

# حق جنسی در اسلام و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (با نگاهی نقادانه بر کنوانسیون)

احمد عابدی\*  
احسان مهرکش\*\*

تاریخ تأیید: ۹۴/۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۵

## چکیده

درباره حق جنسی زن و مرد - به جز موارد اندکی که با مراجعه به کتب مفصل فقهی و بعضاً اصولی، قابل استنتاج است - میان فقهای امامیه اختلافی وجود ندارد؛ بدین معنا که زن، موظف است در هر زمان یا مکانی که شایسته این عمل باشد، درخواست مرد را در مقوله جنسی اجابت نماید؛ ولی زن به لحاظ قانونی نسبت به مرد، از چنین حقی برخوردار نیست و حق جنسی او به مواقعه در هر چهار ماه یکبار و مضاجعت در هر چهار شب یکبار خلاصه می‌شود، در حالی که براساس مفاد کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، زن و مرد در این مقوله از حقوق یکسانی برخوردارند.

هرچند زن و مرد از لحاظ اخلاقی در این مقوله متفاوت نیستند؛ ولی همین تفاوت حقوق میان این دو رویکرد می‌تواند در نگاه نخست، باعث شود مسلک اول باطل و ارتجاعی تلقی گردد؛ ولی مسلک دوم یعنی نظر کنوانسیون، حق و مترقی خوانده شود. از این رو، برخی نویسندگان معاصر با مفاد کنوانسیون، برخوردی منفعلانه داشته‌اند و برخی دیگر که درصدد نقدند، دچار برخی خلط‌ها و آشفتگی‌هایی شده‌اند و این مطلب بر ضرورت و اهمیت پرداختن به این موضوع افزوده است.

این مقاله پس از بیان نظر هر دو مسلک درباره حق جنسی و با ذکر سه عامل

\* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم / نویسنده مسئول (karimiiran@yahoo.com).

\*\* طلبه سطح چهار و مدرس حوزه علمیه قم (e.mehrkesht@gmail.com).

«تحلیل مسائل با توجه به ریشه‌های فرهنگی»، «تحلیل مسائل با توجه به خصوصیات مردان» و «برخورداری از حق قانونگذاری»، به بررسی و تحلیل دیدگاه کنوانسیون می‌پردازد و در ضمن نقد عوامل مذکور و با نیم‌نگاهی به برخی برداشت‌های ناصواب، نظر اسلام را تبیین می‌نماید.

**واژگان کلیدی:** اسلام، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، حق جنسی، تفاوت حقوق.

## مقدمه

اندیشیدن درباره مسائل خانواده و مقایسه آن با مفاد کنوانسیون که از اندیشه‌های فمینیستی ناشی می‌شود، انسان را به تفکر در آموزه‌های اسلام ترغیب می‌کند و با این مقایسه‌ها و تحلیل و توجیه دیدگاه طرفین، نه تنها موضع‌گیری اسلام بهتر تفهیم می‌شود، بلکه امکان واریسی را برای همه افرادی که درباره مسائل اجتماعی فعالیت می‌کنند، فراهم می‌سازد.

از جمله مسائلی که در حوزه خانواده بحث‌برانگیز بوده است و نظر بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی را به خود معطوف ساخته، مسائل جنسی است؛ تا آنجا که بیشتر نظریه‌پردازان اولیه فمینیست بر قضیه نابرابری جنسی تأکید دارند و نشانه شاخص نظریه فمینیستی و شدت علاقه آنها به روابط جنسی معطوف است و حتی اکثریت نظریه‌پردازان فمینیستی معاصر، نظریه‌پردازان ستمگر جنسی‌اند و غنی‌ترین و ابداعی‌ترین کارهای نظری را درباره این مسئله ارائه کرده‌اند (ریترز، ۱۳۸۴، ص ۴۸۴).

روشن است آموزه‌های اسلام و دیدگاه دین خاتم، با دیدگاه کنوانسیون در این باره کاملاً در تضاد می‌باشد؛ زیرا اسلام حق بسیار وسیع‌تری از روابط جنسی را برای مرد نسبت به زن در نظر گرفته است؛ بدین صورت که زن موظف است در هر زمان و مکانی که شایسته این عمل باشد، درخواست مرد را در این باره اجابت نماید، در حالی که حق جنسی زن به هر چهار شب یکبار در قالب مضاجعت و هر چهار ماه یکبار در قالب مواقعه خلاصه می‌شود. باید گفت تضاد دیدگاه اسلام با مفاد کنوانسیون در مسئله مذکور، ما را از توسیع کلام بازنمی‌دارد؛ زیرا زدودن

برخی اندیشه‌های ناصحیح و دیدگاه‌های غیرمصائب درباره آموزه‌های اسلام، باعث روشن شدن مطالب و فهم دقیق آن می‌شود و محصل علوم اجتماعی را به ثمراتی عظیم در این مقوله رهنمود خواهد کرد.

این پژوهش در ضمن تحلیل و نقد دیدگاه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان مبنی بر تساوی زن و مرد در حق جنسی و دفاع از نظر اسلام و پاسخ به برخی شبهات، بعضی از تحلیل‌های نامطلوب را نیز مورد اشاره قرار می‌دهد و آنها را مبتلا به اشکال معرفی می‌نماید.

