



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

# کنوانسیون

رفع کلیه اشکال  
تبعیض علیه زنان

تجزیه و تحلیل اسناد و پروتکل‌های کنوانسیون حقوق زنان علیه

فریبا تالابوند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نقد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان

نویسنده:

فریبا علاسوند

ناشر چاپی:

حوزه علمیه قم - مرکز مدیریت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۶	نقد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان
۶	مشخصات کتاب
۶	مقدمه
۱۰	فصل اول
۱۴	فصل دوم
۲۶	فصل سوم
۴۰	فصل چهارم
۵۹	فصل پنجم
۱۰۸	فصل ششم
۱۴۸	فصل هفتم
۱۷۴	فهرست منابع
۱۷۸	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: علاسوند، فریبا، - ۱۳۴۶ عنوان و نام پدیدآور: نقد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان فریبا علاسوند؛ ویراستار حمیده انصاری تهیه کننده مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمی مشخصات نشر: قم مرکز مدیریت حوزه علمی ۱۳۸۲. مشخصات ظاهری: ص ۱۸۱ شابک: ۹۶۴-۹۹۱۸-۵۰-۶ ۱۶۰۰۰ ریال؛ ۹۶۴-۹۹۱۸-۵۰-۶ ۱۶۰۰۰ ریال وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی یادداشت: پشت جلد به انگلیسی Critiques on the convention of elimination of all forms of discrimination against women. یادداشت: کتابنامه ص ۱۷۹ [ - ۱۸۱؛ همچنین به صورت زیرنویس موضوع: تبعیض جنسی علیه زنان موضوع: زنان -- مسائل اجتماعی و اخلاقی موضوع: کنوانسیون رفع تبعیض از زنان (۱۹۷۹)(۱۹۷۹) Convention on Elimination of all forms of Discrimination Against women موضوع: زنان -- وضع حقوقی و قوانین (فقه شناسه افزوده: انصاری حمیده ۱۳۴۷ -، ویراستار شناسه افزوده: حوزه علمی قم شناسه افزوده: کنوانسیون رفع تبعیض از زنان (۱۹۷۹)(۱۹۷۹) Convention on Elimination of all forms of Discrimination Against women رده بندی کنگره: HQ۱۱۵۴/ع ۸ن ۷ رده بندی دیویی: ۳۰۵/۴۲ شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۴۵۹۹

مقدمه

پیشوایان دین، در عمل و سیره و اندیشه به شأن و منزلت زن بها می دادند. امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «امیرالمؤمنین (علیه السلام) هیزم تهیه می کرد، آب می آورد و جاروب می کرد و فاطمه (علیها السلام) گندم و جو را آورد می کرد و آرد را خمیر می کرد و نان می پخت.» (۱) امام علی (علیه السلام) به مردان سفارش می کرد که بارهای سنگین خود را بر دوش زنان نشان نگذارند (۲) به همین دلیل، حضرت در کارهای منزل همکاری جدی نشان می داد.

پیشوایان دین اسلام، نه تنها مانع فعالیت های سیاسی و اجتماعی و علمی زنان نمی شدند، بلکه در سیره ی عملی نیز زنان را به مشارکت در عرصه های اجتماعی توصیه می کردند. حضرت زهرا(علیها السلام) دوش به دوش علی(علیه السلام) از اهداف و احکام اسلام دفاع می کرد و جامعه را از انحراف های اجتماعی آگاه می ساخت. البته اسلام، با توجه به تفاوت های جسمانی زن و مرد، احکام و حقوق شرعی متفاوتی برای آنان وضع کرده است. تکلیف سنگینی چون جهاد را از زنان نخواستند و فرموده است زن هم چون شاخه ی گل است، نه قهرمان میدان ها.(۳) تربیت فرزندان و خانه داری که از مهم ترین وظایف نظام خانواده و جامعه به شمار می آید به زنان واگذار شده است. این سخن که زنان باید از هر جهت شبیه مردان شوند و از نظر وظایف و تکالیف بین آنها تفاوتی نباشد، به افسردگی زنان و مردان و نابودی نظام خانواده منجر می شود. بسیاری از متفکران غربی، واژگونی جنسیت را عامل مهم آسیب های اجتماعی و آسیب های روانی، مانند افسردگی، معرفی کرده اند. تاریخ اسلام به حضور جدی زنان متدین در عرصه های اجتماعی گواهی می دهد؛ افرادی چون: آمنه بنت حارث بن عبدالمطلب بن هاشم، فارغه بنت عبدالرحمن، العارثیه، دارمیه مجوثیه، عکرشه بنت الاحلش، ام البراء بنت صفوان بن هلال، ام سنان بنت حیثمه بن مرشد مزجحیه و... اما هیچ گاه دیدگاه اسلام در باب فعالیت های بانوان به معنای نفی و طرد احکام و ارزش های اسلامی نیست. خوانندگان گرامی باید بدانند که فمینیسم و زن سالاری

یک جریان جهان شمول نیست؛ یک پدیده ی غربی است که زمینه های معرفتی و روانی و اجتماعی خاصی در مغرب زمین منشأ تولید آن گشته و زایش هر پارادایمی، موج خاصی از آن را در جنگ جهانی اول و در دوره ی پست مدرنیسم پدید آورده است. کنوانسیون رفع تبعیض زنان نیز پدیده ای است زاینده ی پارادایم فمینیستی که طبیعتاً با چارچوب تفکر اسلامی سازگاری ندارد. این فرضیه را محقق محترم سرکار خانم عباسوند به اثبات رسانده و پس از گزارشی کوتاه از زمینه های پیدایش فمینیسم و گرایش های آن، به تبیین و تحلیل و نقد کنوانسیون پرداخته اند. امیدوارم این اثر برای خوانندگان سودمند باشد و با ارائه ی نظرها و پیشنهادهای خود بر بالندگی مجموعه بیفزایند. در پایان از همه ی دست اندرکاران مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه، بهویژه ارزیابان محترم و مدیر گروه حقوق و سیاست جناب حجت الاسلام باقرزاده و سایر عزیزانی که در آماده سازی اثر تلاش نمودند، سپاس گزار می نمایم. عبدالحسین خسروپناه جانشین مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه ۲۰ مهرماه ۱۳۸۲ مصادف با پانزدهم شعبان المعظم ۱۴۲۴ پیش گفتار دیرزمانی است که بحث از حقوق زنان در کانون توجه اندیشمندان، حقوق دانان، سیاست مداران، به خصوص طرف داران جنبش زنان قرار گرفته است. افراط و تفریط در زمینه ی فوق، مسائل زنان را در کشمکش طاق فرسای برده است. دمام نگاه ها به سویی دوخته می شود و منتظر وزش نسیمی امیدبخش از افق مبهم تئوری های بشری می ماند؛ ...لیکن این انتظار پایان ناپذیر است، چرا که تمام



ایده های مزبور از آموزه های وحیانی بریده و منقطع هستند. به راستی چرا بشر از آسمان برید و سر را به سان پا به زمین کوبید؟ آیا وقت آن نرسیده است که دل خود را به نوای قرآنی بسپاریم که در ۱۴ قرن پیش مهربان و در عین حال قاطع فرمود: (لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ)؛ (۴) برای زنان به قدر تکالیفی که بر دوششان است حقوق (و امتیازاتی) قرار داده شده؛ آن هم بر اساس معروف. آگاهی از توازن بین حقوق و تکالیف زنان، مستلزم احاطه به حقوق و تکالیفی است که در گستره ی فقه و اخلاق اسلامی مطرح شده است. به حق، پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) ضمن بیان وظایف زنان، گستره ی وسیعی از حقوق انسانی و زنانگی وی را مطرح ساخت و با این کار رویکردی بی نظیر در تاریخ زندگی زنان به وجود آورد؛ علاوه بر آن که یکی از ارکان اخلاق دینی را مراعات جانب آنها قرار داد. تمام این توصیه ها در حالی صورت می گیرد که عالی ترین جلوه های احترام و محبت را در رفتار ایشان نسبت به زنان خویشاوند مشاهده می کنیم که احدی مانند آن را سراغ نداشته است. آن تأکید و این سیره به موازات حیات اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) هم چنان ادامه یافت؛ اما هر قدر که نظام قانون گذاری و نهادهای سیاسی و آموزشگران از خاندان پاک نبوت فاصله می گرفتند، فاصله ی مردم با مفاهیم اساسی دین بیش تر می شد. اما اکنون که با انقلاب شکوهمند اسلامی، و درست در دوران شکوفایی عصر تجدد، همه ی محاسبات به

هم ریخته است، باید فرصت طلائی احیای فکر دینی را مغتنم شمرد. باید نظامواره ی حقوقی اسلام را که دیرینه ولی بدیع است دوباره به جهانیان ابلاغ نمود. علامه طباطبایی (رحمهم الله) چه خوب و به جا فرموده که «همواره فقدان مجریانی که قوانین اسلام را اجرا کنند و نبود مبلغانی که روح احکام را به مردم برسانند، نفس احکام دینی را از آنها ستانده است.» (۵) ... به هر تقدیر، در صفحاتی که پیش رو دارید کوشیده ایم ضمن اشاره به پدیده ی جنبش زنان (فمینیسم)، آخرین تلاش عمده ی حقوقی در دفاع از حقوق زنان، یعنی «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان» را در بوته ی نقد بگذاریم. بر این اساس، با معرفی و ارزیابی کنوانسیون و استخراج موارد مغایرت آن با فقه اسلام و قوانین داخلی ایران، پیامدهای الحاق و عدم الحاق ایران به معاهده ی مزبور را بیان می داریم. باشد که این مختصر گوشه ی کوچکی از نیازهای فکری و فرهنگی نسل انقلاب را مرتفع سازد و پاسخ گوی سؤالات آنان در این باب باشد. علاسوند قم \_ تابستان ۱۳۸۲

(۱). وسایل الشیعه، ج ۳، ص ۳۹. (۲). غررالحکم و دررالکلم، ص ۸۲۶. (۳). نهج البلاغه، نامه ۳۱. (۴). سوره ی بقره، آیه ی ۲۲۸. علامه طباطبایی، «معروف» در آیه را امر مطابق هدایت عقلی، حکم شرعی و مقتضای خلق حسن می داند. (۵). تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۷۶.

## فصل اول

زمینه های پیدایش جنبش زنان (فمینیسم) وضعیت زنان، پیشینه و زمینه های پیدایش جنبش زنان نگاه فرودست به زنان جزو عمیق ترین و ماندگارترین نگاه هایی است که ممکن بود به صنفی

دوخته شود. عمق بهت این نگاه به حدی است که به راحتی نمی توان جهت آن را عوض نمود. در ملل و اقوام مختلف، از اعصار و اقوام باستانی تا ملل نسبتاً متمدن، این دیدگاه چه به طور نظری و چه عملی همواره وجود داشته است. ملت روم جزء اولین مللی است که قوانین مدنی را وضع نمود (حدود ۴۰۰ سال قبل از میلاد)؛ با این حال زنان را از موضوع قانون های انسانی خارج دید. ملتی که حقوق انسانی را برای مردان به بهترین شکل ممکن برای آن روزگار تدوین می کند، چنان سیطره ای به آنان در عرصه ی خصوصی خانواده می دهد که در سایه ی آن می توانند با صلاح دید خود کمر به قتل همسر خویش نیز ببندند. (۱) در این میان به دلیل خروج زنان از حیطه ی قانون، هیچ دادرسی به شکایات آنها رسیدگی نمی کند و از هیچ حمایت قانونی ای برخوردار نیستند. گفتنی است که زنان در امت های متمدنی نظیر چین و هند، مصر قدیم و ایران نیز وضعیت بهتری ندارند. در تمام تکالیف و وظایف شاق و شکننده با مردان شریک اند، اما از حقوق آنها خوردار نیستند. علاوه بر آن که وظایف مختص، نظیر خانه داری و بچه داری، و اطاعت از شوهر در همه ی اوامر او نیز به عهده ی آنان است. علامه طباطبایی (رحمهم الله) در این باره می نویسد: با این وصف اوضاع زنان نزد این ملل و طوایف، به هر حال، بهتر از وضعیت زنانی بود که در قبایل غیرمتمدن زندگی می کردند؛ چرا که دیگر به قصد خوردن گوشت

آنها، آنها را نمی‌گشتند! (۲) از تشریح احوال اسفبار زنان در تاریخ حقارت بار آنان صرف نظر می‌کنیم؛ ولی باید اعتراف کنیم که حتی با ترقی و پیشرفت جوامع، این وضعیت هم چنان ادامه یافت و تمام امتیازات هم چنان در اختیار مردان بود و زنان از امتیازات مدنی و شهروندی کم‌تری بهره‌مند بودند. ناگفته پیداست که در این میان وضع زنان مسلمان به خصوص در برهه‌ی حضور نورانی معصومین (علیهم‌السلام)، که از حیات پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) شروع می‌شود، متمایز است. آندره میشل در کتاب خود از زنان برجسته‌ی اروپایی و امریکایی که نام می‌برد در یک مبارزه‌ی نفس‌گیر در سده‌های اخیر برای احقاق حقوق شهروندی درجه‌ی یک دست و پا می‌زدند و از آلیز بولدینگ چنین تقدیر می‌کند: در اثر عظیم خود به آمریکاییان نشان داده است، قبل از آن که غرب از وحشیگری به درآید، زنان، بدون آن که تحت حمایت مردان باشند، در تمامی دنیای اسلام درخشیدند و علمای مذهبی، دانشمندان، حقوق‌دانان و شاعرانی داشته‌اند. (۳) شوارگی زنان پدیده‌ی نامیمونی بود که در گذشته‌های دور برای زن غربی وجود داشت. جدیت در دورنگه داشتن زنان از عرصه‌های قدرت و ثروت، که غالباً در اجتماع یافت می‌شدند، از مانور شخصیت زنان می‌کاست. در همین حال غرب با رویکردی نوین و تحولی عمیق مواجه است. تحولی که از مکاتب فلسفی شروع می‌شود، ولی تمام عرصه‌های حیات بشر را درمی‌نوردد. زمینه‌های اجتماعی جنبش زنان به‌وجود آمدن نهادهای مدنی و شدت گرفتن

نظریه‌ی حکومت‌های دموکراتیک، سخن از تساوی آحاد مردم در حقوق و در قبال قانون و حمایت‌های حقوقی را جدی‌تر کرد. در کنار پیدا شدن فضای باز اجتماعی برای طرح افکار و اندیشه‌ها، تحولی عظیم در صنعت بهوجود آمد که به نوبه‌ی خود بر دامنه‌ی نهضت زنان افزود. این تحول نقش تولیدی - اقتصادی زنان را در خانواده کم‌رنگ کرد؛ زیرا با بهوجود آمدن کارخانه‌ها کار و خانه از هم فاصله می‌گرفتند. در عین حال بهوجود آمدن صنایع مدرن، مثل دستگاه تایپ، در آسان‌سازی بعضی مشاغل برای زنان نقش مهمی بازی کرد و راه ورود آنها را به بازار کار - با آن که مهارت خاصی هم نداشتند - تسهیل نمود. اوج گرفتن سطح مطالبات کارگران و پیدایش سندیکای کارگری، ثروت‌اندوزان صنعت را به فکر جلب هر چه بیش‌تر زنان به عرصه‌ی اشتغال انداخت؛ چرا که ورود رقیبانی فرصت طلب و در عین حال قانع و مطیع، به بازار کار، نظام عرضه و تقاضا را نامتوازن می‌کند و خود اهرم فشاری بر کارگران می‌شود، سرمایه‌داران در انتخاب کارگر قدرت مانور بیش‌تری می‌یابند و می‌توانند به این وسیله همواره دست‌مزدها را پایین نگه‌دارند؛ به عبارت دیگر، زنان طعمه‌ای خوب برای صاحب سرمایه و رقیبی بسیار ناراحت‌کننده برای کارگران مرد بودند. گیلبر مبارزه‌ی زنان کارگر در فرانسه را برای قطعی کردن حقوق کار که بدون وقفه مورد اعتراض کارگران مرد بوده را این‌گونه توصیف می‌کند: نخستین سخن کارگران مرد در اتحادیه

ها درباره ی حذف کار زن بوده است. اما این زنان هستند که با ورود خود به این عرصه، ضمن برخورداری از دست مزد مستقل، تریون جدیدی برای احقاق حقوق خود و اعلام انزجار از ظلم پیوسته ای که بر آنها رفته است، یافته اند. (۴)

(۱) محمد حسین طباطبایی، قضایا المجتمع و الاسره و الزواج. (۲). همان. (۳). آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، ص ۷. (۴). آندره میشل، همان، ص ۸۴.

## فصل دوم

فمینیسم: ماهیت، گرایش ها و سیر تحولات زمینه هایی که در فصل قبل بدانها اشاره کردیم، باعث شدند که زنان ندای حق طلبی خود را تا حدی سازمان دهند و خود را نه به عنوان یک گروهی در یک کنش اجتماعی نظم یافته، بلکه یک جنبش معرفی سازند. واژه ی فمینیسم (Feminisme) در سال ۱۸۳۷ م وارد زبان فرانسه شد. آندره میشل به نقل از فرهنگ لغت ژبر این کلمه را این چنین تعریف می کند: آیینی که طرف دار گسترش حقوق و نقش زن در خانواده است. (۱) به طور کلی برای فمینیسم سه مرحله طرح می کنند: موج اول فمینیسم (از اوایل قرن نوزدهم تا اندکی بعد از جنگ جهانی اول) واژه ی فمینیسم تا اواخر قرن نوزدهم به طور عمومی وارد واژگان زبان نشده بود، ولی ورود آن به زبان فرانسه را تاریخ ۱۸۳۷ دانسته اند. با وجود این، شواهد به دست آمده از آثار زنان درباره ی حقوق زن باعث شد که وجود ایده ی فمینیستی را تا قرن ۱۴ هم بدانند. (۲) در حالی که برخی مری آستل را نخستین فمینیست یا نخستین فمینیست انگلیسی می دانند. (۳) وی در بین سال های

۱۶۶۶ تا ۱۷۳۱ زندگی می کرده است. در این زمان، فمینیسم لیبرال اولیه، فمینیسم مارکسیستی و فمینیسم سوسیالیستی شکل گرفت. تفاوت فمینیسم لیبرال اولیه (که کرافت نماینده ی اصلی آن، یعنی مرجع تأثیرگذار بر فمینیست های موج اول است) با دو گونه ی دیگر، این است که کرافت یک دیدگاه اصلاح طلبانه داشت و به یک انقلاب معتقد نبود؛ به عبارت روشن تر، به تفاوت ها معتقد بود، ولی از نابرابری زنان و مردان در خانواده و در اجتماع معترض و ناراضی بود. وی به ساختار زیست شناختی زنانه و مردانه کاری نداشت، اما به شدت به مؤنث بودن، یعنی جنسیتی که در سایه ی آموزش های خاص زنانه به وجود می آید معترض بود. (۴) دوره ی افول (آتشی به زیر خاکستر) قرن بیستم از یک سو شاهد جنبش های بزرگ و انقلاب های پردامنه و از سوی دیگر شاهد دو جنگ جهانی است. انقلاب های داخلی باعث شد که زنان، بدون نگاه جنسیتی، برای احقاق حقوق اولیه در کنار مردان قرار گیرند؛ لذا تا حدودی جنبش های خاص زنانه تحت الشعاع قرار گرفت. دو جنگ جهانی اول و دوم نیز باعث ایجاد شرایط جدید برای زنان گردید که تا حدی آن ها را ساکت می نمود. زنان با استفاده از فرصت به دست آمده (نبود مردان، به دلیل حضورشان در جبهه های جنگ) به کارخانه ها و تصدی برخی امور در جبهه ها راه پیدا کردند و تا حدودی تمایز جنسیتی بین زنان و مردان فراموش شد. اما با تمام شدن جنگ جهانی دوم و برگشت مردان به صحنه ی عادی زندگی جنگ بر سر

تصاحب مناصب در گرفت. شاید فرصت طلبی کارخانه داران و سوء استفاده از تلاش کاری زنان برای جلوگیری از تعطیلی کارخانه ها را هم بتوان زمینه ساز ناراحتی مجدد و به مراتب بیش تر زنان به حساب آورد. از این امر هم نباید غفلت کرد که موقعیت به دست آمده طعم حضور اجتماعی را به زنان چشانده بود و استقلال و حیثیتی برای ایشان به وجود آمده بود که با وضعیت قبلی ابداً قابل مقایسه نبود. در این هنگام بیرون راندن زنان از صحنه ی اجتماع با مقاومت بیش تری مواجه شد. موج دوم فمینیسم (اواخر ۱۹۶۰) چنانچه گذشت در این دوره دو تفکر مهم فمینیسمی شکل گرفتند: فمینیسم رادیکال و فمینیسم لیبرال. البته عده ای هم از فمینیسم خانواده گرا و زن گرا در این مرحله صحبت می کنند که به اواخر دهه ی ۷۰ و طی دهه ی ۱۹۸۰ مربوط می شود. در این میان ایده های فمینیسم رادیکال شنیدنی تر است! کسانی که قایل اند چون خانواده نهاد پدرسالارانه ی تمام عیار است، تنها ره آوردش برای زنان چه در خود خانواده و چه در حیطه ی عمومی جامعه، پذیرفتن تسلط مردان است. «بر این اساس باید به ازدواج تک همسری و ایدئولوژی مادر شدن خاتمه داد.» (۵) اینان سرسخت ترین مدافعان سقط جنین و تجویز گران انواع طرق برای ارضای غرایز جنسی حتی هم جنس گرایی هستند. «دوبوآر معتقد بود که آزادی زنان از شکم آغاز می شود» (۶) و آنان باید خود را از قیود مادری برهانند. زنان در برابر دیدگاه های تند رادیکال ها واکنش نشان دادند و لذا طیف جدیدی از فمینیست



ها در این زمان پدیدار شدند که نظریاتشان از دو جهت با تفکرات قبلی متفاوت است. اینان را با عنوان فمینیست های خانواده گرا و زن گرا می شناسند. در نتیجه معلوم می شود دو رکن اصلی نظریه ی آنان خانواده و ارائه ی رویکرد جدیدی در باب زنانگی است. جهت اول، نگاه مثبت آنان به خانواده است که به «احیای مادری» معروف گشته است. هدف نهایی آنان مبارزه با تفکر ناسازگاری فمینیسم با مادربودن است. یعنی هم می توان مادر یا مدافع مادری بود و هم فمینیست. از جمله این افراد جرمین گریر است که ابتدا در کتاب خواجه مؤنث (۱۹۷۱) منتقد خانواده ی تک همسری و شیوه های متعارف پرورش فرزند در خانواده ی هسته ای است. ولی در کتاب جنسیت و سرنوشت (۱۹۸۴) طرف دار خانواده و مدافع تفاوت های جنسی ذاتی بین زنان و مردان بود. او حتی فمینیست های رادیکال را به تمسخر می گرفت. لذا آنان نیز او را متهم می ساختند. جهت دوم، نگاه خاص آنان به زنان و ویژگی های زنانه بود. اینان معتقد بودند که جنس برتر (نه مساوی و برابر با مردان) جنس زن است و صفات زنانه عالی ترین صفات برای ادامه ی حیات بشری است. به عبارت دیگر، احساس و عاطفه عالی ترین صفات برای ادامه ی حیات بشری هستند و جهانی سالم و سرشار از صلح و عدالت می سازند. بنابراین، اینان با فمینیسم لیبرال هم مخالف بودند که قایل به ساختن شخصیت خردگرا برای زنان با حقوق مساوی با مردان بودند. فمینیست های پسا مدرن «پست مدرنیسم با طرح سؤالات اساسی

در باب معنای هویت زنان، سبب آشفتگی در فمینیسم شده است.» (۷) البته اجمالاً باید گفت که تفکرات پست مدرنی در هر زمینه ای، از جمله فمینیسم، از دل مدرنیته بیرون آمده است. عدم اعتقاد به هر گزاره ی ثابت، و قابل نقد دانستن هر تفکر و ایده ای حتماً دامن گیر خود مدرنیته نیز خواهد شد؛ لذا نگاه پست مدرن مناقض مدرنیته نیست بلکه مقتضای آن است. (۸) لیکن روشن است که تشخیص دو قضیه ی متناقض برای عقل آدمی کار مشکلی نیست هر قدر هم که برای توجیه آنها مبنای نظری بسازیم. در هر حال پست مدرن معتقد است که هر مکتب فکری ای که مدعی درک واقعیت به صورت یکسان و یکپارچه باشد (هر چه باشد)، چه لیبرالیسم چه مارکسیسم و چه فمینیسم، گمراه کننده و ظاهر فریب است؛ (۹) پس فمینیسم هم قابل نقد است؛ زیرا می خواهد یک مکتب فکری خاص ارائه کند. سؤال پست مدرن این است که وقتی هویت هر زنی تحت تأثیر عواملی نظیر سن، قومیت، نژاد، فرهنگ، جنسیت و تجربه شکل می گیرد، چطور می توان تعریف واحدی از وی ارائه داد؟ پس می توان گفت که «هیچ تلاشی برای کشاندن این زن به یک اردوگاه ایدئولوژیک، متمرثمر نیست.» (۱۰) علاوه بر آن که چون فمینیسم بر مبانی مکاتب فکری معیوبی بنا شده که پر از جزمیت اند (مثل فمینیسم مارکسیسم...)، پس عملاً باید بر آنها مهر بطلان زد. البته روشن است که نگارنده اولاً در صدد نقد مطالب مطرح شده نیست و ثانیاً نقد پست مدرن در واقع به نقد مدرنیته برمی گردد؛ اما به صورت یک استدلال جدلی

باید بگوییم که شاید تحت تأثیر همین عوامل (مانند فرهنگ و نژاد...) است که فمینیسم هیچ گاه مدافع حقوق زنان به معنای واقعی نبوده است. علی رغم ادعای فمینیست ها مبنی بر خواهری تمام زنان جهان (۱۱)، هیچ گاه حقوق اقلیت ها، به خصوص زنان رنگین چهره و سیاه پوست، مورد نظر فمینیست ها نبوده و، به شهادت تاریخ، سفیدپوستان فمینیست همواره زنان سیاه را از بین خود رانده و هرگز به طور واقعی از مسئله ی نژاد دست برنداشته اند. (۱۲) به نظر می رسد که تا کنون روشن شده باشد فمینیسم در بستر ایده های مختلف رشد کرده و نمی توان از آن تفسیر واحدی ارائه نمود. با این وجود، می توان گفت که فمینیست ها در صدد پاسخ دهی به سه سؤال اساسی اند: ۱. درباره ی زنان چه می دانیم؟ (یعنی چه تفسیری از وضعیت موجود آنها ارائه می دهیم و خود چه تعریفی برای زنان داریم؟ آیا آنان مورد ظلم و ستم هستند یا فقط وضعیت نابرابری دارند؟ آیا موجودی ذاتاً متفاوت هستند؟ آیا این تفاوت، از آنها و مردان جنس اول و دوم می سازد، یا چیز دیگری؟) ۲. علت این وضعیت چیست؟ ۳. چه راه حلی برای تغییر این وضعیت پیشنهاد می شود؟ (۱۳) این پاسخ ها علی رغم تنوع و تفاوتشان، در یک امر کاملاً مشترک اند؛ و آن امر نگاه پرسنالیستی آنان به زن است. توضیح آن که، فمینیست ها برای زنان هم در عرصه ی حیات فردی و هم در عرصه ی زندگی خانوادگی و هم در اجتماع، در قلمرو فرهنگ، سیاست و اقتصاد دیدگاه ها و راهکارهایی

دارند که گاهی تفاوت آنها بسیار شگفت آور است؛ به طور مثال، عده ای سخت با خانواده مخالف و عده ای با آن موافق اند. کسانی مدافع سقط جنین و عده ای به شدت مخالف آن اند. اما با تمام این تفاوت ها، همه ی فمینیست ها مخالف فرودستی زنان هستند. این فرودستی به دلایل و با ابزارهای مختلف اعمال می شود، اما باید از آن گریخت. طرحی که در تمام نظریات فمینیستی برای از میان برداشتن دیدگاه پست نگری و فرودستی به چشم می خورد، تأکید بر همان مفهوم پرسنالیستی و شخصیت گرایی برای زنان است. این فلسفه خواهان حیثیت و کرامت فردی است؛ (۱۴) حتی اگر در این بین مادری و همسری و تمام خصوصیات زنانه قربانی شوند. آزادی، عزت و شرف زن به عنوان فرد انسانی باید ورای وظیفه ی اجتماعی اش، برای عظمت کشور و خانواده رعایت شود. (۱۵) به نظر نگارنده وجه اشتراک اصلی تمام مکاتب فمینیستی همین است و بقیه ی ایده ها و نظریه پردازی های آنان زاییده ی همین مفهوم است؛ به طور مثال، اگر زنان قرن هجده و نوزده برای حق رأی می کوشند، می خواهند یک فرد حقیقی به حساب آیند؛ اگر خانواده را جایگاه مرگ مدنی زنان معرفی می کنند، به همان دلیل است؛ اگر در قرن ۱۹ در تفکرات کلر دومار و سن سیمون برای زنان حق استفاده از لذات مستقل از ازدواج مطرح می شود، زاییده ی همان فکر است و اگر مارگارت فولر اعتقاد دارد که زنان باید برای دست یابی به یک خود مستقل مبارزه کنند نیز، از همان ایده ناشی می شود.

البته در برخی مکاتب فمینیستی با غلظت و شدت بیش تری این دیدگاه مطرح می گردد؛ مانند فمینیست های رادیکال که تسلط زنان بر خویشتن را تنها راه از بین بردن احساس حقارت خود زنان و رفتارهای حقارت آمیز مردان نسبت به زنان می دانند. بر این اساس، تمام رادیکال ها و بسیاری از فمینیست های دیگر، حتی لیبرال فمینیست ها، اعتقاد دارند که چون زنان نیز انسان مستقل و دارای غرایز و حق لذت هستند، مادامی که روش جلوگیری از بارداری به طور صد در صد وجود ندارد، پس رابطه ی جنسی کاملاً نمی تواند از تولید مثل جدا گردد، مگر آن که زنان نیز حق سقط جنین را به دست آورند. (۱۶) قابل توجه است که مسئله ی تسلط بر خویشتن (با تعریف فمینیستی اش) آن چنان در مسئله ی کنترل بارداری ذوب شده که زن پژوهان غربی معتقدند نقشی که قرص کوچک ضد بارداری در پیشرفت زنان و ایجاد تحول در نقش آفرینی های آنان (به مقتضای طبع فمینیست ها) ایفا کرد، به مراتب از مسئله ی کسب حق رأی مهم تر و بیش تر بود! (۱۷) با این وصف معلوم می شود که رسیدن به استقلال فردی اساس حرکت های فمینیستی است. حتی آنهایی که معتقد به خانواده و نقش مادری زنان هستند، زنان را مستقل و در عرض خانواده می خواهند و در تزاخم های حقوقی بین حقوق زن و خانواده، حتماً فردیت و شخصیت مستقل زن را اولویت می دهند؛ (۱۸) به طور مثال، در بحث های جمعیت شناسی اگر کشوری با رشد منفی جمعیت مواجه شد، حق ندارد زنان را وادار

به تولید مثل نماید؛ زیرا حقوق زن در حیطه ی اختیار بر جسمش غیر قابل انتقال است و نباید برخی تابع ملاحظات جمعیت شناسی باشد. (۱۹) نگاه پرسنالیستی و شخصیت گرایانه به زنان تا آن جا پیش رفته است که \_ همان طور که از نوشته های فمینیستی بر می آید \_ حتی قوانین تأمین و حمایتی، نظیر افزایش مرخصی زایمان و تعیین موعد نزدیک تر برای بازنشستگی زنان، مخالف تعالی شخصیتی آنان است. (۲۰) و این همان قصه ی دردناکی است که در ادبیات فمینیستی به «انقلاب جنسی» معروف است. در مجموع باید گفت تفکرات فمینیستی دیدگاه هایی هستند که وجه اشتراک آنها تأکید افراطی بر وجود مستقل زنان است که با شدت و ضعف در نوشته های آن ملحوظ است. در واقع تفریط در رعایت حق زنان در طول تاریخ، با فمینیسم راه افراط را پیموده است. گرچه صحیح است که در مقام نقد فمینیسم تک تک گرایش های فمینیستی ملاحظه شوند و با توجه به معنایی که از وضعیت موجود و مطلوب زنان به تصویر می کشند مورد بررسی و نقادی قرار گیرند، لیکن روشن است که تأکید افراطی بر استقلال زنان و تکیه ی اکید بر برابری زنان و مردان در تمام جهات، خود به تنهایی قابل تأمل است.؛ چرا که به جنگ خانواده و نهادهای جمعی آمده است. راهبردهای استقلال طلبانه ی فمینیست ها تا بدان جا پیش رفته است که به اعتراف امریکاییان: فمینیست ها به طور ضمنی یا صراحتاً این باور را گسترش داده اند که آزادی زنان باید با رهایی آنان از خدمت به کودکان و نیز مردان آغاز

شود. بر این اساس، می توان ادعا کرد که با بسط اعتقادات فمینیستی، ما از دین داری عاطفی که باعث می شود زنان از نقش مادری خود بیش ترین رضایت خاطر را داشته باشند، فاصله گرفته ایم. (۲۱) بنابراین این نظریه هر طریقی که بتواند به ایجاد و تداوم این مشی استقلال طلبانه کمک کند، باید تقویت شود و در مقابل، هر نهادی که به حسب ذات خود و یا باورهای حاکم بر جامعه، زن را در خود هضم می کند و یا از استقلال وی می کاهد محکوم است، خواه این نهاد خانواده باشد و یا هر امر دیگری. نکته ی دیگری که قابل نقد است، نگاه حق محورانه و فارق از انواع مسئولیت هاست که بر اساس پایه های اومانستی فمینیسم در آن جاسازی شده است؛ یعنی آن قدر که زن «محق» دیده شده مسئول و مکلف معرفی نشده است. در اندیشه ی دینی ما ضمن تأکید بر حفظ هویت مستقل انسانی برای زن، به نقش های بی بدیل او در خانواده توجه شده است. هویت مستقل در اجتماع از وی فردی مسئول و ذی حق می سازد. تکلیف به امر به معروف و نهی از منکر، با تعریف وسیعی که دین از معروف و منکر دارد، زنان را به اندازه ی مردان در مسائل اجتماعی و سیاسی مکلف می کند، چنانچه برای احقاق حقوق سیاسی \_ اجتماعی و اقتصادی او نیز مکانیزم های متعددی در شریعت اسلامی تعبیه شده است. نقش ممتاز زن در خانواده در قالب مادری و هم چنین ویژگی ها و خصلت های منحصر به فردش در ارائه ی نقش

همسری نیز برای وی شخصیتی حقوقی (دارای وظایف و حقوق ویژه) ایجاد کرده است. در واقع در آموزه های دینی زن در سه جهت موضوع قرار گرفته است: به عنوان یک فرد، به عنوان یک عضو از خانواده، به عنوان یک عضو از اجتماع؛ این موقعیت های سه گانه برای او حقوق و تکالیفی ایجاد کرده است. از نظر اسلام استقلال زن به عنوان یک موجود انسانی بدین گونه است که تمام وجود او در قبال خانواده و اجتماع ذوب نمی شود، ولی در عین حال تعهداتی در مقابل خانواده و اجتماع بر عهده دارد. از سوی دیگر زن و مرد هیچ کدام فقط جسم و ابعاد جسمانی نیستند، بلکه حقیقتی به نام روح دارند؛ و این دقیقاً خلاف آموزه های فمینیستی است. فمینیسم که از ماده گرایی بعد از رنسانس کاملاً اشراب شده است، به جز جنبه های مادی برای زن زاویه ی دیگری نمی بیند. بنابراین، برخورداری زن از روح \_ که حقیقتی مشترک بین او و مرد است \_ و ابعاد مشترک جسمی، باعث تولید حقوق و تکالیف مشترک است؛ و وجود جسم و قالب مختص زنانه و مردانه و برخی خصوصیات روانی ویژه، باعث پیدا شدن حقوق و تکالیف مختص است. (۲۲) در نتیجه، انسان چه زن باشد و چه مرد، در آموزه های دینی یک فرد مخاطب و مسئول است؛ ولی زیباترین جلوه های حیات خود را وقتی به نمایش می گذارد که با ایثار، گذشت و تعاون، فردیت خود را برای مصالح عمومی فدا کند و از خودخواهی ها فاصله بگیرد. گفتنی است، افزون بر این ها، در تفکر ناب



دینی مقوله ای به نام عبودیت باز شده که به رابطه ی انسان با خدا می پردازد. مقوله ای که جنسیت در آن راهی ندارد. چه مرد و چه زن با طی مدارج آن می توانند به تعالی برسند؛ چه آن که ابزار لازم برای این راه، حقیقت مجردی به نام روح است که اساساً فارق از جنسیت است.

(۱). آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، ص ۱۰-۱۱. (۲). به این دلیل که اولین بار ایده ی آموزش یکسان به دختران و پسران را کریستین دوویزا فرانسوی مطرح کرد که در قرن ۱۴ زندگی می کرد؛ وی تفاوت مردان و زنان را ناشی از طبیعت آنها نمی دانست، بلکه آن را نتیجه ی آموزش متفاوت دو جنس مطرح می کرد. این فکر را در قرن ۱۷ آستل و در قرن ۱۸ مری ولستون کرافت دنبال کردند. (۳). ریک و یلفورد، فمینیسم، به نقل از بولتن مرجع، ص ۳۶. (۴). همان، ص ۳۶. (۵). ریک و یلفورد، همان، ص ۵۷. (۶). به نقل از آندره میشل، جنبش اجتماعی زنان، ص ۱۱۳. (۷). ریک و یلفورد، همان، ص ۶۸-۶۹. (۸). ر.ک بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه ی اعتقادی، فصل اول. (۹). ویلفورد، همان. (۱۰). همان. (۱۱). برای آگاهی از جایگاه این واژه در دیدگاه های فمینیستی ر.ک: ابوت، پاملار، والاس کلر، جامعه شناسی زنان. (۱۲). برای اطلاع بیش تر ر.ک: ریک و یلفورد، همان، ص ۶۶ و آنتونی گیدنز، جامعه شناسی، ص ۱۹۹. (۱۳). جورج ریتز، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ص ۸۱-۴۶۲. (۱۴). آندره میشل، همان، ص ۱۰۶. (۱۵). همان، ص ۱۲۵. (۱۶). فمینیست های انگلیس و آمریکا سردم

دار تجویز سقط جنین هستند و معتقدند که عدم جواز سقط جنین، اعلام تداوم نگاه ایزاری به زن است. با تلاش های این عده، متأسفانه در انگلیس (۱۹۶۷) امریکا (۱۹۷۳) فرانسه (۱۹۷۵) ایتالیا (۱۹۷۸) و طی ۲۰ سال گذشته، همه ی کشورهای اروپایی سقط جنین را قانونی کردند. البته بلژیک، اسپانیا و ایرلند آزادی را در چارچوب سقط درمانی مجاز می دانند. آندره میشل، همان، ص ۱۱۸-۱۱۹. (۱۷). باربارا مک فارلند و ویرجینا والس تون روزلین، حق با مادرم بود، ص ۶۰-۶۱. (۱۸). مصادیق این نگاه را در بحث تفصیلی از کنوانسیون مطرح خواهیم کرد. (۱۹). آندره میشل، همان، ص ۱۲۶. (۲۰). برای اطلاع بیش تر ر.ک: همان، ص ۱۳۴. (۲۱). «زنان و آینده ی خانواده»، فصلنامه ی کتاب زنان، ش ۱۸، ص ۲۴۲. (۲۲). توضیح بیش تر این امر را در صفحات بعدی ملاحظه فرمایید.

