانه شروع می‌شود. توجیهی که به کرات در باب نفی حقوق بشر نیمی از بشریت - زنان - مطرح می‌شود آن است که باید از خانواده و فرهنگ محافظت شود. اما محافظت از خانواده و فرهنگ نه مستلزم آن است که در ازاء آن حق بشر پایمال شود و نه بایسته آن. **کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان** (کنوانسیون زنان) مساوات در خانواده و همچنین نقش دولت در تشویق ایجاد موازنه منصفانه برای حفظ واحد خانوادگی از یکطرف، و حمایت از اعضاء خانواده از طرف دیگر را، تعریف کرده است. کنوانسیون زنان، معاهده ایست چند جانبه که در دسامبر ۱۹۹۳ به تصویب ۱۳۰ کشور رسید؛ این کنوانسیون ضوابط بین‌المللی برای تضمین برابری میان زن و مرد را در مفهومی بنیان می‌گذارد که حقیقت تاریخی تغییر در خانواده و جامعه در آن ملحوظ گشته است.

اصل بنیادی عدم تبعیض، مندرج در **اعلامیه جهانی حقوق بشر** که در **کنوانسیون** و کلیه معاهدات چند جانبه حقوق بشر منظور شده، بدین امر معطوف است که نمی‌توان حقوق بشر هیچ فردی را به دلیل تعلق وی به نژاد یا قوم یا مذهب خاصی، و به ویژه به دلیل جنسیت وی، از او سلب کرد.^۱ جوهر حقوق بشر در احترام گذاشتن به حیثیت انسانی و قابلیت او در انتخاب مسئولانه متجلی است، بی‌آنکه جنسیت یا تعلق جغرافیایی او در میان باشد.

تمهیدات بنیادی **کنوانسیون** توصیف موارد مهمی را در بر دارد که معطوف به حق انتخاب آزاد برای زنان است. دو فقره از مهمترین این موارد، یکی ازدواج است و دیگری قانون خانواده (ماده ۱۶)؛ به دلیل آنکه نقش و مسئولیت و ظرفیت‌های به رسمیت شناخته شده زن در خانواده به کرات با موانع فرهنگی و قانونی برخورد می‌کند و محدود می‌شود، دامنه تحقق استعدادهای آنان در محیط خارج از خانواده را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد. همین وضع در مورد ملیت زن (ماده ۹) و به دلیل تعریفی که در اساس متضمن رابطه زنان با دولت است، مصداق دارد. بنیان تمامی حقوقی که در این مواد مندرج است و آنگونه که در ماده ۱۵ آمده است، داشتن شخصیت و ظرفیت قانونی است. در وضعیتی که سایر اسناد حقوق بشر، حقوق یاد شده را تلویحاً مورد تاکید قرار داده، **کنوانسیون** در این باب تصریح دارد و تأکید می‌ورزد که زنان برابری قانونی با مردان دارند و پایگاه قانونی زنان نیز با پایگاه قانونی مردان برابر است.

^۱ - اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲؛ **میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی**، مواد ۲ و ۳.

حقوق بشر زن و اختیارات قانونی

کنوانسیون بر این فرض بدیهی بنیاد گرفته که دست‌آورد حقوق بشر زنان - حق ذاتی خود مختاری فردی و آزادی های بنیادی - متضمن به رسمیت شناختن استعداد قانونی و بالقوه آنان در اداره امور خود در مقام افراد بالغ مسئول است. کانونیت حقوق قانونی به عنوان یک هدف، در خلال تدوین پیش‌نویس کنوانسیون مفصلاً مورد بحث و گفتگو قرار گرفت. در ببحوحه بحث‌ها این طرح وضوح کامل یافت که ارتقاء جایگاه زن از طریق رهیافت‌هایی مورد نظر است که کفه قانونیت حقوقی آن به کفه رفاه اجتماعی‌اش بچربد. غالب مواد اساسی شانزده‌گانه دولت‌های متعاقد را موظف می‌دارد که در جهت تأمین حقوق قانونی و فرصت‌های برابر برای زنان، در کلیه وجوهی که در حیطه اختیارات دولتی است، اقدام‌های مقتضی به عمل آورند.²

اختیارات قانونی، حکایت از بلوغ همه جانبه دارد، از حضور در دادگاه به صفت فردی گرفته تا تصمیم‌گیری در مورد حامله شدن. مفهوم این اختیارات قانونی بر اصل تمایز میان کسانی تأکید دارد که به قوه تمیز و شعور خود، در اخذ تصمیم‌های نافذ قانونی، واقف‌اند و کسانی که از چنین وقوفی بی‌بهره‌اند. در کشورها و فرهنگ‌های بسیاری، زنان بالغ همچنان به عنوان افرادی تلقی می‌شوند که قدرت اخذ تصمیم مسئولانه ندارند. هنوز که هنوز است زنان را به چشم صغاری می‌نگرند که قادر به احراز مالکیت و تقاضای وام و اخذ تصمیم‌های قانونی در مورد فرزندان خود - از قبیل رضایت دادن به اقدامات پزشکی در مورد آنان - نیستند.

اختیارات، و رای معنی حقوقی مصطلح آن، در عین حال دلالت دارد بر ظرفیت پذیرش و اجرای مسئولیت‌های یک فرد بالغ در جامعه، و تصدیق این بلوغ از جانب خود و دیگر افراد جامعه. ملیت و قاموس خانوادگی از مهمترین مواردی است که تصدیق کمال و بلوغ فرد در آن‌ها اهمیت اساسی می‌یابد. حق داشتن ملیت، زن در برابر دولت را به عنوان شهروند بالغ کامل در نظر گرفته است. برابری در خانواده نیز، مشارکت فردی و اقتصادی زنان را در مقام افراد بالغ مسئول نسبت به رفاه خانواده، بی آنکه نقش آنان را صرفاً به درون این کانون منحصر کرده باشد، کاملاً به رسمیت شناخته است.

² - این معاهده تنها سندی است که در دهه بین‌المللی زنان حاصل آمد و دولت‌ها را ملزم می‌کند که با تأمین حقوق و فرصت‌های مناسب برای زنان به تبعیض علیه آنان خاتمه بخشند. گرچه دولت‌ها بر طبق اعلامیه جهانی و معاهده زنان و سایر اسناد همه جانبه حقوق بشر، موظف‌اند که در راه امحاء تبعیض گام‌های سازنده بردارند، بر طبق معاهده زنان دولت‌ها همچنین وظیفه ویژه دارند که با در پیش گرفتن اقدامات مثبت ویژه به امحاء تبعیض برآیند. دولت‌های متعاقد موظفند که هیأت بیست و سه نفره کمیته سازمان ملل در رفع تبعیض علیه زنان در باب اقدامات تبعیض شکنانه خود و همچنین اقدامات مربوط به اجرای کامل معاهده، گزارش تسلیم کنند.