اهمیت این موضوع زمانی بیشتر جلوه‌گر می‌شود که تعارض اشاره‌شده در این باره مورد توجه خاص قرار گیرد. اگر به مفاد کنوانسیون دقت شود، علاوه بر استنتاج این نکته که موارد آن کاملاً از آموزه‌های فمینیسم استخراج شده است، عدم تطابق آن با موازین اسلام نیز آشکار می‌گردد؛ بنابراین این ادعای برخی نویسندگان معاصر که در موضوع نابرابری و ستم جنسی بیان کرده‌اند و یکی از فایده و ثمرات تحقیق خود را «زدودن پیش‌داوری‌های منفی و نفی خطرناک قلمدادکردن تمام آموزه‌های آنان» (بستان، ۱۳۹۰، ب، ص ۱۳) عنوان کرده‌اند، از نگاه نگارندگان بالجملة تمام به نظر نمی‌رسد و بررسی مسئله مورد تحقیق در این مقاله گواه ادعای مذکور است.

توضیح اینکه هیچ دینی از ادیان یا گروهی از گروه‌های عالم که داعیه‌دار خط فکری بشر بوده و در تکاپوی تحقق اهداف خود می‌باشند، وجود ندارد که عدالت را قبیح شمرده و ظلم را ستوده باشند. همه ادیان و گروه‌های فکری مدافع رفع ظلم و ستم و کمک به هم‌نوع می‌باشند. آیا می‌توان ادعا کرد اسلام با آنها هم‌سو می‌باشد؟ اینکه اسلام و فمینیسم هر دو - با انگیزه‌های گوناگون - «رفع ظلم و ستم اعم از جنسی و غیرجنسی از زنان» را ادعا دارند، قابل انکار نیست؛ ولی هم‌جهت بودن هر دو گروه در بسیاری از مصادیق - اگر نگوییم همه آنها - در تناقض کامل قرار دارد؛ بنابراین نمی‌توان گفت تمام اندیشه‌های این نهضت خطرناک نیست. به عبارت دیگر، چنانچه مطالب پیش‌گفته مورد دقت قرار نگیرد، باید پذیرفت همه ادیان و همه گروه‌ها هم‌سویند و در نهایت به نوعی پلورالیزم دینی دچار خواهیم شد؛ مثلاً باید پذیرفت:

مورخان و فقها بر این باورند که نود و نه درصد احکام اجتماعی اسلام، امضائی‌اند؛

بنابراین به راحتی می‌توان گمان زد که اگر پیامبر در عصر ما ظهور می‌کرد، بدون دست‌زدن به کثیری از اشکال زندگی امروزی، محور و کانون معنوی جدیدی برای زندگی می‌آورد، بلکه با قبول عرف عصر از مردم می‌خواست تا حیات‌شان را به کانون معنوی دین معطوف کنند (سروش، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳).

همچنین باید پذیرفت:

جامعه‌های انسانی ذاتاً متحول و متغیر است و نمی‌توان برای بقا و تکامل آنها چهارچوب و مکانیسم‌های ثابت در نظر گرفت و ابلاغ آنها را از پیامبر در نظر داشت. پدیدارشناسی تاریخی که امروزه تنها روش نسبتاً قابل قبول دین‌شناسی است، نشان می‌دهد که ذاتیات ادیان غیر از جنبه‌های عارضی آن هست، آنچه ذاتی ادیان توحیدی است، فقط مسئله شنیدن بیان خداوند و اعتراف و شهادت به خداوندی خداوند و قرارگرفتن در روند یک فراروی دائمی از پدیده‌ها به امر متعال است. دینداری یعنی سلوک توحیدی که با تحولات و تعبیرات و چهارچوب‌ها و مکانیسم‌های اجتماعی متفاوت قابل جمع است. این امرها و نهی‌ها که در کتاب و سنت دیده می‌شود، در قلمرو امور عرفی دین اسلام قرار خواهند گرفت و هرگز به معنای قانون و برنامه دائمی نخواهد بود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶-۱۰۵ / سروش، ۱۳۷۸، ص ۸۳).

همچنان‌که اگر دیگر تعبیری که دین را به تجربه شخصی تفسیر کرده، عرفی‌گری و اباحی‌گری را نهادینه می‌کنند و با استفاده از الفاظی بسیار مبهم و کلی دین را به گونه‌ای ارائه می‌دهند که با هر مسلک، سلیقه و ایده‌ای هماهنگ باشد، مورد بررسی اجمالی قرار گیرد، بر صحت ادعای نگارندگان گواهی می‌دهد.

آنچه با دقت در آموزه‌های فمینیسم و گروه همسو با آنان به دست می‌آید اینکه نظر اینان به شکست مرجعیت انحصاری اسلام در بیان مفاهیمی همچون «حق جنسی» می‌انجامد. در اینجا ذکر این نکته ضروری است که مشخص گردد حق تقنین با کیست؟ تا پاسخ متقن و بدون خدشه‌ای به پرسش اساسی مذکور داده نشود، به خوبی نمی‌توان از مطالب پیش‌گفته دفاع کرد. در بخش‌های آتی در این باره بیشتر سخن خواهیم راند و توجه به مثال‌های ارائه‌شده نیز می‌تواند در این باره سودمند باشد.