## فصل سوم

کلیاتی درباره ی کنوانسیون رفع تبعیض فمینیسم و عقد پیمان نامه ی «رفع تبعیض علیه زنان» (۱) جنبش دفاع از حقوق زنان با تمام افت و خیز و تشتت درونی اش، به تدریج به یک حرکت حقوقی وسیع اندیشید. پیدایش سازمان ملل متحد که پس از جنگ جهانی دوم به عنوان بالاترین نهاد مدنی آن روز، تعاملات ملت ها را به سمت روابطی دیپلماتیک تر سوق داد، بهانه ای برای راضی و ساکت نگه داشتن کشورهای ضعیف تری بود که اکنون مدعی استقلال سیاسی بودند. (۲) باید بگوییم که اعلامیه ی جهانی حقوق بشر این سازمان نقطه عطفی در تاریخ ملل بوده است. این اعلامیه را که کمیسیون حقوق بشر شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل تهیه کرده بود، در ۱۰ دسامبر

۱۹۴۸ / ۱۹ آذر ۱۳۲۷ مجمع عمومی به تصویب رساند. شش سال بعد، یعنی از سال ۱۹۵۴، مجمع عمومی بر روی پیش نویس دو قرار و یا میثاق مشغول کار شد که یکی شامل «حقوق سیاسی و مدنی» و دیگری شامل «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» شد. این دو میثاق به منزله ی دو سازوکار مهم برای اعلامیه ی جهانی حقوق بشر بودند که در نهایت در ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ میلادی از تصویب مجمع عمومی گذشتند. (۳) هر دو میثاق جنبه ی توصیه ای داشتند، ولی به دلیل شرایط آن روز و توجه ملت ها به حقوق و قراردادهای عدالت ساز، در عرف حقوقی دولت ها جای گزین شدند. آنچه این پیشینه ی مختصر را به بحث ما مرتبط می سازد این است که تمام این نوشته ها با وجود تأکیدشان بر حقوق طبیعی و فطری آحاد انسان ها، به صراحت و جدیت زنان را مخاطب قرار نداده و مدافعان حقوق زن را ابداً راضی نکردند. بر این اساس آنها تلاش خود را به این سمت معطوف ساختند که سازمان ملل متحد را وادار به عقد معاهده ای نمایند که موضوع اصلی آن، زنان و هدف اساسی آن، بررسی حقوق زنان و مردان باشد. این تلاش ها در ۷ نوامبر ۱۹۶۷ منجر به تهیه ی پیش نویس راجع به مسائل زنان با عنوان «اعلامیه ی رفع تبعیض علیه زنان» شد. پیش نویس مزبور پس از تصویب نهایی به صورت «کنوانسیون محو کلیه ی اشکال تبعیض علیه زنان» در آمد و در ردیف معاهدات حقوقی بین المللی با تضمینات لازم قرار گرفت. زمان تصویب معاهده ی فوق،

۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ / آذر ماه ۱۳۵۸ و زمان لازم الاجرا شدن آن (به دلیل الحاق حد نصاب لازم از کشورها به آن) ۳ سپتامبر ۱۹۸۱ / ۱۲ شهریور ۱۳۶۰ بود. از آن پس، با رویکرد مستمر این سازمان به مسئله ی زنان مواجه هستیم، به گونه ای که این سازمان سال های ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۵ را دهه ی زن نام نهاد؛ علاوه بر آن که این سازمان طی ۲۷ سال گذشته پنج کنفرانس جهانی مخصوص زنان برگزار نمود که در هر کدام از آنها چگونگی پیشرفت یا رکود کشورها در مسائل زنان گزارش و بررسی شده است. در تمام این اجلاس ها شاخص اصلی، کنوانسیون محو تبعیض بوده است. کنفرانس های مزبور عبارت اند از: کنفرانس مکزیکو سیتی (۱۹۷۵)، کینهاک (۱۹۸۰)، نایروبی (۱۹۸۵)، پکن (۱۹۹۴) و نیویورک (۲۰۰۰). موقعیت کنونی کشورها نسبت به کنوانسیون محو تبعیض در قبال کنوانسیون محو تبعیض که به همراه کنوانسیون حقوق کودک در بین کنوانسیون های سازمان ملل متحد موقعیت ویژه ای در نظرگاه دولت ها دارند، دو نوع واکنش رخ داده است. بسیاری از کشورها به راحتی آن را پذیرفتند و کشورهایی نیز تا حدودی واکنش های دفاعی از خود نشان دادند. بیش ترین مخالفت ها از طرف کشورهای مسلمان بود، ولی در عین حال بعضی از کشورهای توسعه یافته نیز نسبت به برخی مواد آن «اعمال شرط» نمودند. (۴) در حال حاضر بیش از ۱۶۸ کشور به کنوانسیون پیوسته اند. در این میان بالغ بر ۴۰ کشور، از کشورهای اسلامی هستند. کشور ما نیز جزو کشورهایی است که کنوانسیون را رسماً نپذیرفته و به جامعه ی جهانی اعلام نموده

است که معاهده‌ی مزبور در دست مطالعه و اقدام است. کنوانسیون و حق تحفظ یا حق شرط (Reservation) چنانچه اجمالاً اشاره شد، برخی کشورها کنوانسیون مزبور را به طور مشروط پذیرفته اند. مسئله‌ی حق شرط و یا تحفظ برنامه‌ای است که راجع به بسیاری از معاهدات بین‌المللی پیش‌بینی می‌شود. یک معاهده‌ی حقوقی در سطح جامعه جهانی نمی‌تواند تمام ملاحظات بومی و منطقه‌ای و آداب و رسوم و قوانین ملل را در خود جای دهد؛ علاوه بر آن که معاهده‌ای در این سطح اساساً خواستار ایجاد وحدت رویه راجع به معضل یا مسئله‌ای است که برای آن تصویب شده است؛ بنابراین اصولاً می‌خواهد که خصوصیات متفاوت درون دولت‌ها و ملت‌ها را از تأثیر در معاهده ساقط نماید؛ فرقی ندارد که حال بانی و باعث این خصوصیات و ویژگی‌ها چه باشد (فرهنگ، مذهب، نژاد، جنسیت و ...). در این حال طبیعی است که معاهده با مخالفت دولت‌ها و ملت‌ها مواجه شود و سطح الحاق به آن پایین بیاید؛ لذا برای رعایت حقوق دولت‌ها و ملت‌ها این حق در نظر گرفته شده است که اگر دولتی راجع به مواد یا بندهایی از آن، نظرهایی اختصاصی داشت، آنها را از زاویه‌ی نگاه خودش تفسیر و عملی سازد و یا احیاناً ماده‌ای را به هیچ وجه نپذیرد. نام این رفتار حق شرط، تحفظ یا رزرو کردن است. در کنوانسیون حقوق معاهدات وین (ماده‌ی ۱، بند ۱، حرف د) حق شرط، وسیله‌ای برای محدود ساختن تعهدها معرفی و

چنین تعریف شده: بیانیه ی یک جانبه ای که یک کشور تحت هر نام یا عبارت، در موقع امضا، تنفید، قبول، تصویب یا الحاق به یک معاهده صادر می کند. و با آن، آثار حقوقی بعضی از مقررات معاهده را نسبت به خود استثنا یا تعدیل می نماید. (۵) بدیهی است که اگر دست دولت ها در حق شرط مطلقاً باز باشد، ممکن است کشوری نسبت به مواد اساسی و یا مواد بسیاری از آن، اعمال شرط کند. در این حالت پیوستن و نپیوستن تفاوت چندانی نمی کند؛ لذا استفاده از حق شرط با محدودیت مواجه است. بر این اساس در ماده ی ۱۹ حقوق معاهده ی وین شرایط ماهوی حق شرط را بیان نموده و آن را معارض با هدف و منظور معاهد نمی خواهد؛ علاوه بر آن، در متن برخی معاهدات، محدوده ی این حق شرط نسبت به خود آن معاهده معلوم شده است. در کنوانسیون رفع تبعیض هم این محدودیت اعمال شده است: تحفظاتی که با هدف و منظور این کنوانسیون سازگار نباشد، پذیرفته نخواهد شد. (۶) بنابراین، از نظر کارشناسان حقوق بین الملل، عضویت مشروط باعث بسط تعهدات بین المللی و قانونمند شدن نظام بین الملل می شود، بدون آن که ضرری به منافع کشورها وارد سازد. قید «یک جانبه» در تعریف حق تحفظ در حقوق معاهدات وین، نشان می دهد که اراده ی یک عضو (طرف قرارداد) دارای اثر حقوقی است که به محض پذیرش دو جانبه یا چند جانبه نافذ می شود. (۷) لیکن نکته ی مهم طی چرخه ی پذیرش است؛ یعنی اگر دولت های مربوط شرط کشوری را نپذیرند، شرط

فاقد وجاهت قانونی است. هر قدر هم که طرف های قرارداد متعددتر باشند، مشکلات بیش تر خواهد شد. در نتیجه کنوانسیون محو تبعیض، هم تابع پیمان نامه ی حقوق معاهدات وین است و هم تابع شروطی که برای تحفظات خصوصی این معاهده مطرح شده است. در هر حال بسیاری از کشورهای جهان که کنوانسیون را پذیرفته اند، نسبت به ماده ی ۲۹، بند یک، اعلام تحفظ کرده اند؛<sup>(۸)</sup> چرا که این بند را مغایر استقلال و تمامیت سیاسی خود می دانند. کشورهای اسلامی هم، علاوه بر شرط فوق، به گونه های مختلف اعتراض خود را نسبت به برخی مواد اعلام کرده اند. برخی کشورها، مانند عربستان، مصر، عراق و...، با شرط کلی «موافقت با شریعت اسلامی»، برخی دیگر، مثل لیبی و مالدیو، با شرط «توافق با احکام اسلام و قوانین داخلی» پذیرفته اند. برخی نیز، مانند ترکیه، قید احکام اسلام را نداشته و به شرط «توافق با قوانین داخلی» آن را پذیرفته اند. کشور مصر علاوه بر استفاده از حق شرط به صورت مزبور، نسبت به برخی مواد، اعلامیه های تفسیری داده است. مراد از اعلامیه های تفسیری، اعلام برداشت و استنباط خود از بعضی مواد است و هدف اصلی از صدور این اعلامیه نیز احتراز از تفسیرهای احتمالی موادی است که مغایر با روح و مقصود اصلی و مواضع تبعی و یا ناهماهنگ با قوانین و مقررات ملی و داخلی آن دولت است. البته اعلامیه ی تفسیری فاقد اثر متقابل و هرگونه الزام حقوقی برای دولت های طرف معاهده است، برخلاف حق شرط.<sup>(۹)</sup> در کشور ما نیز برخی جریان های فکری و حقوقی به

دنبال طرح پذیرش بدون قید و شرط کنوانسیون هستند، ولی مدافعین الحاق در بدنه ی حاکمیت، الحاق ایران را با اعلام حق شرط و اعمال تحفظاتی مطرح ساخته اند. یکی از این گونه های اعمال شرط، اعلام شرط کلی «موافقت با شرع انور اسلام» است. حق شرط کلی پذیرش و عدم پذیرش چنانچه گفته شد، اگر شرط بخواهد دارای اثر قانونی باشد، باید از ناحیه ی دول طرف قرارداد مقبول واقع شود. در نتیجه، حق شرط کلی و موافقت با اسلام از آن جایی که اولاً، با روح، موضوع و هدف اصلی کنوانسیون در تنافی است، و ثانیاً، کلی و مبهم است، پذیرفته نخواهد بود. البته توجیه مدافعین الحاق این است که چون تاکنون مرجعی برای بررسی حق شرط ها و اعلام قبول یا رد آنها تعیین نشده است، کشورهای عضو با وجود اعتراضات خود، از کنار حق شرط های کلی گذشته و عضویت دولت مربوطه را پذیرفته اند. روشن است که این دلیل برای الحاق کافی نیست. در صورت تعیین مرجع ذی صلاح، ممکن است شروط کشورها ملغی اعلام شود، ولی عضویت بلاقید آنها باقی بماند؛ (۱۰) افزون بر این که تحت فشار بسیاری از کشورها، نظیر هلند و سوئیس، بسیاری از دولت هایی که دارای شرط بودند، شروط خود را پس گرفتند؛ لذا نمی توان فشارهای بین المللی در این مورد را نادیده گرفت. نکته ی مهم این مطلب حایز اهمیت است که طبق مصوبه ی کمیته ی رفع تبعیض علیه زنان، مواد ۲ و ۳ و ۱۶ جزو مواردی هستند که اعمال شرط در مورد آنها ممنوع اعلام شده است. ماده ی ۲



درباره ی تغییر و اصلاح و فسخ قوانین داخلی (اساسی، مدنی، کیفری) با هدف تأمین برابری است. ماده ی ۳ زمینه های سیاسی، اجتماعی زنان را بررسی کرده و ماده ی ۱۶ از برابری حقوق زن و مرد در روابط خانوادگی سخن گفته است. اصول کلی حاکم بر کنوانسیون حال که به انعقاد کنوانسیون رفع تبعیض، مراحل آن و چگونگی اعمال تحفظات کشورها نسبت به آن اشاره نمودیم، نوبت به بیان اجمالی محتوای آن می رسد. کنوانسیون در یک مقدمه و ۳۰ ماده طراحی شده است. ۳۰ ماده ی مزبور را در شش بخش تقسیم کرده اند، ولی در یک نگاه کلی تر مواد سی گانه در دو بخش اساسی قرار می گیرند: بخش اول ۱۶ ماده ی اول را شامل می شود که عمدتاً به بحث برای حقوق زنان و مردان در عرصه های متفاوت می پردازند. بخش دوم که از ماده ی ۱۷ به بعد است، به نحوه ی اجرایی کردن کنوانسیون و ضمانت های اجرایی آن و... می پردازد. از آن جایی که بخش اول از اهمیت بیش تری برخوردار است در کانون توجه مدافعان و مخالفان الحاق قرار دارد. ما نیز در مباحث خود به همین بخش نظر داریم. ماده ی اول: این ماده به تعریف عبارت «تبعیض علیه زنان» می پردازد و با تعریفی که از تبعیض ارائه می دهد در عرض دیدگاه دینی ما قرار می گیرد. این ماده در حکم اساس کنوانسیون است، و تمام مواد بعدی، از فروع و جزئیات آن به حساب می آیند. در این ماده به صراحت تبعیض را به هرگونه تمایز، استثنا و

(محرومت) یا محدودیت بر اساس جنسیت اطلاق می کند که نتیجه یا هدف تمام آنها خدشه دار کردن یا لغو شناسایی، بهره مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی های اساسی در زمینه های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه ی دیگر نسبت به زنان است. در این ماده آمده است: موقعیت خاص زنان در زندگی خانوادگی نباید مبنای این تفاوت ها قرار گیرد. ماده ی دوم: این ماده تعهد دول عضو را نسبت به محکومیت تبعیض و اتخاذ سیاست رفع تبعیض با تمام ابزار آن بیان کرده و ضمن هفت بند لزوم تغییرات قانونی، قضایی و کیفری را مطرح نموده و مراجع مربوطه را نسبت به انجام تغییرات ملزم ساخته است. ماده ی سوم: در این ماده دول عضو نسبت به توسعه و پیشرفت کامل زنان در تمام زمینه ها متعهد می گردند. اعطا و تضمین حقوق پایه (حقوق بشر) و آزادی های اساسی به زنان بر مبنای مساوات کامل با مردان از خواسته های دیگر این ماده است. ماده ی چهارم: این ماده حاوی دو بند است: در بند اول از مفهوم تبعیض، نابرابری های قانونی به سود زنان را استثنا می کند. در عین حال، خواهان آن است که این اقدامات نهادینه نگردد و پس از رساندن وضعیت زنان به سطح برابر ملغی گردند. پیرو امر فوق، در بند ۲ حمایت از مادری را تبعیض آمیز نمی داند. ماده ی پنجم: در این ماده دول عضو متعهد می شوند که در امر فرهنگ جامعه فعال شوند و با تعدیل الگوهای اجتماعی و فرهنگی، رفتارهای زنان و مردان را تغییر

دهند. صراحتاً در این ماده آمده است که هدف از اجرای این ماده برداشتن تعصبات و تمام نقش‌ها و روش‌های سنتی است که نسبت به زنان پست‌نگر و نسبت به مردان برترنگر هستند. روشن است که عبارات ماده ۵ را هم، در فضای واژگانی کل کنوانسیون باید فهمید. این ماده، هم ناظر است به آن‌چه ما نیز پست‌نگری نسبت به زنان و برترنگری نسبت به مردان می‌دانیم و هم، با توجه به دیدگاه تشابه‌محور خود، می‌تواند ناظر به تمام تمایزاتی باشد که از نظر ما نقش‌زنانه یا مردانه به حساب می‌آید و می‌تواند در دیدگاه دینی ما مقبول باشد. در بند «ب» این ماده تقاضا می‌شود که باید نسبت به نقش مادر و وضعیت مادری آموزش لازم و صحیح صورت گیرد. وظیفه‌ی مادری (مراقبت و مسئولیت نسبت به فرزندان) امری است که می‌تواند به مردان نیز سرایت کند؛ یعنی پدران و مادران مسئولیت یکسان نسبت به فرزندان دارند. برای فهم این مطلب که مادری «نقش اجتماعی» است (۱۱) باید به سراغ نگاه خاص جامعه‌شناسان فمینیست به خانواده و نقش مادر رفت. به تحقیق، ادبیات فمینیستی در تمام زوایای کنوانسیون نفوذ کرده است. پاملا- ابوت ضمن بیان نظریه‌ی افراطی و منفی‌گرایانه‌ی فمینیست‌ها به «بچه‌زایی» زنان، خاطر نشان می‌سازد که باید بین قابلیت طبیعی بچه‌دار شدن و نقش اجتماعی مادر تمایز قایل شد. (۱۲) توضیح مطلب فوق این است که به حکم طبیعت، بچه‌دار شدن برعهده‌ی زنان گذاشته شده است؛ با این حال،

در

اثر رسوبات آموزشی و پرورشی، نفسی به نام مادری برای زنان به وجود آمده و حتمی شده است. این مفهوم، گستره‌ی عظیمی از مسئولیت‌ها را بر عهده‌ی زنان نهاده و مشغله‌های تمام وقت برای آنان ساخته است. مادری کردن کار دشواری است که عموماً زنان آن را به تنهایی انجام می‌دهند. فمینیست‌ها معتقدند که، به اشتباه، در طول تاریخ این مشغله برای زنان لذت‌آور و بهجت‌آفرین معرفی شده و این امر به نوبه‌ی خود باعث گردیده است که مادران پرستاران طبیعی و منحصر به فرد فرزندان به حساب آیند؛ در حالی که از نظر فمینیست‌ها هویت زیست‌شناختی فرد (زن بودن و مردن بودن) و خصوصیات آن دو در امر مراقبت بی‌تأثیر است. (۱۳) البته روشن است که این سخن تا به آن پایه باطل است که هیچ دریافت علمی‌ای آن را تأیید نمی‌کند؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که خصوصیت زن بودن و اوصاف زنانه هیچ ربطی به مادری ندارند. در فیزیولوژی بدن انسانی معلوم شده است که هورمونی به نام «پرولاکتین» تحت تأثیر عامل آزادکننده‌ی پرولاکتین هیپوتالاموس از هیپوفیز ترشح می‌شود. غلظت این هورمون در زنان ۲۰ نانوگرم در میلی‌لیتر و در مردان ۱۵ نانوگرم در میلی‌لیتر است. در دوران سه ماهه‌ی دوم بارداری سطح آن در خون زنان به شدت افزایش می‌یابد و به ۱۰۰ تا ۳۰۰ نانوگرم در میلی‌لیتر می‌رسد. در جنس مرد نقش پرولاکتین به طور کامل مشخص نشده است، ولی افزایش آن با کاهش شهوت و بی‌میلی جنسی و

عقیمی مرتبط است؛ لکن در زنان این هورمون رفتار مادرانه را شکل می دهد. از آن جا که در جریان شیردادن مقادیر زیادی از این هورمون ترشح می شود، ممکن است این پدیده، با تأثیر مستقیم بر روی مغز، یک اثر تسهیل کننده برای رفتار مادری داشته باشد. همین هورمون تولید شیر را نیز تحریک می کند؛ در هر حال این هورمون، هورمون مادری نامیده شده است. (۱۴)

این ها شواهد و بلکه دلایلی است بر ارتباط زیستی خاص بین ایفای نقش مادری و جنسی زن که نگاه تشابه محور کنوانسیون آن را نادیده می گیرد. بنابر آنچه گذشت، ماده ی ۵ کنوانسیون، تمام امور مربوط به فرزندان (که وظایف انحصاری مادران تلقی می شد) را وظیفه ی مساوی پدران و مادران می دانند. ماده ی ششم: این ماده از دول عضو می خواهد که حمل و نقل غیرقانونی زنان و بهره بری از روسپی گری را ممنوع و از آن جلوگیری نمایند. نگارش ماده ی فوق به گونه ای صورت گرفته است که روسپی گری را به عنوان یک عمل فردی، غیر مجاز اعلام نمی کند، بلکه با توجه به فرهنگ لیبرالیستی حاکم، هرگونه تعرض به آن تعرض به یک حق فردی است، ولی تجارت زنان در آن راستا به دولت ها مربوط است که باید ممنوع شود. ماده ی هفتم: ماده ی هفتم به حیات سیاسی اجتماعی زنان اختصاص دارد. این ماده، با هدف برابری زنان و مردان، مشارکت های سیاسی زنان را از پایین ترین تا بالاترین سطوح، که حضور در تمام مراتب مدیریت کشور است، لازم می داند.

ماده ی هشتم: این

ماده متقاضی آن است که زنان بتوانند مانند مردان در مشاغل ذی ربط در عرصه ی بین المللی و به نمایندگی دولت خود فعالیت نمایند. ماده ی نهم: ماده ی ۹ به بحث تابعیت اختصاص دارد. در بند یک هیچ شکلی از تحمیل تابعیت بر زن را پذیرفته شده نمی داند و در بند دو به زنان و مردان راجع به تابعیت فرزندانشان حق یکسان عطا می کند. ماده ی دهم: این ماده به مسئله ی آموزش و پرورش می پردازد و ارائه ی آموزش های نظری و فنی و حرفه ای را از نظر کمیت و کیفیت فارغ از هر گونه جنسیت می داند و متقاضی است که در هیچ یک از مسائل مربوط به آن، زن بودن موجب محرومیت نشود حتی اگر لازم باشد رسیدن به این هدف را با مکانیزم آموزش مختلط انجام دهیم... ماده ی یازدهم: ماده ی ۱۱ به بحث اشتغال می پردازد. حق اشتغال، حق استفاده از فرصت های شغلی، حق انتخاب آزادانه ی حرفه و شغل، ارتقای شغلی، دست مزد برابر و قوانین تأمیننی را به طور یکسان برای زنان و مردان تضمین می کند. البته این ماده متقاضی حمایت های بیش تری از زنان بوده، به نابرابری به سود زنان معتقد است. ماده ی دوازدهم: این ماده راجع به بهداشت و دست رسی به خدمات بهداشتی است. ماده ی سیزدهم: این ماده راجع به دست رسی به امکانات رفاهی و اقتصادی بیش تر، مثل وام و سایر اعتبارات مالی، امکانات تفریحی و ... است. ماده ی چهاردهم: این ماده به مسائل مربوط به زنان روستایی پرداخته و طی

بندهای متعدد، زنان روستایی جامعه‌ی محروم‌تر زنان دانسته و مورد توجه ویژه قرار داده است. در این ماده دولت‌ها موظف می‌شوند که مشارکت‌های اقتصادی زنان روستایی را به سمت خودتوانمندی هدایت کنند، تا بتوانند مستقل از مردان (شوهران یا پدران...) فعالیت اقتصادی داشته باشند. ماده‌ی پانزدهم: این ماده راجع به حقوق مدنی و تساوی در برابر قانون است. ماده‌ی شانزدهم: این ماده نیز به تفصیل به حقوق خانوادگی اختصاص یافته است. ماده‌ی مزبور با ۱۰ بند از لحظه‌ی ورود به زندگی خانوادگی تا احیاناً لحظه‌ی فصل و جدایی، حقوق و مسئولیت‌های کاملاً یکسان برای زنان و مردان می‌طلبد.

#### (۱). ۲. Convention on the elimination of all forms of discrimination against women.

گفتنی است که روزولت، رئیس‌جمهور آمریکا در سال ۱۹۴۱، اندیشه‌ی تشکیل مجمع جهانی را به تحریر در آورده

و در آن نوشته است: در هر دوران بچه‌های زیادی هستند که در میان ملت‌های جهان در رابطه با خود و سایر ملت‌ها و

مردم نیاز به قیم دارند... از طرف دیگر، برای فریب و جلب رضایت کشورهای کوچک جهان، باید به طریقی آنها را

دخالت داد که اولاً، نادیده گرفته نشوند و ثانیاً، در اداره‌ی جامعه‌ی جهانی نقش اجرایی نداشته باشند... من با ایجاد یک

مجمع جهانی که امکان بحث تمام و کمال را فراهم نماید، مخالفتی ندارم؛ مشروط بر آن که مدیریت آن با قدرت‌های

بزرگ باشد. (۳) \_ حسین مهرپور، نظام بین‌الملل حقوق بشر، ص ۴۳ \_ ۴۶ (با اندکی تلخیص). (۴) \_ در عبارات بعد این

اصطلاح را توضیح خواهیم داد. (۵) \_ رضا موسی زاده، حقوق بین الملل عمومی، ص ۱۷۹. (۶) \_ «کنوانسیون رفع تبعیض»، ماده ی ۲۸، بند ۲. (۷) \_ رضا موسی زاده، همان، ص ۱۵۴ (با اندکی تلخیص). (۸) \_ بند مزبور چنین است: هر گونه اختلاف در تفسیر یا اجرای این کنوانسیون بین دو یا چند دولت عضو که از طریق مذاکره حل نگردد، بنا به تقاضای یکی از طرفین به داوری ارجاع می گردد. چنانچه ظرف شش ماه از تاریخ درخواست داوری طرفین در مورد نحوه و تشکیلات داوری، به توافق نرسند، یکی از طرفین می تواند خواستار ارجاع موضوع به داوران بین المللی دادگستری مطابق با اساسنامه ی دیوان گردد. (۹) \_ موسی زاده، رضا، همان، ۶۶ \_ ۱۶۵، (با اندکی تلخیص). (۱۰) \_ البته این بحثی فقهی و حقوقی است و مرجع آن به این مطلب این است که آیا شرط فاسد مفسد هم هست یا خیر. (۱۱) \_ مطلب فوق در بند ۲ ماده ی ۵ آمده است. (۱۲) \_ پاملا ابوت و کلر والاس، جامعه شناسی زنان، ص ۱۳۱. (۱۳) \_ همان، ص ۱۳۲ \_ ۱۳۳. (۱۴) \_ جهت اطلاع بیش تر ر. ک: سید هادی حسینی، علی احمد راسخ و حمید نجات، کتاب زن، ص ۱۰۲\_۱۰۵. زیر نظر محمد حکیمی. مؤلفان فوق در تألیف کتاب مزبور از دستاوردهای علوم زیستی و روان شناختی فراوانی بهره جسته اند. خواندن این کتاب به جوانان عزیز توصیه می شود.

## فصل چهارم

چالش های عمومی و کلی فراوی کنوانسیون ارزیابی تفصیلی کنوانسیون مطالعه ی کنوانسیون به وضوح این نکته را روشن می سازد که کلیدواژه ی اصلی آن مسأله ی «تساوی و برابری مطلق زن



و مرد» است. در ادبیات داخلی کشور ما، به خصوص با توجه به فرمایش های مرحوم شهید مرتضی مطهری در کتاب حقوق زن در اسلام، این سطح از برابری با واژه ی «تشابه» مطرح می شود. علاوه بر کلیدواژه ی فوق، مفاهیمی در سرتاسر کنوانسیون پراکنده شده و در خلال مواد آن به طور معنوی حضور دارند که ما از آنها به مفاهیم بنیادین و مبانی اصلی کنوانسیون تعبیر می کنیم. نتیجه آن که، کنوانسیون نه تنها با دیدگاه دینی ما در حوزه ی فقه و تکلیف، بلکه با باورها و مبانی تئوریک ما نیز در تعارض است؛ به عبارت دیگر، کنوانسیون در کلیت خود و به طور اساسی و مبنایی با دیدگاه دینی ما منافات دارد و در چارچوب مطابقت با شریعت قرار نمی گیرد. ما به طور اجمال به برخی از این موارد اشاره می کنیم:

۱. القای مفهوم تشابه کنوانسیون رفع تبعیض با نفی جنسیت از حیات فردی و اجتماعی زنان، در واقع نگاه هستی شناسانه ی خود را، راجع به زنان ارائه داده است. ارائه ی نظام حقوقی قطعاً متکی بر دسته ای تعاریف و توصیفات از هستی و ارکان آن یا به عبارت روشن تر جهان بینی است. نتیجه آن که، ارائه ی حقوق مشابه برای زنان با مردان، در بطن خود تعریفی از زن مطرح می سازد. همان طور که در بیان گرایش های مختلف فمینیسم گفته شد، در بین فمینیست ها کسانی هستند که قایل به حدی از تفاوت های زیست شناختی و روان شناختی بین زنان و مردان هستند، ولی این مقدار را بسیار ناچیز می

دانند. اینان معتقدند که تفاوت های مزبور، اولاً، نباید منتهی به ساخته شدن «زنانگی و جنس مؤنث» شود! به عبارت روشن تر، هویتی که الان به نام زن شناخته شده، زنِ تعلیم یافته است که نحوه ی آموزش ها و پرورش ها آن را شکل داده است. آنها بین جنس و جنسیت تفاوت می گذارند و فقط تفاوت های جنسی، یعنی نقش خاص زن در تولید مثل را برمی تابند و باقی نقش ها را جنسیتی و آموزشی می شمرند که عواملی نظیر مذهب، آداب و رسوم و حتی قوای حاکمه به آنها دامن زده اند. و ثانیاً، همین مقدار محدود تفاوت ها به هیچ وجه نباید در نظام های خانوادگی و اجتماعی بروز کنند. (۱) لیکن این مبنا، نه در اصل تعریفی که از زن و شخصیت او ارائه می کند و نه در سمت دهی نظام حقوقی و... مورد تأیید دین نیست. در دین مبین اسلام و نظریه های توصیفی آن، زن دارای هویت مشترک انسانی و در عین حال قالب مختص جسمانی است. زنان مانند مردان از حقیقتی روحانی برخوردارند که فارغ از جنسیت است (انسان بودن)؛ همان طور که از قالب جسمانی (زن بودن) بهره مندند که تفاوت های او را تبیین می سازد. وجود ارتباط بین روح و جسم هم، ویژگی های روانی مختص به هر یک از دو جنس را باعث می شود. وجود روح موجب می شود که در دو حوزه ی اخلاق و فقه گزاره های مشترک بین زنان و مردان وجود داشته باشد. تهیه ی فهرستی از اصول اخلاقی و حقوق و تکالیف مشترک و همسان می

تواند از هیمنه‌ی تفاوت‌های اخلاقی و حقوقی بر زنان کاسته و فرصت تبلیغات سوء را از دشمنان دین بستاند. البته وجود تفاوت‌های جسمانی و برخی مختصات روانی نیز باعث می‌شود که در دو حوزه‌ی فوق، اخلاق جنسیتی (۲) و تفاوت‌های حقوقی داشته باشیم. (۳) مهم این است که در فقه ژورنالیستی در مقابل بزرگ‌نمایی تفاوت‌های حقوقی، از مشترکات زنان و مردان در این عرصه سخنی به میان نیامده است. این نگرش باعث شده که زنان گمان برند که دین با طرح قوانین متفاوت، همواره می‌کوشد عرصه‌های حضور آنان را محدود سازد. مرحوم علامه طباطبایی (رحمهم الله) به شیوایی تمام، مبنای اصلی تمام تفاوت‌ها و احکام مختص زنان را در دو چیز می‌داند: «یکی حرث بودن زنان و دیگری لطافت بنیه و رقت ادراک». (۴) توضیح آن که، «حرث بودن» اشاره به موقعیت خاص زنان در امر تولید مثل و زادآوری دارد. زنان به دلیل این موقعیت در جایگاه «مطلوبیت» قرار دارند؛ در مسئله‌ی روابط جنسی متأثر و احیاناً در معرض آسیب اند؛ به دلیل ارتباط تنگاتنگ با حیات و زندگی، در ساختن و پروراندن نسل‌ها تأثیر کمی و کیفی بیش‌تر و قابل ملاحظه‌تری نسبت به مردان دارند و ده‌ها نکته‌ی دیگر. «لطافت بنیه و رقت ادراک» نیز به ظرافت اندیشه‌ی زنان اشاره دارد. زنان به خاطر احساسات جوشان خود، با عنصر زیبایی خواهی، هنرآفرینی و هر آن‌چه مقوم اصلی‌اش احساس است تناسب و ارتباط بیش‌تری دارند. لطافت بنیه‌ی آنان باعث گردیده که از تکالیف شکننده و

برخی مشقات اجتماعی دور نگه داشته شوند. این دور نگه داشتن نیز به معنای نفی مسئولیت از زنان است، نه به معنای منع حق<sup>۲</sup> یعنی اموری مانند قضاوت، جهاد و شهادت در تقسیم بندی احکام جزو تکالیف هستند، نه حقوق<sup>۲</sup> بنابراین، اگر صحیح نگریسته شود، باید گفت که دین تکالیفی را از دوش زنان در این رابطه برداشته است، نه آن که منع حقی نموده باشد. ما این امر را به اجمال برگزار کردیم، ولی طرح مفصل نظرهای دین در این باب می تواند ما را به نکات جالب و قابل توجهی برساند و نظریات مترقی دین را در حراست از شخصیت زن مسلمان و تکریم او روشن سازد. به هر صورت، هر قدر هم که فمینیست ها تفاوت های طبیعی بین زن و مرد را انکار کنند و دانشمندان علوم طبیعی را در تعیین و شمارش این تفاوت متهم سازند، نمی توان به سادگی از کنار دستاورد علوم زیست شناختی و روان شناختی در این زمینه گذشت. اگر بخواهیم تفاوت بین دو جنس را برشماریم، باید از این جا آغاز نماییم که سلول تخم زن تنها کروموزم جنسی X را داراست ولی سلولهای تخم مرد (اسپرم ها) دو نوع X و Y هستند. با لقاح اسپرم X مرد با تخمک زن، جنین دختر و با لقاح اسپرم Y مرد با تخمک زن جنین پسر به وجود می آید. افزون بر تفاوت های فراوانی که بین کروموزم های سلول های تخمی زن و مرد وجود دارد، ژن های کروموزم X مرد از ژن های کروموزم X زن متمایز است. ترشح آندروژن ها (هورمون های (۵) جنسی مردانه) در دوران

بلوغ در مردان و ایجاد تخمک و ترشح هورمون های زنانه در بدن زنان نیز تفاوتی زیستی است که خود باعث پیدایش صفات ثانویه ی جنسی در هر یک از دو جنس می شود. (۶) تخمک گذاری در زنان خود تحت تأثیر هورمون LH و FSH است که در مغز قرار دارد که معمولاً پس از گذشت دو سال از اولین قاعدگی در دختران ایجاد می شود. قاعدگی نیز به نوبه ی خود از مشخصات زندگی زنان است (۷) و با دسته ای از فعل و انفعالات فیزیکی و روحی در بدن او مرتبط است؛ به طور مثال: با شروع قاعدگی در دختران (اولین قاعدگی) روحیه ی تهاجمی و دل نگرانی از بین می رود و از این رو برخی صاحب نظران ساختمان بدن زن را متناسب با زندگی آرام دانسته اند و تحرک زیاد بدنی و گرفتاری ذهنی و شغلی را به آنان توصیه نمی کنند. (۸) تغییر حالات رفتاری در زنان با ترشح هورمون استروژن در خون آنها مرتبط است و میزان آن در یک زن بالغ هر ماه از صفر شروع و به حداکثر حد خود می رسد و دوباره در حد صفر تنزل می یابد. در حالت طبیعی ترشح این هورمون، زنان بانشاط، پرتحمل تر و سازگارترند، برخلاف زمانی که ترشح آن کم می شود. (۹) در مقابل ترشح هورمون های مردانه، نظیر تستوسترون، بر قدرت بدنی مرد می افزاید و به وی برای انجام کارهای سنگین نسبت به زن توانایی بیش تری می دهد، چنانچه حالات تهاجمی و پرخاشگری را نیز در وی ایجاد می نماید. (۱۰) بنابراین وجود دسته ای از تفاوت های زیستی

و روانی بین زنان و مردان انکارناپذیر است. گرچه نمی توان فهرست کاملی از این تفاوت ها را در این نوشتار ارائه داد، اجمالاً می توان گفت که از نظر اسکلت، ساخت، ماهیچه ها، حجم قفسه ی سینه، قلب، مغز و... بین دو جنس تفاوت های مشخصی وجود دارد. از نظر روانی نیز وجود روحیه ی مضاعف عطوفت و مهرورزی، لطافت روحی و توجه در مراقبت و رسیدگی به دیگران، که به زنان نسبت داده می شود و هم چنین قدرت طلبی، صلابت، پرخاشگری و... که مردان را با آن صفات می شناسند، با شواهد روشن زیستی و تحقیقاتی همراه داشت. (۱۱) بی تردید هر یک از دختران و پسران در مسیر شکل گیری هویت جنسی خود تحت تأثیر رفتارهای دیگران نیز قرار دارند. بدیهی است که نحوه ی برخورد والدین و سایر مربیان با دختران و پسران در اکثر زمینه ها، از لباس پوشاندن تا توقع حرکاتی خاص، متفاوت است، ولی به هیچ وجه نمی توان تمام تفاوت های جسمی و به خصوص رفتاری را ناشی از تربیت فرهنگ و آداب و رسوم دانست. اگر یک تاریخ تفاوت بین زنان و مردان گواه بر وجود واقعیاتی در این باره نباشد، پس شاهد بر چیست؟ در تمام ملل در تمام اعصار و در تمام اقالیم زنان و رفتارهایی نسبتاً مشابه و مردان نیز رفتارهایی مشابه نشان داده اند. علامه طباطبایی (رحمهم الله) در ذیل آیه ۳۴ از سوره ی نساء وجود این رفتارها و گرایش های ثابت را دلیل بر واقعیت های تکوینی در هر دو جنس می دانند. (۱۲) نتیجه آن که اگر انکار تفاوت های بین

دو جنس ممکن نباشد \_ چنانچه آخرین رویکرد فمینیستی هم بر این تفاوت ها صحه می گذارد \_ لازم است که این تفاوت ها در ابعاد مختلف زندگی فردی و خانوادگی و اجتماعی ملاحظه گردند. عدم رعایت تفاوت ها، به معنای نادیده گرفتن استعدادها، توانایی ها و کمال های هر یک از دو جنس است. از نگاه دین هیچ یک از خصوصیات مردانه و زنانه نقص به حساب نمی آیند و مانع راه یابی به کمال نیستند. قطعاً اگر ما رودی را با دریا مقایسه کنیم رود را متهم به ضعف و کاستی خواهیم کرد، ولی اگر رود را با کارکردها، فواید، زیبایی ها و لطافت خودش بسنجیم، به جز تحسین آن کاری نخواهیم کرد. هم چنان که خروش دریا را نیز به پای خشم و نارسایی اش نخواهیم نوشت. از تمثیل که بگذریم واقعیت این است که دین مبین اسلام در مجموعه ی دستورهای اخلاقی و فقهی اش ملاحظه ی تمام خصوصیات دو جنس را نموده، متناسب با هر یک، راهی به سمت کمال، که قرب الهی است، گشوده است. به نظر می رسد در این میان به سبب لطافت های روحی و جسمانی زنان، آنان را از به دوش کشیدن برخی بارهای طاقت فرسای اجتماعی معاف کرده است. امید است که زنان جوامع اسلامی با آگاهی از روح احکام دینی بیشتر از آنچه خداوند از آنان خواسته است گرده ی خود را به بار گران تکلیف های مختلف نسپارند. بدیهی است که اسناد بین المللی، نظیر کنوانسیون رفع تبعیض، در مقابل بازتاب حقایق در آینه ی هستی زنان دوام نخواهد آورد. (لا تَبْدِيلَ

لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ). (۱۳) ۲. حقوق و آزادی های اساسی دو واژه ی فوق مکرراً در متن کنوانسیون ذکر شده اند؛ مانند مواد اول و سوم. حقوق و آزادی های اساسی در کنوانسیون بر پایه ی همان نگاه غرب به حقوق بشر و آزادی است. حقوق بشر غرب محصول عقل خودبنیاد و بر اساس خردگرایی عصر تجدد کاملاً بریده از تعالیم وحیانی و مبتنی بر تشخیص صرف انسانی است. چنانچه مراد از آزادی های مزبور هم، آزادی های لیبرالیستی است که هیچ مانع و رادعی سر راهش نیست، مگر آن که اعمال آزادی از جانب یک فرد آزادی طرف مقابل را محدود سازد. ملاحظه می شود که هر دو اصطلاح یعنی حقوق و آزادی های اساسی، از نگاه دینی کاملاً قابل نقد است، توضیح این که، مراد از حقوق، حقوق موضوعه است. «حقوق موضوعه»، که رویکرد جدید مترقی در غرب است، در مقابل ایده ی «حقوق فطری و طبیعی» مطرح شده است. (۱۴) در این رویکرد، نظر اثبات گرایانه ای به حقوق وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، بین نیازهای فطری و طبیعی (به عنوان امور ثابت و لا یتغیر) با حقوق رابطه ای نمی بیند. طبیعی دانستن حقوق به معنای ثبات حقوق است، و روشن است که گزاره های حقوقی ثابت با مدرنیته سازگار نخواهند بود. بر همین اساس ایده ی «حقوق موضوعه» مطرح شد. در این ایده در واقع توافق حقوق دانانی که قوانین حقوقی را می نویسند مبنای اصلی حقوق است. نتیجه آن که در چنین رویکردی حقوق و قوانین حقوقی در بستر توافقات و شرایط در حال گذر در همه ی عرصه ها



شناور، و دست خوش تغییر و تحول اند. گفتنی است که این مسأله در عرصه های بین المللی، تابع مبانی فکری صاحبان سلطه و پیرو قواعد بازی آنها خواهد بود. از سوی دیگر «آزادی» های اساسی برای افراد انسانی مطابق فرهنگ لیبرالیستی تعریف می گردد و در مقابل، مذهب نیز در ردیف عناصری مثل نژاد و قومیت، عاملی محدود کننده شمرده می شود. تمام این ها در حالی است که از منظر دین، منشأ حقوق مشترک بین انسان ها همان فطرت آنهاست. انسان ها به حکم برخوردار ی یکسان از فطرت و گوهر ارزنده ی انسانی، از حقوقی نظیر حق حیات، آزادی و عدالت برخوردارند. در این نظرگاه تنها خداوند دارای حق قانون گذاری برای همه ی انسان هاست. وضع قوانین حقوقی مشترک، آن هم در سطح جهانی، از عهده ی کسی برمی آید که به واقع از هویت و حقیقت اصلی انسان ها آگاه و به مصالح و مفسد کوتاه مدت و درازمدت در حیات فردی و اجتماعی آنها عالم باشد<sup>۲</sup> و هم چنین تأمین حقوق و آزادی های اساسی برای انسان ها در وضعیتی صورت می گیرد که او نه فردی خودخواه و لذت جو، بلکه مسافر طریق هدایت شناخته و معرفی می گردد<sup>۲</sup> در نتیجه، هم برای حقوق او مبنایی روشن و قابل تعریف و هم برای آزادی او حد و مرزی وجود دارد. (۱۵) نقد هر دو مطلب مجالی وسیع تر می خواهد. ۳. فردگرایی غرب به عنوان خیزشگاه کنوانسیون، از سده های قبل، محل ظهور و بروز انواع مکاتب فردگرایانه بوده است. رسوخ تفکر لیبرالیسم در تمام ارکان حیات فردی و اجتماعی باعث

ایجاد نظام های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی بر اساس فردگرایی شده است. طبیعی است که این دیدگاه کنوانسیون های حقوقی را درنوردد و در کنوانسیون رفع تبعیض نیز اثر بگذارد. به خصوص که این مسئله با نگاه خاص استقلال طلبانه ی فمینیست ها اشراب شده و با غلظت بیش تری خود را نشان می دهد. تأکید بر اعطای حقوق فردی زنان و اولویت دادن به این حقوق وقتی که زن عضوی از خانواده و اجتماع است، دلیلی بر مدعای فوق است؛ به طور مثال، در ماده ی نهم کنوانسیون، که به بحث از تابعیت پرداخته است، می خوانیم: دول عضو در مورد کسب، تغییر یا حفظ تابعیت، حقوقی مساوی با مردان به زنان اعطا خواهند کرد. دولت ها به ویژه تضمین می کنند که ازدواج با فرد خارجی یا تغییر تابعیت شوهر در طی دوران ازدواج خودبه خود باعث تغییر تابعیت زن نگردد. مسئله ی تابعیت و حفظ استقلال زنان در آن، به خودی خود، منافاتی با مبانی دینی ندارد، ولی اگر این استقلال بدون هر گونه قید بوده، زن در انتخاب یا حفظ تابعیت تحت هر شرایطی مستقل باشد \_ چنانچه ماده ی فوق بیان می دارد \_ در مواردی به مشکل برمی خوریم؛ مثلاً اگر مرد تابع یک کشور و زن تابع کشور دیگری باشد، و بر این اساس از آزادی مطلق در انتخاب مسکن و اقامتگاه برخوردار باشد، چه بسا شیرازه ی خانواده از هم پاشد و مرد و زن سال ها دور از یکدیگر زندگی نمایند. روشن است که این مسئله به تبع ادبیات حاکم بر کنوانسیون، که بر مبنای

فردگرایی است، هیچ اشکالی ندارد. مثال دیگر، بند دوم از همین ماده است که راجع به تابعیت فرزندان و حقوق مساوی والدین در انتقال تابعیت به آنهاست. در بند ۱۶ کنوانسیون هم، زن کاملاً مستقل دیده می شود و در هیچ کجا موظف به رعایت مصلحتی که موجب بقای خانواده می شود، نشده است. با این وصف، اگر در جایی (مانند بند ۱۱) دیده شود که در خصوص عنوان مادری توجه خاص مبذول شده و یا از زنان در دوران شیردهی حمایت های تأمینی در بحث اشتغال شده، باز هم به خاطر حفظ منافع درازمدت زنان است. قوانینی که باعث شود زنان به دلیل موقعیت های خاص بارداری و شیردهی از ادامه ی اشتغال ممنوع نشوند و حقوق اقتصادی آنها لطمه نیند. روشن است که در نگاه دینی، کیان فردی زن در کیان خانوادگی او ذوب نمی شود و زنان از بسیاری از حقوق فردی خود بهره مندند؛ در عین حال، اگر در جایی با رعایت یک قاعده ی اخلاقی، و اندکی گذشت و صبر بتوان فضای خانواده را دایمی و پر از آرامش نگه داشت، مراعات فردیت زن یا مرد، هیچ کدام اولویت ندارد؛ به عبارت روشن تر، علاوه بر این که حقوق اسلامی تلفیقی از حقوق فردی خانوادگی و اجتماعی است، با دستورهای اخلاقی نیز این حقوق به لطافت و نرمی بیش تری رسیده اند. به هر تقدیر، فردگرایی جاری در کنوانسیون در درازمدت به تزلزل ارکان خانواده و دور ساختن زنان از آفرینش تمام عرصه های زیبایی، که غالباً با سرانگشت آنها امکان پذیر است، خواهد انجامید. متأسفانه این دیدگاه آن چنان

خانواده و کارکردهای خاص آن را در معرض نابودی قرار داده که خانواده های غربی کم تر می توانند فرزندانی عاطفی و جامعه پذیر داشته باشند. از نظر مدافعین جنبش زنان و سندنویسان بین المللی، نمی توان رفتار مادر کارگری را که به دلیل استفاده از حق فردی و شخصی اش مجبور است روز یا شب، کم یا زیاد، فرزندان خود را به مهدکودک ها بسپارد و یا آنها را تنها رها کند، رفتاری ظالمانه و یا کم عاطفه دانست. نگاه اومانیستی حاکم بر کنوانسیون نیز از همین اصول پیروی می کند؛ بنابراین در نقد کنوانسیون به جاست که ردپای تفکرات اومانیستی و فردگرایانه دنبال شود؛ ردپایی که در همه ی موارد آن به چشم می خورد. امر فوق، یعنی تأکید بر جنبه های فردی بشر در تفکرات غربی، و آثار آن در حیات خانوادگی نکته ای است که از نگاه جامعه شناسان غربی نیز کاملاً مسلم و پذیرفته شده است. گرهارد هلسنکی می نویسد: علل افت اقتدار خانواده را می توان مربوط به جهان بینی های دموکراتیک جوامع صنعتی دانست که به طور معمول، بیش تر بر حقوق فردی تأکید میورزند تا بر مسئولیت های اجتماعی. روند دموکراسی به همان سان که نقش های سنتی نهادهای سیاسی و اقتصادی و آموزشی را دگرگون ساخت نقش خانواده را نیز تغییر داد. (۱۶) چنانچه ملاحظه می شود، در عبارت فوق تصریح می شود که در تفکر هستی شناسانه ی غربی، حق جای مسئولیت، و فردیت جای جمع گرایی و خانواده را تنگ نموده است. بنابراین ما نمی توانیم از نظر مبانی فکری از جهان بینی اسلامی و

دینی سخن به میان آوریم و از سوی دیگر معاهده ای را بپذیریم که انسان و تمنیات او را محور می داند؛<sup>۴</sup> به عبارت روشن تر، پذیرش کنوانسیون رفع تبعیض با هر شرط دینی فقط اسلام اندود می شود و الا ماهیت اصلی و مبانی آن تفاوتی نمی کند. ۴. سنت و کلیشه کنوانسیون رفع تبعیض، بر هر گونه نقش سنتی و تقسیم مسئولیت های فردی، خانوادگی و اجتماعی بر اساس معیارهای سنتی، خط ابطال می کشد. در مقدمه ی کنوانسیون آمده است: تغییر در نقش سنتی مردان و زنان در جامعه و خانواده، برای دست یابی به مساوات کامل میان زنان و مردان ضروری است. با مبنای فوق، هر نقش سنتی ای مطرود است؛<sup>۵</sup> یعنی سنت یک فاکتور ذاتاً معیوب به حساب می آید. (۱۷) در نتیجه ی این تفکر، مادری فقط به فرایند زایش ترجمه می شود که با استفاده از «مادران حرفه ای و رحم های اجاره ای» اغلب زنان می توانند این کارکرد را هم واگذار کنند. کنوانسیون برای از بین بردن این نقش ها و کلیشه ها، به خصوص، متوجه آموزش و پرورش می شود. روشن است که به دلیل اشتغال سطح وسیعی از نسل فردای هر جامعه در سیستم های آموزشی، دامنه ی تأثیر دیدگاه کنوانسیون تمام آحاد جامعه را فراخواهد گرفت. علاوه بر آن که هر چه بر طول عمر نظام آموزشی خارج از خانه و خانواده افزوده شود، از همان زمانی که فرزندان در خارج از خانواده تحت تعلیم قرار می گیرند، می توان تعلیمات مزبور را به طور یکسان و قانونی! شروع کرد. یکسان سازی فرآورده های آموزشی

در کلیه ی سطوح، جامعه را به سرعت به هدف کنوانسیون می رساند؛ لذا آنچه کنوانسیون می خواهد، عبارت است از: از بین بردن هر گونه مفهوم کلیشه ای از نقش زنان و مردان در کلیه ی سطوح و در اشکال مختلف آموزشی. (۱۸) در نتیجه، با توجه به تأثیر درازدامن آموزش و پرورش کلاسیک، زودتر می توان از شر مادران و پدران سنتی و اصلاح نشده خلاصی یافت! در مرحله ی بعد، علاوه بر سطح خاص نظام آموزشی، در فضای عمومی اجتماع نیز خواهان امحای کلیه ی روش های سنتی است، آن هم با استفاده از محور نیرومند ارائه ی الگوی اجتماعی و فرهنگی \_ رفتاری مردان و زنان به منظور از میان برداشتن تعصبات و کلیه ی روش های سنتی که بر تفکر پست نگری یا برترنگری هر یک از دو جنس و یا تداوم نقش های کلیشه ای برای مردان و زنان استوار باشد. (۱۹) نکته ی مهم توجه شود که افراط در تقسیم کار و ایجاد یک مرزبندی نفوذناپذیر که زنان را از همه ی حقوق اجتماعی منع کند و مردان را نسبت به همکاری در خانه بی مسئولیت سازد، مورد تأیید دین مبین اسلام هم نیست؛ لیکن واژه ی سنت \_ با اطلاقی که دارد \_ شامل مادری مهربان که در خانه بنشیند و با علاقه و انسانیت فرزندان را خود تربیت کند، از معبر حضور دایمی اش در خانه فضای امنی برای فرزندان خود بسازد، به همسرش عشق بورزد و

او را گرامی بدارد و کار منزل را خود انجام دهد \_ حتی اگر این امور را با رغبت انجام دهد و مورد ظلم اعضای دیگر خانواده قرار نگیرد \_ نیز می شود. (۲۰) فراموش نشود که ماده ی اول کنوانسیون هر تفاوت را تبعیض، و پیشنهاد عرصه هایی خاص مردان و زنان را کلیشه می داند؛ بنابراین، در این بخش، چالش اصلی با تقابل مطلق است که در کنوانسیون بین سنت و مدرنیته ساخته می شود. عبارات مختصر فوق تا حدودی نشان داد که پیام های اصلی و فرعی کنوانسیون با بسیاری از مبانی اندیشه ی دینی منافات دارند؛ بر این اساس، پذیرش آن به معنای صرف نظر کردن از مبانی دینی و قبول فرهنگ، سیاست و اقتصاد نظام سلطه است؛ به عبارت دیگر، امروزه بر همگان روشن است که معاهدات بین المللی، صرف نظر از الفاظ شکیل و دل فریبی که استخدام می کنند، به ابزاری برای نظام سلطه تبدیل شده اند. ایجاد رویه ی حقوقی واحد که بر مبنای فکری مشخصی، نظیر اومانیزم، سکولاریزم، (۲۱) لیبرالیسم و... استوار است، به معنای حاکم کردن فرهنگ غرب بر تمام جهان و حذف همه ی فرهنگ های مقابل است. جالب این جاست که تلاش حقوقی مزبور در شرایطی صورت می گیرد که زنان جهان بیش ترین لطمه را نیز از سوی همین فرهنگ متحمل می شوند. در جهان معاصر نوعی جدید از بردگی و بهره کشی از زنان جای گزین بردگی و ستم (پیشین) شده است. در نظام سرمایه داری، زن ابزار توسعه ی اقتصادی و جذب سرمایه است، نه موجودی انسانی و نیازمند ارتقای فرهنگی. (۲۲) به طور مثال:

گفته می شود جهانگردی سکس به عنوان یک استراتژی توسعه، توسط آژانس های کمک بین المللی پیشنهاد و اولین بار بانک جهانی، صندوق بین المللی پول و آژانس توسعه ی بین المللی آمریکا آن را برنامه ریزی و حمایت کردند. (۲۳) با این وصف آیا می توان باور نمود که اسناد بین المللی و سرپرستان اصلی سازمان ملل متحد بتوانند مشکلات اساسی زنان را حل نمایند و کرامت و شخصیت را به آنان برگردانند؟ با کمال تأسف باید گفت که به گزارش مطبوعات، در حال حاضر: تجارت برده کشی نوین (روسیبی گری)، با درآمد سالانه ۷ میلیارد دلار، بعد از قاچاق اسلحه، دومین تجارت جنایتکارانه و پررونق جهان است، ولی مادامی که کشورهای مدافع این تجارت از فرهنگ غرب پیروی می کنند، هیچ گاه سازمان ملل متحد و اسناد و قطع نامه های آنها مزاحم آنان نخواهند شد. این شکل از تنافی و تعارض پذیرش الحاق به کنوانسیون را ناممکن می سازد. علاوه بر آنچه گذشت، کنوانسیون مزبور در ضدیتی آشکار با شریعت اسلامی نیز هست که در بخش بعدی به شرح آن خواهیم پرداخت.

(۱). به طور نمونه، عبارتی از کنوانسیون را که بر نفی جنسیت و القای مفهوم تشابه صراحت دارد بیان می کنیم: \_ کلیه ی افراد بشر بدون هیچ گونه تمایز، از جمله تمایزات مبتنی بر جنسیت، حق دارند از کلیه ی حقوق و آزادی های مندرج در این اعلامیه برخوردار شوند. (مقدمه ی کنوانسیون) \_ دول عضو به منظور تضمین حقوق مساوی زنان با مردان در زمینه ی آموزش و پرورش هر گونه اقدامی را برای رفع تبعیض از زنان



به عمل خواهند آورد... (مانند الف) شرایط یکسان در زمینه ی آموزش فنی و حرفه ای (ب) دست رسی به برنامه ی درسی یکسان. (ماده ی ۱۰) \_ دول عضو کلیه ی اقدامات مقتضی را به عمل خواهند آورد تا هر گونه تبعیض علیه زنان در اشتغال از بین برود. روشن باشد که تبعیض شامل تفاوت هم می شود. (ماده ی ۱۱) (۲). در برخی روایات، دسته ای از اخلاقیات برای زنان و دسته ای دیگر برای مردان پسندیده تر شمرده شده و یا برعکس خصوصیات برای هر گروه به طور خاص ناپسندتر محسوب گردیده است. (۳). گرچه روان شناسان تعریف روشنی از روان به صورتی که معلوم شود مراد واقعی آنها از روان چیست ارائه نکرده اند، ولی با توجه به نگاه مادی انگارانه ی آنها به آدمی، خصوصیات روانی ای که در کلمات آنها آمده به حقیقت روح مجرد قابل تفسیر نیست و، به عبارت روشن تر، ما در کنار جسم و خصوصیات جسمی، صفاتی داریم که در ارتباط تنگاتنگ با بدن اند، ولی کاملاً مجرد از ماده نیستند، مثل شجاعت که صفتی نادیدنی است، ولی برخی آثار آن مشهود و با آرایش خاص کروموزمی در ارتباط است. البته بحث صفات و تفاوت انسان ها در آنها و نحوه ی توارشان هنوز از معماهای علم فیزیولوژی است. (۴). تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۷۵. (۵). هورمون واژه ای یونانی است به معنای تحریک کردن و بیدار ساختن و در علم زیست شناسی رابط یا پیام رسان شیمیایی است که آن را غدد درون ریز ترشح می کنند. زمینه ی زیست شناختی و روانشناختی،

ص ۳۲۲، به نقل از کتاب زن، ص ۶۹. (۶). کتاب زن، ص ۳۱ و ۶۳. (۷). همان، ص ۳۶. (۸). همان، ص ۴۲. (۹). همان، ص ۹۲-۹۳. (۱۰). همان ص ۷۳-۷۴. (۱۱). برای آگاهی بیش تر در رابطه با تفاوت های زیستی و روانی و رفتاری بین دو جنس کتب ذیل پیشنهاد می شود. الف) تألیف سید هادی حسینی، اعلی احمد راسخ، حمید نجات، کتاب زن، زیر نظر محمد حکیمی برخی منابع مورد استفاده این کتاب جزو کتب مرجع در باب فیزیولوژی بدن زن و مرد به حساب می آیند. ب) مردان مریخی و زنان ونوسی. (۱۲). ر. ک: تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۷۶ و ج ۴، ص ۳۴۳-۳۴۶. (۱۳). سوره ی روم، آیه ی ۳۰. (۱۴). در اعلامیه ی حقوق بشر واژه ی حقوق طبیعی و فطری دیده می شد و مراد از آن، حقوقی بود که صرف نظر از خواست و اراده ی افراد و دولت ها برای انسان ها وجود دارد و هیچ عاملی نمی تواند آنها را محدود کند یا تغییر دهد. این تفسیر از حقوق در دهه های اخیر جای خود را به واژه ی حقوق موضوعه داد. (۱۵). برای اطلاع بیشتر ر. ک: عبدالله جوادی آملی، فلسفه ی حقوق بشر. (۱۶). مسیر جوامع بشری، ص ۴۷۰-۴۷۱. (۱۷). این معنای خاص از سنت و کلیشه، با استفاده از مقدمه ی کنوانسیون، ماده ۵ و ۱۰ به راحتی قابل استفاده است، به خصوص که مطالعه و پژوهش در کتب فمینیست ها، که تأثیر عمیق و روشنی در انعقاد کنوانسیون داشته اند، ما را به این امر ره نمون می

سازد. از طرف دیگر، از نظر مدرنیته سنت به هر امر ثابت تعریف می گردد و ارزش های ثابت دینی را هم شامل می شود. (۱۸). کنوانسیون، ماده ی ۱۰، بند ج. (۱۹). کنوانسیون، ماده ی ۵، بند الف. قابل ذکر است که هرگونه تلاش در جهت جا انداختن نقش مادری به عنوان نقش زنانه از نظر فمینیست ها مبتنی بر تفکر پست نگر به زنان است. (۲۰). ر. ک، ص ۱۲. (۲۱). منع کردن مذهب از هرگونه دخالت در حقوق زنان و ایجاد تمایزات بین زنان و مردان که در کنوانسیون رفع تبعیض بارها دیده می شود، از آثار واضح نگاه سکولاریستی کنوانسیون است. (۲۲). احمدرضا توحیدی، «مسائل و مشکلات زنان، اولویت ها و رویکردها»، ج ۲، ص ۵۸۸. (۲۳). مارلین فرنچ، جنگ علیه زنان، ص ۶۵.

## فصل پنجم

کنوانسیون در بوته ی نقد فقهی تعارضات کنوانسیون رفع تبعیض با مشترکات فقهی فرق اسلامی علاوه بر پیامدهای وسیع و منفی کنوانسیون در عرصه ی حیات فردی، خانوادگی و اجتماعی (سیاسی، فرهنگی و اقتصادی) عامل دیگری که کشورهای مسلمان را از الحاق باز می دارد، تعارض کنوانسیون با فقه اسلامی و احکام دینی اسلام است. مفروضات و مسلماتی در محدوده ی دین اسلام وجود دارد که بین همه ی فرق اسلامی کم و بیش مشترک است. همین امر باعث شده که کشورهای اسلامی واکنش شدیدتری به کنوانسیون نشان دهند و یا اصلا آن را نپذیرند و یا تحفظات فراوانی نسبت به آن اعمال نمایند. اینک، این موارد مغایرت را پس از ذکر مقدمه ای کوتاه با یک نگاه تطبیقی در فقه مقارن جستجو می کنیم. بررسی تطبیقی

تعارضات کنوانسیون با فقه اسلامی قبل از ورود به بحث، لازم است از باب مقدمه به دو نکته توجه نماییم: نکته ی اول: جاسازی مفاهیم بنیادینی نظیر مساوات و تشابه کامل در کلیه ی موارد کنوانسیون، مانع رهایی از تعارض وسیع آن با فقه و احکام اسلامی است؛ به عبارت دیگر، ما گذشته از آن که بر میانی اصلی کنوانسیون، مثل مساوات کامل در همه ی جوانب، انتقادات اندیشه ای و تئوریک داریم و بر این اساس می بایست از نگاه فرا فقهی به نقد کنوانسیون پردازیم، از لحاظ احکام اسلامی نیز به شدت دچار تعارض با آن هستیم. خروج از زیر بار کنوانسیون و تبعات تشابه گرایانه ی آن در عرصه هایی که دین، اصل مساوات را نمی پذیرد، نه از نظر ما به راحتی ممکن است و نه از نظر طراحان کنوانسیون پذیرفته شده است. ما بین دو راهی انجام احکام دین و انتخاب کنوانسیون ایستاده ایم. کنوانسیون نیز اساساً به هدف الغای تمام تفاوت ها، با نام مبارزه با تبعیض، تشریح شده و تحفظات ما را بر نمی تابد. در نتیجه، حتی اگر در کنوانسیون هیچ ماده ای به جز ماده ی اول آن نبود، در مغایرت آن با احکام اسلامی کافی بود. اسلام قطعاً تمایزاتی را بر اساس جنسیت در گستره ی احکام و اخلاق مطرح می سازد و تجربه ی صحیح نظام اخلاقی و فقهی اسلام به طور کامل و همه با هم، (۱) تجربه ی موفق خواهد بود که هم زنان، هم مردان و هم کودکان و، در مجموع، جامعه ی اسلامی سود خواهد جست. نکته ی دوم: برای آگاه شدن

از نظام فقهی اسلام، در کنار نظام اعتقادی و نظام اخلاقی آن، باید به متون دینی مراجعه کرد. قطعاً قرآن بهترین سند در این باره است، ولی تنها سند نیست. همه ی فرق اسلامی معتقدند که تمام نیازمندی های زندگی بشر در عرصه ی فقه و اخلاق در قرآن بیان نشده است. ارتباط جزء به جزء فقه و اخلاق با زندگی متغیر آدمیان و محیط آنها و عدم احداث همه ی سؤالات در این دو باب در عصر نزول وحی، باعث شد که مسلمانان به سفارش خود پیامبر (صلی الله علیه و آله) سنت را نیز در کنار قرآن، به عنوان منبع استخراج احکام دینی بپذیرند. بر این اساس، لازم است به منظور آگاهی از یک حکم، و کیفیت و کمیت و دامنه ی آن، به سنت مراجعه شود. (۲) متأسفانه عدم توجه به نکته ی فوق باعث گردیده که عده ای گمان کنند احکامی که در قرآن نیستند موجه نبوده و صرفاً زاییده ی نظریات فقهی فقها هستند. که در نتیجه احکام بسیاری را باطل می دانند. در حالی که بسیاری از تفصیلات فقهی در قرآن وجود ندارد. مانند تعداد رکعات هر نماز. با حفظ این دو نکته در سه عرصه ی حیات فردی، خانوادگی و اجتماعی زنان به بیان موارد اختلاف کنوانسیون با فقه اسلامی در مذاهب اربعه و مذهب شیعه می پردازیم. زنان و حیات فردی بلوغ خروج از کودکی و ورود به مراحل رشد و بلوغ، امری تکوینی است که به طور طبیعی برای انسان ها رخ می دهد. با این حال، در تمام نظام های حقوقی دنیا سنی برای آن در نظر

گرفته شده و گذر از این سن به معنای ورود به عرصه ی مسئولیت پذیری است. فرد بالغ فردی است که در مقابل رفتارهای خود، مسئولانه جواب گوشت و می تواند در عرصه ی فعالیت های سیاسی و اجتماعی نیز مشارکت و حقوق خاصی را کسب کند. تقسیم بندی رفتارها به رفتار مجرمانه و غیرمجرمانه نیز از این پس آغاز می شود. با توجه به مقدمه ی فوق باید گفت که در معاهدات بین المللی، با انگیزه ی حمایت از حقوق کودکان، از مقوله ی مزبور سخن به میان آمده و نیز کنوانسیون رفع تبعیض هم از این امر مستثنا نبوده است. اولویت حقوق کودکان در تقسیم مسئولیت های والدین، ازدواج کودکان و... از جمله مواردی است که از کلمه ی کودک استفاده شده است. نکته ی مهم این است که منظور از «کودک» در کنوانسیون، همان کودک در کنوانسیون حقوق کودک است. ماده ی یک این کنوانسیون، کودک را این گونه معرفی می کند: از نظر این کنوانسیون، منظور از کودک افراد انسانی زیر هجده سال است. (۳) پس مراد کنوانسیون رفع تبعیض هم در تمام توصیه های حقوقی اش راجع به کودکان، مثل منع از نامزدی و ازدواج کودک، همان فرد زیر ۱۸ سال است. (۴) نکته ی مورد تعارض، همین ارائه ی سن بلوغ است. همه ی فرق اسلامی اعتقاد به سن بلوغ دارند. در فقه شیعه، قول مشهور سن بلوغ دختران اتمام ۹ سال قمری است که در هر صورت، از سن بلوغ پسران کم تر است. در بین مذاهب اربعه ی اهل سنت نیز سن بلوغ متفاوت طرح شده، ولی به طور

عمده همه ی آنها معتقدند که اولین ملاک، پیدایش علایم بلوغ، مثل حیض، احتلام و... است که نوعاً زیر ۱۸ سال رخ می دهند، مگر آن که اختلال جنسی پیش آید؛ در غیر این صورت هم، به جز شخص ابوحنیفه که در مورد پسران و مالکیه که در مورد هر دو گروه، ۱۸ سالگی را سن بلوغ می دانند، باقی فرق سنین کم تر از ۱۸ سال را سن بلوغ معرفی کرده اند. (۵) پس در صورت وقوع حیض در زیر ۱۸ سال بلوغ دختران قطعی است؛ (۶) لذا می بینیم که بلوغ در احکام دینی، که موضوعی برای تکالیف شرعی است، با بلوغ قراردادی مورد نظر کنوانسیون متفاوت است. البته در رابطه با برخی تنظیمات اجتماعی، مثل شرکت در انتخابات و فراندوم ها و یا اخذ برخی گواهی نامه ها و تصدیقات (مثل گواهی نامه ی رانندگی و ...) می توان سن خاصی را قرار داد، ولی نباید این سن را به همه ی مسئولیت ها یا حقوق شرعی دختران و پسران تسری داد. نتیجه آن که، مسئله ی تفکیک دختران و پسران راجع به سن بلوغ با موادی خاص از کنوانسیون، مانند آن چه گذشت، و هم چنین، با کلیت ماده ی اول متعارض است. در پایان این بحث اشاره به نکته ای به جاست و آن این که، بلوغ، که به معنای «رسیده شدن» است، یک پدیده ی تکوینی و طبیعی است که در همه ی موجودات جان دار به نوعی مطرح است. در انسان مسئله ی «بلوغ» موضوع بسیاری از تکالیف است و از این نظر شریعت به آن توجه کرده است. گفتنی

است که طبیعی بودن یک موضوع باعث نمی شود که شریعت راجع به آن هیچ گونه دخل و تصرفی نکند؛ به طور مثال، در مورد فردی که زیاد شک می کند خداوند فرموده است: «لا شك لكثير الشك». منظور این نیست که از نظر خداوند اصولاً شکی رخ نداده، بلکه روایت فوق به این معناست که با چنین فردی معامله ی کسی می شود که انگار شکی برایش به وجود نیامده است؛ مثلاً تمام احکام و مسائلی که مربوط به شک در نماز است در حق او جاری نمی شود. بلوغ هم موضوعی طبیعی و دارای علایمی طبیعی است، ولی شارع مقدس با تصرف در آن یک علامت به علایم آن افزوده است و آن سن است. در این باره توجه خواننده را به نکاتی جلب می کنیم: \_ طبق تحقیقات به عمل آمده، تفکیک بین بلوغ جنسی دختران و پسران امری کاملاً منطقی است و نیاز به اثبات برهانی ندارد. (۷) \_ پیش تر بودن بلوغ دختران نسبت به بلوغ پسران نیز امری تجربه شده است. تمام شواهد حاکی از آن است که در مسائل تربیتی نیز دختران زودتر و بهتر مخاطب والدین قرار می گیرند و زمان دریافت های فکری و تربیتی آنان نیز زودتر از پسران است. (۸) \_ بلوغ یک فرایند است که مسئله ی عادت ماهانه آخرین حلقه ی آن است؛ بنابراین، از نظر متخصصین، وقوع عادت ماهانه حاکی از آن است که بلوغ قبلاً رخ داده است. (۹) \_ طبق تحقیقات نواک، علایم بلوغ غالباً از ۵/۸ سالگی در دختران مشاهده می شود. (۱۰) \_ سن شرعی بلوغ، زمان ورود دختر و

پسر،



به وادی تکالیف شرعی است. اگر رعایت یک تکلیف شرعی با عسر و حرج و سختی شدید همراه باشد، (مثل روزه گرفتن دختر کم بنیه ی ۹ ساله)، طبق دستورالعمل خاصی رفتار می شود. \_ در برخی موارد که ربط مستقیم به تکالیف شرعی ندارد، مثل بستن قرارداد با یک بانک یا شرکت در انتخابات، مسئله با سن شرعی بلوغ اصطکاکی ندارد و می توان سن دیگری را میزان قرار داد. نکته ی پایانی این که ارائه ی سن واحد برای همه ی تعاملات و تنظیم همه ی روابط، چه با خدا چه با جامعه، و در همه ی عرصه های حیات، معقول نیست. اتفاقاً ایجاد انعطاف لازم و ارائه ی سن مزبور برای ورود به تکالیف شرعی، باعث ایجاد طهارت روحی در فرد می شود. بدیهی است که دین در مجموعه ی دستورهای خودش به پاکی، راستی، عدالت و تقوی دعوت می کند. انبیا از مخزن غیب الهی ما را در کم ترین سن ممکن از عواقب بسیاری گرایش ها و رفتارها آگاه ساخته و از تجربه کردن بدی ها نجات داده اند. روشن است که هر امری به آزمون و خطایش نمی ارزد. در هر حال، توجه به دستورهای دین و گردن گذاری به فرامین الهی، به خصوص در آنچه مربوط به صیانت و حفظ قوای حیوانی آدمی است، هیچ مشکلی را متوجه شخص نخواهد کرد. آیا به راستی سخن گفتن از بالا- بردن سن بلوغ، آن هم در شرایطی که طبق آمار موجود، هر چهار سال یک بار سن بلوغ یکماه تنزل می یابد، سخن صحیحی است؟ آیا بالا بردن سن ازدواج

و محکوم کردن ازدواج قانونی در زیر ۱۸ سال (که کنوانسیون مطرح می کند)، آن هم در شرایطی که برقراری ارتباط جنسی در زیر این سن امری رایج در کشورهای غربی است، امری معقول است؟ بسیار عجیب می نماید که ما از یک سو شاهد این هستیم که در کنوانسیون های بین المللی تلاش می شود راهکارهایی ترویج گردند که روابط جنسی نوجوانان و جوانان را ایمن می سازند و از سوی دیگر، از ممنوعیت ازدواج و عدم توانایی افراد زیر ۱۸ سال برای برقراری روابط خانوادگی سخن به میان می آورند! جلوه گری و تبرج (فحشا و شرکت در پروسه ی نکبت بار پورنوگرافی) تمام مذاهب و فرق اسلامی هر نوع تبرج و استفاده از قابلیت های جنسی را برای جلب انظار عمومی ممنوع می دانند. این تبرج از کنار گذاشتن حجاب اسلامی شروع و تا روسپی گری، که در جهان امروز یکی از ارکان تجارت شده است، کشیده می شود؛ البته همه ی مراتب آن از نظر مذاهب اسلامی ممنوع است. حرمت تبرج از محکومات قرآنی است: (وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى)؛ (۱۱) مانند دوره ی جاهلیت پیشین آرایش و خود آرایبی (در ملاء عام) نکنید. روایتی از عایشه، همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مجامع روایی اهل سنت به این مضمون نقل شده است: سمعتُ رسول الله (صلی الله علیه و آله) يقول: ما من امرأة تنزع ثيابها في غير بيتها الا هتكت ما بينها وبين الله تعالى؛ (۱۲) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که فرمودند: هیچ زنی نیست که لباس (و حجاب) خود را در غیر منزل (و برای غیر محارمش)

از تن درآورد، الا این که حریمی را که بین او و خدای متعال بوده زایل ساخته است.