هم واژگان و هم قانون مربوط به اختیارات رویکردی مثبت در اذعان به مسائل مساوات طلبانه دارد و توجه آن بر اختیارات، عمل و شمول متمرکز شده است. رفع تبعیض‌های زن ستیزانه و تحقق اصول **کنوانسیون** در نهایت به تصدیق اختیارات قانونی و عملی زنان در جمیع وجوه زندگی نظر دارد. مواد ۹، ۱۵ و ۱۶ **کنوانسیون** واجد اصولی اساسی برای تصدیق یاد شده است.

ماده ۱۵

ماده ۱۵ **کنوانسیون** برای تأمین اختیارات کامل قانونی زنان، کلیه دول را موظف می‌کند که امکان تحقق کلیه حقوقی را که متضمن ایفای نقش زنان به عنوان افراد بالغ مسئول در جامعه است فراهم آورند. این ماده صراحت دارد که زنان در زمینه قانون، اختیارات کامل قانونی، برخورداری از فرصت برای تحقق چنین اختیاراتی، و حق برخورداری از مالکیت را در برابری کامل با مردان دارند. زنان می‌باید از حقوق برابر با مردان برای انعقاد قرارداد برخوردار باشند و قراردادهایی که مٌخل تحقق ظرفیت قانونی زنان باشد می‌باید نقض و بی اثر شوند. این ماده در عین حال، حقوق بشر زنان را در رابطه با آزادی فردی، مورد تصدیق قرار می‌دهد و به ویژه بر حق برابر زنان با مردان در نقل مکان و انتخاب مسکن و اقامت، تأکید می‌ورزد.

در گذشته قوانین عرفی و نظام‌های حقوقی اروپا اختیارات قانونی کودکان، بیماران روانی و زنان را، با این توجیه که محرومیت از دانش و تعقل کافی آنان را در معرض سوء استفاده دیگران قرار می‌دهد، سلب می‌کرد. چنین توجیهی آنان را از شکوفا کردن استعدادهای حقه‌شان محروم می‌داشت. گرچه کودکان و آسیب دیدگان روانی چه بسا از دانش و تعقل کافی جهت تصمیم‌گیری در باب اعمالی که تبعات قانونی دارد برخوردار نباشند، زنان را هم، صرفاً به دلایل جنسیت محورانه، در زمره صغار قانونی به حساب می‌آوردند. در طی یکصد سال اخیر، بسیاری از کشورها شاهد تحول قوانین خود در جهت تصدیق کامل اختیارات قانونی زنان بوده‌اند، گرچه در نقاط بسیاری هنوز رضایت مرد (رسمی یا غیررسمی) برای سرانجام گرفتن معاملات، از قبیل اخذ وام بانکی، مورد لزوم است. مردان هنوز غالباً دارای حق مدیریت اموال خانوادگی‌اند و، فی‌المثل در شیلی، غالب از دواج‌ها بر یک "انجمن خانوادگی" (اصل مالکیت مشترک زن و شوهر) مبتنی است که طبق آن شوهر دارای حق انحصاری برای مدیریت متعلقات ملکی است.

رهنمود زیبایی در ماده ۱۵

در عین این که غالب مواد اساسی **کنوانسیون** از دول متعهد می‌خواهد که در جهت رفع تبعیض در موارد خاص "کلیه اقدامات مقتضی را به عمل آورند" ماده ۱۵ تعهد کلیه دول متعهد در تحقق شخصیت حقوقی مستقل [زن] را

خواستار است. قید الزام در این مورد صریح است و مصوبات بدون قید و شرط معطوف است به: در صورت و پس از تنفیذ این ضوابط، شرایط قانونی فراهم شود که با تکیه بر آن زنان بتوانند مقام اقتصادی و سیاسی خود را به عنوان یک عضو بالغ اجتماع و خانواده کسب کنند.

ماده ۱۵ (۲): قراردادهای مایملک و بلوغ

طبق ماده ۱۵ (۲) دول متعاقد موظف‌اند که همان فرصت‌هایی که مردان را قادر به برخورداری از جمیع وجوه اختیارات قانونی خود می‌کند، در اختیار زنان نیز قرار دهند. این امر در بنیادی‌ترین سطح خود به معنی آن است که سن بلوغ در مرد و زن یکسان باشد و زنان به سن قانونی رسیده، بتوانند وارد عقد قرار داد شوند و مدیریت متعلقات ملکی را طبق خواست خود در اختیار داشته باشند. این قید در جوهر خود از دول متعاقد خواستار به رسمیت شناخته شدن زن به عنوان شهروندی دارای منافع اقتصادی است.

زبان ماده ۱۵ (۲) ضمناً مبین آنست که زنان در امور مربوط به ارثیه، حقوقی هم‌ارز مردان داشته باشند و این امر در ماده ۱۶ (۱-ح) صراحت یافته است. اختیار قانونی "مدیریت متعلقات ملکی" به توانایی مالک بودن و مدیریت و معامله این متعلقات، منجمله مدیریت املاک و حقوق برابر در ارث مرجوع است. حق اخیرالذکر در بسیاری از نقاط جهان مورد مناقشه است. علت این امر را باید در وجوه نظام‌های حقوقی و مذهبی و سنتی مبتنی بر این تصور دانست که به حاکمیت مرد بر املاک اعتقاد دارد، و همچنین در وجوه نظام‌های قانونی که تجلی سنت صاحب اختیاری مرد بر مستقلات است.

در سراسر گیتی، وجود موانع حقوقی و فرهنگی بر سر راه مالکیت و حق تصمیم‌گیری نسبت به مایملک، علت عمده‌ای در فقر زنان است. پژوهش اخیر آژانس توسعه جهانی Agency for International Development آمریکا نشان می‌دهد که وضعیت حقوقی زنان باعث محدودیت مشارکت آنان در حدود نیمی از طرح‌های توسعه می‌شود. رویه‌های حقوقی مالکیت و اجرای حق مالکیت، زنان، به ویژه زنان شوهر دار را وسیعاً، حتی در طرح‌های پیشرفته معطوف به توزیع ثروت، با محرومیت مواجه می‌کند.

مایملک خانوادگی معمولاً شامل کلیه املاک و مستقلاتی است که به همسر (یا تمام همسران در وضعیت چند همسری) تعلق داشته و برای تأمین مایحتاج خانواده یا خانوار در یکجا جمع شده است. به هر حال در بسیاری از فرهنگ‌ها دستمزد یا تولید حاصل از کار زنان صرف تأمین احتیاجات خانواده می‌شود: در حالی که در آمد مردان منحصراً در خدمت مردها یا در خدمت تأمین مایحتاج مردهاست. در بسیاری از کشورها متعلقات مادی، چه قانوناً و چه سنتاً تحت اختیار شوهران است. برخی نظام‌های مربوط به مایملک مادی بر این صراحت دارند که جمیع دارایی‌های مکسوب در خلال ازدواج متعلق به شوهر یا خانواده اوست.