مطالب فوق به انگیزه چگونگی اثربخشی این‌گونه مباحث در مسائل علوم اجتماعی ارائه گردیده، قصد نگارندگان، القای این مطلب است که تحلیل مسائل

اجتماعی و تطبیق آن با اسلام، به صورت غیرفنی و غیرمنطقی با روش‌های شناخته‌شده فقیهان، نتایج خوبی را برای محصل علوم اجتماعی به ارمغان نمی‌آورد. نگارندگان، شواهد متعددی بر ادعای مذکور به همراه دارند که ذکر آن از حوصله این مقاله خارج است. از این رو، مقاله حاضر پس از تبیین مفاهیم به کاررفته درباره مسائل جنسی، این مطلب را مورد توجه قرار می‌دهد که آیا می‌توان از ادله، بیش از مقدار تعیین شده در فقه برای زن استظهار کرد یا خیر؟ سپس به انگیزه پیدایش جنبش‌های برابری میان زن و مرد و آشکارساختن خاستگاه این جنبش‌ها می‌پردازد و با ذکر سه عامل «تحلیل مسائل با توجه به ریشه‌های فرهنگی»، «تحلیل مسائل با توجه به خصوصیات مردان» و «برخورداری از حق قانونگذاری»، به تحلیل و نقد دیدگاه کنوانسیون می‌پردازد و درصدد است چنانچه ممکن باشد، توضیح دهد دیدگاه اسلام بر چه اساسی مبتنی است.\*

## ۱. دیدگاه اسلام درباره حق جنسی

در این بخش، نخست حق جنسی زن و شوهر تبیین می‌گردد و مقادیر آن بیان می‌شود و همان‌گونه که در ادامه ذکر خواهد شد، این مقادیر میزان حداقلی است، و گرنه عمل جنسی در اسلام مورد سفارش بوده، فاعل آن اجر برنده معرفی شده است (حرّ عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۷۵).

\* مطلب ارائه‌شده در این بخش به «علت حکم» و «حکمت حکم» اشاره دارد؛ بدین معنا که فقهای مسلمان در بیان احکام اسلام، می‌کوشند علت احکام یا حکمت احکام را بیان کنند؛ زیرا این دو مطلب در فهم احکام بسیار تأثیرگذار است. از این رو، توضیحی درباره علت حکم و حکمت حکم داده می‌شود: «علت حکم» در جایی به کار می‌رود که حکم موضوعی - مثلاً وجوب یا حرمت یا سایر احکام خمس - دائرمدار آن باشد؛ ولی «حکمت حکم» در جایی استعمال می‌شود که امری باعث تشریح حکم گردد؛ ولی حکم دائرمدار آن امر نباشد. به عبارت علمی و فنی، هرگاه مصلحتی باعث جعل و تشریح حکمی شود؛ ولی آن حکم دائرمدار تحقق آن مصلحت نباشد، به گونه‌ای که بتوان گسست حکم را از این مصلحت تصور کرد، در اینجا از تعبیر «حکمت حکم» استفاده می‌شود و هرگاه مصلحت و غرضی باعث جعل حکم گردید، به گونه‌ای که وجود حکم بر محور وجود آن مصلحت و غرض و نفی حکم بر محور عدم آن چرخید، در اینجا تعبیر «علت حکم» را به کار می‌برند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۷۶).

## ۱-۱-۱. حق جنسی زن و شوهر در اسلام

حق جنسی زن و مرد که به «قسم» - و لواحق آن - و «مواقعه» تقسیم می‌شود، حقی مشترک میان زن و مرد است (محقق حلی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۷۵)؛ بدین معنا که برای هر یک از آن دو، چنین حقی وجود دارد و همان گونه که برای زن حق مضاجعت و مواقعه مطرح می‌باشد، مرد نیز از همین حق برخوردار است و چنانچه زن حق خود را از مضاجعت و مواقعه اسقاط نماید، مرد می‌تواند آن دو حق را از زن درخواست نماید (اراکي، ۱۳۷۷، ص ۷۳۰). روشن است که اگر هر کدام از آن دو، چنین حقی را از دیگری مطالبه کند، وجوب متابعت بر دیگری ثابت می‌شود و در صورت مخالفت، نه تنها شخص متمرّد مرتکب حرام شده است، بلکه هر کدام از آن دو می‌توانند برای استیفای چنین حقی به راهکارهایی که در فقه و حقوق بیان شده است، رجوع نمایند.

### ۱-۱-۱. حق جنسی شوهر

حق جنسی شوهر که از آن به «تمکین» یاد می‌شود؛ بدین معناست که زن امکان تمتع را برای مرد، بدون محدودیت زمانی و مکانی فراهم کند. اکثر فقها به وجود چنین حقی برای زن تصریح نکرده‌اند (محقق حلی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۷۳ / نجفی، ۱۳۷۴، ج ۳۱، ص ۱۴۸ / طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۵۳۰ / اصفهانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۵۵۷).