بدیهی است خاستگاه کنوانسیون، فرهنگی است که اصولاً به لباس و حجاب خاصی برای زنان که بخش‌های بیش‌تری از بدن آنها را نسبت به مردان بپوشاند قایل نیست و این را تبعیضی بر اساس جنسیت می‌داند. بنابراین، جلوگیری از جلوه فروشی زنان را مانع راحتی و آسایش آنان می‌داند. مانعی که آزادی فردی آنان را محدود و از ارضای آزاد تمایلات انسانی! آنها جلوگیری می‌کند. لذا ماده‌ی یک کنوانسیون با حکم اسلامی فوق‌متعارض است. قابل توجه است که روسپی‌گری، که مراتب وقیح‌تر جلوه فروشی است، ذاتاً از نظر کنوانسیون ممنوع نشده، بلکه آن چه ممنوع است، طبق ماده‌ی ۶ کنوانسیون، «هر گونه حمل و نقل غیرقانونی و بهره‌برداری از روسپی‌گری زنان» است. البته در برخی عهدنامه‌ها اجرای این اعمال، با اشاراتی، ممنوع اعلام شده‌اند، ولی همه‌ی آنها بعد تجاری دارند. یعنی وقتی روسپی وارد یک رابطه‌ی تجاری می‌شود، راضی باشد یا نباشد، کارش ممنوع است. به موجب ماده‌ی ششم مقاله‌نامه‌ی پاریس، مورخ ۱۸ مه ۱۹۰۴، دول متعاقد در حدود قانونی تعهد می‌کنند که تا حد ممکن مواظب ادارات و آژانس‌هایی که برای زنان و یا دختران در خارج کار پیدا می‌کنند باشند. به موجب ماده‌ی اول قرار داد بین‌المللی که در پاریس در تاریخ ۴ مه ۱۹۱۰ به امضا رسیده چنین مقرر گردیده است: هر کس برای انجام هوا و هوس

دیگری زنی را \_ ولو با رضایت خودش \_ یا دختر صغیری را، برای فسق، اجیر و جلب و یا از راه عفت منحرف سازد، و لو این که عملیات مختلفه که مبانی جرم محسوب می شود در ممالک مختلفه صورت گرفته باشد، باید مجازات شود. (۱۳)

بنابراین، ملاحظه می شود \_ علی رغم تفکر کسانی که از این حیث بین کنوانسیون و فقه تعارضی نمی بینند \_ تعارض وجود دارد؛ به این دلیل که، همه ی مراتب تبریج منظور نظر کنوانسیون نیست، بلکه کنوانسیون، حداکثر مراتب آن را، آن هم تحت عنوان بهره برداری از روسپی گری و استثمار زنان، ممنوع می داند و باقی مراتب را، یا تبعیض بر اساس جنسیت تلقی می کند (مثل لزوم پوشش) و یا آن مراتب را بر اساس تفکر لیبرالیستی از حیثه ی دخالت قانونی خارج می داند. تبصره مواردی در کنوانسیون وجود دارد که نگاه یکسان و کاملاً مساوی در آنها، از نظر آیات و روایاتی که تبریج را ممنوع کرده اند، صحیح نیست؛ از جمله بحث ورزش. ورزش از نظر دین نه تنها جایز، بلکه عملی پسندیده است. بین دختران و پسران هم در این زمینه فرقی نیست. اساس ورزش و هدف اصلی آن هم رسیدن به صحت و سلامت است. متأسفانه گاهی برخی مقوله ها با این دید که آیا بر مکانت اجتماعی افراد می افزایند، یا از آن می کاهند، مورد نظر قرار می گیرند و وارد وادی غیر متعارفی می شوند؛ به طور مثال، قبل از آن که به نقش اساسی ورزش در سلامتی و ضرورت ورزش همگانی توجه و برای آن برنامه

ریزی گردد، آن را یک امتیاز اجتماعی برای زنان و عرصه ای جدید برای نزاع مردان و زنان تعبیر می کنند. به هر حال، در کنوانسیون، ورود زنان و مردان به میادین ورزشی با دیدگاهی کاملاً تساوی طلبانه مد نظر است؛ یعنی ورود آنها به طور مشترک در تمام رشته های ورزشی، در تمام میادین ورزشی و بدون اعمال قوانینی که به نوعی ورزش بانوان را بر اساس جنسیت از ورزش مردان جدا می سازد؛ مثلاً، اگر حجاب زنان مانع انتخاب یک رشته ی ورزشی و شرکت در میادین بین المللی آن شود یک تبعیض بر اساس جنسیت است؛ هم چنین است اگر مردان را از مشاهده ی ورزش زنان منع کنیم. نتیجه آن که، کنوانسیون با همه ی محدودیت های شرعی مربوط به ورزش مغایر و مخالف است. زنان و حیات خانوادگی خانواده کوچک ترین واحد اجتماع و از نظر قرآن دارای یک بافت طبیعی است. بافتی که حداقل زن و مردی اولین هسته ی آن را تشکیل داده و با پیمانی شرعی قرین هم گشته اند. قطعاً کارکردهای خانواده متعدد و قابل توجه هستند. ایجاد امنیت روانی و آرامش روحی، ابقای نسل پاک، تأمین غریزه، جامعه پذیری و ... مهم ترین ثمرات تشکیل خانواده هستند. با تمام تأثیراتی که تحولات جهان صنعتی بر خانواده داشته، هنوز هم خانواده ی مشروع گزینه ای است که مردان و زنان در سرتاسر دنیا آن را انتخاب می کنند. البته ما در دنیای صنعتی با اشکال مختلفی از خانواده روبه رو می شویم که روشن فکران غربی می کوشند آن اشکال را لازمه ی تحولات جامعه ی

بشری معرفی کنند<sup>۱۴</sup>) ولی خود نیز معترف اند که تمام تحولات مزبور به معنای مرگ خانواده‌ی مشروع نیستند. (۱۵) به هر تقدیر، در تمام ادیان آسمانی خانواده از قداست برخوردار است و در عین حال، در کشورهای توسعه یافته و یا رو به توسعه در معرض خطر<sup>۱۶</sup> بر این اساس است که باید به آن دسته از معاهداتی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم، نهاد خانواده را مورد تعرض قرار می‌دهد توجه بیش‌تر داشت و در مقابل، حتی باید به ائتلافی وسیع به خصوص از جامعه‌ی مسیحیت کاتولیک و مسلمانان اندیشید که بتواند جلوی هجوم امواج توفنده علیه این نهاد مقدس را بگیرد. بر همین اساس، لازم است به موارد مغایرت کنوانسیون با مسائل مربوط به حیات خانوادگی زنان با دقت بیش‌تری پردازیم. ۱. ازدواج کنوانسیون رفع تبعیض در ماده‌ی ۱۶ به مباحث مربوط به ازدواج پرداخته و از دول عضو خواسته است: دول عضو به منظور رفع تبعیض از زنان در تمام امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی کلیه‌ی اقدامات مقتضی را به عمل خواهند آورد و به ویژه بر اساس تساوی مردان و زنان موارد ذیل را تضمین خواهند کرد. (۱۶) مواد ذیل این ماده در مواردی با احکام نورانی اسلامی موافق است<sup>۱۷</sup> به طور مثال، اسلام در زمانی که اندیشه‌ی بشر به مقولات فوق حتی نمی‌اندیشید تساوی در اصل حق تأهل را برای مرد و زن پذیرفت، ازدواج را ترغیب و تشویق نمود و رضایت طرفین عقد ازدواج را دو رکن اصلی برای ازدواج قرار داد. این مطلب اگر بین مسلمین اجماعی نباشد، مشهور

و مورد اتفاق اکثر فقهای شیعه و سنی است. نظریات فقهی اهل سنت به استناد روایات وارده، ازدواج بدون رضایت طرفین را باطل می دانند. یک نمونه از این روایات از کتب اهل سنت از قرار ذیل است: قال ابن عباس ان جاریه ذکرک لرسول الله (صلی الله علیه و آله) ان اباهما زوجها و هی کارهه؛ فخیرها (صلی الله علیه و آله) (۱۷)؛ ابن عباس نقل می کند که دختری به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عرض کرد که پدرش او را به عقد کسی در آورد در حالی که خود او به این ازدواج راضی نیست و آن را نمی پسندد؛ در نتیجه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) او را مخیر کرد (که بماند و یا ازدواج را فسخ کند). (۱۸) روایات جالبی به همین مضمون در کتب روایی شیعه دیده می شود که بر لزوم رضایت دختر و پسر در انجام ازدواج تصریح کرده اند. نکته ی مهم و مورد نظر ما این است که در امر ازدواج مسائل دیگری نیز در فقه اسلامی هست که مورد اتفاق همه ی فرق اسلامی است، ولی کنوانسیون ماده ی ۱۶ آنها را بر نمی تابد؛ به طور نمونه، فقه اسلامی دامنه ی ورود مرد و زن در امر ازدواج را یکسان نمی داند؛ بنابراین چند همسری برای مردان تحت شرایطی مجاز و برای زنان غیرمجاز است. چند همسری چند همسری به صراحت قرآن و با شرط عدالت، برای مردان مجاز شده است. قرآن می فرماید: (فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعًا...)(۱۹) و اگر می ترسید درباره ی یتیمان عدالت نکنید، پس با زنان، دو تا، سه تا و چهار

تا، که برای شما پاکیزه است ازدواج کنید. چنین حکمی نه تنها برای زنان وجود ندارد، بلکه انتخاب شریک جنسی، غیر از همسر قانونی، برای زنان، جرم و زنا محسوب می شود. در این نوشتار، قصد بیان تفصیلی احکام اسلامی را نداریم، ولی به اجمال می توان گفت که آن چه گاه چهره ی احکام اسلامی را غیر منطقی جلوه می دهد، آموزش و طرح آنها بدون بیان حواشی، ضرورت ها و فلسفه ی احکام است. تعیین جایگاه هر حکم کار بایسته ای است که متأسفانه مورد غفلت قرار می گیرد. از مذاق شریعت معلوم می شود که برنامه ی اصلی دین گستردن فرهنگ ازدواج صحیح و پردوام از طریق واداشتن دختران و پسران به انتخاب هم کفو و اصرار بر انجام اقتضائات زناشویی، از تمکین و انجام مسئولیت های اقتصادی برای هر یک از زنان و مردان است؛ ولی گاهی در شرایطی جامعیت دین اقتضا می کند که برای احقاق حقوق همه ی افراد احکام معالجه ای نیز داشته باشد؛ مثلاً- وقتی دختران تفوق کمی بر پسران دارند و می دانیم که در شرایط خاص، مثل جنگ ها و وجود اشتغالات پرخطر برای مردان، تعداد مردان از زنان تنزل قابل توجهی می یابد و یا وقتی متوسط عمر مردان از زنان کم تر است، (۲۰) طبیعی است که با بحران زنان بی همسری مواجه شویم که از حق تأهل، حمایت عاطفی و رفاه زندگی محروم اند. البته عده ای از این زنان خویشتن دار هستند، ولی برخی از آنها تحمل این محرومیت را ندارند و برخی نیز ممکن است برای تأمین تمایلات خود به خودفروشی



روی آورند. تعدد همسر در اسلام می تواند یک راه حل منطقی برای این مسئله باشد؛ به خصوص که برای جلوگیری از ورود هر گونه ضرر و لطمه به زندگی همسر اول، قرآن تنها مردانی را که می توانند به عدالت رفتار کنند، مجاز به اجرای این حکم دانسته است: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً)؛ اگر می ترسید که عدالت را اجرا نکنید، پس فقط یک زن اختیار کنید. (۲۱) البته تکلیف به قدر توان مکلف است؛ بنابراین شرط عدالت در محدوده ی رفتار اختیاری، مثل دادن نفقه و مخارج زندگی و تقسیم ایامی است که مرد باید با هر یک از همسران خود باشد؛ ولی توزیع عادلانه ی محبت قلبی، امری ارادی نیست و کم تر کسی می تواند ادعا کند که هر دو همسرش را یکسان دوست می دارد. علاقه و میل قلبی، تابع شرایط مختلف و توانایی جذب علاقه ی هر یک از دو همسر است. (۲۲) در هر صورت، این حکم و تفاوت بین زن و مرد از حیث جواز چند همسری، مورد اتفاق همه ی فرق اسلامی است؛ زیرا از نصوص قرآنی است و در کتب روایی هر گروه روایات متعددی دارد. ولی این امر، هم با ماده ی یک و هم با ماده ی ۱۶ مغایر است؛ زیرا یک تبعیض (تفاوت) بر اساس جنسیت است. ۲. طلاق ۱ - ۲. حق طلاق ماده ی ۱۶ کنوانسیون از دول عضو خواسته است که در راستای ایجاد مساوات کامل در حقوق خانوادگی، برای زوجین در امر طلاق هم حق مساوی قرار دهند؛ به این معنا که هر یک از طرفین در صورت تمایل

بتوانند به محاکم مراجعه و در شرایط کاملاً برابر درخواست طلاق نمایند. این مسئله منافی دیدگاه‌های مسلم همه‌ی فرق اسلامی شناخته می‌شود. در اسلام حکم طلاق در اختیار مردان قرار داده شده است و مردان با پرهیز از هر گونه ظلم به همسر خود و تخطی از «معروف» می‌توانند همسر خود را رها سازند. البته در مواردی این امر را می‌توان به زنان واگذار نمود؛ از جمله، در حین عقد ازدواج، در صورت توافق طرفین، زن می‌تواند در طلاق خود وکیل شود و این مسئله را یا به طور مطلق و یا به طور مشروط (مثلاً: در صورت وقوع مسائلی چون اعتیاد همسر) ضمن صیغه‌ی عقد (ایجاب خود) شرط کند. گاهی نیز طلاق بنا به درخواست زن صورت می‌گیرد که به آن طلاق «خلع» می‌گویند. این طلاق یک طلاق «باین» است. در طلاق باین مرد حق رجوع به همسر خود را در دوران عده ندارد و زن نیز از برخی حقوق که در طلاق رجعی برخوردار بود، محروم است. با این وصف، در شرایط معمولی ازدواج، در فقه اسلامی حق طلاق با مرد است. در کتب روایی شیعه و اهل سنت روایات مختلفی در این مورد وجود دارد که مبنای حکم فقهی فقهای هر دو گروه شده است؛ مانند روایت نبوی که می‌فرماید: الطَّلَاقُ يَبْدَأُ مِنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ (۲۳) و در روایت، امام صادق (علیه السلام) راجع به زنی که با همسرش شرط کرد حق طلاق به دست او باشد، فرمودند: خالف السنه و ولی الحق من لیس اهله و قضی... ان بیده... الطلاق؛ (۲۴) این شخص خلاف

سنت عمل کرده و حق را به کسی وا گذاشته که اهلیت آن را ندارد و حضرت حکم کرد که طلاق به دست مرد باشد. و روایت نبوی که احمد به حنبل و ابو داود و ترمذی نقل کرده اند: لا نذز لابن آدم فیما لا یملک و لا عتق فیما لا یملک و لا طلاق فیما لا یملک؛ نذر عتق و طلاق واقع نمی شوند مگر در محدوده ی آن چه انسان مالک آن است. (۲۵) پس مرد که مالک «عقدہ النکاح» است، حق طلاق نیز با اوست. این مسئله مورد اتفاق همه ی مذاهب اهل سنت است؛ (۲۶) در نتیجه، بنا بر فقه اسلامی نمی توان این ماده از کنوانسیون را عملی دانست. در پایان این بحث برای تکمیل بیان فلسفه ی حکم مزبور می توان گفت که بی تردید تفاوت های تکوینی بین زن و مرد باعث تفاوت در کارکرد و وظایف آنها شده است. یکی از این تفاوت ها، غلبه ی حیات احساسی در زن و حیات تعقلی در مرد است. به این معنا که به طور متوسط نوع زن ها در درگیری عقل و احساس، احساسشان غلبه دارد و رقت و لطافت روحی آنها بسیار فعال عمل می کند؛ در حالی که نوع مردها در کنترل احساسات و غلبه دادن به نیروی تعقلشان قوی ترند؛ از این رو در تمام اموری که نیاز به قدرت بیش تری برای اداره ی احساسات دارد و محتاج حیات تعقلی است، در وهله ی اول حق یا تکلیف و وظیفه به مردان سپرده شده و در عین حال، برای طرف مقابل نیز، در مواردی که این توانمندی

وجود دارد، بعضی موانع برداشته شده است. از جمله ی این امور نیز مسئله ی مدیریت بر خانواده و لوازم آن، مثل پایان دادن به ادامه ی زندگی مشترک است. به هر حال، دریافت های علمی نظیر روان شناسی و زیست شناسی نیز این تفاوت ها را برتافته و بر آن صحنه گذاشته است؛ تفاوت هایی که از زیبایی های خلقت است، نه نقص آن. بر اساس نکات فوق، بسیاری از متخصصان امور دادگاه ها معتقدند که احساس تنهایی که به مردان هنگام جدایی دست می دهد، بسیار قوی تر و زجرآورتر است. بر این اساس آنها خیلی دیرتر خاتمه ی زندگی زناشویی را می پسندند؛ در حالی که غلبه ی احساسات در زنان به گونه ای است که اگر زنان بلاشرط می توانستند طلاق بگیرند و به زندگی زناشویی خاتمه بخشند، خاتمه ی زندگی هایی که امید به بهبودی آنها در مدت طولانی تری وجود دارد، خیلی زود اتفاق می افتاد. البته در موارد متعددی این ناراحتی ها و کدورت ها ناشی از ظلم به زنان در محدوده ی خانواده و از تکالیف و مسؤولیت های بیش از حد و غیر مشروعی است که بر عهده ی آنها قرار داده می شود، ولی اتخاذ تصمیماتی که دارای آثار طولانی یا آثاری به درازای عمر آدمی هستند، در شرایط غلبه ی احساسات ابداً منطقی و بخردانه نیست. بر این معنا نمی توان برهان عقلانی ارائه کرد، ولی تجارب موجود از مواردی که زنان به هر دلیل \_ ولو موجه \_ به شدت خشمگین می شوند، نشان می دهد که اینان در چنان حالی مایل اند

همان دم به زندگی زناشویی خود پایان دهند و از غصه و یا ظلم ها رها گردند و این در حالی است که همین زنان باز به تجارب مختلف دیده اند که پس از برطرف شدن ناراحتی ها و با برخورد منطقی همسران یا اعتداری که می آورند و یا کلام محبت آمیزی که بر زبان جاری می سازند، اوضاع عادی می شود و زنان از بازگشت این حالت رفاقت و محبت و برپایی مجدد سایه های انس و لبخند شیطنت آمیز کودکان خود که انگار با دوستی مجدد والدین تمام دنیا را به آنها بخشیده اند، احساس بسیار خوبی پیدا می کنند و از آنچه در دل گفته یا بر زبان جاری ساخته اند پشیمان و نادم می گردند. مردان به تبع احساس مسئولیت نسبت به خانواده و قیم بودن بر آنان و به دلیل کنترل بیش تری که بر احساسات خویش اعمال می نمایند، طبعاً دیرتر به فکر جدایی می افتند و شاید جدایی آخرین فکری باشد که به ذهن آنان خطور می کند؛ چرا که جدایی و شکست در تشکیل و بقای خانواده سخت به اقتدار و روحیه ی حمایتگرشان لطمه می زند. شهید مطهری در تحکیم این حکم اسلامی نکاتی دارند که خلاصه ی بخشی از آن این است که روان شناسی متفاوت زن و مرد نیز نشان می دهد طبیعت کلید این منع و جدایی را به دست مرد داده است، چون بی علاقگی به زندگی اگر از مرد شروع شود، به آسانی نمی توان زندگی را حفظ نمود (اساس ازدواج بر درخواست و طلب از ناحیه ی مرد و

جواب و مطلوبیت از ناحیه ی زن استوار است). در چنان وضعی کانون خانواده مرده و سرد است؛ ولی اگر زن نسبت به زندگی مرد خویش بی علاقه گردد، مرد عاقل و وفادار می تواند محبت و عشق را به خانواده و همسر خویش برگرداند. البته واضح است که در این میان کم نیستند مردانی که با سوءاستفاده از حق طلاق، آنان را حربه ای برای هوس رانی یا ظلم به همسران خویش قرار می دهند. ۲ - ۲. تدابیر قانونی و حمایت از زنان در حین طلاق برای جلوگیری از طلاق های ناروا فقط توصیه های اخلاقی کفایت نمی کند و باید با ضمانت های اجرایی حقوقی و با پاره ای تدابیر قانونی راه سوء استفاده سد شود. در فقه اسلامی و در متن قوانین موجود، تدابیری در این مورد اتخاذ شده است. یکی از این تدابیر طرح مسئله ی حکمیت و داوری است. گرچه طرح مسئله ی حکمیت و داوری در احکام مربوط به اختلافات خانوادگی، اصولاً برای درمان اختلافات حین بروز اولین علایم شقاق و آن هم در محدوده ی خود خانواده و قبل از مراجعه به حاکم شرعی است، از آن جا که چنان امری جای خود را به عنوان یک حکم شرعی پرثمر در فرهنگ و عرف خانواده ها پیدا نکرده، در اصلاحیه ای طبق ماده ی واحده، دادگاه ها به طور قانونی موظف شده اند در صورت مراجعه ی زوجین برای طلاق، در ایجاد سازش و ملائمت بکوشند و با قرار دادن داورهایی از طرفین که به عقل و درایت معروف باشند، حداقل، مشکلات آنها را ریشه یابی و

سهم تقصیر یا قصور هر یک را در این غائله معلوم نمایند. متأسفانه بنا به گفته‌ی مطلعین، امروز دایره‌ی مربوط به داوری، در بسیار یا اغلب دادگاه‌ها به وظایف شرعی و قانونی خود عمل نمی‌کنند، بلکه راه را برای طلاق هموارتر کرده و بر سرعت آن افزوده‌اند. ولی اگر از مشکلات در ناحیه‌ی اجرای قوانین بگذریم، این راه با داشتن پشتوانه‌ی شرعی و عقلاهی چند فایده دارد. به طور مثال: ۱. زوجین بر این واقعیت واقف می‌گردند که حفظ کیان خانواده در الویت قرار دارد. چرا که دو حکم حق ندارند بین زن و مرد جدایی اندازند، مگر آن که در پایان داوری از خود آنها کسب اجازه نمایند. ۲. با انضمام دو حکم به عنوان دو فرد عاقل و با درایت، به جریان اختلاف موجود در خانواده، عواطف، هیجانات و یا عصبانیت‌ها در مدار منطقی قرار می‌گیرند. ۳. با استفاده از دو حکمی که دارای علقه‌های عاطفی و خانوادگی با زوجین هستند، دو دلسوز به خانواده‌ی در حال انحلال اضافه شده‌اند که به مصالح خانواده بیش‌تر از هر غریبه‌ای می‌اندیشند و زمینه را برای تحکیم قواعد اخلاقی در خانواده فراهم می‌آورند. ۴. رواج این اصل قرآنی در مجرای خودش موجب می‌شود که اختلاف در نطفه خفه گردد. چرا که زمان اصلی طرح بحث حکمیت قبل از ریشه‌دار شدن اختلاف و زمانی است که اولین علایم و نشانه‌های اختلاف بین دو همسر به وجود می‌آید. تعبیر قرآن از این واقعه این است که (و

إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا... یعنی دلیل رجوع به حکمیت، خوف شقاق است؛<sup>۱</sup> کما این که ارجاع به داوری، از شیوع جریان اختلاف در بین دیگران جلوگیری می کند و مانع از آن می شود که دخالت های بی جا و نابخردانه ی افراد ناآگاه، به بحران دامن بزنند. به هر تقدیر، اگر داورها، عدم امکان سازش را احراز نمودند، دادگاه گواهی عدم امکان سازش را صادر می کند؛<sup>۲</sup> بنابراین، اجازه ی دادگاه برای طلاق، شرط لازم است. بنابر آنچه گذشت، امروزه اگر مردی بخواهد همسرش را طلاق دهد، باید به دادگاه مراجعه کند و پس از طی مسیر داوری و احراز عدم امکان اصلاح بین زوجین، دادگاه گواهی عدم امکان سازش را صادر می کند و دفتر ثبت طلاق با دریافت آن می تواند اقدام به ثبت طلاق نماید. البته تمهیدات کیفری برای جلوگیری از تخلف شوهر یا دفاتر ثبت، در قانون در نظر گرفته شده است، که بر ضمانت اجرای قوانین مزبور می افزاید. ۳-  
۲. عده بحث بعدی مربوط به طلاق، مسئله ی «عده» است. همه ی انواع عده در این نکته شریک اند که در خصوص زنان وارد شده اند و آنها را ملزم می سازند که پس از فوت همسر یا جدایی از او، مدتی (که در فقه اسلامی مقرر است) صبر کنند و از ازدواج مجدد با مرد دیگر خودداری نمایند. چنین حکمی برای مردان وجود ندارد. (۲۷) فلسفه ی تشریح عده، متفاوت گفته شده است. دلایلی برای لزوم رعایت عده وجود دارد که بر ما پوشیده است. مسئله ی اطمینان یافتن از نبودن جنینی در رحم زن (استبراء) یا حفظ



حرمت همسر، یا ایجاد فرصتی برای رجوع همسر و تشکیل مجدد کانون خانواده، هر یک می توانند حکمتی برای تشریح این قانون باشند. ولی در هر صورت و در وهله ی اول، لزوم تعبد و گردن نهادن به احکام است که ما را به انجام آن فرا می خواند. این امر از نگاه فقهای شیعه و سنی مغفول نمانده و همه در تعریف عده، لزوم تعبد به حکم را بیان داشته و از این منظر خواسته اند بیان کنند که حکم قابل تغییر نیست. (۲۸) بنابراین، حکم مزبور هم، به دلیل آن که بین تمام فرق اسلامی مشترک است، سدی محکم بر سر راه ماده ی ۱۶ کنوانسیون به حساب می آید. ۴ - ۲. رجوع برای دوام حیات خانوادگی و جلوگیری از اضمحلال و از هم پاشیدگی، تمهیداتی در دین دیده شده است که بر آن اساس بتوان برخی بحران ها را پشت سر نهاد و دوباره کانون خانواده را اصلاح نمود که از آن جمله مسئله ی رجوع است. زوجین در حالی به رجوع فکر می کنند که تجربه ی تلخ طلاق را پشت سر نهاده اند. از آن جایی که مرد (در شرایط معمولی) درخواست طلاق داده و خود باعث این جدایی شده است، ترمیم آن هم به عهده ی خود اوست که اگر بخواهد، بتواند با مراجعه به همسر، خانواده ی فروپاشیده را احیا نماید. رجوع در ایام عده صورت می گیرد و چون همسر مطلقه، در دوران عده در حکم همسر قانونی است، از مزایایی نظیر نفقه (خوراک، پوشاک، مسکن) برخوردار است و نباید او را از خانه بیرون نمود. به

عبارت دیگر، دین در کنار اعطای حق طلاق به مردان، حتی الامکان زمینه را برای احقاق حقوق زنان نیز فراهم نموده است، تا آنان بتوانند خانه و خانواده‌ی مورد علاقه‌ی خود را که سالیانی برایش زحمت کشیده‌اند، حفظ کنند. البته متأسفانه در عرف جوامع اسلامی چنان مواجهه‌ای با امر طلاق و عده نمی‌شود. در هر صورت، این مرد است که حق رجوع دارد و برای زنان فقط در طلاق خلع، که بنا به درخواست آنها صورت گرفته است، امکان رجوع وجود دارد؛ به این کیفیت که مقدار مالی که در ازای طلاق خود به همسر بخشیده‌اند پس بگیرند، تا طلاق از حالت باین به حالت رجعی درآید و زمینه‌ی رجوع شوهر فراهم شود. این مسئله هم مورد اتفاق همه‌ی علمای شیعه و اهل سنت است و طبعاً مغایر با کنوانسیون به حساب می‌آید. در پایان این بحث باید تکرار نماییم که ما در صدد تبیین یا توجیه احکام اسلامی نیستیم، ولی در هر صورت این واقعیت کاملاً روشن است که هر چه بشر به سمت وادی فردیت خود پیش می‌رود، بر دامنه‌ی فزون طلبی خودخواهانه‌اش افزوده و از تعلقات اجتماعی‌اش کاسته می‌شود. نهاد خانواده نیز از آن دست قربانیانی است که به این مسلخ آورده شده‌اند. ما ضمن اعتراف به سوء استفاده‌ی مردان تنوع طلب و هوس ران از قدرت خود در امر طلاق، اعتقاد نداریم که اعطای حق مساوی در این امر به زنان، راهکار مناسبی است؛ بلکه در صورت عدم سیطره‌ی اخلاقیات و روحیه‌ی فداکاری، باز

هم این فرزندان خانواده هستند که قربانی می شوند و همین مرد و زن هستند که به جای تکمیل یکدیگر در فضای لطیف خانواده، در جاهلیت مدرن مجبور خواهند شد که تنهایی خود را با سنگ ها و گربه ها و پرندگان پر کنند! (۲۹) شواهد تاریخی نیز حاکی است که با آغاز حرکت های تساوی طلبانه به موازات احقاق برخی حقوق (که غالباً هم فردی است)، سطح طلاق نیز افزایش یافته است. نویسنده ی سیر جوامع بشری می نویسد: تأثیر صنعتی شدن بر معیارها و موازین و ارزش های اجتماعی هیچ کجا آشکارتر از تحولاتی نیست که در نقش زنان دیده شده است. (۳۰) وی در مقام شمارش این تأثیرات می گوید: در طول صد سال گذشته میزان طلاق تقریباً در تمام جامعه های صنعتی افزایش چشم گیری داشته است. در ۱۸۹۰ شمار طلاق های ایالات متحده از ۵ در هزار نفر تجاوز نمی کرد. در ۱۹۸۳ این رقم ده برابر شد و به ۵ درصد رسید. در سطح کلی، این روند نتیجه ی اجتناب ناپذیر دگرگونی هایی مانند تغییر در وظایف خانواده در پی ادراک متفاوت از ازدواج، امکانات و انتخاب های تازه ای که برای زنان به وجود آمده و سرانجام پدید آمدن نگرش های تازه در جامعه نسبت به طلاق است. (۳۱) وقتی زنان از مقام مادری و همسری به یک شریک جنسی صرف تنزل می یابد و وقتی ازدواج و خانواده کارکردهای عمیق خود را از دست می دهد و زمانی که طلاق از یک پدیده ی مذموم تبدیل به یک راهکار انسانی می شود، سخن از تساوی در طلاق چه ره آورد

مثبتی خواهد داشت؟! ۳. ارث یکی از لوازم پیوندهای خانوادگی و خویشاوندی مسئله ی ارث بری است. توارث از اولین پیامدها و نتایج ملکیت بوده که از قدیم، طبق عرف هر جامعه به گونه ای اعمال می شده است. صرف نظر از تفصیل تاریخی، دین اسلام نیز در این رابطه دستورهایی را تشریح و نظام ارث بری را در جغرافیای خاصی از فکر دینی طراحی نمود. آیات الهی با بیان قانون تقدم رابطه های خویشاوندی نزدیک تر بر دیگران، اولویت هایی را در ارث بری مطرح ساختند. (۳۲) مسئله ی مهم در نحوه ی ارث بری اسلام، طبقه بندی وارث است، که با وجود طبقه ی نزدیک تر به میّت، نوبت به طبقه ی دورتر نمی رسد؛ مثلاً کسی که فرزند دارد ارثش به برادران و خواهران و عموها و دایی ها... نمی رسد؛ با این وصف، به موازات اولویت بندی مذکور، همسر متوفی شریک تمام طبقات ارث است و در صورت وجود هر خویشاوندی، سهم مفروض زن ملغی نمی شود. این نکته ای است که همواره چشم انداز روشنی در بحث ارث بری اسلامی به حساب می آید. مسئله ی قابل طرح در این نوشتار آن است که در متن قرآن کریم به صراحت سهم ۶ قسم وارث معلوم شده و به ضمیمه ی روایات، تکلیف هر وارث و سهم او از ماترک اموال میّت مشخص می شود. در بیان ۶ فرض مزبور سهم هایی که مربوط به زنان است، مثل زن فرزند دار (۸۱)، زن بدون فرزند (۴۱)، مادر بزرگ (۶۱)، تک فرزند دختر (۲۱)، (۳۳) در کنار بیان سهم فوق، قانون ارث بری مضاعف پسر

نسبت به دختر نیز مطرح شده است. (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)؛ (۳۴) راجع به (میراث) فرزندان شما را سفارش می کند که برای هر پسر سهم دو دختر را منظور کنید. در جایی که از میت چند فرزند پسر و دختر یا چند خواهر و برادر ابوینی مانده باشد، این قانون جاری می شود و به هر پسر دو برابر سهم الارث دختران می رسد. این مسئله از نصوص صریح قرآنی و در نتیجه، مورد اتفاق همه ی فرق اسلامی است. (۳۵) نتیجه این که، این قانون اسلامی نیز علاوه بر مخالفتش با ماده ی اول، با ماده ی ۱۵ و ماده ی ۲ هم ناسازگار است. شایان ذکر است که تفاوت زن و مرد در میزان ارث در مواردی که ذکر شد بر این حکمت استوار است که دین در منظومه ی فقهی خودش احکام را به گونه ای قرار داده که از توجیه یکدیگر برآیند. یعنی حکمی که در یک مورد نسبت به زن یا مرد نقصان به حساب می آید، در جای دیگری جبران شده است. هماهنگی احکام با یکدیگر از یک سو و تناسب آنها با واقعیت های تکوینی موجود در هر یک از دو جنس زن و مرد، چهره ی نظام فقهی اسلام را موجه می سازد. از جمله ی این موارد مسئله ی ارث است. اسلام با ایجاد زمینه های متعددی زنان را مالک اموالی قرار می دهد، حتی اگر این زنان شغل و درآمدی نداشته باشند. زمینه هایی نظیر ارث، مهریه، نفقه، اجرت شیردهی و اجرت خدمت در خانه (حق الزحمه ی خانه داری) البته با

طرح اصول اخلاقی در کنار این برنامه های حقوقی و فقهی زن و مرد را دعوت به سازگاری و انس و محبت بیش تر نیز می نماید. در کنار این امتیازات که برای زن قرار داده شده است، دین اسلام از اشتغال او نیز جلوگیری نمی کند و زنان با حفظ شروطی که در دین مقرر شده، می توانند شخصاً برای خود درآمد زایی کنند، بدون آن که از نظر قواعد دینی ملزم به اداره ی خانواده و انفاق بر آنها باشند. در مقابل مردان نیز از ارث برخوردارند و باید برای کسب درآمد به کسب و کار نیز پردازند و از هر آنچه در اختیار دارند (یعنی اموال خود) خانواده ی خود را بهره مند سازند؛ خواه اموالشان از طریق ارث یا بخشش به آنها رسیده باشد و یا درآمد کسب آنها باشد؛ بنابراین، تفاوت زن و مرد در مواردی از قوانین ارث، کاملاً معقول و منطقی به نظر می رسد. زنان و حیات اجتماعی نمی توان به راحتی ادعا کرد که در برهه ای از زمان، مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان در حد صفر بوده، بلکه تأثیر غیر مستقیم آنها حتی در اصل حاکمیت هم به گونه ای بوده که خود منشأ بعضی تحولات اثرگذار شده است. این نحوه مشارکت در شرق و غرب عالم برای زنان وجود داشته و دارد، ولی این حد از مشارکت مدافعین حقوق زن را قانع نمی سازد، گرچه گاهی فریاد آنان را خاموش کرده است؛ به عنوان مثال، می توان به مذاکره ی ایگل آدامز همسر جان آدامز از رهبران استقلال امریکا و دومین رئیس جمهوری

این کشور اشاره کرد. زمانی که همسرش دست اندرکار تدوین پیش نویس قانون اساسی ایالات متحده بود، در سال ۱۷۷۷ از او خواست در تدوین قوانین به وضعیت زنان توجه داشته باشد. او با توسل به نگرانی اندیشمندان سیاسی مدرن از تمرکز قدرت در دست یک نفر، از این که قدرتی نامحدود در دست شوهران قرار گیرد اظهار نگرانی کرد و گفت که همه ی مردان، اگر بتوانند، به ستمگرانی تبدیل می شوند. (۳۶) او همسرش را در صورت عدم توجه به سفارش خود تهدید به شورش کرد؛ ولی جان آدامز این تهدید را جدی نگرفت و با این سخنان که مردان فقط از لحاظ نظری قدرت دارند، ولی در پشت صحنه، قدرت واقعی همیشه در دست زنان بوده است، او را آرام نمود. (۳۷) وجود فعالیت های جسته و گریخته و نامنظم نیز آنی نبود که جنبش زنان به دنبال آن بودند؛ بلکه آنان تأکید دارند که چون قدرت، شخصیت و حیثیت در جوامع امروزی ناشی از فعالیت بیرون از خانواده است، لازم است که کنوانسیون محو تبعیض در صدد ایجاد تسهیلات هر چه بیش تر این مشارکت ها برای زنان نیز باشد. قابل ذکر است که از دیدگاه اسلام، فعال بودن زنان در عرصه ی سیاست و اجتماع امری معقول است و با ارائه ی چارچوب و ضوابط این حضور، در عین تحکیم نقش منطقی و مثبت زنان در جامعه، به خصوص در مسئولیت پذیری های جمعی، از اهمیت نقش های مثبت دیگری که کسی غیر از زنان نمی تواند آنها را به خوبی ایفا کند نیز غافل نبوده است؛ حال آن که امروزه متأسفانه، در

بیش تر موارد، «ضرورت های حرفه ای حالت غالب به خود می گیرد و تعهدات مادری و همسری به دست اهمال سپرده می شود» (۳۸). عدم توجه به اصول و ضوابط و چارچوب اصلی این حضور ضابطه مند باعث شده علی رغم تمام تلاش ها برای مساوات، زنان در بیماری های قلبی، جرایم، دخانیات، الکلیسم هم فاصله خود را با مردان کم کرده و در این سطح هم به مساوات برسند. (۳۹) بسی مایه ی تعجب و تأسف است که در نگرش های جامعه شناختی فمینیستی، تلاش می شود که توجیه مناسبی برای میزان کم تر جرایم زنان پیدا نمایند. آنان معتقدند اگر زنان کم تر از مردان مرتکب جرایم اجتماعی می شوند، به این خاطر است که دختران در فرایند اجتماعی شدن خود، بیش از پسران خویشتن داری را می آموزند. آموزش رفتارهای خاص زنانه امری است که بعدها ارتکاب جرم، به خصوص رفتارهای خشونت آمیز را برای دختران و زنان مشکل و بعید می سازد. طبیعی است که اگر آموزش از جنسیت فارغ گردد، تفاوت مزبور نیز رفع خواهد شد! (۴۰) حال نوبت آن رسیده که ببینیم که آیا فقه اسلامی با کنوانسیون از این منظر در تعارض است یا خیر؟ روشن است که قوانین اسلامی بدون ممانعت از حضور زنان در صحنه ی اجتماع، مردان و زنان را به رعایت اصولی موظف داشته و با ملاحظه ی خصوصیات مختلف جسمی و روحی زنان و مردان، رعایت حریم محرم و نامحرم و پرهیز از اختلاط را پیش بینی نموده است. علاوه بر نکات فوق، حضور اجتماعی، با پذیرفتن مسئولیت های اجتماعی ملازم است. وجود قوانین بازدارنده



ی کیفری در هنگام تخطی هر یک از مردان و زنان از ضوابط و مسئولیت هایی که به حفظ امنیت جامعه کمک می کنند موجب سلامت افراد جامعه خواهد شد؛ لذا ما در این بخش به مسائلی که در حاشیه ی حضور اجتماعی زنان مطرح می شود خواهیم پرداخت که با کنوانسیون چالش قابل توجهی دارد. ۱. حجاب و پوشش مسئله ی ستر و پوشش در دین اسلام برای مردان و زنان، هر دو، مطرح است. تعیین مقداری از بدن زن که لازم است پوشانده شود در فقه شیعه و اهل سنت تقریباً یکسان است. فقه اسلامی پوشاندن همه ی بدن زن را به جز صورت و دو کف دست تا مچ واجب می داند. دلیل آن هم پس از محکومات قرآنی (۴۱) روایات نبوی است. البته نظرهای اهل سنت در باب ستر در مقابل محارم، مثل پدر و برادر، متفاوت است. حنابله و مالکیه پوشاندن بدن زن را در مقابل محارم (مردان) خودش هم لازم می دانند. البته مالکیه صورت و سر و گردن و دو دست و دو پا، و شافعیه گردن و دو دست و دو قدم و دو ساق را استثنا می کنند. (۴۲) ملاحظه می شود که فتوای پوشش، اجماعی همه ی فرق مسلمین است، و این حکم، با برابری مذکور در کنوانسیون مخالف است. در این جا ضمن اشاره به برخی منابع اطلاعاتی در باب حجاب و پوشش، توضیحاتی را در خصوص این حکم اسلامی مطرح می سازیم. قرآن کریم نکات قابل توجهی را درباره ی پوشش، لباس و حجاب مطرح می سازد. اولاً بیان می دارد که استفاده از تن پوش

یک رفتار فطری است. در قصه ی حضرت آدم و حوا(علیهم السلام) می فرماید: به محض آن که آنها متوجه شدند که برهنه اند (یعنی متوجه جنبه ی جسمانی خود گردیدند) خود به خود دنبال چیزی گشتند تا عورت های خود را بپوشانند. لباس علاوه بر پوشاندن بدن، آثار دیگری هم دارد که بشر به آنها توجه می کند؛ مانند حفاظت از پوست در مقابل سرما یا گرما؛ بنابراین، لباس هایی مطابق شرایط آب و هوایی و تغییرات فصلی در سبب پوشاک انسان ها دیده می شود. لباس یکی از ابزارهای تزئین و خودآرایی است. از این منظر آدمیان به زیبایی لباس اهمیت می دهند و به رنگ و مدل آن نیز توجه دارند. البته لباس با ویژگی های شخصیتی افراد هم مرتبط است و عده ای تلاش می کنند در انتخاب لباس به شئون شخصی خود توجه داشته باشند. اسلام عزیز ضمن توجه به نکات فوق، راجع به مردان و زنان دستورهای ویژه ای دارد. در خصوص زنان واژه ی «حجاب» در فقه اسلامی رایج است که در واقع همان «ساتر» در اصطلاح آیات و روایات است که راجع به زنان و مردان هر دو مطرح شده؛ ولی کمیّت آن در زنان و مردان متفاوت است. طرح حجاب برای زنان به معنای پذیرش حضور اجتماعی آنان از سوی اسلام است. اسلام این حضور را در چارچوبی ضابطه مند کرده است. واضح است که اجتماع باید در شرایط سالم محل بروز استعدادها و توانایی های مختلف برای تعالی و پیشرفت اقتصاد، فرهنگ، سیاست و... باشد. جامعه را نمی توان و نباید دست خوش هوس رانی ها

نمود، بلکه باید با دستورهایی عفت اجتماعی را تضمین نمود؛ البته حجاب زنان یکی از این راه های حفظ عفت اجتماعی است. کنترل نگاه، به خصوص از سوی مردان، پرهیز از اختلاط بی جا و اشاعه ی فرهنگ سالم روابط از سوی رسانه ها، و... بخش های دیگری از این ارکان است. خلاصه آن که، اسلام با طرح مسئله ی حجاب، در واقع بین لباس و حجاب تفکیک قایل شده و برای هر یک حدودی قرار داده است. لباس همان است که انسان برای حفاظت از بدن، خودآرایی و دیگر اغراض می پوشد و می تواند به دل خواه خود و مطابق رضایت الهی در آن اعمال سلیقه کند؛ اما حجاب اساساً برای پوشاندن زیبایی ها و ابزاری برای سالم سازی روابط و حضور در جامعه است. اگر ما می پذیریم که عفت اجتماعی و سلامت خانواده ها با ارتباط بی ضابطه ی مردان و زنان آسیب می بیند و ویژگی های زنانگی چشم مردان حریص را به سمت خود می کشاند، ضمن ترغیب پسران و مردان به حفظ نگاه و پرهیز از اختلاط با زنان، باید دختران و زنان را نیز به حفظ تن و بدن خود تشویق و وادار ساخت؛ و چون حجاب برای پنهان نمودن زیبایی ها و زینت هاست، نباید با اعمال سلیقه آن را جذاب تر نمود؛ بلکه انتخاب رنگ، مدل و جنس آن و همه و همه باید به سمت حفظ عفت باشد. بر همین اساس، قرآن «عدم تبرج» را ضابطه ای مهم برای آن قرار داده است؛ یعنی رنگ، مدل و جنس آن چه برای حجاب انتخاب می