در نظام‌های مبتنی بر اصل مالکیت مشترک زن و مرد، کلیه مایملک حاصله در دوران ازدواج به زوجین تعلق دارد و به هنگام وقوع طلاق نیز متساویاً میان آنان تقسیم می‌شود. ولی علیرغم مساوات متصور در مالکیت، قدرت مدیریت در مورد مایملک غالباً عملاً در اختیار شوهر است. آنجا که قانون، حق اعمال مدیریت را متساویاً میان زوجین به رسمیت شناخته، این سنگینی قدرت یکی از طرفین است که سرانجام سرنوشت مالکیت را رقم می‌زند. حتی در وضعیت‌هایی که قدرت مدیریت بر مایملک میان زوجین متساویاً تقسیم شده، مفاد قانونی چه بسا که شوهر را رئیس خانواده بدانند (مثلاً در بوتسوانا) و او را مخیر به تصمیم‌گیری در باب مسکن و سرپرستی کودکان بشناسد و از این طریق کفه موازنه قدرت را به نفع او سنگین‌تر کند.³

ماده ۱۵ (۲) حقوق برابر در دادگاه و هیأت‌های داوری

"در قانون و اجرای قانون" حقوق مساوی در کلیه مراحل قانونی در دادگاه و هیئت‌های داوری" [ماده ۱۵ (۲)] می‌باید تأمین شود. در بسیاری از کشورها، زنان همچنان نه دارای قدرت قانونی برای حضور در دادگاه به صفت فردی هستند و نه برخوردار از حق شهادت دادن به گونه مردان. معذالک حتی در نقاطی که این مسایل دیر زمانی است حل شده، رفتار با زنان در دادگاه‌ها همچنان در خور توجه است.

گروه‌های دفاع از حقوق زنان در عرض دهسال گذشته پژوهش‌های دقیقی در باب رفتار با زنان در دادگاه‌ها و کانون‌های وکلای حکومتی و رویه‌های قضایی دولتی و فدرال ایالات متحده و کانادا و همچنین در تعدادی از کشورها در حال توسعه انجام داده‌اند. ماحصل این پژوهش‌ها آن است که به دلایل اقتصادی و فرهنگی، زنان در بدترین حالت، مطلقاً از دسترسی به دادگاه‌ها محرومند و در بهترین حالت، معروض میراث تبعیض‌آمیز نظام‌های حقوقی و قضایی مرد محور می‌باشند. در کلیه کشورها، نسبت نازل فقر و مرادوات اجتماعی، و فقدان تحصیلات و آگاهی از حقوق خود، غالباً آنان را از دست زدن به اقدام مقتضی برای احقاق حق خود باز داشته است.

در همه کشورها قضات و سایر مقام‌های دادگاه‌ها شیوه کار خود را براساس تصویری پیش می‌برند که خود در مورد نقش و توانایی زنان در ذهن دارند و دادگاه‌ها به چشمی به زنان می‌نگرند که حاکی از احترام کمتر به آنان در مقایسه با مردان است. پای رسیدگی به طلاق که پیش می‌آید، زنان، علیرغم صراحت قوانین مربوطه و به دلیل برخوردار بودن مردان از همدردی مسئولین در مورد امور مالی، غالباً از حق دریافت مایملک و نفقه قانونی محروم می‌شوند. در کشورهایی که با وضع قوانین مترقی نسبت به بدرفتاری خانگی، زنان را مورد حمایت قرار داده‌اند، قضات گاه و بیگاه از صدور احکام

³ - A. Molokomme : در زنان و قانون در جنوب آفریقا هراره انتشارات زیمبابوه . ۱۹۸۷

حمایتی در مورد زنان خودداری می‌کنند و آنان را به مبالغه در طرح دعاوی خود یا برانگیزاننده اصلی مناقشه بودن متهم می‌سازند. زنان حقوقدان گزارش‌های نگران‌کننده‌ای از حوادث عدیده و هتک حرمت و حتی اهانت‌های آشکار در مورد خود را می‌دهند که با تاثیر مخرب در کارشان عملاً از کسب نتایج مطلوب در مورد موکلین خود باز مانده‌اند. قضات دادگاه‌ها زنان خدمه در دادگاه‌ها را در معرض آزار و اذیت قرار می‌دهند و عملاً هم باکی از عواقب اعمال خود ندارند؛ قضات زن از رفتار اهانت آمیز مردان همکار و سایر خدمه دادگاه‌ها در امان نیستند.

زنان همیشه اغلب به دلیل عدم استطاعت مالی، از دسترسی به دادگاه در جهت طرح دعاوی خود محرومند. ماده ۱۵ (۲) با هدف ارتقاء قابلیت‌های قانونی زنان همسنگ و هموزن با مردان، تصریح می‌کند که دول عضو می‌باید کمک‌های قانونی و طرح‌های آموزش قانون به شهروندان را به گونه‌ای تنظیم و اجرا کنند که به نحوی کامل پاسخگوی نیازهای زنان باشد.

ماده ۱۵ (۳) قراردادهای کاهنده اختیارات قانونی

در زمان تهیه و تدوین ماده ۱۵ (۲) بحث‌های مفصلی در باب آن صورت گرفت. این ماده خواستار تعلیق کلیه قراردادهای و سایر اسناد شخصی است که "معطوف به محدود کردن اختیارات قانونی زنان است". در باب این نکته که آیا قراردادهای تحت پوشش قانون بین‌المللی را نیز می‌توان مشمول تعریف واژه "قرارداد" در این ماده دانست، چون و چراهایی در کار بود، ولی چنین می‌نمود که دولت‌های عضو در مورد قراردادهای منعقد شده میان دو نفر، اعم از اینکه مضمون مالی یا موضوعات شخصی داشته باشد، شمول این ماده را می‌پذیرند و اذعان دارند که کلیه قراردادهایی که محل اختیارات قانونی زنان است می‌باید قانوناً ملغی گردند.⁴ معذالک و علیرغم وجود این تفسیر و توصیف‌ها، آشکار است که به هیچ دولتی برای لغو قانون قراردادهایی که پایمالی حق زنان را در پی دارد قدمی سامان آفرین برداشته است.

نخستین نمونه نوع قراردادهای خصوصی که اختیارات قانونی زن را محدود می‌کند، همان قرارداد ازدواج است که یا متعاقب توافق‌هایی امضاء شده و یا اینکه مفهوم قرارداد در آن به خودی خود مستتر است. در قرارداد مستتر ازدواج، حقوق و وظایف زوجین - گرچه در زمان ازدواج به صراحت و کفایت به تأیید قانون یا متن قرارداد خصوصی نرسیده - هنگامی عیان و آشکار می‌شود که پای طلاق در میان می‌آید (زنا، ترک خانواده عدم حمایت، بچه دار نشدن) و اساس متارکه را تشکیل می‌دهد.