### ۱-۱-۲. حق جنسی زن

با اینکه میزان بهره‌برداری جنسی زن، چندین برابر مرد است؛\* ولی با وجود این، حق همبستری، به میزان مرد برای او در نظر گرفته نشده است. مقدار واجب حق جنسی زن به «مضاجعت» که از آن به همخوابگی تعبیر می‌شود، در هر چهار شب یکبار و

\* برای نمونه، به این سه روایت نگاه کنید: الف) عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله يقول: فضّلت المرأة على الرجال بتسعة و تسعين من اللذة و ولی الله عزوجلّ، ألقى عليها الحياء (حرّ عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۷۶، ح ۳).

ب) قال امیر المؤمنین: خلق الله عزوجلّ الشهوت عشرة أجزاء، فجعل تسعة أجزاء في النساء و جزء واحد في الرجال (همان، ص ۴، ح ۷).

ج) قال أبو عبد الله: ان الله عزوجلّ جعل للمرأة صبر عشرة رجال فإذا هاجت لها قوة شهوة عشرة رجال (همان، ص ۴۰، ح ۹).

«مواقعہ» در هر چهار ماه یکبار خلاصه می‌شود (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۳۱، ص ۱۶۱/ حرّ عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۱۰۰). همان‌گونه که اشاره شد، حق جنسی یادشده میان زن و مرد مشترک است.

هرچند از حق جنسی مذکور به عنوان حق فقهی و قانونی یاد می‌شود؛ ولی در اسلام مبادرت‌ورزیدن به این امر، سفارش شده است. به عبارت دیگر، مقادیر هر چهار شب یکبار و هر چهار ماه یکبار فقط جنبه فقهی حق جنسی زن را بیان می‌کند؛ ولی از لحاظ اخلاقی این مقوله مورد سفارش اسلام است؛ به عنوان مثال، پیامبر ﷺ درباره مردی که زیاد روزه می‌گرفت و کمتر در این باره (مسئله جنسی) به همسر خود توجه می‌نمود، فرمود:

إذا هو جامع، تحات عنه الذنوب كما يتحات ورق الشجر، فإذا هو اغتسل، انسلخ من الذنوب:

اگر او با همسر خود ارتباط برقرار نماید [آمیزش نماید]، همه گناهانش آمرزیده می‌شود؛ چنانچه برگان از درختان ریخته می‌شود و هنگامی که غسل نماید، از گناهان پاک می‌گردد (حرّ عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۷۶).

آن حضرت در حدیثی فرمودند: رسیدگی به زوجه و برآوردن حوایج او و از جمله حق جنسی، ثواب «روزه»، «صدقه»، «عیادت مریض» و «تشییع جنازه» را دارد: قال رسول الله ﷺ لرجل: أصبحت صایماً؟ فقال: لا، قال: فأطعمت مسکیناً؟ قال: لا، قال: فعدت مریضاً؟ قال: لا، قال: فأتبعت جنازه؟ قال: لا، قال: فرجع إلی أهلک فأصیهم» (همان، ص ۷۵).

طبق حدیث اخیر، اگر مردی به درخواست زن در مقوله جنسی مبادرت ورزد، علاوه بر اینکه با چنین عملی رضایت همسر خود را فراهم آورده است، از ثواب‌هایی همچون روزه و صدقه برخوردار می‌گردد.

خلاصه اینکه در اسلام انجام عمل زناشویی مورد سفارش می‌باشد و فاعل چنین عملی مأجور (اجربرنده) معرفی شده است.

## ۱-۲. معنای مضاجعت و مواقعہ

پیش‌تر اشاره شد که حق جنسی مرد و زن به «قسم» و «مواقعہ» تقسیم می‌شود. معنای حق جنسی مرد در سطور پیشین معلوم گردید و اینک درصدد توضیح مختصری درباره

حق جنسی زن یعنی «مضاجعت» و «مواقعه» ایم.

«قسم» در لغت، مصدر قسمت الشیء است (ابن فارس، ۱۴۲۹، ص ۸۵۶) و مقصود از آن، قسمت کردن لیالی میان زوجه از سوی زوج می‌باشد (اصفهانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۴۸۶-۴۸۷ / طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۴۶۱). آنچه در قسم واجب است، مضاجعت می‌باشد، نه مواقعه (شهید ثانی، ۱۴۲۵، ج ۸، ص ۳۱۹)\*.

شایان ذکر است براساس برخی روایات، بر مرد واجب است صبح شب مضاجعت را نزد زن بگذراند (حرّ عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۵، ص ۸۴) و برخی از فقها مانند شیخ طوسی در المبسوط (طوسی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۳۳) و ابن جنید بنا بر ادعای صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۳۱، ص ۱۶۳)، براساس همین روایت، قائل به وجوب ماندن تا صبح شده‌اند.

اما منظور از «حق مواقعه»، همان دخول است و هر چهار ماه یک‌بار بر مرد واجب می‌باشد. فقها تصریح کرده‌اند بیش از این مقدار بر مرد واجب نیست (شهید ثانی، ۱۴۲۵، ج ۸، ص ۳۱۹ / طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۸۲ / نراقی، ۱۴۲۹، ج ۱۶، ص ۷۷).