کنیم، باید از هر گونه جلوه فروشی و نمایش به دور باشد؛ بنابراین، هر چه پوشاندگی آن بیش تر و قابلیت ایجاد تنوع در آن کم تر باشد، بهتر است؛ از این رو، قرآن جلباب یا تن پوش کامل را که در رسم ایرانی ها چادر و در بین عرب ها در حال حاضر عباس است، پیشنهاد می کند و روایات ما رنگ مشکی را مطرح می سازند که قطعاً رنگی است که اولاً، برخلاف گفته ی مخالفان حجاب، اساساً هیچ تنش عصبی و هیجانی ای در بیننده فراهم نمی کند و ثانیاً، چندان تنوع بردار نیست و کم تر می توان آن را وارد بازار مدل یابی نمود. نتیجه آن که، اگر ما تعریف متری و انسانی از حضور اجتماعی داریم و خواستار آن هستیم که جامعه از هنر، حرفه و صنعت و علم و دانایی زنان استفاده کند، نه از جسم آنان، رسیدن به چنین هدفی با حجاب ممکن خواهد بود. در پایان ذکر این نکته ی تاریخی مفید است که در خلال مبارزات مثال زدنی حضرت زینب (علیها السلام)، نکته ای طلایی وجود دارد و آن حضور حضرت در کوفه و سخنرانی در جمع مردان و زنان کوفی است. صرف نظر از محتوای عمیق خطبه، قضاوت مردی که شاهد ماجراست قابل توجه است. وی که طبق نقل مرحوم مفید، سیتربن جذلم است، قبل از نقل خطابه ی حضرت می گوید: ما رأیت و الله خفرة انطق مثل هذه؛ (۴۳) قسم به خدا ندیدم زنی چنین با حیا که این گونه سخن بگوید. یعنی برداشت آن مرد از حضور این زن آسمانی، حضوری آمیخته از حیا

و دانش است؛ یعنی اگر زنان در حضور اجتماعی، حیا و فرزانه‌گی خود را به نمایش بگذارند، مدل اسلام برای حضور را تجربه کرده‌اند. ۲. قوانین جزایی ۱ - ۲. زن به عنوان ذی حق از نظر فقه اسلامی زنان مانند مردان حق دادرسی دارند و خود یا اولیای آنها می‌توانند برای احقاق حق اقدام نمایند. در این میان بین زنان و مردان تفاوت‌هایی وجود دارد. یک مورد به اتفاق فرق اسلامی مسئله‌ی دیه‌ی قتل هر یک از زن و مرد است. از باب مقدمه باید گفت که نظام کیفری اسلام بر اساس حکمت‌هایی تشریح شده است. برخی از آنها از قرار ذیل هستند: الف) واکسیناسیون جامعه در مقابل جرایم با تشریح مجازات‌های سخت و پیش‌گیرانه، مانند قصاص و حدود؛ ب) جلوگیری از ارتکاب مجدد با احیا و بازپروری افراد؛ ج) جلوگیری از به هم خوردن امنیت روانی جامعه و پیدا شدن فضای تهمت، به خصوص تهمت‌های ناموسی، از طریق تشریح قانونی مانند مجازات قذف. ... علاوه بر آن، نظام کیفری و جزایی با ارائه‌ی تفسیر منحصر به فردی از مجازات‌ها، از حیثیت اجتماعی مجرمین و خانواده‌های آنها دفاع می‌کند. در روش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و حضرت امیر (علیه السلام) این امر به وضوح به چشم می‌خورد که کیفر را یک توبه و تطهیر واقعی برای مجرم قلمداد می‌کردند. (۴۴) این مسئله سبب می‌شد که مجازات شونده فردی پاک به حساب آید. در نتیجه، تمام آیاتی که مردم راجع به توبه کاران و پاکان در ذهن داشتند یادآوری می‌شد

و این یعنی یک تطهیر جدی برای کیفر دیدگان. روشن است که این روش ضمن مجازات مجرم، از نهادینه شدن جرم در جامعه و به خصوص در میان خانواده‌ی مجرم به شدت ممانعت می‌کند. نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که شریعت اسلام با مطرح نمودن مثلث جزایی (قصاص، دیه و عفو) جامعیت طرح خود را بیان کرده و همه‌ی راه‌های ممکن برخورد منطقی با مجرم را برای ذی حق قانونی کرده و او را در وسعت قرار داده است. از سوی دیگر، حفظ تعادل میان تبعات جرم و مجازات از دیگر اهداف این نظام است. پیرو این امر، راجع به دیه‌ی قتل تفاوتی بین قتل مرد و زن قایل شده است و آن این که دیه‌ی زن نصف دیه‌ی مرد است؛ به عبارت دیگر، دیه‌ی مردان را دو برابر زنان قرار داده است و با این کار، خانواده‌ی مرد مقتول را از یک خلأ اقتصادی قابل توجه نجات داده است. ما نمی‌خواهیم در این مجال به فلسفه‌ی حکم مربوطه بپردازیم، بلکه غرض از طرح بحث این است که بگوییم این حکم از جمله احکام مورد اتفاق همه‌ی فرق اسلامی است و مستند همه، روایاتی است که در کتب روایی هر دو گروه دیده می‌شود. (۴۵) محمد بن ادریس شافعی، رئیس مذهب شافعیه در این رابطه می‌گوید: در میان اهل علم از قدیم و جدید کسی را سراغ نداریم که راجع به موضوع نصف بودن دیه‌ی زن نسبت به دیه‌ی مرد مخالفت کرده باشد. (۴۶) در کتاب مفصل فقهی اهل

سنت، المغنی نیز، هم در متن و هم در شرح، به این نکته تصریح شده است: «دیه الحره المسلمه نصف ديه الحر المسلم» قال ابن المنذر و ابن عبد البر «جمع اهل العلم علی ان ديه المرأه نصف ديه الرجل»؛ ديه زن آزاد مسلمان نصف ديه ی مرد مسلمان است. ابن منذر و ابن عبد البر می گویند: اهل علم بر نصف بودن ديه ی زن اجماع و اتفاق نظر دارند. (۴۷) نظر مزبور نظر اجماعی فقهای شیعه نیز هست و روایات صحیح متعددی نیز در کتب روایی آنها در این مورد وجود دارد. (۴۸) در نهایت نتیجه می گیریم که در هر حال این حکم مورد اتفاق، با بند «ز» از ماده ی ۲ کنوانسیون، که خواستار تساوی در امور کیفری و جزایی و لغو قوانین کیفری متفاوت است، سازگار نیست. در پایان از این نکته هم نباید غفلت ورزید که ديه ی مرد هر قدر هم که بیش تر باشد برای تأمین خانواده در اختیار راحتی و آسایش آنان قرار می گیرد. ۲ - ۲. زن به عنوان شاهد یکی از مباحث فقهی سؤال برانگیز در احکام متفاوت بین زن و مرد، مسئله ی گواهی است. طرح ناقص قضیه ی شهادت و گواهی در استراتژی فقه ژورنالیستی باعث به وجود آمدن این جنجال شده است. آن چه بر زبان ها جریان دارد این است که فقه اسلامی شهادت دو زن را برابر شهادت یک مرد قرار داده و سپس نتیجه گرفته اند که این امر توهین به زن و نادیده گرفتن توان او در تحمل شهادت و ضبط حوادث و اتفاقاتی است که زن می خواهد

به نفع یا علیه آنها گواهی دهد. نگاه جامع به آن چه در باب شهادت و گواهی آمده و نیز انضمام این بحث به بقیه ی فروعات فقهی و احکام حیات بخش دین که در متن زندگی مردان و زنان قرار دارد، دیدگاه ما را به قضیه تغییر می دهد. علاوه بر آن که همواره باید ضعف عقل بشری در درک علت های احکام را مد نظر داشته باشیم و بدانیم که تلاش های عقلانی ما نهایتاً ما را به سمت حکمت ها سوق می دهند نه علت ها. مرحوم شیخ حر عاملی روایات مربوط به شهادت زنان را گردآوری نموده اند که از مطالعه ی آنها به دست می آید که در فقه شیعه در مواردی: ۱. شهادت زنان به تنهایی و بدون انضمام به مردان پذیرفته می شود؛ ۲. شهادت یک زن کفایت می کند و مانع از تنفیذ شهادت ۴ شاهد مرد می شود؛ ۳. شهادت زنان به تنهایی و یا حتی با انضمام، اصلاً مورد پذیرش نیست؛ ۴. شهادت زنان به انضمام شهادت مردان قابل پذیرش است. مورد اول در جایی است که زنان راجع به اموری که مختص به زنان است شهادت دهند؛ مانند مسأله ی ولادت، که در این مورد برای اثبات تمام ارث یا تمام وصیت، شهادت زنان به شرط تعدد پذیرفته می شود. (۴۹) البته اگر این مسئله با قضیه ی ارث ارتباط پیدا کند، شهادت یک زن نیز به تنهایی و در حد خودش پذیرفته است؛ مثلاً اگر زنی شهادت دهد به حیات آنی بچه پس از تولد، گفته ی او در ۴۱ ارث نافذ است، یعنی



اگر ارث این بچه در صورت ادامه ی حیات یک میلیون تومان باشد، شهادت زن به صورت فوق، ۲۵۰ هزار تومان حق ارث برای بچه ثابت می شود و هم چنین است در مسئله ی وصیت، و تفصیل این قضیه در کتب فقهی آمده است. مورد دوم در رابطه با شهادت و گواهی زنی است که در مقابل ۴ شاهد مرد که به زنای دختری گواهی داده اند، به بکارت او گواهی دهد. مورد سوم راجع به شهادت بر قتلی است که موجب قصاص شود و یا مسئله ی طلاق. و آخرین مورد که شهادت زنان به انضمام مردان، به کیفیت خاصی مورد قبول است مربوط به مسائل مالی است. (۵۰) در فقه اهل سنت آن چه مسلم است، عدم تساوی زن و مرد در شهادت است. البته در میزان و موارد آن تا حدی اختلاف نظر دارند؛ مثلاً در دیدگاه مالکیه، شافعیه، اوزاعی و نخعی، در نکاح، خلع، طلاق رجعی، قذف، قتل موجب قصاص، وکالت، وصیت، ودیعه، عتق و نسب، شهادت زنان را نمی پذیرند، ولی حنفی ها در موارد فوق به جز قصاص، شهادت دو زن را به ضمیمه ی شهادت یک مرد قبول دارند. در امور مالی نیز چون قرآن به صراحت شهادت دو زن را برابر شهادت یک مرد قرار داده است، تفاوت مزبور مورد اتفاق همه ی فرق فقهی اهل سنت است. این مسئله در هر صورت با موادی از کنوانسیون در تعارض است؛ مانند ماده ی اول و بند «ز» از ماده ی دوم. ۳. اشتغال یکی از مظاهر حضور اجتماعی زنان مسئله ی اشتغال آنان است که امروزه بیش

از آن که جنبه ی اقتصادی داشته باشد، از نظر حیثیت اجتماعی مورد نظر و اقبال زنان قرار می گیرد. اگر اشتغال زنان مستلزم خروج از منزل باشد در صورتی که شوهر اذن ندهد، طبق نظر همه ی فرق اسلامی غیر مجاز است. (۵۱) در مقابل، مردان اصولاً به این دلیل که در مقابل اقتصاد خانواده و تأمین معاش همسر و خانواده ی خود مسئول اند باید به این امر پردازند و اشتغال برای آنان نه یک حق که یک وظیفه است؛ بنابراین اشتغال به عنوان پاسخی برای ادای حقوق زن و فرزند برای مردان، در همه حال، جایز و بلکه واجب است. روشن است که این مسئله هم جزو تمایزاتی است که کنوانسیون آن را بر نمی تابد و به جز ماده ی اول، ماده ی دوم، (۵۲) سوم (۵۳) و یازدهم (۵۴) نیز با آن مخالف اند. از کنوانسیون محو تبعیض و اسناد حاشیه ای آن، مثل سند پکن، برمی آید که اشتغال زنان مهم ترین و بلکه تنهاترین راه حل فقر زنان و کم کردن وابستگی آنان به مردان و خانواده به حساب می آید. قطعاً فقر آثار ویژه ای بر زنان دارد؛ از جمله فقر عاملی است که می تواند زنان را وارد چرخه ی آلوده و وحشت آور پدیده ی روسپی گری، اعتیاد و... نماید. بر این اساس توجه به رفع نیازهای مالی زنان یک اصل مهم دینی و انسانی است. دین مبین اسلام ضمن پذیرفتن حضور اقتصادی زنان و تأکید بر مالکیت مطلق آنها نسبت به اموال شخصی شان، (۵۵) از مردان (پدران و شوهران) خواسته که تأمین مالی آنها را به عهده

بگیرند و مراعات اوضاع خاص آنان را بنمایند. در واقع دین نخواستہ از نظر اقتصادی الزاماً از زن موجودی محتاج بسازد، بلکه خواسته است تأمین مخارج زندگی او و اطرافیانش را برعهده ی دیگران (مردان) قرار دهد و تکلیفی سنگین را از گرده ی زنان بردارد؛ در نتیجه، اشتغال برای زنان یک عمل اختیاری و انتخابی است. البته در این بین چون اصولی بر قوانین فردی دین حاکم است، مثل حفظ، و اساس قرار دادن بنیاد خانواده، دستورهایی در راستای اجرای این اصول صادر نموده که یکی از آنها توافق مرد و زن برای خروج از منزل است. طبعاً در اکثر موارد، اشتغال مستلزم خروج از منزل است و در مواردی شرط اذن شوهر عاملی محدود کننده برای زنان محسوب می شود. البته در عرف فعلی معمولاً در این باره توافق وجود دارد؛ ولی اگر موارد تعارض را نتوان با مشورت و مشاوره حل نمود، طبعاً زنانی که حفظ خانواده برای آنها در اولویت است باید از این حق خود صرف نظر نمایند و احیاناً به یک اشتغال خانگی روی آورند. متأسفانه روابط و مناسبات اجتماعی فعلی آن چنان در عرف جوامع اثرگذار بوده اند که نه تنها زنان بلکه مردان نیز اشتغال را برای زنان یک وظیفه به حساب می آورند. توقعی که در حال حاضر بین خانواده ها وجود دارد، مشارکت زن در امر نان آوری خانواده است و این امر اشتغال زنان را از یک حرکت اختیاری به یک رفتار اجباری تبدیل ساخته است. حال اگر این مسئله را در کنار نیاز طبیعی فرزندان به مادر و سطح کلان مراجعات آن ها

به مادران قرار دهیم، انجام هر دو کار تکلیف بسیار شکنندای خواهد بود؛ البته در دنیای غرب و تفکرات زن مدارانه این مسئله با قربانی کردن عواطف و کم کردن سطح روابط فرزندان با مادران حل شده و نام آن را تقسیم مسئولیت مادری گذاشته اند. لیکن روشن است که وجود تفاوت رفتاری بین زنان و مردان به خصوص در رابطه با فرزندان حقیقتی است که نمی توان آن را انکار کرد. در زمینه اشتغال زنان برخی از این تفاوت ها بسیار اهمیت دارد؛ به طور مثال از نظر روان شناسان زنان بیش تر دیگرخواه هستند و مردان خودخواه؛ زنان خوشی ها و آرزوهای خود را بر مدار هستی کسانی استوار می سازند که دوستشان دارند، در حالی که مردان دیگران را برای خود می خواهند. این زمینه ی روانی باعث می شود که زنان وقتی شاغل هم می شوند سعی می کنند از مسیر اشتغال خود، رفاه خانواده و به خصوص فرزندان را بیش تر تأمین سازند؛ یعنی در این زمینه منتظر تکلیف نمودن نیستند؛ در حالی که انفاق یک تکلیف برای مردان است. با این وصف نخستین کسی که از اشتغال زن متحمل زحمات بیش تری می شود خود زن است. (۵۶) همین جاست که دین و دستوره های متفاوت آن بین زنان و مردان در امر انفاق بر خانواده رخ می نماید و ای کاش تمام برنامه ریزی های اجتماعی در بحث اقتصاد خانوار به سمتی بود که اشتغال را از فهرست وظایف زنان حذف و دوباره به حقوق آنها باز می گرداند و مردان را بر انجام وظیفه ی انفاق بر خانواده موفق

(۱). که البته این هم به ندرت در کشورهای اسلامی تجربه شده است. (۲). خداوند در سوره ی نحل، آیه ی ۱۶، می فرماید: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذُّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)؛ ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم تا آنچه را نازل شده برای مردم تبیین کنی. همه ی مفسرین در توضیح این آیه می گویند پیامبر (صلی الله علیه و آله) کلیات و مفاهیم عامی را که در قرآن است تفصیل و تشریح و بر موارد جزئی تطبیق نموده است. (۳). کنوانسیون حقوق کودک. (۴). «نامزدی و ازدواج کودک هیچ اثر قانونی ندارد و کلیه ی اقدامات ضروری، از جمله وضع قانون برای تعیین حداقل سن ازدواج... لازم است». کنوانسیون رفع تبعیض ماده ی ۱۶. قابل ذکر است که در مذاهب اسلامی ازدواج سن خاصی ندارد و ازدواج پسر و دختر نابالغ با صلاح دید ولی مجاز است، اما در تمام این موارد باید مصلحت مولی علیه، یعنی فرزند، ملاحظه شود و در غیر این صورت ازدواج صحیح نیست؛ لذا در حال حاضر که ادعا می شود ازدواج غیر بالغ مصلحتی برای او ندارد، حکم مربوطه موضوع پیدا نمی کند و جاری نمی شود. آن چه مهم است قطعی بودن این مسئله است که هیچ یک از فرق اسلامی ازدواج تحمیلی را صحیح نمی دانند، خواه شخص کم سن باشد یا دارای سن بالا. (۵). شمس الدین سرخسی، کتاب المبسوط، ج ۳، ص ۱۶۱ و الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۲. (۶). یثبت فی حق الغلام، باحد ثلاثة اشياء: الاحتمام او کمال خمس عشر سنه او

نبات الشعر الخشن حول القبل<sup>۲</sup> و ثبت فی حق المرء باحد اشیاء الثلاثة التي ذكرناها و الحيض. الامام ابی الفرج جمال الدین بن الجوزی، احکام النساء، ص ۲۳. (۷). اکرم (گیتی) حیدری، بلوغ مشکلات روانی نوجوانان، افت تحصیلی، ص ۵۷. (۸). همان. (۹). بیماریها و سلامت زنان، ترجمه ی فروزان گنجی زاده. (۱۰). ر. ک: کارنت زنان، بارداری و مامایی، فصل ۲ و ۶. (۱۱). سوره ی احزاب، آیه ی ۳۳. (۱۲). احمد بن حنبل، مسند، ج ۲، ص ۳۶۲، ۲۶۷، ۱۹۹؛ صحیح بخاری، لعن متبرجات، ج ۱۰، ص ۳۳۳؛ سنن ابو داوود، ص ۴۹۳۰ و سنن ترمذی، ص ۲۷۸۵. (۱۳). مهرانگیز کار، رفع تبعیض از زنان، ص ۱۴۰. برخوردهای چندگانه و مزورانه ی قدرت های بزرگ که به ظاهر خود را مدافع حقوق بشر، حقوق زنان و کودکان وانمود می کنند، ما را بیش از پیش به تلاش های حقوقی آنها مشکوک می سازد؛ به طور مثال، وقتی طی معاهده ی فوق خرید و فروش کودکان ممنوع اعلام گردید، کشوری مثل هلند سن بلوغ را از ۱۸ سال به ۱۲ سال کاهش داد، تا از محدودیت فروش کودکان بکاهد. (۱۴). الوین تافلر با ارائه ی آماری مایوس کننده از انواع و مصدایق خانواده، می نویسد: «اگر ما خانواده ی هسته ای را متشکل از یک شوهر شاغل، یک زن خانه دار و دو کودک بدانیم و سؤال کنیم چند نفر از آمریکاییان هنوز در این نوع از خانواده زندگی می کنند، پاسخ حیرت آور است. هفت درصد از کل جمعیت ایالات متحده... حتی اگر تعریف خود را آن چنان گسترش دهیم که خانواده هایی

را که زن و شوهر کار می کنند یا خانواده های دارای فرزندان کم تر یا بیش تر... باز می بینیم که اکثریت وسیعی، یعنی دو سوم تا سه چهارم از جمعیت، خارج از چهارچوب خانواده ی هسته ای زندگی می کنند. تافلر پس از بیان نکات فوق از موج رو به تزاید مجردین با تسهیلات ویژه ی زندگی مجردی که دولت یا سازمان های غیردولتی فراهم می کند، زوج های توافقی، والدین بدون بچه، خانواده های تک والدی یا حتی چند والدی خبر داده و می گوید: «در تمدن هزاره ی سوم در میان انواع خانواده ها شکل واحدی وجود نخواهد داشت (که نقش الگو را بازی کند)، بلکه برعکس، آنچه خواهد بود تنوع ساختار خانواده است». الوین تافلر، موج سوم، ص ۲۹۹. (۱۵). ر.ک: الیزابت فاکس جلووف، «مقاله زن و آینده ی خانواده»، فصلنامه کتاب زنان، ش ۱۶ و ۱۷. (۱۶). کنوانسیون، ماده ی ۱۶. (۱۷). احمد بن حنبل، مسند، ج ۱ ص ۲۷۳ و ج ۶، ص ۳۲۸-۲۹؛ ابو داوود، سنن، کتاب نکاح، ص ۲۵ و ۲۴ و ابن ماجه، سنن کتاب نکاح، ص ۱۲. (۱۸). البته نظر نهایی فقها راجع به نقش دختر و پسر در ازدواج و تأثیر ولیّ دختر در ازدواج وی را باید از کتب فقهی به دست آورد. (۱۹). سوره ی نساء، آیه ی ۳. (۲۰). ر.ک: مجله سروش بانوان، مهر ۸۱؛ راندولف نسه می گوید: «مرد بودن» بزرگ ترین عامل جمعیت شناختی در مرگ زودرس است... اگر بتوان میزان مرگ و میر مردان را به اندازه ی زنان کاهش داد، تأثیر آن بیش از درمان

سرطان خواهد بود.» البته تفاوت کمی بین جامعه ی آماری زنان و مردان ناشی از علل متفاوتی است که برخی از آنها بیولوژیکی و فیزیولوژیکی است و برخی اقتصادی، اجتماعی و... به طور مثال «جنس زن در دوران جنینی، کودکی و بهویژه دوره ی پیش از بلوغ در برابر بیماری های عفونی مقاوم تر از جنس مرد است. با آن که ابتلا به بیماری ها در جنس زن چشم گیرتر و فراوان تر است، حتی بدون در نظر گرفتن ناراحتی های مربوط به عادت ماهانه و حاملگی، میزان آن با توجه به میزان ابتلای جنس نر به بیماری های مختلف، در حدود ۲۰ درصد بیش تر است، با این حال زن از لحاظ مقاومت در برابر بیماری ها نسبت به مرد، از قدرت و امکانات بیش تری برخوردار است... علاوه بر آن که دسته ای از بیماری ها در میان مردان شایع تر است؛ مانند سرطان ریه، معده، مری، روده ی بزرگ... و هم چنین انواع بیماری های قلب و عروق»؛ هم چنین «مردان به تناسب وضعیت جسمانی و شرایط فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی شغل های پرخطری را بر عهده دارند، درگیری های نظامی و نزاع ها، بیشتر به مردان آسیب می رساند. هم چنان که زنان به دلیل گرایش کم تر به مصرف الکل، دخانیات، رانندگی های پر خطر و... کم تر از این جهات در معرض خطر مرگ قرار دارند. البته وجود عوامل ژنتیکی را هم نباید در این امر نادیده گرفت.» وجود کروموزم Y در جنس مرد، عامل بسیاری از بیماری های وابسته به جنس نظیر (هموفیلی، کوررنگی، عقب ماندگی ذهنی و...)



است گرچه به طور متوسط در مقابل هر ۱۰۰ نطفه ی دختر ۱۲۰ نطفه ی پسر بسته می شود، ولی در مقابل هر ۱۰۰ دختر ۱۰۶ پسر به دنیا می آیند و پسرهای مرده متولد شده یا سقط شده بیش از دخترهاست.» برای اطلاع بیش تر ر.ک: سید هادی حسینی علی احمد راسخ، حمید نجات، کتاب زن، زیر نظر محمد حکیمی، ص ۱۱۴\_۱۲۵. (۲۱). نساء، ۳. (۲۲). در کتب فقه اهل سنت و آرای آنها اصل تعدد زوجات به دلیل وجود نص محکم قرآنی مسلم گرفته شده و در کتب وارد مباحث مربوط به آن، مثل قسم... شده اند. ر.ک: الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۴، ص ۲۴۹-۳۳۷. (۲۳). مستدرک الوسائل، ج ۵، ص ۳۰۶ و غوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۳۴. (۲۴). محمد بن حسن الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۲ (سی جلدی)، ص ۹۸ (باب ۴۲ از ابواب مقدمات و شرایط طلاق ح ۱). (۲۵). سلیمان بن اشعث سجستانی، سنن ابی داود، ص ۳۴۲. (۲۶). الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۴ ص ۲۸۰-۲۸۲ و ۳۷۰: «ان الرجل هو الذی یملک الطلاق دون المرأه». (۲۷). البته در صورتی که مثلاً مرد بخواهد خواهرِ همسر خود را تزویج کند، در طلاق رجعی چون مطلقه رجعی در حکم زوجه است و جمع بین دو خواهر در ازدواج ممنوع است، مرد هم باید مقدار مضبوط را صبر کند، ولی به آن، شرعاً عده نمی گویند. (۲۸). در کلمات مالکیه آمده است: «نمی توان گفت حتماً ملاک عده برائت رحم است زیرا در مورد صغیره هم عده لازم است، در حالی که اصل، برائت رحم اوست» لذا بهترین

تعریف برای عده را این می دانند که «شارع این زمان را برای زن قرار داده است که ازدواج نکند حال یا برای برائت رحم و یا تعبداً». شبیه به همین مطلب هم از شافعیه نقل شده است. برای اطلاع بیش تر ر.ک: الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۴، ص ۵۱۶-۵۱۷. (۲۹). برای اطلاع بیش تر ر.ک: الوین تافلر، موج سوم، ص ۵۰۸ (حمله به تنهایی). (۳۰). گرهارد لنسکی، جین لنسکی، سیر جوامع بشری، فصل دوازدهم، ص ۴۷۵. (۳۱). همان. (۳۲). (أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ): انفال، آیه ی ۷۵. (۳۳). البته اگر وارث میت در طبقه ی اول فقط یک دختر باشد، طبق نظر مشهور، بقیه ی اموال هم به او می رسد که اصطلاح فقهی آن «ردّ» است. (۳۴). نساء، آیه ی ۱۱. (۳۵). برای اطلاع بیش تر از نظرات اهل سنت در مسئله ی ارث، ر.ک: موسوعه الفقه الاسلامی، ج ۴-۳ ص ۲۹۸-۳۰۷ بحث اصحاب الفروض؛ محمد جواد مغنیه، فقه تطبیقی، مذاهب پنج گانه (جعفری، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی)، ص ۳۶۶-۳۶۸. (۳۶). گیدنز، جامعه شناسی، ص ۱۹۷. (۳۷). همان. (۳۸). گرهارد لنسکی و جین لنسکی، همان، سیر جوامع بشری، ص ۴۷۹. (۳۹). همان، ص ۴۸۰. (۴۰). ابوت پاملا- و والاس کلر، جامعه شناسی زنان، صص ۲۱۰-۲۱۷. (۴۱). سوره ی نور، آیه ی ۳۱ و احزاب، آیه ی ۵۹. (۴۲). علی اصغر مروارید، سلسله الینایع الفقهیه، ج ۳۳ و شیخ طوسی، کتاب الخلاف، ص ۲۶-۲۷. (۴۳). شیخ مفید، امالی، ص ۳۶۶. (۴۴). وسایل الشیعه، ج ۱۸، (۲۰ جلدی) ابواب حد الزنا، باب ۱۴. (۴۵). کتب روایی اهل سنت: سنن بیهقی، ج

۸ ص \_ ۹۵؛ سنایی کتاب القسامه، ص ۳۷ به نقل از شیخ خالد عبد الرحمن العکک، المرأه فی القرآن و السنه، ص ۴۵۴. برای اطلاع بیش تر ر.ک: السرخسی، المبسوط، ج ۲۶. (۴۶). محمد بن ادريس الشافعی، الام، ج ۶، ص ۱۳۷. (۴۷). موفق الدین بن قدامه، المغنی به ضمیمه ی شرح الکبیر، جز ۹. (۴۸). وسایل الشیعہ، ج ۲۹ (۳۰ جلدی)، و ۱۹ از وسائل (۲۰ جلدی). مرحوم مفید در مقنعه، ص ۷۶۴ می فرماید: «و بذلك ثبت السنه من نبی الهدی (صلی الله علیه وآله) و به تواترت الاخبار عن الائمہ من آلہ (علیهم السلام). (۴۹). وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ابواب الشهادات، باب ۲۴، ح ۲ و ۴ و ۱۶. (۵۰). همان ح ۱۷ و ۱۹. البته مستند اولیه ی تفاوت در شهادت زنان و مردان در امور مالی، آیه ی شریفه ی ۲۸۲ سوره ی بقره است. (۵۱). قابل ذکر است که از نظر فقهای شیعه اگر زن حین ازدواج شاغل باشد، یا در حین ازدواج، مرد به اشتغال زن رضایت داده باشد، پس از ازدواج و در زمان زندگی زناشویی، نمی تواند از ادامه ی شغل زن جلوگیری نماید. عده ای نیز در صورتی عدم اذن مرد را مانع خروج زن از منزل می دانند که با حقوق زوجیت (استمتاع جنسی) منافات داشته باشد. (۵۲). ماده ی ۲ خواسته است که دولت ها تمام قوانین و مقررات تبعیض آمیز (متفاوت) را از همه ی عرصه های قانونی مربوط به زنان حذف یا آنان را اصلاح نمایند. (۵۳). دول عضو باید در تمام زمینه ها، بهویژه زمینه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی،

کلیه ی اقدامات مناسب را بر مبنای مساوات با مردان به عمل بیاورند. (۵۴). دول عضو کلیه ی اقدامات مقتضی را به عمل خواهند آورد، تا هر گونه تبعیض علیه زنان در اشتغال از بین برود. (۵۵). (وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ). (۵۶). کتاب زن، ص ۵۶۹ و ۵۸۵، (با کمی تلخیص).

## فصل ششم

کنوانسیون از منظر حقوق داخلی جمهوری اسلامی ایران تعارضات کنوانسیون با قانون اساسی از جمله آثار مدنیت، قانونی کردن حقوق انسان هاست<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، نوشتن قوانین و قرار دادن ضمانت های اجرایی برای آنها از دستاوردهای به حق انسان های آگاه بوده که خود می تواند ملهم از کتاب های آسمانی باشد. در کتب آسمانی، به خصوص قرآن کریم علاوه بر ارائه ی معارف توصیفی و قصص امت های گذشته، بر شریعت تأکید شده است که یکی از اهداف مهمش نظم بخشی به زندگی فردی و اجتماعی بشر و سامان دهی رفتارها (کنش ها و واکنش ها)ی انسان هاست. آری، ادیان الهی با طرح ضمانت های اجرایی که برخی دنیوی و برخی اخروی اند، ایده ی طرح قانون را در اختیار بشر نهاد. در قوانین بشری حداقل سخن از دو نوع حق است: یکی حقوق اساسی که در قانون اساسی کشورها معرفی شده اند. البته راهکارهای تحقق و ضمانت اجرایی این حقوق در قوانین عادی تبیین شده است<sup>۲</sup> (۱) و دیگری حقوق موضوعه (حقوق تحقق). «این اصطلاح در مقابل حقوق فطری و طبیعی به کار می رود و مراد از آن حقی است که دارای ضمانت اجرایی باشد». (۲) در کشور ما نیز قانون اساسی متضمن حقوق اساسی است که پس از بیان مقدمه

در طی ۱۴ فصل، ۱۷۷ اصل را در موضوعات و موارد متعدد بیان کرده و حقوق و وظایف متقابل دولت و ملت در این اصول تشریح شده است. در مقدمه ی این قانون صراحتاً آمده است: ... طبیعی است که زنان به دلیل ستم بیش تری که تا کنون از نظام طاغوتی متحمل شده اند استیفای حقوق آنان (در بازیابی هویت و حقوق انسانی) بیش تر خواهد بود. (۳) بنابراین، توقع است که در متن چنان قانونی به نقش ویژه ی زنان توجه کامل مبذول شده باشد. تأکید بر اهمیت خانواده و نقش زن در آن که رشددهندگی و تکامل سازی است، باعث گردید، که در نگاه قانون اساسی به خانواده، زن از «حالت شیء بودن و یا ابزار کار بودن در خدمت اشاعه ی مصرف زدگی و استثمار خارج شده و ضمن بازیافتن وظیفه ی خطیر و پر ارج مادری در پرورش انسان های مکتبی، پیش آهنگ و هم‌رزم مردان در میدان های فعال حیات باشد». (۴) پیرو این دیدگاه در موارد متعددی با منظور کردن همه ی آحاد ملت (چه زن و چه مرد) اصول مترقی خود را ارائه داده و در مواردی نیز به صراحت از زنان و حقوق آنها سخن رانده است؛ به طور مثال در اصل بیستم می گوید: همه ی افراد ملت، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه ی حقوق انسانی، سیاسی و اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند. و در اصل بیست و یکم نیز دولت را موظف می کند که حقوق زن را در تمام جهات با رعایت

موازن اسلامی تضمین نماید و امور زیر را انجام دهد: ۱. ایجاد زمینه های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او. ۲. حمایت مادران، به خصوص در دوران بارداری و حضانت فرزند و حمایت از کودکان بی سرپرست. ۳. ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده. ۴. ایجاد بیمه ی خاص بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست. ۵. اعطای قیمومیت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه ی آنها در صورت نبودن ولی شرعی. چنانچه ملاحظه می شود طی اصل فوق، حمایت های سه گانه ی فرهنگی، اجتماعی و قضایی کامل از زنان، خواسته ی قانون اساسی است. روند حمایت از زنان در قانون اساسی متوقف نشده و در سیاست گذاری های متفاوت راجع به بحث تحصیل زنان، اشتغال زنان و دعاوی خانوادگی و... حقوق خاص آنها مورد التفات و توجه مسئولین قرار داشته است. (۵) در قانون مدنی کشور نیز که طی ۳ دوره قانون گذاری تشریح شده و پس از انقلاب اسلامی ایران نیز اصلاحاتی در آن به عمل آمده زنان و حقوق آنها مورد نظر بوده اند که تفصیل آنها از حوصله ی این نوشتار خارج است. روشن است که قوانین کشور ما با توجه به اسلامی بودن نظام، وابستگی جدی به دین و شریعت اسلامی دارد. بر این اساس، قوانین داخلی ما همه مقید به هماهنگی با موازین اسلامی هستند. موازین اسلامی نیز در بخش عمده ای حاکی از گزاره های ثابتی هستند که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی کنند. علاوه بر این، به مقتضای اجتهاد پویای فقه شیعی و دخالت عناصر متغیر زمانی و

مکانی، هیچ‌گاه مصالح حیات بشری از نگاه فقها دور نمی‌ماند و تغییراتی با مکانیزم معینی در حوزه‌ی شریعت به‌وجود می‌آید. مسئله‌ی حقوق زنان نیز از مسائل از پیش گفته‌ی مستثنا نیست؛ بر همین اساس است که قوانین داخلی نیز، ضمن بیان حقوق و وظایف تغییرناپذیر آنها، گاهی دست‌خوش اصلاحاتی (در راستای مصالح عمومی زنان) شده‌اند که از آن جمله می‌توان به تعیین مهریه به نرخ روز، مصوب مجمع تشخیص مصلحت نظام اشاره نمود. گفتنی است که تمام ظرفیت فقه و احکام دینی راجع به زنان، در قانون مدنی ما ذکر نشده و امید است که به برکت اجتهاد فقهای روشن ضمیر مواردی در حمایت از آنها به لیست قوانین مدنی افزوده شود؛ لیکن توقع تغییر قوانینی که از مسلمات فقه شیعه اند توقع نابه‌جا و نابخردانه‌ای است. چنین توقعی را عده‌ای کم‌اطلاع از روش استنباطی و اجتهادی فقه شیعه در انعکاس فقه ژورنالیستی خود، در مردم به وجود آورده‌اند؛ که برخی از اینان اصولاً در باطن افکار خویش اعتقاد چندانی به اجرای احکام اسلامی در جامعه ندارند و متقاضی در خواست تغییر قوانین هستند. (۶) اینان با تشبث به سخنان موهون کسانی که در مجامع علمی - فقهی نخواهند توانست دفاع عالمانه از دیدگاه خود بنمایند، واژه‌ی «اجتهاد پویا» را به ابتدالی وصف ناشدنی کشانده‌اند. در طرف مقابل، کسانی نیز قانونی کردن اخلاق را پیشنهاد دادند و معتقدند که قواعد اخلاقی فراوانی در دفاع از زنان در گستره‌ی معارف دینی وجود دارد که باید با ارائه‌ی تضمین نسبت به

آنها، زمینه‌ی اجباری اجرای آنها را فراهم نمود. (مثل اصل معاضدت و همیاری در خانواده) در حالی که از نگاه جامعه‌شناختی، این مطلب ثابت است که جامعه‌ی سالم جامعه‌ی ای نیست که از اخلاق به سوی قانون سفر کند، بلکه هنجارهای اخلاقی باید عرفی شوند و پس از اقبال عرف به آنها، فرد خاطی از نظر عرف محکوم خواهد بود. مذمت و سرزنش عرف که فرد را احاطه کرده بهتر از اهرم قانونی می‌تواند سیر بازگشت فرد به صلاح و سداد را تأمین کند؛ چنانچه ترس از بین رفتن حیثیت و آبرو در بین مردمی که فرد با آنها معاشرت دارد بهترین وسیله برای پیش‌گیری از جرم اخلاقی است. در این صورت مسیر کوتاه‌تری برای رسیدن به جامعه‌ی ایده‌آل طی خواهد شد؛ در حالی که اگر اخلاق قانونی گردد و مردم همواره از ترس مجازات‌های قانونی به رعایت موازین ارزشی روی آورند، نه تنها این خود علامت جامعه‌ی بیمار و اصلاح نشده است، بلکه، هم در صورت عدم اجرای قانون، جنبه‌ی پیش‌گیری آن از بین می‌رود و هم در صورت ارتکاب جرم، چرخه‌ی درمان طولانی‌تری می‌گردد. در هر صورت ما ضمن اعتراف به وجود نقایصی در قانون مدنی... خود راجع به احقاق حقوق زنان، معتقد نیستیم که راه چاره، الحاق ایران به کنوانسیون محو تبعیض است. قطعاً کنوانسیون با قوانین داخلی ما در تعارض است. اصل بیستم قانون اساسی که متقاضی حمایت یکسان قانون از مردان و زنان است، این حمایت را در جهت حفظ موازین اسلامی می‌خواهد.