⁴ - بنگرید به گزارش گروه کار در مورد: پیش نویس کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان A/۳۰/۶۰ (ضمیمه) ۲ مارس ۱۹۷۹.

ماده ۱۵ (۴) : آزادی انتخاب مسکن و اقامتگاه و مسکن

گرچه جهان، آزادی نقل مکان را به عنوان یکی از حقوق اساسی بشر به رسمیت شناخته است، اما حقوق زنان در نقل مکان آزادانه غالباً به وسیله قانون یا موازین فرهنگی دچار محدودیت می‌شود. تا آنجا که به زنان مربوط می‌شود حق قانونی انتخاب مسکن و اقامتگاه یا یکی از دو مورد، معمولاً در چارچوب ازدواج با محدودیت روبرو است. در بعضی از کشورها مثل عراق، زن مجبور است یا در خانه پدری خود زیست کند و یا در خانه شوهر به سر برد و هرگز حق انتخاب مسکن خود را ندارد، در کشورهایی - مثل **ماداگاسکار و عراق و کنیا** - قانون شوهر را مکلف به تعیین محل زندگی خانواده می‌کند، گرچه در **کنیا** زن نیز می‌تواند برای خود سکونتگاه تعیین کند. در **سنگال**، زوجه اگر اعتقاد داشته باشد که سکونتگاه مورد نظر شوهر "واجد مخاطرات جسمی یا روحی برای خانواده است" می‌تواند با شوهر به مقابله برخیزد. گرچه قائل شدن به دو سکونتگاه مجزاً برای زوجین به نظر غیر عملی می‌آید، اما قائل شدن حق انتخاب برای شوهر در این مورد، به هر تقدیر تبعیض‌آمیز است. به علاوه، در شرایطی که زوجین از هم جدا شده ولی زن را به اقامت در سکونتگاه شوهر مکلف کنند، چنین چیزی عملاً امکان‌پذیر نیست و او و فرزندان او را در معرض مشکلات می‌گذارد.

ماده ۹: ملیت

اساس مناسبات حقوقی میان افراد و دولت را مفهوم ملیت تشکیل می‌دهد. دولت شهروندان خود را مورد حمایت قرار می‌دهد و به آنان حقوق خاص اعطا می‌کند و از شهروندان نیز به نوبه خود انتظار می‌رود که نسبت به دولت مقرراتی را رعایت کنند. در وضعیت فعلی دولت-ملت‌ها در جهان امروز، فرد بی وطن هم از حق زیستن در مکان خاص و هم از حقوق اثباتی همچون تحصیلات و مشارکت سیاسی مورد استفاده دیگران محروم است.

از آنجا که داشتن ملیت واجد اهمیت بسیار است، اعطاء عاری از تبعیض این حق به اشخاص، جنبه بنیادی دارد. ماده ۹، مثل ماده ۱۵، لحنی تجویزی دارد و صریح و مشعر است بر اینکه دولت‌های متعهد "در مواردی که موضوع ملیت زنان و فرزندان آنان مطرح است" به زنان حقوق برابر با مردان اعطاء می‌کنند". قائل شدن به تبعیض در امر اعطاء ملیت، از آنجا که دولت‌ها سنتاً ملیت زنان مزدوج را تابع و غالباً بخشی از ملیت شوهرانشان تلقی می‌کنند، در بادی امر گریبان‌زنان را می‌گیرد. یکی از اولین اسناد بین‌المللی که به طور اخص به حقوق بشر زنان پرداخت، **کنوانسیون ملیت زنان مزدوج** convention on the nationality of married women بود که (تدوین آن در ۲۹ ژانویه ۱۹۵۷ آغاز شد و در ۱۱ اوت ۱۹۵۸ به مرحله اجرایی رسید). این میثاق از دولت‌ها می‌خواهد که در زمینه اعطاء حق ملیت به شهروندان از هرگونه تبعیض بپرهیزند و به این وسیله، مقرر می‌کند که اصل عدم تبعیض که از اصول حقوق بین‌المللی بشر است می‌باید بر مصالح مربوط به حاکمیت دولت‌ها ارجحیت داشته باشد.

قوانین حقوق شهروندی در همان حیطه‌هایی نسبت به زنان محدودیت قائل می‌شود، که وقتی مردان در آن قرار می‌گیرند با چنین محدودیت‌هایی روبرو نیستند. یک مورد شایع تبعیض زمانی رخ می‌دهد که زن به همسری شوهری خارجی در می‌آید و قانوناً مجاز نیست شوهر خود را از حقوق خاص (چون حق سکونت و دریافت حق شهروندی پس از یک دوره نسبتاً کوتاه) برخوردار سازد. همین فرایند در مورد مردانی که زن خارجی را به همسری می‌گیرند وارون است. اگر تصمیم زنی به ازدواج با شهروندی بیگانه، منجر به از دست دادن حق شهروندی خود او و یا ایجاد وضع نامشخص در مورد حق سکونت شوهر او شود، حقوق اساسی زن در آزادی ازدواج و تشکیل خانواده محدود شده است.

ملیت، جزئی اساسی از آزادی و اختیار تحرک زنان است. در صورت وابستگی ملیت زن و یا فرزندان او به ملیت شوهرش، قدرت او در مقام یک فرد بالغ نسبت به انتخاب سکونت‌گاه و مسافرت و رفاه فرزندان و حتی انتخاب شوهر، شدیداً مخدوش می‌شود. در **عربستان سعودی** زنان برای سفر به خارج از کشور موظفند از پدران یا شوهران خود مجوز کتبی کسب کنند. (در واقع زنانی که می‌خواهند سفر کنند می‌باید حتماً سفر خود را در معیت یکی از اعضاء مذکر خانواده خود انجام دهند). در نیجریه زن شوهردار برای اخذ پاسپورت می‌باید از شوهر خود اجازه کسب کند. گر چه به نظر می‌رسد که چنین امری به سوابق سنتی و قانونی مبتنی است، محو چنین رویه‌ای در جهت اجرای ماده ۹ همان اهمیتی را دارد که هر گونه تغییر قانونی دیگر.