### ۳-۱. بررسی حق جنسی زن، بیش از مقدار تعیین شده در فقه

یکی از کارکردهای مهم خانواده، ارضای نیازهای جنسی است. در سطور پیشین روشن شد براساس نظر اسلام، حق جنسی مردان به مراتب بیشتر از حق جنسی زنان است و همین مطلب می‌تواند زمینه بروز اشکال به اسلام را در این باره فراهم آورد؛ زیرا فمینیست‌ها منتقد این مطلب‌اند که میل جنسی زن ضعیف قلمداد گردد و تصریح می‌کنند هرگونه پیشروی جنسی مرد برخلاف میل زن، نوعی تجاوز به حساب می‌آید

\* به این صورت که زوج به طور معتاد (یعنی به صورتی که معمولاً همسران نزد یکدیگر می‌خوابند)، نزدیک زوجه بخوابد؛ به گونه‌ای که این خوابیدن، معاشرت به معروف محسوب شود؛ هرچند جسم‌شان به یکدیگر الصاق نداشته باشد. لازم به ذکر است مضاجعت به معنای مذکور، نصّ به خصوصی ندارد و فاضل هنای به این مطلب تصریح نموده است (اصفهانی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۴۸۶-۴۸۷)، بلکه آنچه مروی است، «بودن نزد یکدیگر» است؛ ولی ادعا شده است این‌گونه خوابیدن، متعارف از میت نزد یکدیگر می‌باشد و می‌توان چنین معنایی را از آیه ۳۴ سوره نساء که می‌فرماید: «و اهجرهن فی المضاجع» استفاده کرد (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۳۱، ص ۱۶۲).



(آبوت و والاس، ۱۳۹۱، ص ۳۵). با توجه به مطلب پیشین، معلوم است وقتی براساس نظر اسلام، زن موظف باشد درخواست مرد درباره مقوله جنسی را در هر زمان و مکان اجابت نماید؛ ولی در مقابل، حق بهره‌برداری او به هر چهار ماه یکبار در قالب موافقه و هر چهار شب یکبار در قالب مضاجعت خلاصه گردد، زمینه بروز اشکال به اسلام فراهم می‌گردد.

هرچند در مباحث آینده، حکمت تفاوت فاحش مذکور بیان می‌شود؛ ولی در این قسمت درصدد بررسی این مقوله‌ایم که آیا می‌توان از ادله بیش از مقدار واجب در فقه را برای زن درباره حق جنسی استظهار کرد یا خیر؟ آنچه ممکن است به عنوان دلیل بر بیش از مقدار واجب به آن تمسک شود، پنج امر است: «برخی آیات مانند عاشروهن<sup>۱</sup> بالمعروف»، «برخی روایات»، «مقدمه واجب»، «قاعده عسرو حرج» و «قاعده لاضرر»<sup>\*</sup>.

### ۱-۳-۱. تمسک به آیه «عاشروهن بالمعروف» (نساء: ۱۹)

عده‌ای از فقها مانند شیخ انصاری، به این آیه تمسک کرده‌اند و وجوب پرداخت نفقه به مقدار متعارف و وجوب همخوابگی را از آن به دست آورده‌اند (انصاری، ۱۴۲۶، ص ۴۷۲). حال ممکن است برای وجوب ارضای روابط جنسی زن - بیش از مقدار واجب - نیز به این آیه تمسک شود و گفته شود اجابت درخواست زن در این باره، مقتضای معاشرت به معروف است و به حکم آیه، مرد موظف است درخواست زن بیش از مقدار واجب را اجابت نماید؛ به این بیان که عمل جنسی معاشرت به معروف حساب می‌شود و به حکم آیه، متعلق امر است؛ بنابراین در صورت درخواست زن، بر مرد واجب است به این عمل مبادرت ورزد. به عبارت دیگر، به موجب استدلال مذکور می‌توان گفت هرگونه برخوردی - منظور روابط جنسی است - با زن که مخالف آیه «عاشروهن بالمعروف» باشد، مورد تأیید اسلام نیست و حکم به مستحق عقاب بودن فاعل آن خالی از قوت نمی‌باشد. آنچه ادعای مذکور را تقویت می‌کند اینکه براساس فتوای فقها اگر زنی میل و شوقش نسبت به این عمل زیاد باشد، به گونه‌ای که نتواند بر مقدار

\* البته در این باره ادله دیگری نیز ذکر شده است که ذکر آنها از حوصله این مقاله خارج می‌باشد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: شبیری زنجانی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۰۷-۱).

واجب - چهار ماه - صبر نماید، بر مرد به صورت احتیاط وجوبی، مبادرت واجب می‌شود؛ چنان‌که این مطلب در کتاب *عروة الوثقی* با حاشیه پنج نفر از فقهای معاصر تأیید شده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ص ۳۰۸-۳۰۹).

اما چنین استدلالی با ابهام اصولی روبه‌رو می‌باشد؛ بدین بیان که واژه «معروف»، عام است و هم شامل واجبات و هم شامل مستحبات می‌گردد و چنانچه به حکم آیه شریفه مبادرت بر مرد واجب باشد، باید مبادرت در موارد مستحبی نیز واجب باشد و حال آنکه این‌گونه نیست. ممکن است کسی بگوید واژه معروف فقط موارد وجوبی را دربرمی‌گیرد و موارد استحبابی از دایره آیه خارج است؛ ولی این ادعا از آنجا که تمسک به عام در شبهه مصداقیه محسوب می‌شود، نمی‌تواند برای اثبات وجوب سودمند باشد؛ بنابراین بیان احتمالاً احتیاط فقها که در سطور پیشین به آن اشاره شد، مستندی غیر از آیه مذکور دارد.\*

### ۲-۳-۱. تمسک به برخی روایات

امام صادق علیه السلام فرمودند مردی که تعدادی از زنان را به ازدواج خود درآورد و با آنها آمیزش نداشته باشد، چنانچه بعضی از آنها زنا نمایند، گناه آنان بر عهده مرد است: «عن ابي عبدالله علیه السلام: «من جمع من النساء ما لا ینکح فزنا منهن شیء فالإثم علیه» (حرر عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۱۰۰).