پس نگاه آن در این رابطه کاملاً فرا جنسیتی نیست؛ به عبارت روشن تر، اگر در قانون مجازات اسلامی ماده‌ی زن مسلمان نصف دیه‌ی مرد مسلمان محاسبه شده است؛ نمی‌توان آن را ناقض حقوق زن از نگاه قانون اساسی شمرد؛ در حالی که طبق خواست کنوانسیون محو تبعیض، باید حمایت کیفری یکسان (مشابه) از زن و مرد به عمل آید و نباید مذهب را دستاویز هیچ گونه تفاوت در این رابطه قرار داد؛ بنابراین، با استناد به همین یک اصل کافی است که بدانیم کنوانسیون رفع تبعیض در موارد متعددی معارض با قانون اساسی ما خواهد بود. اما در رابطه با تعارض کنوانسیون با قوانین دیگر، نظیر قانون مدنی به مواردی اشاره خواهیم داشت. تعارض کنوانسیون با قوانین عادی جمهوری اسلامی ایران ماده‌ی اول این ماده یک ماده‌ی توصیفی است که در آن ضمن تعریف واژه‌ی تبعیض به لغو هرگونه تمایز یا محدودیتی اشاره می‌شود که بر اساس جنسیت برای زنان به وجود آید و به نوعی از شناسایی و بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و مدنی زنان بکاهد؛ بنابراین، ماده‌ی مزبور به طور ضمنی با تمام قوانین متفاوت بین زنان و مردان مخالف است گرچه خود قانونی نهاده است. البته صراحت این ماده و تعریفی که از تبعیض ارائه می‌دهد، تیغ دو سری است که گاهی علیه زنان می‌توان بدان تمسک نمود. توضیح این که این ماده قوانین حمایتی خاص به سود زنان را نیز ملغی اعلام می‌کند و

اساساً نه تنها جنسیت را به عنوان متغیری در قوانین قبول ندارد، بلکه موقعیت زنان در زناشویی را (که به جنس نیز برمی گردد) نادیده می گیرد. (۷) روشن است که طراحان کنوانسیون تا حدی به این تناقض توجه داشته اند و لذا در بند ۲ از ماده ۴ مطرح می سازند که اتخاذ تدابیر ویژه توسط دول عضو، از جمله اقداماتی که در این کنوانسیون برای حمایت از مادری منظور شده است تبعیض آمیز تلقی نخواهد شد. در واقع، تنها فارق بین زن و مرد از نگاه مدافعان غربی حقوق زن، که قابل توجیه قطعی زیستی است، نقش خاص زن در تولید مثل است. در نتیجه فقط همین مسئله در ملاحظات آنها منظور شده و به همین مقدار از تفاوت حقوقی ملتزم شده اند. به هر تقدیر، در دیدگاه اسلامی نه تعریفی که از تبعیض در معاهده ی مزبور ارائه شده مورد قبول است و نه به همین مقدار از تفاوت به نفع زنان اکتفا گردیده است. ماده ی دوم موارد تناقض این ماده با قوانین داخلی: ۱. این ماده، در بند الف خود، متقاضی گنجاندن اصل مساوات (به معنای تشابه) میان زنان و مردان در قانون اساسی و سایر قوانین مربوطه در کشور است و طبعاً با تمام مواردی که حقوق متفاوت برای زن و مرد در قوانین ما منظور شده مخالف است. ۲. در خواست مجازات برای کسانی که به برابری و تشابه میان زنان و مردان کردن نمی گذارند در واقع خود اعلان هجوم به تمام متشرعین و قانون گذاران دینی است. ۳. فسخ کلیه ی مقررات کیفری ملی که موجب

تبعیض نسبت به زنان می شود، بند «ز» از این ماده است، که با مواد ۲۰۹ و ۳۰۰ و ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی در باب دیه ی زن و مرد، ماده ی ۷۴ و ۷۵ و ۷۶ قانون مجازات اسلامی در باب شهادت، ماده ی ۲۲۰ این قانون راجع به اختصاص عدم قصاص به پدر یا جد پدری در ازای قتل فرزند (و عدم سرایت این حکم به مادر) معارض است. گفتنی است که با توجه به نگاه تشابه محور کنوانسیون، عمل مجرمانه برای دختر و پسر باید یکسان تعریف شود؛ لیکن از آن جایی که یکی از ارکان مجرمانه بودن عملی در تمام قوانین کیفری کشورها رسیدن افراد به سن بلوغ است، (۸) پس ورود دختران به سن بلوغ و ارتکاب جرم ۶ سال زودتر از پسران فرا می رسد. بر این اساس، از نظر کنوانسیون رفع تبعیض این امر یک ظلم ناروا به حساب خواهد آمد. در همین راستا در کنوانسیون حقوق کودک که به تصویب بسیاری از کشورها رسیده است، سن بلوغ دختران و پسران را ۱۸ سال مقرر نموده است؛ در نتیجه ماده ی ۴۹ قانون مجازات اسلامی نیز مغایر بند «ز» ماده ی ۲ به حساب می آید. موارد مغایرت دیگری هم وجود دارد که جهت اختصار از ذکر آنها خودداری می کنیم. ماده ی سوم ماده ی سوم کنوانسیون، متقاضی تعهد دول نسبت به اتخاذ کلیه ی اقدامات لازم برای احقاق حقوق زنان است. این اقدامات در تمام زمینه ها، بهویژه زمینه های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بر مبنای مساوات کامل بین زنان و مردان است. مشکل اصلی این

ماده، عبارت «مساوات کامل» است. تکرار می شود که منظور از مساوات کامل نفی تأثیر امر جنسیت به طور کامل در سیاست گذاری، قانون نویسی و برنامه ریزی است. بنابراین، در هر یک از عرصه های فوق اگر حضور زنان با توجه به شئون اسلامی، که قید کلی قوانین اساسی و داخلی ماست، متفاوت با شاخص های حضور مردان بود، تبعیض به حساب می آید؛ به عنوان مثال، اگر حضور اجتماعی زنان در چهره ی اشتغال، مقید به رعایت امر حجاب است، یک تبعیض محسوب می شود. هم چنین در اصل سیاست های اشتغال در جمهوری اسلامی، مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی مورخه ی ۲۰ مرداد ۱۳۷۱ اعمال حق اشتغال برای زنان را مقید به این داشته است که اشتغال بر وظایف مادری آنها خدشه ای وارد نسازد. این امر با ماده ی ۳ قطعاً مخالف است؛ زیرا چنان شرطی در قوانین ما برای اشتغال مردان وجود ندارد. چنان چه با مواد دیگر، مثل ماده ی اول نیز در تعارض است. از این نظر بر این ماده تأکید می شود که دول عضو نمی توانند نسبت به آن اعلام شرط نمایند و باید در سطح مورد نظر آن، که همه ی زمینه ها، به خصوص، زمینه های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را شامل می شود، اعمال مساوات نمایند. طبعاً با وجود این امر اعمال شرط نسبت به مواد دیگر که همه جزئیات و فروع زمینه های یاد شده هستند، منجر به تناقض می شود؛ به عبارت روشن تر، امکان رزرو نسبت به مواد دیگر و عدم امکان رزرو نسبت به این ماده معمای غیرقابل

حلی است که تمام مسئله‌ی حق تحفظ را زیر سؤال می‌برد. ماده‌ی چهارم ماده‌ی ۴ کنوانسیون که بر قوانین حمایتی خاص به سود زنان، خصوصاً مادران تأکید دارد، با قوانین داخلی منافات ندارد؛ زیرا غالباً قوانین ما از بُعد مادری زنان حمایت کرده‌اند. البته به نظر می‌رسد که این ماده حمایت بیش‌تری نسبت به آن چه در قوانین داخلی آمده می‌طلبد؛ زیرا اساساً مساوات بین زن و مرد قرار داده و می‌خواهد که اقدامات خاصی در حمایت از زنان تا رسیدن به سطح برابر اعمال شود؛ یعنی در واقع باید ما تبعیض‌های مثبتی به سود زنان انجام دهیم، تا یک تاریخ عقب‌ماندگی آنها اصلاح شود. این تبعیض باید تا مساوات کامل ادامه یابد. با این لحاظ، طبعاً با آن دسته از قوانینی که طبق موازین اسلام زنان با مردان تفاوت‌هایی دارند و قابل تغییر هم نیستند معارض خواهد بود. به عبارت دیگر، ما نیز معتقدیم که خوب است شرایطی فراهم شود که زنان تا رسیدن به جایگاه واقعی خود از حمایت‌های ویژه برخوردار گردند، نه آن که در همه‌ی عرصه‌ها مشابه مردان شوند. در هر جا که دین نگرش جنسیتی ندارد، وضعیت مطلوب، وضعیت مساوی با مردان است و هر کجا که خصوصیت زن بودن دخالت دارد، نباید تلاش کنیم سطح برابر شود، بلکه باید بکوشیم رفتارهای غلط را که خلاف آموزه‌های دین، زنان را به عقب می‌راند، حذف نماییم. بر این اساس، در اصل بیستم قانون اساسی، همه‌ی افراد ملت، اعم از زن و مرد،

به طور یکسان و از همه ی حقوق برخوردارند، ولی مقید به رعایت موازین اسلام<sup>۲</sup> یعنی اگر در دین مسین اسلام تفاوت حقوقی منظور شده است، قانون نمی تواند خلاف آن ماده را تصویب نماید<sup>۳</sup> بنابراین از این جهت ماده ی مزبور مخالف اصل بیستم قانون اساسی است<sup>۴</sup> به طور مثال، اگر ما در اعمال تبعیض مثبت نسبت به اشتغال، دواير دولتی و غیردولتی را موظف کردیم که در حین جذب نیروی کار ۶۰٪ زن و ۴۰٪ مرد استخدام نمایند، می توان ادعا کرد این امر با موازین اسلام و در نتیجه قانون اساسی ما موافق است؟ به هر حال طبق قانون، انفاق بر خانواده وظیفه ی مرد است و اشتغال برای او یک امر حیاتی در تشکیل ازدواج و دوام خانواده به حساب می آید، ولی برای زنان، حداقل از نگاه قانون، یک گلوگاه برای ازدواج به حساب نمی آید. به هم خوردن موازنه ی اشتغال، در یک تبعیض مثبت به سود زنان، با قوانینی که اشتغال و هر فعالیت اجتماعی زنان را با تأکید بر نقش مادری آنان می خواهد، حتماً مخالف خواهد بود. نکته: از این مسئله نباید غفلت کرد که قید «رعایت موازین اسلام» که در اصل بیستم آمده، در عین آن که از تأثیر دیدگاه تشابه طلبانه در حقوق زن و مرد مخالفت به عمل می آورد، در مواردی می تواند ره گشای حقوق زنان باشد<sup>۵</sup> زیرا موازین اسلام گستره ی وسیعی از قوانین و اخلاق دینی را دربرمی گیرد. این قوانین و اخلاق در موارد متعددی با نگاه جامعی که به نقش های متفاوت زنان و به عنوان عضوی

از خانواده یا اجتماع دارند، در نهایت مصالح کلی زنان را ملاحظه کردند. بنابراین، چه به جا خواهد بود که کسانی که در مسیر قانون گذاری از نظر فقهی مؤثرند، ولو در حد نظارت، مانند شورای محترم نگهبان، با استفاده از شیوه های اجتهادی، قوانین حمایتی و تأمینی بیش تری را در استیفای حقوق زنان مطرح سازند که مقتضای موازین اسلام باشد و در رایزنی ها با مراجع قانون گذاری در میان گذارند؛ به عنوان مثال، نقش مادری زنان به اندازه ای در دین مبین اسلام اهمیت دارد که اگر زن بارداری طلاق داده شود، تا زمان وضع حمل باید از تمام مزایای یک همسر برخوردار باشد و شوهر تمام مایحتاج او را از خوراک، پوشاک و مسکن تأمین نماید. مثال دیگر به تأخیر انداختن اجرای حد از زن باردار تا زمان وضع حمل اوست. حتی در مواردی در سیره ی حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) آمده است که ایشان به گونه ای عمل می نمودند که زن زانیه نیز تا زمانی که فرزندش به رشد قابل قبولی برسد و میزان اتکا و نیازش به مادر کم تر شود اقرارهای چهارگانه ی خود به عمل خلافت را تمام نسازد. اعمال این روش، یعنی به تأخیر انداختن اجرای حد و یا جلوگیری از قطعی شدن جرم، خود حاکی از اهمیت نقش مادری است، و لو آن که مادر مجرم باشد. (۹) ذکر این مثال ها از این جهت است که اگر شریعت اسلام تا به این حد به نقش مادری در اجرای قوانین خود نظر دارد، می توان توقع داشت که قانون گذاران ما نیز در برنامه ریزی های

مختلف، به خصوص برنامه ریزی های اجتماعی، به نقش مادری اهمیت بیش تری بدهند. ارائه ی تسهیلات بیش تر و حمایت از مادران باعث می شود که حضور اجتماعی زنان به قربانی نمودن نقش مادری منجر نشود. در این رابطه نباید این نکته را هم از نظر دور داشت که در باب قانون گذاری به سود یا زیان هر گروهی، نباید جزئی نگری کرد. بلکه باید از حوزه ی کلان مباحث اجتماعی و در نموداری جامع به قانون گذاری مبادرت ورزید<sup>۲</sup> به عنوان مثال، اگر در سیاست گذاری راجع به امر اشتغال زنان فقط ملاحظه ی فردی نسبت به آنان وجود داشته باشد و نقش مادری یا همسری مغفول بماند، طبعاً یا قوانین در نهایت زنان را از ازدواج باز می دارند و یا آرامش خانگی زنان را از آنان می ستانند و در نتیجه، نمی توانند بین آسایش و آرامش آنان توأمان جمع نمایند<sup>۳</sup> علاوه بر آن که فرزند یا همسر او در این قانون گذاری یا سیاست گذاری نادیده انگاشته شده اند. ماده ی پنجم در ماده ی ۵ سخن از دو چیز است: ۱) تعدیل الگوهای اجتماعی و فرهنگی رفتاری مردان و زنان<sup>۴</sup> ۲) تغییر تلقی از مادری به عنوان یک وظیفه ی اجتماعی و شناسایی مسئولیت مشترک زنان و مردان در امر تربیت کودکان. بند دوم این ماده از این حیث که مسئولیت مشترک زنان و مردان را در امر تربیت و پرورش کودکان مطرح می سازد مغایر مواد قانونی ما نیست<sup>۵</sup> زیرا تربیت و پرورش تحت عنوان واژه ی حضانت در ماده ۱۱۶۸ قانون مدنی به کیفیت ذیل منظور شده



است: نگاه داری اطفال هم حق و هم تکلیف ابوین است. در سیره ی معصومین (علیهم السلام) نیز جلوه های فوق العاده ی تسهیم مسئولیت نسبت به فرزندان وجود دارد؛ اما در عین حال به موجب ماده ی ۱۱۶۹ قانون مدنی که مربوط به ترسیم وضعیت فرزندان پس از وقوع طلاق است، مسئولیت مزبور یکسان تقسیم نشده است: برای نگاه داری طفل مادر تا دو سال از تاریخ ولادت او اولویت خواهد داشت. پس از انقضای این مدت حضانت با پدر است مگر نسبت به اطفال اناث که تا سال هفتم حضانت آنها با مادر خواهد بود. (۱۰) مبنای این قانون نظر مشهور فقهای شیعه است. گرچه ممکن است با استفاده از منابع دینی و شیوه ی اجتهادی فقهی، نظری غیر از نظریه ی مشهور در بحث حضانت ارائه داد، ولی کسانی ضمن بیان مخالفت ماده ی قانونی فوق با کنوانسیون محو تبعیض، معتقدند که ماده ی فوق در عین تقسیم مسئولیت، حقوق کودکان را در اولویت قرار نداده است. (۱۱) جدا کردن فرزندان از مادر در عین نیاز عاطفی به وی، خلاف مصالح کودکان است. این در حالی است که در ذیل بند دوم ماده ی پنج، در تقسیم مسئولیت، حقوق کودکان را در اولویت قرار داده است. نگارنده (ضمن قبول این که مسئله ی حضانت فرزندان پس از طلاق حکم اجماعی شیعه نیست) توجه خوانندگان را به نکاتی چند جلب می کند؛ از جمله این که: مسئله ی حضانت فرزندان و اولویت مادر در سنین مزبور نسبت به نگاه داری آن ها در فقه شیعه، به قبل و بعد از طلاق تقسیم شده است. روشن است

که مادران به طور طبیعی وابستگی جدی به فرزندان خود دارند و خود نیز از نگاه داری فرزند خود لذت می برند. شدت نیاز فرزندان در اولین سال های زندگی به مادران نیز به دلیل فیزیکی خاص بدن و مقتضیات روحی آن ها امری انکارناپذیر است؛ لذا تکلیف اولیه در این رابطه متوجه مادران است. اما پس از طی دورانی که در روایات دینی آمده است، یعنی گذشت ۲ سال برای پسران و ۷ سال برای دختران، بار تکلیف قضیه متوجه پدران می شود. در این سنین نیازهای فرزندان ابعاد متنوع تری می گیرد. توجه آنها از دیدگاه روان شناختی متوجه گروه و اجتماع بیرون خانواده می شود. در همین ایام مسئولیت جدی به سمت پدران جهت می گیرد و از نظر شارع، مادران باید در وسعت و راحتی قرار گیرند. پس این تقسیم مسئولیت یک نابرابری به سود زنان است. البته طبیعی است که حکم مزبور در فرض جدایی والدین (که در یک فرهنگ درست و صحیح خانوادگی و اجتماعی باید یک استثنا بماند) جاری است. عده ای به قانون حضانت اشکال گرفته اند. ما در توجیه حکم می گوئیم: این حکم جنبه ی پیش گیرانه دارد؛ یعنی خود عامل بازدارنده ای برای وقوع طلاق است؛ زیرا: اولاً، وجود بچه ها در اغلب موارد علت تداوم یک خانواده است. گاهی والدین بر اساس میل شخصی خود، به ادامه ی زندگی راغب نیستند و همسر خود را ایده آل و یا مناسب نمی دانند، لیکن به خاطر فرزندان از خودخواهی و یا مصلحت فردی صرف نظر می کنند و به جدایی نمی اندیشند. ثانیاً، مشغولیت

های کاری و اجتماعی پدران که (دارای حق طلاق هستند) برایشان محرز ساخته که به تنهایی نمی توانند به فرزندان رسیدگی کنند و از این کار می هراسند؛ لذا ترس از این که قانون پس از طلاق فرزندان را از مادر گرفته، به آنان می سپارد، باعث می شود که هرچه دیرتر به این امر اقدام کنند. روشن است در موارد متعددی که پدران همسران خود را به گرفتن بچه ها تهدید می کنند، نه از روی میل واقعی، بلکه استفاده از یک اهرم فشار علیه زنان است. ثالثاً، وجود فرزندان در موارد بسیاری، ازدواج مجدد زنان و مردان را با سختی مواجه می کند؛ لذا قانون حضانت برای مردان یک امر بازدارنده است و برای زنان جنبه ی حمایتی دارد؛ زیرا در فرایند ازدواج زنان نوعاً انتخاب شونده هستند و وجود فرزندان شانس ازدواج مجدد آن ها را پایین می آورد. به راستی تعداد زنانی که می توانند پس از طلاق زندگی راحت و آرامی، به خصوص از نظر اقتصادی داشته باشند، چه قدر است؟ بنابراین با توجه به وضعیت موجود که همیشه در طول تاریخ هم وجود داشته، مبنی بر وضعیت مشکل تر زنان مطلقه از جهات مختلف، شارع رأفت بیش تری به خرج داده است. به خصوص که هر چه وضعیت معیشت سخت تر شود و یا احساس فقر (با وجود دارایی نسبی) و توقع رو به تزاید باشد، سامان دهی فرزندان مشکل تر هم می شود. البته زنانی که طلاقشان دلیل موجهی دارد و یا مردانشان صلاحیت نگه داری فرزند را ندارند و خود تمکن مالی نسبت به اداره ی فرزند

دارند وضعیتشان متفاوت است. اینان در صورتی که بتوانند عدم صلاحیت شوهران خود را ثابت کنند و یا راجع به اداره ی فرزندان و حمایت عاطفی آنها به توافق برسند، می توانند فرزندان را خود تکفل نمایند؛ و لازم است قانون برای تسهیل این موارد چاره ای بیندیشد. ناگفته نماند که در مواردی نیز ممکن است زنان راه به جایی نبرند و فرزندان به دلیل وجود این ماده ی قانونی به زحمت زیادی بیفتند که این مقدار ناگزیر است. اگر در همه ی موضوعات نگرشی سازمانی وجود داشته باشد و دولت مردان خود را موظف بدانند که برای این دسته از فرزندان طلاق، که شاید سپردن آنها به مادران هم مشکل را حل نکرده، بلکه هم آن ها و هم مادران آن ها را به دردسرهای غیر قابل تحمل و یا حتی معضلات اجتماعی بکشاند، برنامه ریزی نمایند. (۱۲) ماده ی هفتم موارد تعارض ماده ی ۷ بند (ب) آن است که دول عضو را به رفع تبعیض در تمام مدیریت های دولتی و سیاسی متعهد می سازد. قانون اساسی ما در اصل ۱۰۹ از فصل هشتم به بیان شرایط و صفات رهبری می پردازد. با آن که در ردیف شرایط مذکور در آن اصل، به قیدی که رهبری را در مردان منحصر سازد بر نمی خوریم، ولی ظاهراً چنان شرطی در ارتکاز فقها و قانون نویسان وجود داشته است. البته در اصل ۱۰۹ قبل از تجدید نظر سال ۱۳۶۸ اولین شرط را «صلاحیت علمی و تقوایی لازم برای افتا و مرجعیت» دانسته است. از آن جایی که مرجعیت، حوزه ای مردانه در فقه شیعه است،

قید مزبور متضمن مرد بودن رهبر نیز هست و ولی با حذف این قید، توضیح «صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه» جایگزین شد که برای زنان نیز قابل احراز است. به هر صورت، چنان که اشاره شد، شرط مرد بودن شرط مقدر قانون مزبور است. علاوه بر این که اصل بیستم، حقوق سیاسی زنان را به شرط عدم معارضه با موازین اسلام تضمین می کند و رهبری از جمله وظایفی است که از دوش زنان برداشته شده است. (۱۳) در مرحله ی بعد نیز پیرو اصل ۱۱۵ قانون اساسی در فصل نهم، رئیس جمهور نیز باید از میان رجال مذهبی و سیاسی انتخاب گردد که حایز شرایط مذکور در ذیل اصل باشد. اگر به ظاهر اصول فوق اکتفا کنیم و کلمه ی رجال را شامل زنان ندانیم (یعنی واژه خالی از بار جنسیت نباشد، مثل موارد بسیاری که در مقام خطاب کلمه ی مردان یا نظایر آن به زنان هم اطلاق می شود)، در نتیجه، این اصل نیز معارض بند (ب) و (الف) ماده ی ۷ کنوانسیون خواهد بود. علاوه بر آن چه گذشت، تصدی پست قضاوت نیز به عنوان پست مدیریتی و مسئولیتی دولتی مشمول منع تبعیض در ماده ی هفتم شده است، در حالی که به صراحت در اردیبهشت ۱۳۶۱ قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری به صورت ماده واحده ای تصویب شد که در آن تعیین گردید قضات از میان مردان انتخاب شوند. قانون اساسی هم در اصل ۱۶۳ تعیین صفات و شرایط قاضی را طبق موازین فقهی بر عهده ی قانون نهاده است. طبق نظر فقهی مشهور نیز کرسی قضاوت

به مردان سپرده شده و زنان از مشقت بار قضا خلاصی یافته اند. برخی منع زنان از تصدی پست قضاوت را منع حقی از حقوق زنان و رفتاری تبعیض آمیز دانسته اند. به نظر می رسد اموری چند در این رابطه منشأ پیدایش شبهه شده است: ۱. قضاوت را معیاری برای ارزش یابی تلقی کرده اند. تفاوت دیدگاه در معیارهای ارزشی و ملاک های سنجش، باعث تضارب آرا در این خصوص و موارد مشابه شده است. همان گونه که تفاوت در اهداف زندگی نیز باعث ایجاد اختلاف و احیاناً شبهه بین مکاتب مختلف می گردد. از نظر دین، شرکت در توسعه ی معنویت، به هدف رسیدن به عبودیت و بندگی پروردگار ارزشمند است؛ (۱۴) ابزار آن هم تقوی و محیط فعالیت نیز میدان مسابقه ی خیرات (۱۵) است و مرد یا زن هر یک در مدار خود، خیرات تعریف شده و روشنی دارد. چنان نیست که با پاک کردن صورت مسئله ی زن بودن یا مرد بودن، کسی پیروز میدان باشد. مهم آن است که انسان هر کجا که هست با عوامل منفی مبارزه کند و بر هر یک از مظاهر وجودش، اعم از اندیشه، گفتار و رفتار، تقوای الهی سایه گستر باشد. نه خانه و عرصه ی خصوصی و زن بودن مانع رسیدن به این هدف است و نه جامعه و عرصه ی عمومی و یا مرد بودن شرط لازم و کافی. اگر زمانی تسلط بر عوامل ترقی و رشد فقط با حضور فیزیکی در خارج از خانه میسر بود، امروزه با استفاده از تکنولوژی موجود چندان تفاوتی بین عرصه ی خصوصی و عمومی از این

حیث نیست. امروزه، سه شاخصه ی مهم فرهنگ، اقتصاد و سیاست، از طریق شبکه های اطلاع رسانی جهانی مانند اینترنت پی گیری می شود. بنا بر این، فاصله ی بین زمینه های رشد و انحطاط بین خانه و جامعه بسیار کم شده است. به هر حال، تفاوت دیدگاه ها در امور ارزشی باعث می شود که در یک دیدگاه منع قضاوت، منع یک ارزش به حساب آید و در دیدگاهی مثل دیدگاه دینی، منع تعلیم و تعلم، منع تزکیه و تهذیب، منع ارتباط با ملکوت عالم، منع ارزشی محسوب می شود. ۲. قضاوت را یک حق به حساب آورده اند. یکی از اشتباهات بزرگ در خصوص فقه، خلط بین حق و تکلیف است. خودداری از دادن حق به ذی حق، ظلم است. نابرابری در اعطای حقوق در فرض تساوی حقوق ظلم است. برابری در اعطای حقوق در صورت نابرابری حقوق ظلم است، ولی قضاوت، حق نیست بلکه تکلیف است و عدم تناسب بین تکالیف و توانمندی های تکوینی مکلف، ظلم است. در تقسیم بندی احکام، قضاوت یک واجب کفایی است. علاوه بر آن که در باب قضا روایاتی است که از مسئولیت سنگین مجری این وظیفه، یعنی قاضی، سخن به میان آمده است. مطالعه ی این روایات روشن می کند که سنگینی و صعوبت این تکلیف به حدی است که قاضی آگاه این بار را به سختی بر دوش خود تحمل می کند. امر قاضی بین حق و باطل و بهشت و جهنم دایر است. به برخی از این روایات از باب نمونه اشاره می شود: امام صادق (علیه السلام) فرمودند: حضرت امیر (علیه السلام) به شریح فرمودند: یا

شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبى او وصى نبى او شقى. (۱۶) امام باقر (عليه السلام) فرمودند: من افتى الناس بغير علم و لاهدى من الله لعنته ملائكة الرحمه و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه. (۱۷) منع قضاوت از زنان برداشتن اين تکليف و سنگيني آن از دوش آنها و ارفاقى بزرگ در حق اينان است،<sup>۲</sup> يعنى در گير نمودن زنان با فشارهاى عصبى مضاعفى که احکام قضايى و خوف از باطل بودن آنها براى قاضى به وجود مى آورد،<sup>۲</sup> يعنى معاف نمودن زنان از پيامدهاى دنوى اين مسئوليت که گاهى در قالب رشوه انسان را به پرتگاه سقوط مى کشاند و زمانى در شکل تهديد و ارباب و ضررهاى جاني و مالى موجب برهم خوردن آرامش آدمى مى گردد. بايد مجدداً ياد آور شويم که به هيچ شکلى و با هيچ بهانه اى نبايد جنبه هاى عاطفى زنان آسيب پذيرد. محوريت امر خانواده که بر بسيارى از احکام زندگى مردان و زنان حاکم است، اين تفاوت را به خوبى بر مى تابد. مادر امروز يا فردا به تمام توان مهرگستري خود احتياج دارد و واداشتن او به انجام مسئوليت هاى که عدم آن از رشد معنوى و مادى او نمى کاهد، بلکه مانع اجراى امور مهم ترى مى گردد، به خير زنان نيست. سؤال اين جاست که به چه انگيزه اى عده اى مى کوشند زنان را از فراخناى حقوق و لطافت تکاليفى که دين براى آنها منظور کرده به فضاي شکننده ي تکاليف طاقت فرسا و تنش آور بکشانند؟<sup>۳</sup> به ويژگى هاى تکوينى زنان توجه ندارند و يا حيات احساسى زنان را طبيعى،



مفید و تغییرناپذیر ندانسته، معتقدند که باید این خوی زنانگی به وقت لزوم تغییر کند. ما در مباحث قبل به طور مفصل از ویژگی های تکوینی زنان سخن گفتیم و احساسات زنانه را بخشی از توانمندی های متعالی زنان به حساب آوردیم که اگر در جای خود به کار آیند، بیش از آن که مانع پیشرفت و نقطه ی ضعف تلقی شوند، اسباب ترقی و نقطه ی قوت به حساب می آیند. امر قضاوت به ابزار تدبیر و تعقل نیازمند است و به کارگیری احساس همواره موجب ضعف قضاوت است. وجود این امر نه تنها در زنان بلکه در مردان نیز باعث ناتوانی آنها از تصدی این پست می شود. امیر المؤمنین (علیه السلام) نیز پس از قضاوتی ابوالاسود دوئلی را کنار نهادند و وقتی با تعجب وی مواجه شدند فرمودند: تو صدایت را بر یکی از دو طرف پرونده بلندتر ساخته ای (این توهم پیش خواهد آمد که شاید تو به دیگری راغب تر شده ای). این منصب، منصبی است توان سوز که هر مردی نیز توان تصدی آن را ندارد. غلبه ی هیجانات، چه رحم و چه غضب، موجب انحراف از حق می شود و خود واضح است که زنان بسیار بیش تر از مردان در معرض این خطرند. تأکید می کنیم که گرفتن این خصوصیات از زنان نه به صلاح آنان است و نه نتیجه بخش. تربیت زنانی در راستای عهده داری امر قضاوت، یعنی به جریان انداختن مداوم بخشی از آنها برخلاف طبیعت خداداده، و این با موردی که اعمال تعقل و تدبیر در راستای طبیعت باشد بسیار متفاوت است. روشن است که

این سخن \_ چنان چه بارها متذکر شده ایم \_ در جهت نفی تعقل از زنان و نفی احساس از مردان نیست، بلکه رویه ی حیات و نوع تعاملات در مردان به صورتی است که «خودکنترلی» آنها در مواقع هیجانی بیش تر از زنان است، همان گونه که از استفاده ی احساسات و توان بالفعلی که در عواطف وجود دارد نوعاً ناتوان ترند؛ لذا در بحث ابواب صفات قاضی احادیث جامع و مؤکدی راجع به شرایط قاضی آمده است که یکی از آنها تسلط بر هوا و خواسته های احساسی است. در فقه شیعه دادن این پست به افرادی پایین تر از فقها فقط بر اساس ضرورت های اجتماعی، مباح و تجویز شده است و آنها به نیابت از فقیه این امر را عهده دار می شوند. بر فقها نیز به صورت واجب کفایی لازم است که این پست را خالی نگذارند؛ چرا که حیات مادی انسانی هیچ گاه خالی و عاری از منازعات و مرافعات نیست. به هر تقدیر، اصطکاک دایم با مجرمین و کیفرهای مختلف، مواجهه با کسانی که با یک اشتباه، مال باخته یا آبرو از کف داده اند، برخورد با خانواده هایی که از هم پاشیده اند... لطماتی مؤثر بر روحیه ی زن و توان او در اداره ی خانواده وارد می سازد؛ از این رو این امر از عهده ی زنان برداشته شده است. ماده ی نهم ماده ی ۹ که در بحث تابعیت (۱۸) منعقد است، اعطای حقوقی مساوی با مردان را در مورد تابعیت (کسب، تغییر، حفظ) به زنان درخواست می کند و لذا ازدواج را باعث تغییر تابعیت

نمی‌داند. بند ۲ این ماده نیز برای پدران و مادران به یک میزان حق تأثیر در تابعیت فرزندان ثابت می‌کند. دو بند فوق با مواد قانونی مغایرت دارند. در کتاب دوم قانون مدنی طی مواد ۹۷۶ تا ۹۹۱ به طور عمده به بحث تابعیت پرداخته شده است؛ گرچه به مناسبت در موارد جزئی دیگر نیز گاهی مواد به بحث تابعیت مرتبط بوده و این موضوع را مطرح ساخته‌اند. جستجو در مبنای تابعیت، ما را به یک فرع فقهی صریح نمی‌رساند و نمی‌توان به طور قاطع گفت که بر اساس فلان آیه یا روایت یا اجماع، تابعیت باید چنین و چنان شکل بگیرد؛ لذا صبغه‌ی بحث، حقوقی است. با توجه به نکته‌ی فوق باید بگوییم که در بحث تابعیت، قانون‌گذار ما، نه در امر تابعیت زن و شوهر و نه تابعیت فرزندان و والدین نگاهی تشابه‌طلبانه ندارد. البته گفتنی است که در قوانین تابعیت، زن (چه تبعه‌ی خارجی که با مرد ایرانی ازدواج کند و چه تبعه‌ی ایرانی که با مرد خارجی ازدواج کند)، به طور مطلق تابع همسر خود نبوده و گاهی استقلال او حفظ شده است؛ به عنوان مثال، طبق ماده‌ی ۹۸۷ قانون مدنی اگر زن ایرانی با مرد خارجی ازدواج کند، به تابعیت ایرانی خود باقی خواهد ماند، مگر آن که مطابق قانون مملکت زوج، تابعیت شوهر با وقوع عقد ازدواج به زوج تحمیل شود. البته در همین مورد هم اگر زوج فوت کند یا زوجین از یکدیگر جدا شوند، به مجرد ارائه‌ی درخواست به وزارت امور خارجه به انضمام

گواهی بر فوت شوهر یا جدایی، تابعیت اصلیه زن با جمیع حقوق و امتیازات راجع به آن مجدداً به او تعلق خواهد گرفت. در موردی نیز تابعیت مادر به فرزندان به صورت مشروط منتقل می شود و آن موردی است که فرزند از پدر خارجی و مادر ایرانی در ایران متولد شده و پس از اتمام هیجده سال حداقل یک سال در ایران اقامت کرده باشد؛ یعنی به لحاظ تابعیت مادر که ایرانی است، مشروط به شرط فوق، ایرانی شناخته می شود. در کنار این موارد، مصادیق دیگری هم هست که به مقتضای قانون مدنی ما، تبعیت شوهر بر زن و یا پدر بر مادر نسبت به فرزندان ترجیح داده شده است؛ در نتیجه از این حیث با دو بند ماده ی ۷ موافق نیست؛ به عنوان مثال، طبق بند ۶ از ماده ی ۹۷۶ قانون مدنی، تبعیت شوهر به صرف ازدواج به زن منتقل می شود: «هر زن تبعه ی خارجی که شوهر ایرانی اختیار کند.» پس در اصل تابعیت، زن و مرد برابر نیستند؛ لذا با بند ۱ ماده ی ۷ مخالف است. چنان که در ماده ی ۹۶۴ قانون مدنی، که مربوط به احوال شخصیه است، می گوید: اگر زوجین تبعه ی یک دولت نباشند، روابط شخصی و مالی بین آن ها تابع قوانین دولت متبوع شوهر خواهد بود. پس در صورت بروز اختلاف بین زن و شوهر و یا فوت هر یک از آن دو مرجع قانونی، قوانین کشور متبوع شوهر است؛ لذا زن و مرد از این حیث در قانون ما حقوق یکسان ناشی از تابعیت ندارند. همین مسئله راجع

به فرزندان هم مطرح است. در ماده ی ۹۶۴ همین بخش می نویسد: روابط بین ابویین و اولاد تابع قانون دولت متبوع پدر است. پس در رابطه با هر آنچه به رابطه ی شخصی والدین با بچه ها مربوط است مثل بحث حضانت، ارث و ... تابعیت پدر ترجیح داده شده است؛ لذا با بند ۲ ماده ی ۷ مخالف است. نکات ۱. از آن جایی که نگارنده فقط در پی انعکاس مخالفت قانون اساسی و قوانین داخلی ما با کنوانسیون است، به موارد فوق بسنده می کنیم؛ با اذعان به این که موارد اختلافی بیش از آنی است که نگاشته شد. ۲. مبحث تابعیت از نظر حقوق دانان دارای نقایصی است. (۱۹) گر چه اصلاحیه های متعددی در مصوبات آبان سال ۱۳۷۰ در آن صورت گرفته، ولی ظاهراً نتوانسته است مشکلات حقوقی در این باب را مرتفع سازد. از آن جایی که نظام حقوقی دولت های دیگر نیز راجع به امر تابعیت یکسان نیست، برخی از این نقایص از طریق مصوبات و قوانین یک دولت به تنهایی حل نخواهد شد. ۳. گرچه مستندات فقهی بحث تابعیت را نمی توان به راحتی برشمرد، ولی نگاه تشابه طلبانه و درخواست اعطای حقوق مساوی به زن و شوهر در این باب، اگر به وحدت و انسجام خانواده لطمه وارد کند، نمی تواند مورد امضای شریعت باشد و شاید به همین دلیل قانون گذار ما در مواردی اعطای حقوق مساوی در این باب ننموده است. به عبارت روشن تر، اگر زنان و مردان مستقلاً هر گاه که اراده کنند بتوانند تابع کشوری باشند و طبق یک نظام حقوقی بین المللی،

مثل کنوانسیون، این امر را همه ی کشورها بپذیرند، قطعاً اختلاف نظر زوجین به انحلال خانواده خواهد انجامید. دولت ها نیز قانوناً نمی توانند از زن یا شوهری که خواهان بقای خانواده ی خود هستند حمایت نمایند. علاوه بر آن که اگر طبق قانون اولی فقهی، تهیه ی مسکن را بر عهده ی مرد بدانیم، اولویت او را در تعیین وطن می پذیریم. گر چه در قوانین فقهی زن می تواند در شروط ضمن عقد حق انتخاب مسکن و محل زندگی را برای خود قرار دهد. چنین شرطی اگر مخلّ به اصل زوجیت و منافی حقوق زناشویی نباشد، صحیح است. ۴. یک رکن تابعیت، رابطه ی سیاسی شخص با دولت است. پس در قوانین مربوط به تابعیت، هر کشوری می تواند ملاحظات سیاسی خود را نیز منظور نماید و اجازه ندهد که حقوق کاملاً فردی، مصالح عمومی و سیاسی آن کشور را به مخاطره اندازد. ماده ی دهم محور اصلی این ماده تضمین حقوق مساوی زنان با مردان در زمینه ی آموزش و پرورش است. اگر نگاهی جزئی نگر داشته باشیم، تنها مورد معارضه ی ماده مزبور با قوانین، بند (ج) آن است. در این بند برای «از بین بردن هر گونه مفهوم کلیشه ای از نقش زنان و مردان در کلیه ی سطوح و در اشکال مختلف آموزشی» راه حل هایی ارائه می دهد که اولین آنها تشویق به آموزش مختلط است. این امر قهراً موجب خواهد شد که متون درسی، شیوه ی آموزشی، فوق برنامه ها و... همه یکسان باشد؛ در نتیجه هدف اصلی که نفی نگرش های جنسیتی در تعلیم و تربیت