ماده ۹ (۲) : ملیت اولاد

ماده ۹ (۲) تصریح دارد که در زمینه ملیت اولاد، مرد و زن دارای حقوق برابرند. این همان حیطه خاصی است که بسیاری از کشورها همچنان به عدم رعایت آن ادامه می‌دهند. ساختار تبعیض حقوقی رایج آن است که در شرایط خاص، فقط پدر قادر به انتقال حق شهروندی به فرزندان خود است. مثلاً در **کنیا**، **ماداگاسکار** و **رواندا** به این قائلند که فرزندان حاصل از ازدواج یک شهروند با فردی خارجی، حقوق شهروندی خود را از حقوق شهروندی پدر خود به ارث می‌برند. بر طبق چنین قانونی، در ازدواج بین دو شهروند از دو کشور، موضوع شهروندی مادر و فرزندان او به امری بی‌معنی بدل می‌شود. این نه تنها تبعض علیه زنان است بلکه فرزندان آنان را نیز به طور ضمنی به افراد فاقد ملیت تبدیل می‌کند. علت آن است که قوانین مربوط به اخذ ملیت در کشورهای گوناگون همسان نیست و چنین ناهمگونی و اختلاف در دو کشور گوناگون چه بسا به این منجر شود که فرزندان خانواده، حقوق شهروندی در یکی از دو کشور را کسب نکنند.

قوانینی که کودکان متولد در چهارچوب ازدواج را از کسب حقوق شهروندی مادرشان منع می‌کند، در واقع آزادی نقل مکان مادر آنان را نقض کرده است: چگونه مادری می‌تواند در مورد نقل مکان خود تصمیم بگیرد اگر نتواند فرزندان خود را با خود و یا نام آنان را در گذرنامه خود داشته باشد. در صورت طلاق گرفتن، مجاز نیست فرزندان خود را با خود به خارج از کشور ببرد: ولی پدر همین فرزندان به دلیل بر خورداری از حق انحصاری می‌تواند چنین کند. از جانب

دیگر، آنجا که ملیت فرزندان وابسته به ملیت پدران باشد، مادران از حق نگهداری فرزندان به وجهی مستقل محرومند، چرا که حق سکونت فرزندان غالباً وابسته به نوع حقی است که برای شهروندی آنان اعطاء شده است.

ماده ۱۶: ازدواج و قانون خانواده

آغاز ماده ۱۶ (الف): اقدام به ازدواج

آغاز ماده ۱۶ (ب): حق توافق

از آنجا که محدودیت‌های مذهبی و سنتی فراوانی بر برابری در خانواده تحمیل شده است، اجرای موفقیت آمیز میثاق مشروط به این است که کشورها افراد را مشمول قوانین ازدواج مدنی‌ای کنند که در جهت تضمین ایجاد مساوات در خانواده طرح و تدوین شده است. ازدواج زوجین می‌باید بی‌توجه به مذهب و نژاد و قومیت آنان، بر اساس قوانین مدنی صورت پذیرد. این امر به آنان اجازه می‌دهد که آزادانه و برکنار از تبعات نابرابری‌های موجود در دیگر قوانین مبادرت به ازدواج کنند و در عین حال از شمول مشکلات جدی قانونی، در مواقعی که زوجین متعلق به فرهنگ‌های قومی یا مذهبی متفاوتند و لاجرم معروض جایگاه قانونی متفاوت، احتراز جویند.

ازدواج نزد غالب زنان واقعه‌ای عمده در زندگی است که به نقش‌ها و جایگاه‌های اجتماعی آنان تعیین می‌بخشد و آنان را به عرصه افراد بالغ جامعه می‌کشاند. معذالک ازدواج زنان بسیار زیادی به دورتر شدن آنان از آزادی منجر می‌شود. فرض ماده ۱۶ بر آن است که ازدواج پدیده ایست مبتنی بر مشارکت برابر که زوجین می‌توانند در آن توانمندی‌های خود را توسعه بخشند.

ماده ۱۶ (الف) و (ب) هدف از برابری را مد نظر می‌گیرد که با ورود به امر ازدواج آغاز می‌شود. انتخاب، نکته کلیدی این موضوع است. آیا دامنه حق زنان در انتخاب شوهر به همان وسعت است که حق مردان؟ در جامعه‌های بسیاری کم و کیف ازدواج را از پیش بر شمرده‌اند و هیچیک از دو تن چیز چندانی برای انتخاب کردن در برابر خود نمی‌بینند. از سوی دیگر موارد فراوانی وجود دارد که در آن زن - به خصوص دختر جوان - از طرف خانواده خود تحت فشار قرار می‌گیرد تا با مردی ازدواج کند که دیگران برایش برگزیده‌اند. در برخی از فرهنگ‌ها، وصلت زن بیوه با برادر شوهر خود همچنان پابرجاست و معلوم هم نیست که زن در این میانه تا چه حد حق مخالفت دارد.

مسئله حق زن در انتخاب شوهر آینده خود، عمدتاً به وضع اقتصادی و اجتماعی او برمی‌گردد. غالب کشورها دم از برابری زن و مرد در ورود به ازدواج می‌زنند. ولی به اقتضای ارزش‌های فرهنگی در آن جوامعی که ازدواج مرد یا زن را امری محتوم تلقی می‌کند، تصمیم زن به تنها ماندن و ازدواج نکردن، به انزوای او می‌انجامد. عدم استخدام و توان

نسبتاً نازل اقتصادی نیز از جمله دلایلی است که در تصمیم گیری زن به ازدواج دخیل است. قوانین ناظر بر برابری در طی مراحل ماقبل ازدواج، از پرداختن به این قبیل مشکلات بازمانده است.

چند همسری مندلی است بر طرح سؤالات جدی در باب حق برابر و انتخاب. گرچه برخی از قوانین مذهبی و سنتی تاریخیاً مرد را فرامی‌خواند که در ازدواج با همسر دوم با توجه فعلی خود مشورت کند، امروزه چنین ملاحظاتی در خور اعتنای چندانی نیست. با وصف این، و از آنجا که در هیچ نظام حقوقی‌ای به زن اجازه اختیار کردن بیش از یک شوهر داده نشده، چند همسری بالذات عملی تبعیض آمیز است. آنجا که جهیزیه و یا **Bride wealth** [مایملک عروس] در ازدواج کالایی امری رایج است، زوج معمولاً هیچ حق قانونی بر این کالای مبادله شده ندارد. بنابر قوانین سنتی آفریقا، در صورت متارکه زن و شوهر، "مایملک عروس" می‌باید به خانواده شوهر عودت داده شود. و همین علت قدرتمندی است که خاصه اگر مورد مبادله پول یا اشیاء مصرف شده یا به دور از دسترس باشد، زن ناراضی را به ماندن در خانه شوهر وامی‌دارد. با توجه به ماده ۱۶، پذیرش یک هنجار جهانی، بیان یک تحول مثبت بسیار عمده است. بخش عمده‌ای از ملاحظات در مورد میثاق به همین ماده ۱۶ برمی‌گردد و استدلال‌ها هم عموماً متوجه عدم انطباق این ماده با قوانین وضعیت احوال شخصی است؛ بر این اساس که متعاهدین نمی‌توانند بلادرنگ به چالش یا تغییر آن مبادرت ورزند.