ممکن است برخی برای استفاده وجوب درخواست زن بیش از مقدار واجب، به این روایت تمسک کنند و بگویند براساس این حدیث، چنانچه زن نتواند بر مقدار تعیین شده در فقه صبر نماید، بر مرد واجب است به درخواست زن در این مقوله پاسخ مثبت دهد. گفتنی است فقیه شهیر *سیدمحسن حکیم*، مستند قول سید در *عروة الوثقی* مبنی بر وجوب درخواست زن از ناحیه مرد را - که پیش‌تر بدان اشاره شد - همین روایت می‌داند (حکیم، ۱۴۳۲، ج ۱۴، ص ۴۸).

اما استناد به این روایت از جهاتی قابل تأمل است:

اولاً، معلوم نیست دلیل صاحب *عروه* مبنی بر قبول درخواست زن از ناحیه مرد که

\* البته مستندی یکی از فقهای در حاشیه *عروة الوثقی*، همین آیه است.

به طور احتیاط، وجوبی ذکر شده است، روایت مذکور باشد.

ثانیاً، شاید این روایت مربوط به تعدد زوجات باشد و به مردی اشاره دارد که چند زوجه اختیار نموده است.

ثالثاً، روایت مذکور ظهور در این دارد که مرد با زنان آمیزش نداشته باشد، نه اینکه زودتر از چهار ماه یا بیشتر از آن را افاده دهد. به عبارت دیگر، شاید این روایت دلالت بر این داشته باشد که اگر مرد آمیزش را به کلی ترک کند و زنان به گناه بیفتند، گناه آنان بر مرد است، نه اینکه بر مرد زودتر از چهار ماه یا بیشتر از چهار ماه واجب باشد. رابعاً، اعتماد به این روایت روشن نیست - چنانکه از متن حدیث برمی آید - مضافاً بر اینکه با مضمون روایت دیگر که در این باره وارد شده است، هماهنگی ندارد؛ بدین بیان که در روایت صحیح‌السندی از امام صادق علیه السلام درباره مردی که همسر جوانی داشت و به دلیل مصیبتی که به او رسیده بود - نه به دلیل اضرار - با او آمیزش نمی‌کرد، پرسیده شده است که آیا مرد گناهکار است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: پس از گذشتن چهار ماه، گناهکار است (حرّ عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۱۰۰)؛ چنانکه برخی فقها به خاطر همین بیان ذکر شده، اعتماد به این روایت ندارند (حکیم، ۱۴۳۲، ج ۱۴، ص ۴۸).

### ۳-۱-۳. مقدمه واجب بودن

برای فهم مقدمه واجب بودن مقدار کمتر از چهار ماه یکبار و استفاده وجوب حق جنسی بیش از مقدار مذکور در فقه، توجه به آیه ۶ سوره تحریم ضروری است. در این آیه خداوند می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا قوا أنفسکم وأهلیکم نارا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده خود را از آتش جهنم حفظ نمایید». براساس این آیه، حفظ اهل و عیال از وقوع در جهنم واجب شده است و به عنوان ذی‌المقدمه مورد امر شارع می‌باشد؛ حال چنانچه این امر الهی (یعنی ذی‌المقدمه) دارای مقدماتی باشد، مقدمه آن نیز - بنا بر ملازمه\* - واجب خواهد بود. بر این اساس، چنانچه زن نتواند بر مقدار

\* برخی از اصولیون مانند امام خمینی، آقای خوئی و شهید صدر، وجود ملازمه میان ذی‌المقدمه و مقدمه را نپذیرفته‌اند؛ بنابراین این دلیل فقط براساس نظر افرادی مانند *آخوند خراسانی* که به وجود ملازمه قائل‌اند، می‌تواند مفید باشد.

تعیین شده - چهار ماه یکبار - صبر نماید، به گونه‌ای که اکتفا بر این مقدار، به وقوع او در حرام منجر باشد، بر مرد واجب است از باب جلوگیری از حرام، درخواست زن را در کمتر از چهار ماه اجابت نماید؛ زیرا اجابت درخواست زن، مقدمه عدم وقوع او در حرام (ذی‌المقدمه) به حساب می‌آید.

همچنین ممکن است کسی با تکیه بر همین آیه، به ادله وجوب نهی از منکر نیز تمسک جوید و بگوید چنانچه زن به خاطر اکتفا به مقدار تعیین شده، در معرض وقوع گناه باشد، بر مرد واجب است همسر خود را از وقوع در منکر حفظ نماید. افزون بر اینکه بعضی از گناهان به اندازه‌ای شدیدالقیح‌اند که می‌دانیم وقوع آن، در مجموع نزد شارع مقدس مکروه است؛ مانند زنا و قتل. بر این اساس، چنانچه ادله امر به معروف و نهی از منکر شامل ادعای مذکور (وجوب اجابت درخواست زن به موجب ادله امر به معروف) نگردد، با توجه به همین نکته (شدیدالقیح‌بودن برخی گناهان) می‌توان وجوب آن را بر مرد استظهار کرد (خویی، ۱۴۳۰، ج ۳۲، ص ۱۲۲).