است حاصل خواهد شد. آموزش مختلط گر چه در برخی مقاطع تحصیلی، مثل دانشگاه ها، برخی مناطق، مثل روستاها و در بین عشایر وجود دارد، به خودی خود یک راجح شرعی نیست و اصل، عدم اختلاط است؛ بنابراین، در چنین مواردی که چاره ای جز اختلاط نیست، رعایت موازین اسلامی لازم است. کنوانسیون اختلاط را یک راهبرد مهم تلقی کرده و از این نظر با اصل چهارم و بیستم و یکم قانون اساسی در تعارض است. این دو اصل به یک میزان زنان و مردان را از حقوق فرهنگی، رشد و تعالی شخصیت برخوردار می سازد، ولی با شرط رعایت موازین اسلام؛ بنابراین اگر دو اصل سوم و سی ام دولت را موظف می کند که «وسایل آموزش و پرورش را برای همه ی ملت تا پایان دوره ی متوسطه و وسایل تحصیلات عالی را تا سر حد خود کفایی کشور به طور رایگان گسترش دهد»، همه و همه منوط به اجرای درست موازین اسلامی است. افزون بر آن چه گذشت اگر کلان نیز به مسئله نگاه کنیم ممکن است به نتیجه ی مهم تری برسیم. روشن است که آموزش و پرورش در پیشرفت و یا پسرفت دولت ها و ملت ها نقش اساسی دارد؛ همان طور که با توجه به طول دوره ی ممارست افراد با آن (مهد کودک ها تا تحصیلات عالی در دانشگاه ها) در به وجود آوردن فرهنگ ها بسیار مؤثر است؛ افزون بر آن، تحصیلات زمینه ی اصلی اشتغال یا حضور اجتماعی دیگری را برای افراد فراهم می کند و در نهایت نیز این افراد تحصیل کرده هستند که قوای

مختلف هر کشور را اداره و مناصب دولتی و غیر دولتی را تصدی می نمایند. پس رد پای عمیق آموزش و پرورش و نظام آن در زندگی فردی و اجتماعی و در محورهای مهم آن، از اقتصاد و فرهنگ و سیاست، کاملاً مشهود است. نتیجه آن که، هر گونه سیاست و برنامه ریزی راجع به آموزش و پرورش در تمام سطوح جامعه مؤثر خواهد بود. حال اگر نظام آموزش و پرورش ما هر گونه نقش مردانه و زنانه را نفی و نقش مادری و همسری را به بهانه ی شخصیت گرایی و تأکید بر ارتقای جنبه های فردی زنان تضعیف نماید و دختران و پسران را برای به عهده گرفتن یک رفتار مختص آماده نسازد و... نمی تواند مورد تأیید قوانین داخلی باشد. نگارنده ضمن اعتراف به افراط و تفریط در تقسیم برخی مسئولیت ها و بیرون راندن زنان از عرصه های مباحی که دین منعی برای ورود آن ها قایل نشده، معتقد است که افراط در آموزش یکسان برای تقسیم همه ی مسئولیت ها به طور مساوی نیز، فایده ای برای زنان ندارد. قطعاً در خلال نظام آموزشی و پرورشی صحیح و بدون هر گونه افراط و ضعیف پروری دختران، می توان احساسات و عواطف آنان را بارور کرد و راه های معقول اعمال آنها را به دختران آموزش داد. مهم آن است که این باور را در افراد ایجاد کنیم که گرایش ها و رفتارهای صحیح مردانه و زنانه هر کدام واسطه هایی برای رسیدن به هدفی واحد هستند. نتیجه آن که تلقی خاص کنوانسیون از سنت و متهم ساختن هر نقش سنتی



به طور مطلق، (۲۰) باعث می شود که خانواده و نقش خاص و منحصر به فرد زن در آن را یک کلیشه بداند و آن را نفی کند. این امر نیز به نوبه ی خود به تضعیف این نهاد می انجامد. در این صورت معارضه ی کنوانسیون با موادی از قانون اساسی، مانند اصل دهم (۲۱) قطعی خواهد بود. ماده ی یازدهم ماده ی ۱۱ مشروحاً به بحث اشتغال زنان و تعهدات مربوط به آن پرداخته است. در این ماده به طور عمده دو محور مهم وجود دارد: یکی تلاش در جهت توانمندسازی زنان برای استفاده از فرصت های شغلی برابر و دیگر تضمین حمایت های خاص از زنان و اعمال نابرابری به سود آنان به دلیل موقعیت خاص آنان در امر زادآوری. این ماده با بندهای ذیل آن از نگاهی جزئی نگر با قوانین ما تفاوت ندارد. قوانین داخلی و مصوبات مربوط به سیاست های اشتغال، بخصوص در قوانین تأمینی و حمایتی از زنان با محوریت خانواده و نقش مادری کاملاً هماهنگ با کنوانسیون است، ولی از نگاهی کلان به نظر می رسد که دیدگاه تشابه محور کنوانسیون در امر اشتغال با برخی قوانین داخلی ما سازگار نباشد. روشن است که اشتغال زنان عرصه ای مباح برای حضور آنان (۲۲) است که گاهی به دلیل عوارضی ممکن است از حکم اباحه خارج شود؛ مثلاً اگر اشتغال (کیفیت یا کمیت آن) با حقوق زناشویی شوهران منافات پیدا کرد و یا مخالف مصالح خانوادگی بود، غیرمجاز (۲۳) شمرده می شود. پس بند (ب) و (ج) کنوانسیون که حق استفاده از فرصت های استخدامی یکسان و حق انتخاب آزادانه ی حرفه

و پیشه‌ی یکسان را مطرح می‌کند، با قوانین داخلی ما معارض است. علاوه بر آن که در ماده‌ی مزبور به کلیت خانواده به عنوان یک مجموعه نظر نشده و حمایت از مادران باردار و شیرده هم که در بند (الف) و (ب) ذیل بخش دوم این ماده آمده است، کاملاً به خود زن توجه دارد نه عنوان و موقعیتش در خانواده<sup>7</sup> به عبارت روشن‌تر، در این بخش می‌خواهد ضمانتی ایجاد کند که زن به دلیل بارداری یا دوران شیردهی از حق شخصی‌اش در اشتغال ممنوع نشود. در این راستا خانواده اولویتی ندارد، بلکه در بند (ج) بخش دوم این ماده، می‌خواهد خدماتی ارائه شود که والدین بتوانند تعهدات خانوادگی را با اشتغال هماهنگ سازند، مثل «توسعه‌ی شبکه تسهیلاتی برای مراقبت از کودکان» یعنی اشتغال محور است و خانواده باید خود را با آن هماهنگ کند، نه آن که محور خانواده باشد، و اشتغال، خود را با آن هماهنگ سازد. چنین سیاستی از نظر اسلام نمی‌تواند صحیح باشد. چنان‌چه ملاحظه می‌شود، ادبیات حاکم بر این ماده به دلیل نگاه تشابه طلبانه‌اش با آن دسته از قوانینی که تأکید بر حراست از خانواده می‌کنند سازگار نیست. گفتنی است که برخی مدافعین کنوانسیون در داخل کشور، اولویت دادن به خانواده و بسیاری از قوانین حمایتی و تأمینی نسبت به مادران را صحیح نمی‌دانند و همه‌ی آن‌ها را از موانع مشارکت اجتماعی و امنیت شغلی زنان محسوب می‌کنند. بدیهی است که مبحث فوق کارشناسی عمیقی می‌خواهد تا قانون نویسان، حقوق دانان

و اندیشهورزان دینی، در یک فضای گفتمانی مطلوب به دیدگاه درست و متعادلی در این باب برسند. در هر صورت، برخوردهای نادرست، غیر دینی و افراطی با اشتغال زنان، به خصوص از سوی کارفرمایان، در بهوجود آمدن دیدگاه‌های تشابه طلبانه در داخل مؤثر بوده و سیل انتقادات را متوجه قوانین، به‌ویژه سیاست حمایت از خانواده نموده است. (۲۴) ماده‌ی سیزدهم در خصوص استفاده از مزایای خانوادگی، تفاوت‌های قانونی جزئی در قوانین داخلی، نظیر قانون استخدام کشوری، آئین‌نامه‌ی استخدامی و بازنشستگی شهرداری تهران... با کنوانسیون وجود دارد که خوانندگان را به منابع حقوقی مربوطه ارجاع می‌دهیم. (۲۵) اما راجع به بند (ج) آن نکاتی مطرح است. این بند مربوط به حق شرکت در فعالیت‌های تفریحی، ورزشی و کلیه‌ی زمینه‌های حیات فرهنگی بر پایه‌ی برابری کامل بین زنان و مردان است. روشن است که مساوات کامل در این رابطه با اصولی از قانون اساسی که فعالیت‌های فرهنگی زنان را مطابق موازین اسلامی قانونی دانسته معارض است؛ به عنوان مثال، شرکت یکسان زنان با مردان در برخی میادین ورزشی، مثل بکس، کشتی و شنا، که مستلزم نگاه حرام است، قابل اجرا نیست؛ زیرا با اصولی نظیر اصل چهارم، بیستم و یکم در تعارض است. (۲۶) ماده‌ی پانزدهم در این ماده‌ی ۴ بند، دول عضو متعهد می‌شوند به طور یکسان حقوق مردان و زنان را تأمین و از آن حمایت کنند. این حمایت قانونی شامل امور مدنی \_ نظام دادرسی \_ قراردادهای تجاری و امور مشابه می‌شود. شایان ذکر است که در قانون اساسی ما

حق برخورداری از حمایت های قانونی برای همه ی افراد ملت منظور شده است: همه ی افراد ملت، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند... (۲۷) چنان چه دادخواهی را حق مسلم افراد دانسته است: دادخواهی حق مسلم هر فرد است و هر کس می تواند به منظور دادخواهی به دادگاه های صالح رجوع نماید. (۲۸) در مواردی هم مالکیت همه ی افراد، اعم از زن و مرد، و اعمال آن را به رسمیت شناخته است: هر کس مالک حاصل کسب و کار مشروع خویش است و هیچ کس نمی تواند به عنوان مالکیت نسبت به کسب و کار خود، امکان کسب و کار را از دیگری سلب کند. (۲۹) در قانون مدنی نیز برای انجام معاملات و قراردادهای تجاری نگاهی جنسیتی وجود ندارد: برای این که متعاملین اهل (معامله) محسوب شوند باید بالغ و عاقل و رشید باشند. (۳۰) بنابراین، در امور مربوطه، حق زنان از نگاه قوانین ما به رسمیت شناخته شده و مد نظر قانون گذار بوده است. البته با توجه به حاکمیت اصل چهارم بر تمام قوانین و مقررات، هر کجا که کنوانسیون حقی برای زنان قرار داده باشد که دین اسلام تشابه با مردان در آن مورد را نپذیرفته باشد، قانوناً معتبر نیست. در اصل چهارم آمده است: کلیه ی قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه ی اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است. علاوه بر آن چه گذشت، برخی تفاوت ها در قوانین

مدنی ما بین زنان و مردان وجود دارد که جزو موارد مغایر با کنوانسیون هستند و در بررسی تعارضات اصل شانزدهم با کنوانسیون، به آن اشاره می شود. نکته ی بعدی که در اصل پانزدهم ذکر شده اعطای حقوق مساوی به زنان و مردان راجع به تردد افراد، آزادی انتخاب مسکن و اقامتگاه است. مسئله ی آزادی در تردد و اقامتگاه، در قوانین ما در همه جهات بین مردان و زنان مساوی نیست؛ به عنوان مثال در قانون گذرنامه، مصوب اردیبهشت ۱۳۵۱ تعیین شده است که «خروج زنان شوهردار موکول است به موافقت کتبی شوهر»، و خروج دختران زیر ۱۸ سال نیز منوط به اجازه ی ولی قهری (پدر یا جد پدری) است. (۳۱) در مورد اقامتگاه نیز قانون مدنی مقرر می دارد: اقامتگاه زن شوهردار همان اقامتگاه شوهر است حکم مزبور البته استثنائاتی دارد، ولی در مجموع، هم در مورد تردد و هم در مورد اقامتگاه محدودیت های فوق راجع به مردان در قوانین ما وجود ندارد. در نتیجه، این قوانین نیز از موارد تعارض با کنوانسیون محسوب می شوند. ماده ی شانزدهم این ماده تفصیلاً وارد امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی شده و دولت های عضو را در تمام مراحل ازدواج و تشکیل خانواده و امور مربوط به بقای آن به رفع تبعیض (هرگونه تفاوت) از زنان مکلف می نماید. از آن جایی که ورود دقیق و کامل در این بحث به درازا می کشد، ما فهرستوار به ذکر موارد متعارض آن با قوانین داخلی می پردازیم: \_ بند (الف) که برای طرفین، حق یکسان برای ورود به ازدواج منظور می کند،

با قانون مدنی ما تفاوت هایی دارد؛ زیرا در مواردی در یک مقطع زمانی خاص، زنان از ازدواج یا خواستگاری شدن ممنوع هستند؛ مثل زنی که در عده است. (۳۲) \_ بند (ب) از شماره ی یک این ماده، صورت گرفتن ازدواج را تنها با رضایت کامل و آزادانه ی دو طرف ازدواج صحیح می داند که سیاق آن طبعاً هر نقشی را برای غیر زوجین منتفی می سازد؛ در حالی که قوانین داخلی ما ضمن اذعان به رکنیت طرفین عقد و رضایت آنها برای تحقق عقد، اجازه ی ولی (پدر یا جد پدری) را برای ازدواج دختر باکره شرط می داند. (۳۳) \_ در بند (ج) در طی دوران زناشویی و به هنگام جدایی، حقوق و مسئولیت های یکسان برای زوجین مطرح شده است که مخالفت آن با برخی مواد قانون مدنی محرز است؛ مثلاً در قانون مدنی در عقد دائم مسئولیت مخارج بر عهده ی شوهر است؛ (۳۴) حق طلاق به دست مرد است (۳۵) مگر تحت شرایطی خاص؛ مانند جایی که زن در اجرای صیغه وکیل باشد و بر اساس شرط ضمن عقد این وکالت را برای خویش قرار داده باشد و یا در صورت بروز موارد طلاق قضایی (به وسیله ی حاکم) اجرا گردد. \_ در بند (د) نیز سخن از حقوق و مسئولیت های یکسان والدین نسبت به فرزندان است که در موارد متعددی حدود مسئولیت پدران راجع به فرزندان بیش تر است و از حق دخالت وسیع تری در امور فرزندان برخوردارند. البته در تمام این موارد اولویت با مصلحت فرزندان است؛ مانند ولایت پدر بر طفل صغیر، سفیه و مجنون در

امور مالی، ازدواج و... (۳۶)، یا تقسیم مسئولیت حضانت بین مادران و پدران (به گونه ای که مادر راجع به فرزند پسر تا ۲ سال (۳۷) و راجع به فرزند دختر تا ۷ سال مخاطب اصلی تکلیف است) و عدم مسئولیت قانونی مادر نسبت به تأمین مخارج فرزند (۳۸). \_ از آن جایی که بند (و) نیز تفصیل حقوق فوق است، مباحث بالا در این قسمت هم تکرار می شود، علاوه بر آن که قانون مدنی ما سرپرستی و قیمومت را (۳۹) نیز بر عهده ی مردان نهاده است و لذا مورد دیگری نیز به موارد تعارض افزوده می شود. ناگفته نماند که در بند (و) مسئله ی فرزندخواندگی نیز مطرح شده است. فرزندخواندگی، با تلقی غربی آن، در قوانین ما اصولاً وجود ندارد. تنها مسئله ی مورد ابتلا، سرپرستی کودکان بی سرپرست است که مردان و زنانی می توانند تحت ضوابط قانونی این امر را به دوش بگیرند و در صورت وجود شرایط رضاع و انجام مناسک مربوطه، فرزند مزبور را فرزند شیری و رضاعی خود بدانند؛ در نتیجه، تمام آثار مربوطه که در کتب فقهی بر مسئله ی رضاع بار شده است، مترتب خواهد شد. \_ در بند (ز) حقوق فردی یکسان برای زن و شوهر مطرح شده است که یکی از آن ها شغل است. در قانون مدنی ما ضمن تأیید حق شغل برای زنان، به مردان امکان داده است که همسر خود را از حرفه یا شغلی که منافی مصالح خانواده یا حیثیات خود یا همسر است منع نمایند. (۴۰) در شماره ی ۲ این ماده نامزدی و ازدواج کودک را فاقد اثر قانونی دانسته است.

این امر هم در دو جهت با قانون مدنی ما در تعارض است: اول آن که مراد کنوانسیون از کودک، فرد زیر ۱۸ سال است (طبق کنوانسیون حقوق کودک) که در این صورت ازدواج دختران بالغ زیر ۱۸ سال ممنوع می شود؛ (۴۱) دوم آن که اگر ازدواج افرادی که از نظر ما صغیر هستند، به واسطه ی ولی شرعی و بر اساس مصلحت آنان صورت گیرد، بلامانع است؛ (۴۲) یعنی ازدواج از این منظر سن خاصی برای دختران و پسران ندارد. بدیهی است که شرط لحاظ مصلحت مولی علیه که شرط صحت این عقد است، از استبداد نظر ولی جلوگیری می کند؛ بنابراین، وجود این قانون به معنای تجویز ازدواج تحمیلی نیست. بر این اساس اگر ثابت شود که این گونه ازدواج مصلحتی برای طفل ندارد، قانوناً ممنوع است. (۴۳)

(۱). منظور از قوانین عادی قانون مدنی، قانون احوال شخصیه، قانون امور جسمی، قانون مجازات و ... است. (۲). بلدسو، رابرت و ربوسچک، فرهنگ حقوق بین الملل، ص ۲۳ - ۳۰. (۳). مقدمه ی قانون اساسی. (۴). مقدمه قانون اساسی. (۵). برای اطلاع بیش تر ر.ک: مصوبه ی شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۲۲ آبان ۶۹ لغایت ۲۰ مرداد ۷۱؛ سیاست های اشتغال زنان، مصوب ۲ مرداد ۷۱ و قانون کار ماده ی ۷۶، مصوب ۲۹ آبان ۶۹. (۶). برای کسب اطلاع بیشتر ر.ک: خانم مهرانگیز کار، رفع تبعیض از زنان. ایشان در جای جای این کتاب چنین درخواستی را مطرح ساخته است. (۷). چنانچه در فصل اول تذکر داده شد، از نظر فمینیست ها «مونث بودن و زنانگی» جنسیت است. ساختار جنسی زن مثل قدرت باروری،



به جنس، و بقیه ی نقش های زنانه به جنسیت تعبیر می شود. آن گاه، از نظر آنان، جنسیت در فرآیند اجتماعی شدن به زنان تعلیم می گردد و آنها را در نقش های سنتی منحصر می گرداند؛ یعنی به جز مسئله ی بارداری، زایش و شیردهی، بقیه ی آن چه، نقش زنان تعبیر شده، مثل مادری، واقعاً نقش منحصر به فرد زنانه نیست. (۸). تبصره ی ۱ ماده ۱۲۱۰ از قانون مدنی. سن بلوغ دختران را تمام شدن ۹ سال و پسران را تمام شدن ۱۵ سال قمری می داند. (۹). وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۱۰۳. (۱۰). قانون مدنی، کتاب هشتم، باب دوم. (۱۱). مهرانگیز کار، رفع تبعیض از زنان، ص ۱۳۴. (۱۲). در فصل مربوط به معرفی اجمالی کنوانسیون ذیل ماده ی ۵ توضیحاتی راجع به واژه ی «نقش اجتماعی مادری» داده ایم. این واژه در ماده ی ۵ ذکر شده؛ بنابراین ما خوانندگان را به مطالعه ی آن قسمت ارجاع می دهیم. (۱۳). به بحث های نظری در این باب نمی پردازیم. (۱۴). (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ): حجرات، آیه ی ۱۳. (۱۵). (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ): مائده، آیه ی ۴۸. (۱۶). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۳، ح ۲. (۱۷). همان، باب ۴، ح ۱. (۱۸). تابعیت عبارت است از رابطه ی سیاسی و معنوی که شخصی را به دولت معینی مرتبط می سازد. (۱۹). حسن امامی، حقوق مدنی، کتاب دوم در تابعیت، ج ۴، ص ۶۶. (۲۰). ر.ک: ص ۳۳، از همین کتاب، بحث سنت و کلیشه. (۲۱). اصل دهم قانون اساسی: «از آن جا که خانواده واحد بنیادی

جامعه‌ی اسلامی است، همه‌ی قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاس‌داری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه‌ی حقوق و اخلاق اسلامی باشد.» (۲۲). برای آگاهی از نظر اسلام راجع به عرصه‌های فعالیت‌های مباح و واجب زنان ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳. علامه طباطبایی به زیبایی تمام مطالب لازم را مطرح فرموده‌اند. (۲۳). در ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی، شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافعی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد، منع کند. (۲۴). کتاب رفع تبعیض از زنان نوشته‌ی مهرانگیز کار، قوانین ناظر بر امور خانواده را حامل پیامی تلخ، گزنده و ضد مشارکت دانسته، تا جایی که تکلیف و وجوب انفاق بر مردان مانعی در سر راه رشد شغلی زنان به حساب آمده است. ر.ک: ص ۲۵۲-۲۵۴. (۲۵). محمد حسن وطنی، مجموعه‌ی کامل قوانین و مقررات استخدامی، ص ۱۷۴، به نقل از مهرانگیز کار، رفع تبعیض از زنان، ص ۲۹۳-۲۹۵. (۲۶). افراط در ایجاد تشابه بین مردان و زنان در ناحیه‌ی ورزش، صرف نظر از مغایرت‌های قانونی، پیامدهای روحی و جسمی بر زنان دارد. نباید مسائلی از این دست را که با سلامت جسمانی و امنیت روانی آنان مرتبط است با برخوردهای احساسی درهم آمیخت. این امر سال‌ها بعد ضررهایی ایجاد خواهد کرد که به راحتی نمی‌توان از دام آنها گریخت؛ قطعاً ورزش و تحرکات بدنی امری پسندیده برای هر یک از دو جنس است، ولی از نظر دانشمندان تفاوت‌های

موجود در انجام اعمال ورزشی بین مردان و زنان، ناشی از تفاوت ابعاد و ترکیبات بدن آنهاست. به طور متوسط زنان دارای نسوج چربی بیش تر و توده ی عضلانی کم تری هستند. دستگاه های انرژی زنان ظرفیتی کم تر از مردان دارند و قدرت مطلق آنها حدود ۳۲ قدرت مردان است. تمام این امور خود تفاوت های دیگری را در ذخایر فسفاژن، سطح اسید لاکتیک در خون و مقدار هموگلوبین و تعداد گلبول های قرمز خون هر یک را باعث می شود. افزون بر آنچه گذشت، تفاوت اندامی زن و مرد در ناحیه ی قفسه ی سینه هم به نحوی در توانایی های ورزشی آنها اثر دارد و لازم است که در تمرینات و رشته های ورزشی توانمندی های فیزیولوژیکی هر یک از دو جنس مورد توجه قرار گیرد؛ بنابراین نگاه تساوی طلبانه و تشابه محورانه در این راستا قطعاً به سود زنان نخواهد بود. برای اطلاع بیش تر در این باره ر. ک: فیزیولوژی ورزشی، ج ۲، ص ۴۸۴، به نقل از کتاب زن، ص ۲۶۶. (۲۷). قانون اساسی، اصل ۲۰. (۲۸). همان، اصل ۳۴. (۲۹). همان، اصل ۴۶. (۳۰). قانون مدنی، ماده ی ۲۱۱. (۳۱). قانون گذرنامه، ماده ی ۱۸، بند ۳. (۳۲). در ماده ی ۱۰۳۴ از قانون مدنی آمده است: «هر زنی را که خالی از موانع نکاح باشد، می توان خواستگاری کرد». محدودیت در این سطح برای مردان وجود ندارد، گر چه قانون مردان را در این موارد از خواستگاری از زنان بازداشته، به هر حال این زن است که با وصف مزبور نمی تواند ازدواج کند. (۳۳). در

قانون مدنی ماده ی ۱۰۴۳، نکاح دختر باکره، اگر چه به سن بلوغ رسیده باشد، موقوف به اجازه ی پدر یا جد پدری اوست؛ البته در ادامه ی همین ماده آمده است که شرط مزبور در صورت مخالفت بدون علت موجه، ساقط است و مکانیزم لازم برای تسهیل امر ازدواج دختر با مرد صالح و مورد علاقه اش در ماده ی مربوطه دیده شده است. (۳۴). قانون مدنی، ماده ی ۱۱۰۶: در عقد دائم نفقه ی زن به عهده ی شوهر است. (۳۵). همان، ماده ی ۱۱۳۳. (۳۶). همان، ماده ی ۱۱۸۰. (۳۷). همان، ماده ی ۱۱۶۹. (۳۸). همان، ماده ی ۱۱۹۹ که در صورت نبودن یا عدم مکنت مالی پدر این مسئولیت به اجداد پدری و در صورت نبودن یا عدم مکنت مالی آنها به مادر منتقل می شود. (۳۹). همان، ماده ی ۱۱۰۵. (۴۰). همان، ماده ی ۱۱۱۷. (۴۱). همان، تبصره ی ۱۰۴۳. (۴۲). همان، تبصره ی واحده ی ماده ی ۱۰۴۱. (۴۳). در نگاه فقهی اسلامی، که در قانون مدنی ما هم منعکس است، ارکان اصلی ازدواج، طرفین هستند و رضایت آن ها شرط صحت است؛ لذا ازدواج تحمیلی یک معضل فرهنگی اجتماعی است و اصلاً مورد تأیید دین نیست. نیاز به تذکر است که قانون باید جامع باشد و بتواند حتی الامکان احتمالات مختلف را پوشش دهد، ولی فرهنگ دهی جامعه در امر ازدواج باید به سمت تسهیل امر ازدواج از روی رضایت طرفین و دخالت آگاهی دهنده و معقول والدین باشد.

## فصل هفتم

کنوانسیون و الحاق جایگاه کنوانسیون در حقوق بین الملل کنوانسیون رفع تبعیض جزو معاهدات الزام آوری است که

تضمیناتی نیز برای آن در نظر گرفته شده است. از جمله این که بنا به ماده ی هیجدهم کنوانسیون، کمیته ی رفع تبعیض، برای نظارت بر حسن اجرا، رفع موانع و توصیه ی اقدامات لازم در جهت فراگیر نمودن مفاد کنوانسیون در کشورهای عضو، ترتیب داده شده است. هر کشوری متعهد است که در اولین نوبت، یک سال پس از لازم الاجرا شدن کنوانسیون در حق او (۱) و پس از آن، حداقل هر چهار سال یک بار و، علاوه بر آن، هر زمانی که کمیته درخواست کند (۲) گزارش های لازم را به کمیته ارسال نماید. علاوه بر این که طبق ماده ی ۱۹ کنوانسیون، تعیین و تصویب آئین نامه ی اجرایی کمیته به خود کمیته محول شده است. در ماده ی ۲۱ نیز کمیته موظف شده است همه ساله از طریق شورای اقتصادی و اجتماعی (اگوسک) گزارشی در مورد فعالیت های خود و گزارش های واصله، به مجمع عمومی تسلیم نماید. چنان که ملاحظه می شود، شورای اقتصادی و اجتماعی و مجمع عمومی و حتی کمیسیون مقام زن (۳) به طور کامل در جریان وضعیت زنان در کشورها قرار می گیرند و هر کدام، با در اختیار داشتن ابزار خاص خود، می توانند اهرم فشاری بر کشورها و ضامنی برای اجرای کنوانسیون باشند. سؤالی که در این جا مطرح می شود این است که غیر از آن چه گذشت آیا کنوانسیون رفع تبعیض یک قانون آمره یا عرف حقوقی نیز هست که همه ی کشورها ملزم به اجرای آن باشند یا خیر؟ قبل از پاسخ گویی به این سؤال لازم است هر دو واژه را قدری

توضیح دهیم. قواعد آمره یا اصول و ضوابط لازم الرعایه ی حقوق بین الملل (Juscogens) در کتب حقوقی از قول برخی نویسندگان قدیمی حقوق بین الملل گفته شده است: یک معاهده اگر خلاف اخلاقیات یا برخی اصول اساسی حقوق بین الملل باشد، باطل و بی اثر است. (۴) به عبارت روشن تر، بر مبنای اعتقاد به این که اصل در حقوق، حقوق طبیعی است، وضع یک قرارداد یا نوشتن یک معاهده نمی تواند این حقوق را نادیده بگیرد و در صورتی که معاهده ی مزبور خلاف این حقوق بود، خود به خود باطل است. بدیهی است که با تضعیف تئوری حقوق طبیعی این بحث نیز به دست فراموشی سپرده شد، ولی امروزه بر اساس مبانی جدید حقوقی، این قاعده به نوعی حیات مجدد یافته و به این صورت بازسازی شده است: معاهده ای که در زمان انعقاد با یک قاعده ی آمره ی عام حقوق بین الملل در تعارض باشد، باطل است. (۵) در نتیجه، قواعد آمره همان اصول اساسی حقوق بین الملل هستند که به موجب آن، دولت ها اجازه ندارند معاهده یا توافق نامه ای را که خارج از استانداردها و الگوهای قطعی و انکارناپذیر حقوق بین المللی باشد منعقد نمایند. بر اساس کنوانسیون حقوق معاهدات وین چنین مقرر شده است: از دیدگاه عهدنامه ی حاضر، قاعده ی آمره ی عام حقوق بین الملل، قاعده ای است که به وسیله ی اجماع جامعه ی بین المللی، به عنوان قاعده ای تخلف ناپذیر که تنها توسط یک قاعده ی عام بعدی حقوق بین الملل، با همان ویژگی، قابل تعدیل می باشد، پذیرفته و به رسمیت شناخته

شده است. (۶) کارشناسان حقوق بین الملل معتقدند که در حال حاضر قواعد بسیار کمی می توانند از آزمایش سالم به درآیند. از میان قواعدی که داوطلب این شرط بوده اند تنها قاعده های عدم جواز ساخت سلاح های کشتار جمعی و تبعیض نژادی مورد قبول واقع گردیده اند. (۷) برخی نیز قاعده ی مخالفت با تجاوز را مصداق منحصر به فرد این قاعده دانسته اند. (۸) در هر حال طبق ماده ی ۶۴ کنوانسیون حقوق معاهدات وین، هر معاهده ای که در تعارض با یک قاعده ی آمره باشد، باطل و فسخ است. نتیجه نمی توان پذیرفت که کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان جزو قواعد آمره باشد؛ زیرا اجماعی که آن را قاعده ای تخلف ناپذیر دانسته و به رسمیت شناخته باشد وجود ندارد. بدیهی است که سطح وسیع تحفظات کشورها از سطح تخلف ناپذیری آن کاسته است. عرف عرف یکی از منابع حقوق بین الملل شناخته شده است. (۹) این مسئله پس از آن اتفاق افتاد که حقوق طبیعی، در منابع حقوق، جای خود را به مفاهیم حقوق وضعی، مثل معاهدات و عرف داد. عرف بین المللی حاکی از رویه ی عمومی دولت هاست که به صورت یک قاعده ی حقوقی پذیرفته شده و در صورت ثبوت می تواند در قوانین داخلی کشورها مؤثر باشد. البته رویه ی عمل در این باره به تنهایی کافی نیست و موجب تشکیل جنبه ی حقوقی برای عرف نمی شود و آن را الزام آور نمی کند، بلکه باید از سوی کشورهای که آن رویه را اعمال کرده اند، الزام آور تلقی شده باشد؛ لذا «الترام و گردن نهادن» از ارکان

آن به حساب می آید. (۱۰) معاهدات هم می توانند اموری باشند که عرف از آن ها استخراج می شود؛ یعنی اگر معاهده ای را همه ی کشورها بپذیرند ممکن است عرف حقوقی را بسازد. حقوق دانان در این رابطه باید توجه خاص و نهایت دقت را اعمال نمایند. (۱۱) در هر حال، اگر یک معاهده مدعی تبیین حقوق بین الملل عرفی باشد و به یک عرف تبدیل شود، حتی نسبت به کشورهایی که به عضویت آن کنوانسیون در نیامده اند اعمال می شود. به عبارت روشن تر، چون دولت ها موظف هستند که قواعد عرفی را عمل کنند، اگر ثابت شود که یک معاهده در راستای قواعد عرفی است، برای همه ی کشورها لازم الرعایه می شود. در مقابل اگر نتوان ثابت کرد که معاهده ی مزبور قواعد عرفی را منعکس می سازد، دولت غیر عضو می تواند آن را نادیده بگیرد. البته با توجه به این که معاهده یک راه برای نشان دادن قواعد عرف است، تا زمانی که نشان بودن آن محرز نگردد، نباید برای کشور غیرعضو لازم الرعایه تلقی شود. (۱۲) ملاحظه می شود که عرف یک حق نانوشته و در عین حال، دارای قدرت قانونی است؛ ولی استفاده ی آن از یک معاهده به دقت و کارشناسی کافی نیاز دارد و صرف ادعا در این رابطه کافی نیست. نکته ی بسیار مهم در رابطه با شکل گیری عرف حقوقی این است که به دلیل سیطره ی کشورهای قدرتمند در سازمان های بین المللی، به خصوص سازمان ملل متحد، اعمال نفوذ آن ها برای حاکم ساختن رویه های خود در عرف، بسیار محتمل است؛



به ویژه که این کشورها سلطه ی فرهنگی و قانونی خود را بر سایر کشورها (مستعمرات معنوی) حفظ کرده و ناخودآگاه بر منش دولت مردان آنها اثر گذارده اند. فراوان اند کشورهایی که تحت تأثیر صاحبان ثروت و قدرت، معاهده ای را پذیرفته و مبنای قوانین خود قرار داده اند. بر این اساس، حتی متخصصان حقوق بین الملل نیز معتقدند که منافع کشورهای قدرتمند تأثیر به سزایی بر تدوین قواعد حقوقی داشته است. (۱۳) نتیجه کشورهای متعددی (بیش از ۱۶۸ کشور) به کنوانسیون ملحق شده اند، ولی در این میان کشورهای متعددی تحفظاتی نسبت به مواد آن اعمال نموده و بخشی از کشورها نیز هنوز آن را تصویب نکرده اند؛ بنابراین این مناقشه وارد است که عنصر داخلی لازم برای عرف شدن این معاهده وجود ندارد؛ یعنی در کشورهای متعاهد روند اجرای آن به کندی صورت می گیرد. در کنفرانس نیویورک اعلام شد که روند بهبود وضعیت زنان در کشورهای متعاهد چندان رضایت بخش نیست. این خود حاکی از آن است که در اجرای محتوای کنوانسیون رفع تبعیض وحدت رویه وجود ندارد. نیز پایداری و بقای نظام های حقوقی کشورهای عضو بر منوال گذشته به خصوص در کشورهای اسلامی، هم چنین صدور اعلامیه ی جهانی حقوق بشر اسلامی از عرفی نشدن این کنوانسیون پرده برمی دارد.