ماده ۱۶ (۱) (ج) حقوق و مسئولیت‌های برابر

در ازدواج و متارکه

قید عام چنین است که زن و مرد در زندگی مشترک خود متساویاً متحمل وظایف خانه و خانواده می‌شوند و از حق مساوی در تصمیم گیری‌های خانوادگی برخوردارند. این قید کلیه مسائل مورد بحث در این نوشتار را تحت تأثیر خود دارد و بیان اهمیت برخورداری زن از ظرفیت کامل قانونی خود است و گرنه او قادر به ایفای وظایف و مسئولیت‌های خود نخواهد بود. این قید در عین حال و از آنجا که تقسیم وظایف خانوادگی ذاتاً مضمون مفاهمه و گفتگو میان زوجین است، جلوه‌گاه مشکلات مربوط به تحقق آن است. مثلاً **کوبا** در قانون خانواده مصوب ۱۹۵۷ خود این قید را گنجانیده که زن و شوهر موظف به مشارکت در ایفای مسئولیت‌های خانواده‌اند، ولی پانزده سال بعد، محققین دریافتند که زوجین کوبایی هنوز که هنوز است بر سر تعریف نقش‌ها و وظایف خود گرفتار کشمکش‌اند.

به همین سیاق تعریف و تعیین حدود و وظایف و مسئولیت‌ها در هنگام بروز جدایی نیز مطرح می‌شود. قوانین را می‌توان در جهت رفتار برابر با زن و شوهر تدوین کرد و ضابطین قضایی در نظام‌های حقوقی را می‌توان برای رفتار منصفانه با زنان آموزش داد. مهمترین مسائل حقوقی را که در زمینه قانونگذاری می‌توان نشانه زد عبارتند از: زمینه‌ها و رویدادهای مربوط به طلاق، تقسیم مایملک و حمایت‌های مالی بعد از طلاق و سرپرستی اطفال.

در بسیاری از نظام‌های قضایی، زنان برای احراز حق طلاق، مجبور به طرح دعاوی رقت‌انگیزتری هستند. مثلاً طبق قانون مدنی اوگاندا، مرد می‌تواند همسر خود را به دلیل ارتکاب زنای محصنه طلاق گوید، ولی زن اگر خواستار طلاق باشد مجبور به طرح و اثبات حداقل دو مورد خطا از جانب شوهر خود (مثلاً زنا محصنه و رفتار خشن) است. در اروگوئه، ارتکاب یکی از زوجین به زنا محصنه به زوج دیگر حق درخواست طلاق می‌دهد، ولی طلاق دادن زن منوط به اثبات فقط یکبار بروز واقعه است. در حالیکه طلاق گرفتن شوهر مستلزم آن است که زن بتواند ارتکاب آشکار و فاحش شوی خود را اثبات نماید. در آرژانتین که دارای قانون طلاق نسبتاً پیشرفته‌تریست و از متقاضیان طلاق می‌خواهد اثبات کنند که اتفاق نقض کننده روابط طرفین رخ داده است، دادگاه‌ها مدعیان قصور زن در تنظیم کامل امور خانه را به عنوان سند ادعا پذیرفته‌اند.

رسیدگی قانونی به دعاوی طلاق در بعضی از نظام‌های حقوقی حاکی از نابرابری حقوق طرفین است. در شریعت اسلام، مرد می‌تواند همسر خود را با ادای لفظ طلاق، روانه کند، ولی زن طبق همین نظام موظف به ارائه دلیل است. طبق قانون سنتی یهود، که شامل شهروندان اسرائیلی می‌شود. طلاق قانوناً مجری نیست مگر آنکه شوهر سند طلاق را امضاء کند (a gob). این رویه صرفنظر از اینکه در جوهر مبین عدم مساوات است، باعث می‌شود که هر زن به حال خود رها شده، همیشه نتواند به طلاق دست یابد و آزادانه به ازدواج مجدد بپردازد.

برای رسیدن به مساوات در تقسیم مایملک، قوانین باید مؤید این امر باشند که ثروت حاصل از کوشش زوجین یا یکی از آنان در خلال ازدواج، "مایملک خانوادگی" محسوب شود و با وقوع طلاق بالمناصفه بین دو طرف تقسیم شود. قوانین می‌باید ناظر بر ارزشیابی کارمزد ناگرفته زن در خانه یا در مزرعه، یا درآمد حاصل از سرمایه‌گذاری تجاری، به عنوان مایملک خانوادگی باشند. گرچه تحقق این قوانین محتاج سال‌ها - و حتی نسل‌ها - زمان است، کوشش در این راه لازم و حیاتی است، وگرنه زن به هنگام طلاق و علیرغم سال‌ها کوشش، چیزی عایدش نخواهد شد. مثلاً قانون ازدواج تانزانیا (مصوب ۱۹۷۱) صراحت دارد که در صورت وقوع طلاق مایملک خانوادگی می‌باید بر اساس میزان مشارکت هر یک از زوجین تقسیم شود، در عمل دوازده سال به درازا کشید تا دادگاه استیناف (یعنی عالیترین دادگاه کشور) بالاخره حکم بر این دهد که کارمزد ناپرداخته زن در خانه به عنوان "مشارکت" او در ثروت خانوادگی منظور و مشمول تقسیم شود. قانون جدید خانواده در کره صراحت دارد بر اینکه ثروت خانوادگی می‌باید با در نظر گرفتن میزان مشارکت هر یک از زوجین تقسیم شود، معذالک کار زن در خانه را وراثت و "بهره عشق" تلقی کرده است. کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان تأکید دارد به اینکه ارزش گذاری کار ناپرداخته زن در خانه واجد اهمیت فراوان و جهانی است.⁵ این امر در مفهوم طلاق، موضوعی است که نه فقط به برابری اقتصادی، بل به بقاء مربوط می‌شود.

مسئله نفقه بعد از طلاق، در کلیه نظام‌های حقوقی مسأله‌ای مشکل آفرین است. نکته محوری - که بیش از آنکه حقوقی باشد فلسفی است - خرجی بعد از طلاق را چنین مد نظر دارد: خرجی به زن مطلقه باید به عنوان غرامت فرصت‌های

⁵ - سازمان ملل، کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، نشست دهم، Gen. Rec. No. 17X.

اقتصادی وی (استخدام و تحصیلات) در نظر گرفته شود که زن با ازدواج کردن از آن محروم شده است، یا به عنوان کاری که وی در حیات خانواده به ودیعه گذاشته و یا به عنوان مایه‌ازاء وجود عدم مساوات بنیادی در همه جوامع. مسأله مهم مرتبط دیگر: آیا زوجینی که هزینه ادامه بقاء ازدواج خود را نمی‌پردازند، لزومی دارد که علی‌غیرالنهاییه و صرفاً به دلیل وجود ترتیبات ازدواج، همدیگر را تحمل کنند؟ قوانین ناظر بر پرداخت نفقه به شریک سابق زندگی می‌باید با هدف رفتار برابر با زن و مرد و ارزیابی شرایط ذریبط آنها تدوین شود.