#### ۴-۳-۱. قاعده عسرو حرج

یکی دیگر از دلایلی که می‌توان برای اثبات بیش از مقدار تعیین شده در فقه ذکر کرد، قاعده عسرو حرج است. براساس این قاعده که مستفاد از آیاتی همچون آیه ۱۸۵ سوره بقره، ۸۷ سوره حج و برخی روایات است، چنانچه حکمی برای مکلف مصداق عسرو حرج باشد، آن حکم بر او جریان ندارد و به اصطلاح، موضوع‌عنه (برداشته‌شده از او) می‌باشد (مراغی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۳). با توجه به این قاعده می‌گوییم اگر زن با اکتفانمودن بر مقدار تعیین شده در فقه در عسرو حرج بیفتد، این مقدار در مورد او جریان ندارد و می‌توان با مراجعه به حاکم، مرد را بر بیش از مقدار واجب واداشت.

#### ۵-۳-۱. قاعده لاضرر

با قطع نظر از اختلاف نظری که فقها و اصولیون درباره معنای حدیث لاضرر و مفردات آن دارند، در این امر که ضرر رساندن به فرد، حرام است، اختلافی مشاهده نمی‌شود. از این رو، اگر زن به حسب خودداری شوهر از ارتباط جنسی با او، به سختی بیفتد، به موجب این قاعده بر مرد واجب است به مقدار تعیین شده در فقه اکتفا نکند و

درخواست زن در این مورد را اجابت نماید؛ چنان‌که آیت‌الله زنجانی به موجب همین قاعده، وجوب مبادرت به عمل جنسی بر مرد بیش از مقدار چهار ماه یک‌بار را نتیجه گرفته‌اند\* (زنجانی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۰).

## ۲. کنوانسیون رفع تبعیض و مسائل جنسی

در بخش پیشین، دیدگاه اسلام درباره مسائل جنسی مطرح شد و معلوم گردید حق جنسی مرد - به عنوان حکم اولیه - به مراتب بیشتر از زن است؛ ولی براساس مفاد کنوانسیون رفع تبعیض از زنان، زن و مرد در این مقوله از حقوق یکسانی برخوردارند.

در فراز بعدی، پس از ذکر حق جنسی مطرح در کنوانسیون، به تحلیل دیدگاه کنوانسیون می‌پردازیم و خاستگاه و انگیزه پیدایش دیدگاه‌های برابری میان زن و مرد مطرح می‌شود و در ضمن نقد آن، نظر اسلام نیز تثبیت می‌گردد. با تصریح به اینکه هدف نوشتار ذیل، بررسی تأثیر روابط جنسی بر مسائل خانواده نیست، بلکه آنچه علاوه بر تحلیل و نقد دیدگاه کنوانسیون به مسائل اجتماعی مطمح نظر ماست، نیم‌نگاهی به برخی نظریاتی می‌باشد که حول مفاد کنوانسیون به منصف ظهور رسیده است\*\* و برخی نویسندگان با تحلیل مسائل، به مطالبی متناقض و دور از واقع رسیده‌اند!\*\*\*

\* نکته مهم درباره قاعده لاضرر این است که دانسته شود به طور کلی شرط عمل کردن به این قاعده برای استنتاج مطالب فقهی این است که قداماً از فقها به آن قاعده در آن مورد استناد کرده باشند، وگرنه عمل کردن به قاعده لاضرر، جایز نخواهد بود؛ زیرا مستلزم تأسیس فقه جدید است؛ چنان‌که شیخ انصاری در کتاب المکاسب، تصریح می‌کند اگر این قاعده همراه عمل جماعتی از فقها تأیید نگردد، مفید نخواهد بود، وگرنه فقه جدیدی تأسیس می‌شود: «قد تقدم غیر مرة إذا لم یعتضد بعمل جماعه لزم منه تأسیس فقه جدید» (انصاری، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۱۰۱). همچنین شیخ الشریعه/اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۳، ص ۱۷) و آیت‌الله سیستانی (سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۳) نیز همین نظر را دارند که توضیح و تبیین مبانی ایشان از حوصله این مقاله خارج است.

\*\* برای مثال، توجه به این مقاله و دقت تام در مطالب آن، برای کتب مشهوری همچون رفع تبعیض از زنان، نوشته مهرانگیز کار، مجال را تنگ می‌کند.