پیامدهای الحاق و عدم الحاق از مباحث گذشته تا حد زیادی تعارض و تنافی کنوانسیون رفع تبعیض با مجموعه معارف دینی در سه حوزه ی اعتقادات، اخلاق و فقه معلوم گردید. علاوه بر آن، مخالفت کنوانسیون با قوانین داخلی ما، اعم از قانون اساسی و مدنی... نیز بر کسی

پوشیده نیست؛ با این حال، بحث الحاق ایران به کنوانسیون، در دو مرحله به طور جدی در کشور مطرح شد. مرحله ی اول در سال های ۷۴ تا ۷۶ بود. با فروکش کردن شعله های جنگ و بحران منطقه، از ایران خواسته شد که موضع خود را در قبال معاهده ی مزبور اعلام کند. پرونده ی الحاق با رأی ریاست شورای عالی انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۷۶ (جناب آقای خاتمی) مختومه شد. البته این رأی از پشتوانه ی عظیم آرای فقهی مراجع عظام برخوردار بود که در آن زمان بالاتفاق الحاق را تحریم نموده بودند. با توجه به این که از یک سو مسئله ی زنان از دغدغه های جهانی است و از سوی دیگر در برخورد گزینشی و منفی سازمان ملل، ایران و مواضعش همواره یک سوژه ی داغ تلقی می شد، بعدها قصه ی کنوانسیون از سر گرفته شد. در طی سال های اخیر با نامه های کوفی عنان به ریاست جمهوری و برخی فشارهای بین المللی، قضیه ی کنوانسیون در ردیف موضوعات مطرح قرار گرفت. (۱۴) در هر صورت، سال گذشته مسأله ی الحاق ایران به کنوانسیون در هیئت دولت به تصویب رسید و به مجلس شورای اسلامی احاله گردید. نحوه ی الحاق هم الحاق مشروط است. شرط و تحفظ ایران هم به این کیفیت است که نسبت به ماده ی ۲۸، مانند سایر کشورها، تحفظ خاص داده و نسبت به کلیت معاهده نیز، شرط کلی موافقت با شرع انور اسلام را مطرح ساخته است. قبل از ورود به ادله ی موافقین الحاق، باید روشن سازیم که شرط ایران چون از نوع شروط

کلی است، علی القاعده پذیرفته نیست \_ همان گونه که در مبحث تحفظ گذشت \_ مدافعین الحاق در دفاع از نحوه ی الحاق ایران می گویند: گر چه طبق بند ۲ ماده ی ۲۸ کنوانسیون ومقررات کنوانسیون حقوق معاهدات وین راجع به حق شرط، این گونه از تحفظات پذیرفته نیست، ولی به دلایلی اشراط مزبور با اشکال مواجه نمی شود؛ مانند این که: اولاً، در کنوانسیون حقوق معاهدات وین مرجع ذی صلاحی برای بررسی شرط ها معلوم نگردیده است؛ ثانیاً، دیوان بین المللی دادگستری مرجع صالح برای مطابقت یا عدم مطابقت شروط با مقصود و هدف معاهده را دولت ها می داند؛ در نتیجه، هر دولتی که طرف معاهده است، می تواند در این خصوص خود تصمیم بگیرد که دولت اعمال کننده ی شرط را عضو معاهده بداند یا نه. بر این اساس، از دبیر کل سازمان ملل خواسته شده است که شروط و اعتراض های مربوط به شرط ها را بدون اتخاذ هر گونه موضعی بپذیرند و بررسی آثار و تبعات حقوقی آنها را به دولت های عضو واگذار کنند. در هر صورت، از نظر کارشناسان «ویژگی راجع به حق شرط و نحوه ی بررسی آن یک معیار عینی است، ولی در عمل، به دلیل فقدان مرجع تصمیم گیرنده درباره ی حق شرط ها، به یک معیار ذهنی (Objective) تبدیل شده است»؛ (۱۵) یعنی سیستم محدود کننده ی شرط ها کم تأثیر و یا بی تأثیر است. بر اساس استدلال فوق، از سوی مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری بارها اعلام شد که الحاق مشروط ما از نظر فوق به مانعی بر نخواهد خورد (۱۶). روشن است

که مطلب فوق از چند نظر قابل خدشه است: اولاً، مطالب فوق موقعیت حقوقی شرط کلی را ایمن نمی سازد. از نظر کنوانسیون حقوق معاهدات وین هم، ارزش حقوقی شرط وابسته به پذیرش سایر طرف های معاهده است و هر چه طرف های یک قرار داد بیش تر باشند، شرط با موانع بیش تری برمی خورد. ثانیاً، کنوانسیون رفع تبعیض، با ابزارهای مختلفی یاری می شود که سیر عمومی آنها به سمت نفی تمام شرط هاست، به طور مثال در سند پکن که کار پایه و اقدام عملی در راستای اهداف کنوانسیون شناخته شده است، تأکید جدی بر حذف تمام تحفظات است، حتی اگر شرط ها جزئی باشند. مورد دیگر، فشارهای مکرری است که کشورهای عضو برای بازپس گیری شروط بر کشورهای اعمال کننده ی شرط وارد می کنند؛ از جمله اعتراضات مکرر کشورهای نظیر کانادا، دانمارک، نروژ، فنلاند و استرالیا به حق شرط لیبی و مالدیو. (۱۷) ثالثاً، در مورد کنوانسیون رفع تبعیض، بر خلاف سایر موارد، یکی از مراجعی که به غیر از دیوان بین المللی دادگستری می تواند در مورد ضابطه ی مطابقت شرط با موضوع و هدف معاهده اظهار نظر کند، کمیته ی رفع تبعیض علیه زنان است. این کمیته همواره از کثرت و گستردگی تعداد شرط ها، به خصوص راجع به ماده ی ۲، ۳ و ۱۶ و هم چنین شرط های کلی، ابراز نگرانی کرده و همه را مغایر موضوع و هدف کنوانسیون تشخیص داده است. شاید عده ای گمان کنند که نظرات کمیته ی رفع تبعیض در این خصوص فقط جنبه ی توصیه ای و ارشادی دارد، ولی با

توجه به این که ارائه ی آنها به شورای اقتصادی، اجتماعی (اکوسوئ) و از آن شورا به مجمع عمومی سازمان ملل، گاهی باعث صدور قطعنامه و اعلام محکومیت علیه کشوری می شود، همین توصیه ها و ارشادات هم قابل توجه هستند؛ به خصوص که اولاً ایران همواره آماج این قطعنامه ها بوده و ثانیاً، این قطعنامه ها در روابط تجاری کشورها با ایران به شدت مؤثر است. با ذکر مقدمه ی فوق به سراغ ادله ی کسانی می رویم که مدافع الحاق اند و مواردی را در توجیه آن ذکر کرده اند. ما ضمن بیان ادعا و دلیل آنها نقد و بررسی مختصری هم ارائه خواهیم نمود. ادله ی الحاق دلیل اول: فشارهای بین المللی توضیح: اینان مدعی اند که بسیاری از قطعنامه هایی که علیه ایران صادر می شود، به دلیل موضع سلبی ایران نسبت به کنوانسیون است. حتی تعلیق مسئله ی الحاق نیز این ذهنیت را ایجاد می کند که ایران دارای قوانین تبعیض آمیز نسبت به زنان است. از طرفی به دلیل این که قوانین ایران، اسلامی است، دین مبین اسلام نیز از این منظر در معرض اتهام است. روشن است که مسئله ی بهبود و پیشرفت وضعیت زنان به عنوان یکی از شاخص های توسعه پذیرفته شده است، ولی برخی از فشارهای مزبور هم انحصاراً راجع به ایران اعمال می شود. سرپرست امور بین الملل مرکز امور مشارکت زنان نیز به این نکته تصریح داشت که «بحث حقوق بشر در سازمان ملل، ابزاری، سیاسی و گزینشی است»؛<sup>۱۸</sup> بنابراین حتی در کشورهایی که به طور فاحش موارد نقض حقوق بشر رخ می

دهد، با توجه به ملاحظات سیاسی و... برخورد چندانی با آن کشور صورت نمی‌گیرد. نقد و بررسی دلیل اول: وجود فشارها و فلسفه‌ی آنها که در بالا ذکر شد انکارناپذیر است. لیکن مسئله این است که به دلیل همان فلسفه‌ی اخیر هیچ تضمینی وجود ندارد که با الحاق ایران به کنوانسیون از شدت فشارها کاسته شود. یکی از نتایج عمده‌ی الحاق، ارائه‌ی گزارش مستمر به کمیته‌ی رفع تبعیض از سوی کشور متعاقد است. این گزارش در حال حاضر از طریق نهادهای دولتی به دلیل امضای اسنادی نظیر سند پکن، و نیز سازمان‌های غیردولتی به عنوان آلت‌رناتیو گزارش‌های دولتی صورت می‌گیرد، ولی در صورت الحاق، مسئله وارد مرحله‌ی جدیدی خواهد شد. الحاق و ارائه‌ی گزارش به معنای پذیرفتن ادبیات حاکم بر کنوانسیون و تلاش در راستای رسیدن به استانداردها و شاخص‌های بین‌المللی است. عده‌ای با طرح این مطلب که ما در ارائه‌ی گزارش آزادی عمل داریم، می‌گویند: ما می‌توانیم راجع به مواردی که از نگاه دینی ما تبعیض آمیز نیستند، بلکه بر مبنای تفاوت قرارداد شده‌اند، بر اساس نظر خود عمل کنیم (۱۹) و گزارش ندهیم «ولی در مواردی مثل حضور زنان در مدیریت‌ها، آموزش، ارتقای وضعیت (که اوضاع مناسب و متناسب با شاخص‌های توسعه داریم) گزارش کار داده شود. (۲۰) بطلان این سخن بسیار واضح است؛ زیرا اولاً، سیستم گزارش‌گیری کمیته‌ی رفع تبعیض منحصر در گزارش‌های دولتی نیست؛ ثانیاً، گزارش‌ها در یک قالب معین، معتبر و قابل وصول است. متن سؤالات و شاخص

های مورد نظر هر ساله از سوی کمیته ی مزبور به کشورهای عضو ارسال می شود و در همان قالب اطلاعات جمع آوری می شوند. در نتیجه تمام مواردی که از نظر ما تفاوت، ولی از نظر کمیته ی رفع تبعیض، تبعیض تلقی می شود ثبت و ضبط شده و معیار قضاوت و احیاناً محکومیت مجدد و مضاعف قرار خواهد گرفت. (۲۱) بنابراین، الحاق اگر بر شدت فشارها نیفزاید از آن ها نخواهد کاست و نباید گمان کرد که با الحاق مشروط، ما بازی را برده و ابتکار عمل را در دست گرفته ایم. اگر عدم الحاق ما را به وجود قوانین تبعیض آمیز متهم می سازد، الحاق مشروط هم همان کارکرد را دارد. دلیل دوم: عدم امکان فعالیت و مانور در عرصه ی بین المللی توضیح: عدم عضویت ایران در کنوانسیون باعث می شود که در کمیته ی رفع تبعیض علیه زنان کرسی نداشته باشد. در نتیجه، ایران نخواهد توانست از کیان قوانین اسلامی و داخلی خود در قبال اعتراضات و قطع نامه های متعدد دفاع کند. شرکت فعال در عرصه های بین المللی که «تقوای ستیز» را تداعی می کند، ضمن تطهیر چهره ی نظام اسلامی از شبهات، می تواند نظام تازه ای از حقوق زن را به دنیا ارائه دهد. نقد و بررسی: قطعاً یکی از رسالت های جهانی نظام اسلامی حضور فعال در عرصه ی جهانی برای آگاهی دادن و ابلاغ پیام های دل نشین اسلام است و دنیا امروز بیش از هر روز دیگر به فهم و تجربه ی مفاهیم بلند اسلام نیاز دارد. ولی آیا این راه منحصر به شرکت در

کمیته ی رفع تبعیض است؟ آیا ما از تمام ابزارهای دیگری که سال هاست در اختیار داریم، در این راستا بهره برده ایم؟ به راستی تا چه حد معادلات قدرت، به خصوص در مجامع بین المللی، به ما فرصت ارائه ی دیدگاه های بنیادین را داده و یا ما تا چه حد از آن فرصت ها استفاده نموده ایم؟ قطعاً ما در این باره تجربه ی موفق و قابل اعتمادی نداریم. در سال ۱۹۹۷ کمیته ی رفع تبعیض در گزارش های خود قید کرده بود که کشورهای اسلامی نمی توانند دیدگاه واقعی اسلام را در گزارش های خود نشان بدهند و پیشنهاد کرده بود که سازمان کنفرانس اسلامی در مورد حقوق زن و شخصیت او در اسلام مطالعه کرده تا درک بهتری از حقوق زن برای جهان فراهم شود. (۲۲) حال سؤال این است که از آن تاریخ تا کنون چه تلاشی در این راستا صورت گرفته است؟ حتی زمانی که ایران ریاست این کنفرانس را به عهده داشت چنان برنامه ای تمهید نگردید. نکته قابل توجه دیگر این است که در زمانی که با «انفجار اطلاعات» مواجه هستیم و سیستم رسانه ای، دنیا را به دهکده ای کوچک بدل نموده است، نباید روش اظهارنظر و ابراز وجود را منحصر در امری بدانیم که در کنار ثمره ی مزبور مضراتی هم برای ما به بار خواهد آورد؛ به خصوص که اطلاع رسانی در دنیای امروز کاملاً از دست دولت و دولتی ها خارج است. امروزه هر شخص، نهاد یا ارگانی می تواند گزارش سالانه به کمیته ی رفع تبعیض را به راحتی و در طول یک



سال خنثی یا مورد تردید قرار دهد. مسئله‌ی اخیر از این رو حایز اهمیت است که فعالیت‌های آزاد و سازمان‌های غیر دولتی (NGO) در حال حاضر بهترین اهرم در توسعه‌ی حاکمیت جهانی به حساب می‌آیند. در مجموع به نظر می‌رسد الحاق، به جای این که ابتکار عمل را به دست ما بدهد قدرت نظارتی سازمان ملل و سازمان‌های اقماری آن را بر کشور و اوضاع داخلی وسعت بخشیده و قانونی می‌کند. از این نکته نباید غفلت نمود که روش نفوذ استکبار در کشورهای زیردست، به خصوص منطقه‌ی خاورمیانه، با صد سال پیش قابل مقایسه نیست. در حال حاضر متناسب با شعار «جامعه‌های مدنی» و بسط تر «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» بهترین ابزار، متصل ساختن مسائل داخلی کشورها به مباحث «حقوق بشری» است. این کار باعث می‌شود که نظارت سازمان‌های مربوطه بر مسائل داخلی کشورها، قانونی و موجه جلوه کند. بدیهی است الحاق به کنوانسیون‌ها علاوه بر تسریع روند «نفوذ»، باعث به وجود آوردن یک هجوم و تعرض بدون مقاومت، و نیز استفاده از سرمایه‌ها و امکانات ملی کشورها برای نظارت و توسعه‌ی توانایی قدرت‌های بزرگ خواهد شد. دلیل سوم: تغییر قوانین داخلی توضیح: وجود قوانین تبعیض‌آمیز در میان قوانین داخلی ما امری مسلم است. از قانون اساسی که بگذریم در قوانینی دیگر، مثل قانون مدنی، نابرابری به سود مردان زیاد است. مواردی هم در شریعت اسلامی در دفاع از حقوق زنان وجود دارد که هنوز در متون قانونی ما منعکس نشده است؛ نتیجه آن که، الحاق به کنوانسیون

باعث می شود ضمن قرار گرفتن مسائل زنان و مشکلات حقوقی آن ها در رأس دغدغه های دولت، از فرصت به دست آمده برای رفع مشکلات قانونی استفاده نماییم. بنابراین، رفع مشکلات حقوقی و اصلاح و بازنگری قوانین داخلی در یک حرکت مداوم، از آثار مثبت الحاق به کنوانسیون است. نقد و بررسی: نمی توان انکار کرد که نگاه فرودست به زنان به نوعی در وضع قوانین ما اثر گذاشته است. این مسئله حتی اگر باعث وضع قانون مغایر حقوق زنان نشده باشد، در عدم صراحت و بذل عنایت خاص به مسائل زنان در قانون تأثیر داشته است. قابل توجه است که قانون اساسی ما که با رویکردی جدید و با اعتقاد به شخصیت و منزلت زنان نگاه شده، اصول بسیار متری و حافظ منافع زنان فراوان دارد. طبیعی است که از این منظر قوانین مدنی ما می توانند مورد اصلاح و بازنگری قرار گیرند. این امر جزو منویات مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه ای - حفظه الله - نیز بوده است. ایشان در خصوص لزوم بازنگری قوانین مربوط به زنان فرمودند: اگر چه قانون مدنی فعلی با استناد به کتب فقهای عظام تدوین گردیده است، لکن علمای دین در تبیین اولیه ی آن قانون نقشی نداشته اند و اکنون دوران استفسار، استفهام و استعلام از حوزه می باشد و لازم است با توجه به تغییر شرایط اجتماعی، پاسخ گوی نیازهای فعلی جامعه بود. (۲۳) لیکن با وجود آن چه گذشت کسانی که الحاق به کنوانسیون را فرصتی برای اصلاح می دانند، تلویحاً به چند امر التزام قلبی دارند: اولاً، کنوانسیون را در پیام کلی

اش مثبت می دانند. در بین اینان کسانی هستند که به طور کلی و از اساس به برتری و اولویت معاهدات بین المللی نسبت به قوانین داخلی معتقدند، علقه هایی به خاستگاه آن ها دارند و مبانی و مفاهیم معاهدات مزبور را کاملاً می پسندند. (۲۴) طبیعی است که این افراد به یک اصلاح کامل و بلکه انقلاب حقوقی در مسائل زنان قایل اند. ثانیاً، آن قدر از محیط داخلی کشور و قوای آن برای ایجاد تحول مثبت ناامیدند که به معاهدات بین المللی چشم امید دوخته اند. متأسفانه در بین طراحان این دیدگاه کسانی هستند که گرچه به شدت عده ی فوق به قوانین داخلی نمی تازند ولی باز هم الحاق را فرصتی برای تحول در ساختار حقوقی زنان می دانند. جای تعجب است که این دلیل از سوی کسانی هم مطرح شده است که خود به نوعی دست اندکار مسائل زنان هستند و در موقعیت های کلان مدیریت اجرایی یا قانون گذاری قرار دارند. (۲۵) اینان باید به جای امید بستن به معاهدات بین المللی، تمام تلاش خود را به حل و فصل مسائل واقعی زنان کشور معطوف دارند و در این مسیر از توانمندی های داخل کشور کمک بگیرند. به نظر نمی رسد که خارجی ها بیش از مسئولین متعهد و متدین و کارشناسان، به پیشرفت زنان مسلمان و ایرانی علاقه مند باشند. دلیل چهارم: الحاق به کنوانسیون حرکتی اجتناب ناپذیر از نگاه حقوقی توضیح: از آن جایی که «کنوانسیون رفع تبعیض به یک عرف حقوقی در حقوق بین الملل بدل شده یا خواهد شد»، (۲۶) در کوتاه مدت همه ی کشورها ناگزیر از اجرا

نمودن مفاد آن هستند و پرونده‌ی تصویب و الحاق از روی خواست و اراده‌ی کشورها به زودی بسته خواهد شد. در فرض پیدا شدن چنین حالتی اگر ما هنوز در یک روند اختیاری به کنوانسیون نییوسته باشیم، خودبه‌خود عضو به حساب آمده ایم در حالی که بازی را باخته و دیگر حتی حق شرط و دادن تحفظ هم نداریم. نقد و بررسی: از آن جایی که ما در بحث قبل به این مطلب به طور مشروح پرداختیم، خوانندگان را به آن بحث ارجاع می‌دهیم. (۲۷) جمع بندی و اشاره به پیامدهای الحاق چنان چه گذشت، دلایل مدافعین الحاق نه تنها برای توجیه الحاق کافی نیست، بلکه بسیاری از آن‌ها از موضع ضعف و انفعال ایراد شده‌اند. بسیار به جاست که ما در این جا به بخشی از پیامدهای الحاق نیز اشاره ای داشته باشیم. کنوانسیون رفع تبعیض قصه ای ناتمام است که فصل‌های در پیش روی آن را نمی‌توان به راحتی حدس زد. هرچه هم خوش بین باشیم و بگوییم پذیرش این کنوانسیون قارعه ای نخواهد بود که یک شبه دودمان دیانت و قوانین اسلامی ما را برباد دهد، ولی بازهم باید اعتراف کنیم که حقایقی تلخ، در یک فرایند آرام ولی فعال، با این کنوانسیون پی‌گیری می‌شود. یک بررسی سرانگشتی نسبت به برنامه‌های متعددی که سازمان‌های اقماری سازمان ملل متحد در کشورهای جهان سوم، اسلامی و به خصوص ایران انجام داده‌اند، ثابت می‌کند که مسئله‌ی کنوانسیون و الحاق به آن یک حلقه از زنجیره‌های برنامه‌ریزی شده است.

محتوای

کنوانسیون در مسائل زنان یک حلقه از پروسه ی شوم یکسان سازی فرهنگی و یک سازوکار برای نظام سلطه به حساب می آید. روشن است که در همیشه ی تاریخ، «زنان» ابزار قربانی شده ای بوده اند که به گسترش نظام سلطه کمک نموده اند. گاهی قدرت تبرج او، گاهی عاطفه و احساس او... و در عرصه ی شکوفایی تمدن! حقوق او در صف اول تهاجم قرار داشته است. چطور می توان سخنان دل فریب کسانی را در دفاع از حقوق زنان باور نمود که به عنوان امپراتوری بزرگ پورنوگرافی از بی بندوباری و فساد زنان به شدت حمایت می کنند؟ کسانی که مایل نیستند اسناد بین الملل کم ترین اشاره ای به ممنوعیت تجارت زنان روسپی و صادرات دخترکان بی دفاعی داشته باشند که همه ساله در سطحی وسیع از کشورهای جهان سومی به کشورهای توسعه یافته منتقل می شوند. (۲۸) نگارنده نمی خواهد تلاش زنانی سخت کوش را در دفاع از حقوق زنان انکار کند که در گوشه و کنار جهان با جدیت آن را دنبال می کنند، ولی نمی توان بر این واقعیت هم چشم بست که همانها نیز متأسفانه قربانی نظام سلطه هستند. متأسفانه معاهدات بین المللی ضمن بسط قدرت بیگانگان بر کشورها، مدت مدیدی می توانند انظار عمومی جهانیان را مشغول سازند و آن ها را از تفکر به آن چه در پشت صحنه اتفاق می افتد منصرف سازند. علاوه بر آن چه گذشت، پدیده ی جهانی سازی، به خصوص جهانی سازی اقتصاد، به عنوان یکی از اهداف اصلی قدرت های بزرگ، با یکسان سازی فرهنگی، حقوقی و... به کمک

این کنوانسیون ها به راحتی تسریع خواهد شد. جالب است بدانیم که محتوای اصلی کنوانسیون نه تنها در قالب این معاهده، بلکه به شیوه های مختلف دنبال می شود که نگارش و پخش کتاب راهنمای آموزش حقوق انسانی زنان با نام و شعار اقدام محلی / تغییر جهانی بخشی از آن هاست. این کتاب توسط یونیسف (صندوق بین المللی حمایت از کودکان) تهیه و برای آموزش به کشورهای مختلف ارسال شد. (۲۹) نتیجه آن که محتوای اصلی کنوانسیون با حذف تمام موانعی که در فرهنگ ملت ها نهفته است درصدد توسعه ی سیاسی حاکمیت جهانی است که بر اساس نظم نوین، ناگزیر تک قطبی اداره خواهد شد! بنابراین دامنه ی مضرات الحاق فقط شامل زنان جامعه نخواهد شد بلکه تمام عرصه ها و اشخاص را درخواهد نوردید. علاوه بر آنچه گذشت، الحاق به کنوانسیون پیامدهایی خاص زنان نیز دارد که در ذیل به آن اشاره می شود: پیامدهای منفی الحاق، برای زنان: ما در خلال بحث بارها و بارها از این قضیه سخن گفتیم، در این جا نیز تصریح می کنیم که پیام تشابه طلبی کنوانسیون در یک نگاه کلی، نفی تمام حمایت های قانونی از زنان به خاطر زن بودن و بدل ساختن آن ها به یک مهره ی اقتصادی و شهروند اجتماعی است. شهروندی که باید قبل از آن که به چیزی یا کسی بیندیشد خودخواهانه به خود و لذت های خود بیندیشد. اگر روزی زنان به حساب نمی آمدند و حق بهره برداری از لذایذ مشروع هم نداشتند، امروز باید کمر همت بندند و به بهانه ی هویت یابی، مردانه وارد هر عرصه ای

باشوند، از حمایت متنفر گردند و به رشد شخصی و فردی خود بیندیشند. اگر در خانواده هم هستند، در کنار خانواده باشند، نه در متن آن؛ همان طور که همین سرنوشت برای دیگر اعضای خانواده هم رقم خورده است. قطعاً از نظرگاه دینی عرصه هایی برای برابری زنان و مردان وجود دارد، لیکن به علت وجود تفاوت های اساسی بین زنان و مردان، تشابه بین آن ها ممکن نیست. تمام تحولاتی که در بستر دیدگاه های فمینیستی صورت گرفته است نشان می دهد که واقعاً کسی نمی تواند منطقی، مستدل و بااطمینان به نفی تمام تمایزات حکم بدهد. افراط در تولید و حفظ بعضی نقش های کلیشه ای که مرزی عبورناپذیر بین زنان و مردان ساخته و می سازد، نباید باعث شود که بشر به سمت بدترین جای گزین برای امر فوق برود. روشن است که ما اعتقاد نداریم بر اساس ادله ی زیست شناسی کار خانگی فقط برای زنان مهیا شده و مردان هیچ توانی در ارائه ی یک کار خانگی ندارند، ولی مهم این است که در فرهنگ مردم، خانه ی کوچک فاطمه ی زهرا و علی مرتضی (علیهما السلام) را معرفی سازیم که در عین پذیرش مسئولیت های خاص خود عرصه ی محدود خانه ی خود را به عالی ترین نمود هم یاری و تشریک مساعی بدل نمودند. این علی (علیه السلام) است که با وجود مسئولیت های عظیم اجتماعی و خستگی کار بیرون جارو به دست می گیرد و این زهرا ی اطهر است که با وجود تمام مشقات و سختی های کار خانه داری در آن روزگاران، بهترین حرکت اجتماعی در تاریخ بشریت

را ارائه داده که پژوهش آن حضور اجتماعی ضابطه مند، زمان و مکان را درنوردیده و به گوش جان ما رسیده است. ما اعتقاد نداریم که اشتغالات بیرون از خانه در عرصه های مختلف برای زنان به طور کلی ممنوع است، بلکه اصل در حضور اجتماعی زنان جواز و اباحه است، مگر آن که به دلایلی ممنوع (تنافی با حقوق زناشویی همسر) و یا به دلایلی واجب شود (در مواردی که به یک حرفه و شغل از سوی زنان نیاز باشد، مثل طبابت برای هم جنسان خود و یا گذراندن تحصیلاتی که بنا به عللی واجب کفایی باشند و بسیاری مصادیق دیگر) افزون بر آن که اصولاً ما احکامی داریم که جنبه ی اجتماعی آن ها بسیار قوی است و خود به عنوان یک حکم از سوی شریعت بر زنان واجب شده اند، مثل انجام مناسک حج. گفتنی است کنوانسیون علاوه بر ره آورد «تشابه طلبی» خود برای زنان و خارج کردن آن ها از، به اصطلاح، «اسارت خانه» و وارد کردن آن ها به «اسارت در مناسبات قدرت» در اجتماع پیامدهای دیگری نیز دارد. توضیح مطلب این که، احکامی که در دین برای زنان و مردان قرار داده شده، علاوه بر رعایت حقوق فردی آن ها، حقوق خانوادگی را نیز ملاحظه کرده است؛ از این رو، خانواده محور بخشی از تفاوت های حقوقی بین زنان و مردان است. در مرحله ی بعد نیز تکامل اجتماع و خانواده را ملاحظه کرده است؛ بنابراین، گاهی مصالح اجتماعی باعث می شود که برخی تفاوت های حقوقی را ولو به طور مقطعی در برنامه ریزی های کلان اجتماعی



خود بگنجانیم؛ به طور مثال، اگر در امر سیاست گذاری های اشتغال، پیام تشابه کنوانسیون را بپذیریم، هیچ گاه از نظر کمی سهم بیش تری را برای مردان در عرصه ی اشتغال قایل نخواهیم شد. بر اساس کنوانسیون این مسئله به تعارض نمی رسد؛ زیرا در تمام مسئولیت های خانوادگی (ماده ی ۱۶) به تساوی کامل قایل است و مردان را موظف به تأمین اقتصاد خانواده نمی داند. (۳۰) نتیجه آن که، به دلیل فراوانی تعداد زنان نسبت به مردان در بیش تر یا همه ی جوامع، باید به نابرابری به سود زنان برسیم. بدیهی است برای تعداد بیش تر این زنان نیز باید حتماً برنامه ریزی اقتصادی کرد و سمت و سوی آن هم نباید حمایتی باشد. حال در شرایطی که نقش اشتغال و دیگر نقش های اجتماعی زنان، به شهادت همه ی جامعه شناسان، باعث بالا رفتن سن ازدواج می شود، آهنگ نابرابری به سود زنان سرعت بیش تری خواهد یافت؛ و در یک سیکل معیوب، این امر باز هم به نوبه ی خود به تضعیف امر ازدواج و نهاد خانواده خواهد انجامید؛ و بحران وقتی شدیدتر خواهد شد که بدانیم از بین کارکردهای ازدواج دو کارکرد قابل توجه هستند: یکی ارضای نیازهای جنسی در چهارچوبی قانونی و دیگری ابقای نسل. در نتیجه راه های دیگر ارضای نیازهای جنسی در جامعه شایع می شود. چنان چه بیش تر کشورها اولاً، با رشد منفی جمعیت مواجه می شوند؛ و ثانیاً، در سطحی قابل توجه شاهد رشد روزافزون بچه های نامشروع خواهند بود. باز هم مسئله به این جا خاتمه نمی یابد؛ زیرا باید با تغییر

فرهنگ و معیارهای اخلاقی جامعه، ضمن تجویز راه های فوق و مدل های جدید خانواده، فرزندان نامشروع را موجه معرفی کنیم، از حیث اجتماعی برخوردارشان سازیم و در نهایت قانون را موظف به حمایت تمام مدل های فوق و فرزندان نامشروع کنیم. حمایت قانونی نیز در جای خود به نهادینه کردن رفتارهای ناپسند فوق و هنجارسازی تمام چیزهایی خواهد انجامید که در همیشه ی تاریخ ادیان و بشریت ناهنجار بوده است. حال جای این پرسش است که ما از کجا شروع کرده و به کجا رسیده ایم؟ گزینه ای است که ارضا می شود، ولی نه در محدوده ی خانواده ی ضابطه مند، فرزندی است که به دنیا می آید، ولی نمی داند متعلق به کیست و از کدام ریشه جوانه زده است، زنی است که کماکان مادر می شود، عاطفه اش می جوشد و فرزندش را چه بخواهد چه نخواهد دوست دارد، بدون آن که کسی او را با فرزند در آغوش دوست داشته باشد و برایش فداکاری کند. و باز هم این زن است که قربانی شده و اکنون، یا تنها و یا با یک فرزند، باید بکوشد تا در مناسبات اقتصاد فراگیر خرد و حذف نشود و حتی اگر لازم شد خود را در تجارت دهشت آور فساد وارد نماید. ... عجب دردناک است این قصه ی حمایت از زنان که از ظلم به زنان شروع شد و به ظلم به زنان پایان یافت! موضع سازمان کنفرانس اسلامی نسبت به کنوانسیون رفع تبعیض از نحوه ی الحاق کشورهای اسلامی معلوم می شود که استراتژی روشنی در مواجهه با کنوانسیون وجود ندارد. علی

رغم این که همه ی کشورهای اسلامی متقاعدند که کنوانسیون رفع تبعیض با شریعت اسلامی \_ در همه ی مذاهب و فرق آن \_ منافات دارد، ولی در این رابطه موضع واحدی اتخاذ ننموده اند. ایران نیز با این که «ریاست دوره ای کنفرانس اسلامی» را در اختیار داشت، ولی در این خصوص فعالیتی ننمود. متأسفانه در حالی که امروزه در اغلب معاهدات و پروتکل های بین المللی، بندهایی \_ به مناسبت \_ به مسائل زنان اختصاص می یابد، در قطعنامه های سازمان کنفرانس اسلامی چنان همتی دیده نمی شود. البته نوشتار حاضر، در مورد وضعیت موجود است، که علی القاعده باید از آن فاصله گرفت. به همین جهت مدتی است که طرح «تدوین منشور زنان مسلمان جهان» یا «کنوانسیون حقوق زنان مسلمان» به عنوان یک حرکت تهاجمی \_ تدافعی مطرح است. اگر این ایده بخواهد عملی گردد، لازم است که در کشورهای اسلامی در وهله ی اول، با برگزاری نشست های بین مجالس قانون گذاری، سیستم های کارشناسی، عالمان دینی و زنان اندیشمند، ضمن برشمردن مشکلات و مسائل زنان و خانواده و پیراستن قوانین ناب اسلامی از فرهنگ های پست نگر و پیرایه های باطل نسبت به زنان، قوانین داخلی خود را با رویکردی جهانی اصلاح کنند و معاهده ای بین الدولی ارائه نمایند. عدم امکان ارائه ی معاهده ی مزبور از سوی کشورهای اسلامی، اتهامی است که از سر ناآگاهی به مشترکات فرق اسلامی، نسبت به تدوین چنین منشور و معاهده ای زده می شود. البته تا رسیدن به چنان هدفی، همتی باید.

(۱). ماده ی ۱۸، بند ۱. (۲). ماده ی

۱۸، بند ۱. (۳). ماده ی ۲۱، بند ۲. (۴). رضا موسی زاده، حقوق بین الملل عمومی، ص ۶۹. (۵). کنوانسیون حقوق معاهدات وین، ماده ی ۵۳. (۶). همان. (۷). رابرت بوسچک بلسو، فرهنگ حقوق بین الملل، ص ۲۳. (۸). رضا موسی زاده، همان. (۹). طبق اساس نامه ی دیوان بین المللی دادگستری. (۱۰). رابرت و بوسچک بلسو، همان، ص ۴۱، (با اندکی تلخیص). (۱۱). برای اطلاع بیش تر ر. ک: رضا موسی زاده، همان، ص ۵۲. (۱۲). نگارنده، این بحث و کارشناسی در آن را به اهلش وا می گذارد. (۱۳). برای اطلاع بیش تر ر. ک: رضا موسی زاده، همان، ص ۱۱۶. (۱۴). جک استراو در سفرهای اخیر خود به تهران بر الحاق ایران به کنوانسیون تأکید کرد. هم چنین برخی مسئولان کشور آلمان هم در سفر دی ماه ۱۳۸۰ بر اجرایی کردن معاهده تأکید کردند. اتحادیه ی اروپا نیز عقد پیمان نامه های تجاری خود را با کشورها به تعیین وضعیت زنان و اتخاذ موضع معین در قبال کنوانسیون منوط ساخته است. از سوی دیگر، در کمیسیون حقوق بشر نیز کشورهای ملحق نشده به کنوانسیون ناقض حقوق زنان محسوب شده و علیه برخی، مثل ایران، قطع نامه هایی هم صادر شده است. (۱۵). برگرفته از نشریه ی مردم سالاری، مورخه ی ۱۸ دی ماه ۸۰، مقاله ی «الحاق به کنوانسیون... و پاسخ به برخی ابهامات و شبهات». (۱۶). ر. ک: مصاحبه ی مسئول امور بین الملل مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری، خبرگزاری جمهوری اسلامی ۲۹ دی ماه ۱۳۸۰. (۱۷). به عنوان نمونه، در اعتراض مورخ ۱۶ ژوئیه ۱۹۹۰ کشور نروژ به

حق شرط دولت لیبی چنین آمده است: «این گونه شرط ها با هدف و منظور کنوانسیون مغایر بوده و طبق بند ۲، ماده ی ۲۸ قابل پذیرش نیست. هدف الحاق یک دولت به کنوانسیون رفع تبعیض این است که دولت مزبور بر مبنای مقررات کنوانسیون روش و مقررات قانونی خود را اصلاح کند و در صورتی که دولت، میزان تعهد خود را به کنوانسیون یا به قوانین مذهبی و شریعت اسلامی محدود کند، در کشورهای مختلف اسلامی که این احکام مذهبی با تفاسیر و برداشت های متفاوت اجرا می شود، حدود مسئولیت و نوع پابندی این دولت به کنوانسیون و اهداف آن مشخص نیست. این روش مبانی حقوق بین المللی معاهدات را خدشه دار می کند.» (۱۸). کار و کارگر، مورخه ی ۲ بهمن ۱۳۸۰، ص ۱. (۱۹). اشرف بروجردی (مشاور وقت وزیر کشور در امور بانوان)، «گفتگو»، نشریه ی خراسان، مورخه ی ۱۰ دی ۱۳۸۰. (۲۰). همان. (۲۱). در ضمایم نمونه ای از این پرسش نامه ها ذکر می شود. (۲۲). شهین دخت مولوردی (سرپرست امور بین الملل مرکز مشارکت امور زنان ریاست جمهوری)، به نقل از کار و کارگر، مورخه ی ۲ بهمن ۱۳۸۰. (۲۳). آغاز درس خارج فقه در سال تحصیلی ۷۳ \_ ۷۲ (۲۴). ر.ک: مهرانگیز کار، رفع تبعیض علیه زنان در سرتاسر کتاب ایشان دیدگاه فوق موج می زند. (۲۵). ر.ک: نشریه خراسان، مورخه ی ۱۰ دی ۱۳۸۰، گفتگو با خانم اشرف بروجردی، مشاور وقت وزیر کشور در امور زنان و نشریه کار و کارگر، مورخه ی ۲ بهمن ۱۳۸۰ سخنان سرپرست امور بین الملل مرکز امور مشارکت زنان. (۲۶). کار

و کارگر، مورخه ی ۸ دی ۱۳۸۰، مصاحبه ی سرکار خانم زهرا شجاعی (مشاور رئیس جمهور و رئیس مرکز امور مشارکت زنان). (۲۷). فصل هفتم: (جایگاه کنوانسیون در حقوق بین الملل)، ص ۱۲۶ \_ ۱۲۹. (۲۸). برای اطلاع بیش تر ر.ک: دفاع از حقوق زنان ما، ما و نظام بین الملل، ص ۱۰۶ و فصل زنان، ج اول، ص ۲۵ \_ ۲۷. (۲۹). در این کتاب که از ۱۳ فصل تشکیل شده تعرضات بی شماری به فرهنگ، مذهب، قوانین و تمامیت ملی و سیاسی کشورها به چشم می خورد. بحث از محتوای این کتاب که فقط یک فصل آن به تجویز رفتار شنیع هم جنس گرایان و دفاع از حقوق آن ها اختصاص یافته، خود مجالی دیگر می طلبد، ولی این نکته قابل توجه است که در این کتاب به صراحت مذهب چنین معرفی می شود: «کلیه ی ادیان دارای ویژگی های فرهنگی ای هستند که بر اساس آن ها به زنان ستم روا می شود.» (۳۰). چنان چه بارها فمینیست ها همین امر را موجب وابستگی زنان به مردان دانسته اند و از آن تفسیری تبعیض آور دارند، درواقع این مسئله را حمایتی به سود زنان نمی دانند، بلکه نقطه ی شروع تراژدی ظلم به زنان معرفی می کنند.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم. ۲. ابن قدامه، موفق الدین، المغنی، دار الکتب العربی، بیروت، بی تا. ۳. ابن حنبل، احمد، المسند، دار الصادر، بیروت، بی تا. ۴. الشافعی، محمد بن ادريس، الام، دار المعرفه، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸. ۵. ابوت، پاملا- و والاس کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه ی منیژه نجم عراقی، نشر نی، چاپ اول

۱۳۸۰. ۶. احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه ی اعتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳. ۷. العکک، شیخ خالد عبدالرحمن، المرأه فی القرآن و السنه، دار الحکمه، سوریه، دمشق ۱۴۱۹. ۸. المجلس الاعلی علی الشئون الاسلامیه، موسوعه الفقه الاسلامی، قاهره، ۱۴۰۸ هـ. ۹. احمدی خراسانی، نوشین، جنس دوم، نشر توسعه. ۱۰. بلدسو، رابرت و بوسچک، فرهنگ حقوق بین الملل، ترجمه ی دکتر بهمن آقایی، انتشارات کتابخانه، گنج دانش، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۵. ۱۱. تافلر، الوین، موج سوم، چ سوم، ترجمه ی شهین دخت خوارزمی، چ سیزدهم، نشر علم، ۱۳۷۸. ۱۲. جزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الاربعه، دار الاحیاء التراث العربی، چ هفتم بیروت، لبنان، ۱۴۰۶. ۱۳. جوزی، ابی الفرج جمال الدین، احکام النساء، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۹۹۵ م، (۱۳۷۵ ش). ۱۴. روسو، ژان ژاک، امیل، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، انتشارات شرکت سهامی چهر، بی تا، بی جا. ۱۵. ریتزر، جورج، نظریه ی جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، سال نشر ۱۳۷۷. ۱۶. سرخسی، شمس الدین، المبسوط، انتشارات دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۰۹. ۱۷. بجستانی، سلیمان بن اشعث، السنن، دار الكتاب العربی، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق. ۱۸. طباطبایی، محمد حسین، قضايا المجتمع و الاسره و الزواج، دار الصفوه، چ اول، ۱۴۱۶ هـ، بیروت، لبنان. ۱۹. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، جامعه ی مدرسین قم، بی تا. ۲۰. عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، موسسه ی آل البیت، ۱۴۱۶. ۲۱. کار، مهرانگیز، رفع تبعیض از زنان، نشر قطره، تهران ۱۳۸۷. ۲۲. گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه ی منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چ پنجم، ۱۳۷۸. ۲۳. لنسکی، گرهارد و جین لنسکی،

سیر جوامع بشری، ترجمه ی دکتر ناصر موفقیان، انتشارات علمی فرهنگی تهران، ۱۳۷۴، چ دوم. ۲۴. مک فارلند، باربارا و ویرجینیا واتسون روزلین، حق با مادرم بود، ترجمه سوسن ملکی، نشر مادر، تهران، ۱۳۷۸. ۲۵. مروارید، علی اصغر، سلسله الینایع الفقهیه، مرکز بحوث الحج و العمره، تهران ۱۳۶۴. ۲۶. مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی، مدیریت مطالعات اسلامی، فمینیسم، بولتن مرجع، انتشارات بین المللی الهدی. ۲۷. میشل، آندره، جنبش اجتماعی زنان، ترجمه ی دکتر هما زنجانی زاده، نشر نیکا، چ دوم، بهار ۱۳۷۷. ۲۸. موسی زاده، رضا، حقوق بین المللی عمومی، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه. ۲۹. مغنیه، محمد جواد، فقه تطبیقی، بنیاد علوم اسلامی، بی جا، ۱۳۶۶. ۳۰. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه ی حقوق بشر، نشر اسراء، چ اول، ۱۳۷۵. ۳۱. متن قانون اساسی و قانون مدنی... ۳۲. امامی، حسن، حقوق مدنی، چ پنجم، تهران، کتاب فروشی اسلامیه. ۳۳. دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، مجموعه مقالات دفاع از حقوق زنان ما و نظام بین الملل، ۱۳۷۹. ۳۴. مهرپور، حسین، نظام بین الملل حقوق بشر، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷. ۳۵. کارنت، زنان بارداری و مامایی، ترجمه ی دکتر نادر قطبی، دکتر علیرضا وزیری، دکتر حسام الدین ریاحی و دکتر آریتا محمودان، ناشر مؤسسه ی فرهنگی انتشاراتی تیمورزاده، نشر طیب، سال نشر ۱۳۷۸. ۳۶. کالج جراحان بیماری های زنان و زایمان آمریکا، بیماری ها و سلامت زنان، مترجم فروزان گنجی زاده، ناشر کانون فرهنگی انتشاراتی سایه نما، چ اول، ۱۳۷۷. ۳۷. حیدری، اکرم (گیتی)، بلوغ مشکلات روانی نوجوانان و جوانان، افق تحصیلی، نشر سعید محبی، چاپ دوم، ۱۳۷۴. ۳۸.



حسینی، سید هادی، و علی احمد راسخ، و حمید نجات، کتاب زن، زیر نظر محمد حکیمی، مؤسسه ی انتشارات امیر کبیر، چ اول، تهران، ۱۳۸۱. ۳۹. فرنچ، مارلین، جنگ علیه زنان، ترجمه ی توران دخت تمدن، (مالکی)، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳. نشریات ۱. فصلنامه کتاب زنان \_ شورای فرهنگی اجتماعی زنان. ۲. روزنامه کار و کارگر. ۳. روزنامه خراسان. ۴. روزنامه مردم سالاری. ۵. فصل زنان، ج اول.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