ماده ۱۶ (۱) (د): حقوق برابر و مسئولیت والدین

قید این ماده معطوف است به توزیع غیرمنصفانه حقوق و مسئولیت‌های والدین اطفال صغیر که در کلیه نظام‌های حقوقی تاریخاً مستقر است. در غالب نظام‌ها، پدر خانواده سنتاً حق انحصاری تصمیم‌گیری در مورد کودکان را داراست. با وجود این، مسئولیت‌های روزمره در مورد مواظبت و نگهداری کودکان غالباً بر عهده مادر گذاشته شده است.

در بسیاری از کشورها اقدام برای کاهش نابرابری در حوزه وظایف و حق اخذ تصمیم صورت گرفته و با وضع قوانین کوشش شده که این عدم تعادل حذف و حق تصمیم‌گیری در مورد خانواده و به خصوص کودکان به پدر و مادر تفویض شود. مثلاً در سال‌های دهه ۱۹۸۰، جمعی از کشورهای آمریکای لاتین بر آن شدند که در جهت تفویض حق تصمیم‌گیری به والدین، قانون مرجعیت اخذ تصمیم خانوادگی (Authority over family decisions) را تغییر دهند. معذالک، حتی در شرایطی که قانون خواستار حق برابر در تصمیم‌گیری شده، نسبت به نابرابری موروثی در اعمال نظر والدین و یا وادار کردن مردان به پذیرش محترمانه حقوق برابر میان زن و شوهر، ناموفق بوده است.

یکی از مواردی که قانون می‌تواند در آن منشاء تأثیر باشد، برمی‌گردد به تخصیص وظایف در مورد مایملک کودکان. در مورد حقوق ارثی کودکان از مایملک، واگذاری مستقلات به کودکان بیش از رسیدن به سن بلوغ، یا فوت جوانان بالغ بدون همسر در وضعیتی که وصیت نامه‌ای موجود نیست، حق مدیریت مایملک آنان به والدینشان منتقل می‌شود. قوانین وضع شده در این موارد نباید بر اساس این تصور تدوین شده باشند که مرد وصی مناسب‌تری برای اداره مایملک و مدیریت مستقلات است.

خانواده تک سرپرست، حقوق و وظایف والدین

مفروض غالب احکام قانونی حقوق والدین، مزدوج بودن آنان است. ولی با توجه به افزایش سریع تعداد کودکانی که در خارج از چارچوب روابط سنتی خانواده هسته‌ای یا گسترده زندگی می‌کنند، دولت‌ها به طرح نظام‌هایی دست می‌یازند که وظایف نگهداری از کودکان را معلوم و مشخص کند. از منظری سنتی، کلیه نظام‌های حقوقی قائل به این امرند که کودکان مورد حمایت والدینی هستند که با او زندگی می‌کنند. معذالک از آنجا که اکثریت خانوادگی تک سرپرست را زنان

تشکیل می‌دهند و از آنجا که احتمال فقر مالی در زنان تک سرپرست به مراتب بیش از سایر وجوه سرپرستی خانوادگی است، تأثیر عوارض منفی بر وضعیت اقتصادی زن و کودکان او شدیدتر است. بسیاری از کشورها اکنون دارای قوانین حمایت از کودکان اند (که گهگاه نفقه هم نام گرفته) و والدینی را که کودک با آنان زندگی نمی‌کند، با این فرض که تأمین مایحتاج کودک به عهده والدین است، موظف به تأمین مخارج وی دانسته‌اند. چنین قوانینی شامل پدر و مادر کودک می‌شود و بنابراین در آن‌ها رعایت عدم تبعیض‌های جنسیت‌محور شده است، ولی عدم قطعیت در اجرای قانون که تقریباً جنبه جهانی هم دارد، حاکی است که نظام‌های قانونی و اجرایی به وضعیت و مایحتاج عینی زنان توجه کافی مبذول نمی‌دارند.

شیوه‌های عدیده‌ای در کشورهای گوناگون در تضمین حمایت عملی از کودکان به اجرا در آمده است. در **زیمبابوه** و کشورهای دیگر واقع در جنوب قاره **آفریقا**، و همچنین در **ایالات متحده**، اهمال در پرداخت مقرری کودک با کاستن از مقرری شخصی مقصر تأمین می‌شود. شیوه‌های دیگر در مقابله با اهمال‌کاران، شامل قطع کمک‌های دولتی (از قبیل بورس یا مجوز تحصیلی)، حق تصرف مایملک، و برگشتی مالیاتی است. از آنجا که نسبت درصد بالایی از خاطیان را مزد بگیران تشکیل می‌دهند، کلیه شیوه‌های یاد شده در صورتی تأثیر بیشتر می‌بخشد که نظام ذی‌مدخل قادر به ردیابی افراد خاطی باشد. زندانی کردن خاطیان در این موارد، امریست شدیداً مورد مناقشه. قاضیان معدودی حاضر به صدور حکم زندان‌اند و مخالفان بر این نظرند که خاطی با زندانی شدن از کارکردن و کسب درآمد و مآلاً تأمین وجه تعیین شده محروم می‌شود. موافقان بر این نظرند که زندانی کردن - حتا اگر محدود به روزهای تعطیل آخر هفته باشد - تأثیر مثبت خواهد بخشید.

ماده ۱۶(۲): حداقل سن و ثبت ازدواج

اصل عدم تحمیل یا مبادرت کودکان به ازدواج، بخشی از قانون بین‌المللی است که در سال ۱۹۶۲ تثبیت شد. در این سال **معاهده بین‌المللی توافق، حداقل سن و تثبیت ازدواج** تصویب (و در سال ۱۹۶۴ اجرایی) گردید. گرچه این عهدنامه خود به خود گویای وضعیت امر است، ازدواج کودکان همچنان به عنوان مشکلی مهم مطرح است. در ۱۹۸۹، **صندوق نفوس سازمان ملل** در گزارش تحت عنوان **وضعیت جمعیت جهان** خاطر نشان کرد که در **بنگلادش** متوسط سن ازدواج در میان دختران معادل ۱۱/۶ سال است. یازده درصد زنان در زیمبابوه میان سنین ۱۲ تا ۱۴ سالگی ازدواج می‌کنند.

کنوانسیون زنان در رابطه با ماده ۱۶ تعریفی از "کودک" در بر ندارد. "کودک" می‌باید به عنوان شخصی تعریف شود که هنوز به سن بلوغ نرسیده است^۶ تا هم موافق دیگر موارد معاهده باشد و هم موافق **معاهده حقوق کودک**، به

^۶ مطابق **ميثاق حقوق کودک** (مصوب ۱۹۸۹)، کودک "انسانی است زیر ۱۸ سال مگر آنکه طبق قوانین شامل وی، بلوغ در سن کمتری منظور شده باشد."، ماده ۱.

خصوص موافق بخش‌هایی باشد که به اختیارات قانونی او مربوط می‌شود. معذالک و از آنجا که در فرهنگ‌های گوناگون مسئولیت شخص نسبت به فعالیت‌های گوناگون در سنین مختلف آغاز می‌شود (در بسیاری از ایالات آمریکا شانزده سال برای اخذ تصدیق رانندگی و ۲۱ سال برای آزادی صرف مشروب الکلی) شاید مناسبتر باشد که سن ازدواج نیز در هر جا بنا به مقتضیات فرهنگی همانجا در نظر گرفته شود. در عمل سن ازدواج می‌باید با توجه به مستندات فرهنگی و زمانی تعیین شود که فرد حداقل تحصیل دبیرستانی خود را به اتمام رسانیده و از نظر جسمی بتواند آبستنی بدون مخاطره داشته باشد. چنین سنی فی‌المثل در **سوئد** و **گایانا** هژده تعیین شده است. تردید نیست که ازدواج دختر زیر شانزده سال واجد عوارض جدی جسمی و عواقب خطیر اجتماعی خواهد بود.

ثبت ازدواج از این نظر برای زنان واجد اهمیت فراوان است که به قانون اجازه می‌دهد که بر ضد تبعیض علیه زنان در خانواده، وارد عمل شود. با ثبت ازدواج، دولت می‌تواند نسبت به سن ازدواج و توافق ازدواج و ممنوعیت چند همسری و لزوم اعلان به همسران قبلی، در صدد تضمین اجرای قانون برآید. ثبت ازدواج در عین حال حمایت از حقوقی را که زن با ازدواج به دست می‌آورد تعیین می‌کند: مایملک در مالکیت مشترک زوجین؛ حق الارث؛ و همچنین منافع معین مالی که شامل حال زوجه در خلال یا بعد از ازدواج می‌شود.

ثبت ازدواج در عین حال به دولت این امکان را می‌دهد که مشوق ازدواج‌های مدنی و ناظر بر قوانین مربوط به ازدواج‌های مذهبی باشد. مثلاً دولت می‌تواند آن دسته از ازدواج‌های مذهبی را قانوناً معتبر بشناسد که بر طبق مقررات مورد نظر صورت گرفته باشد. اگر میان وابستگان به جامعه‌ای خاص ازدواج کودکان متداول است. دولت می‌تواند از به رسمیت شناختن چنین وصلت‌هایی امتناع کند و در عوض ازدواج زوجین بالغ ولی منطبق با مراسم و تشریفات مورد نظر را مورد تأیید قرار دهد.

کنوانسیون زنان و قوانین دولتی

دادگاه‌ها در اینجا و آنجا، گرچه به ندرت، در احکام صادره خود به ضوابط بین‌المللی همانند آنچه که در **کنوانسیون زنان** علیه قوانین تبعیض‌آمیز دولتی آمده استناد می‌ورزند. جالب توجه‌ترین نمونه را می‌توان در دعوای حقوقی یونیتی داو **Unity Dow** بر ضد دادستان کل بوتسوانا نشانه گرفت که طی آن با استناد به قانون بین‌المللی، قانون اساسی **بوتسوانا** را به چالش کشیده و تبعیض‌آمیز نامیده شد. طبق قوانین تابعیت **بوتسوانا**، کودکان متولد یک خانواده فقط می‌توانند ملیت پدر خود را کسب کنند. و چون شوهر خانم **داو** آمریکایی بود، دو فرزند این زوج قادر به اخذ ملیت بوتسوانایی نبودند. این کودکان با استناد به اجازه اقامت پدر آمریکایشان **پیتر داو (Peter Dow)** اجازه اقامت قابل تمدید در بوتسوانا را گرفته بودند، در ژانویه ۱۹۹۱ اعضاء خانواده به خارج از کشور سفر کرده بودند و اجازه اقامت بچه منقضی شده بود، در مراجعت به کشور با مشکلات فراوان و اشکال‌تراشی مأمورین اداره مهاجرت روبرو شدند که مانع از ورود کودکان به

کشور به دلیل انقضای اجازه اقامتشان شدند. به علاوه کودکان یادشده از حق دادن رأی و از تحصیلات دانشگاهی رایگان، در آن حدی که شامل سایرین می‌شد محروم بودند.⁷

دادگاه تجدید نظر به نفع خانواده داو رأی داد و **اگودا Agodah** قاضی دادگاه بر این نظر بود که **کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان** "موجد خلق یک نظام بین‌المللی" شده که تجدید نظر در مفاد قانون اساسی همچنین سنجش دعاوی مربوط به تبعیض می‌باید با توجه به آن صورت گیرد. قاضی یاد شده و اکثریت اعضاء دادگاه به این نتیجه رسیدند که آنچه در قانون اساسی بوتسوانا برخورداری فرزندان زنان از حقوق شهروندی را ناممکن می‌کند، در پرتو تفسیر از ضوابط جهانی، تبعیض جنسیت محور علیه زنان محسوب می‌شود.⁸

رأی دادگاه یاد شده حائز اهمیت فراوان است. از آنجا که رأی یاد شده از یک دادگاه عرفی (غیر شرعی) صادر شده، و با ضابطه محترم شمردن رسم و روال و احکام عرفی سایر کشورها آمیخته است، رویه‌ای قضایی می‌شود که می‌تواند برای اخذ تصمیم‌های مشابه مورد استناد قرار گیرد. از این هم فراتر، چنین تصمیمی اهمیت **کنوانسیون زنان** را در مقام یک سند بین‌المللی حقوق بشر که باید مورد مراجعه و اقدام دادگاه‌های کشوری، و ضابطه‌ای بنیانگذار برای آینده باشد، فراروی ما می‌گذارد.

⁷ Lisa Stratton ، "حق داشتن حق : تبعیض جنسیت محور در قوانین کشوری"، در Minnesota Law Review ۷۷(۱) ، نوامبر ۱۹۹۲ ، ص ۱.

⁸ - دادرسی دادستان کل علیه یونیتی داو ، دادگاه تجدید نظر ، تجدید نظر مدنی شماره ۴/۹۱ (دادگاه تجدید نظر بوتسوانا . ژوئیه ۱۹۹۲ . ص ۸۳)



The Abdorrahman Boroumand Foundation

Culture, Tradition and Politics

Instrumentalized against women's Human Rights

Four Essays



3220 N St NW, Suite 357
Washington, DC 20007

Promoting human rights and democracy in Iran

در دفاع از حقوق بشر و دموکراسی در ایران