\*\*\* به نمونه ذیل توجه کنید:

یکی از نویسندگان در مقاله‌ای به نام «کندوکاوی در خاستگاه و مبانی کنوانسیون» که با رویکردی کاملاً نقادانه به موضوع کنوانسیون پرداخته است، پس از اینکه می‌نویسد: «این پندار وجود دارد که

## ۱-۲. حق جنسی زن و مرد از دیدگاه کنوانسیون رفع تبعیض از زنان

ماده ۱۶ کنوانسیون رفع تبعیض که درباره ازدواج و روابط خانوادگی است، دربردارنده مفاد و کلمات خاصی است که می‌توان مسائل مربوط به روابط جنسی را از آن استخراج کرد. در ماده ۱۶ آمده است: دول عضو به منظور رفع تبعیض از زنان در همه امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی، همه اقدامات مقتضی را به عمل خواهند آورد و به ویژه براساس تساوی مردان و زنان، موارد ذیل را تضمین خواهند کرد که به ترتیب در بندهای (ج) و (ز) عنوان شده است:

- حقوق و مسئولیت یکسان در طی دوران زناشویی و به هنگام جدایی.
- حقوق فردی یکسان به عنوان زن و شوهر و از جمله حق انتخاب نام خانوادگی، شغل و حرفه.

مفاد کنوانسیون قادر است همه کاستی‌های موجود در حوزه تعامل با زنان را جبران کند و به صرف اجرای این معاهده، می‌توان گم‌شده تاریخی خود در این گستره دست یافت»، می‌گوید: شکی نیست که چنین کارکردهایی به نوبه خود جای تقدیر دارد و سپس اضافه می‌کند، حضور کشورهای جهان در اجلاس‌های جهانی، نشانگر توجه کشورها به این امر مهم می‌باشد؛ بنابراین امید می‌رود در صورت وجود حُسن نیت و دوری از هرگونه پیش‌داوری و توجه به الگوی فلسفی خاص، برای حل این معضل بشری نتایج خوب و مبارکی از این تلاش‌ها حاصل شود (ویسی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸-۱۱۹). اما در صفحات بعد تصریح می‌کند: «می‌توان این کنوانسیون را فارغ از مطالب و مندرجات آن، در اصل قربانی تئوری یکسان‌سازی جهان، برای اداره راحت‌تر آن از سوی جهان‌داران از راه طعمه قرارداد قشر عظیمی از افراد انسانی دانست. ادعای جهانی بودن آن و اصرار بر مجبورکردن همه کشورها در حقیقت به معنای انعقاد به لیبرالیسم و سکولاریسم و نفی هویت تاریخ و رویکردهای ملل غیراروپایی است» (همان، ص ۱۲۲). در دو پاراگراف بعدی نیز اضافه می‌کند: «توجه به وضعیت حاکم بر جهان غرب درباره مسائل زنان، نشان می‌دهد تعمیم این الگو صرفاً تکثیر بی‌محتوا و غیرکارسازی است که به هیچ شکل روش حل مسائل و مشکلات را ارائه نمی‌دهد» و در ادامه روابط آزاد پیش از ازدواج، حاملگی ناخواسته، موالید نامشروع و چندین مورد دیگر را زاینده کنوانسیون رفع تبعیض عنوان می‌نماید» (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳). نگارندگان هرچه تأمل کردند، میان عبارات پیشین و عبارت «شکی نیست چنین کارکردهایی به نوبه خود جای تقدیر دارد ... امید می‌رود در صورت حُسن نیت، نتایج خوب و مبارکی از این تلاش‌ها حاصل شود» را جمع نمایند، نتوانستند خود را قانع کنند، مگر اینکه منظور نویسنده از «چنین کارکردهایی، فعالیت‌های علمی و غیرمتولیان امر در کنوانسیون باشد، منتها در خود عبارت اشاره‌ای نشده است، مضافاً بر اینکه ذکر نتایج خوب و مبارک، شامل فعالیت‌هایی، اعم از کنوانسیون و غیرکنوانسیون است، به جز موالید نامشروع، عقده‌های روانی، خانواده‌های تک‌والدینی، روسپی‌گری و ده‌ها مورد دیگر که مورد تصریح خود نویسنده محترم است، زاینده همین‌گونه تفکرات مبارک نیست؟

دقت در واژه «حقوق» در دو فراز مذکور، گواه این مطلب است که زن و مرد در مقوله ازدواج، از جمیع حقوق و از جمله حق جنسی مساوی برخوردارند. اگر به نظر اسلام توجهی اجمالی شود، عمق تفاوت این دو مسلک روشن می‌گردد. مقدار واجب حق جنسی زن - به عنوان حکم اولیه - هر چهار ماه یکبار در مورد واقعه و هر چهار شب یکبار در مورد مضاجعت می‌باشد و در مقابل مرد، در هر زمان و هر مکانی که خواهان این مقوله - روابط جنسی - باشد، مبادرت بر زن، لازم و واجب است؛ ولی براساس مفاد کنوانسیون، زن و مرد از حقوق یکسانی برخوردارند.

## ۲-۲. خاستگاه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان

با اینکه زنان نیمی از جامعه را تشکیل می‌دهند؛ ولی همواره در طول تاریخ از جنبه‌های گوناگون ستم‌هایی را متحمل شده‌اند. نگاه به کتاب لذات فلسفه، نوشته ویل دورانت گواه این مطلب است که زن در نگاه برخی دانشمندان یونان باستان، نه تنها از جایگاه واقعی خود برخوردار نبوده است، بلکه متحمل دیدگاه‌هایی کاملاً ظالمانه از جوانب گوناگون بوده است؛ زیرا در آن کتاب، عبارتی از /رسطو ذکر شده است: «زن محکوم به اسارت بوده و موجودی ناقص است و طبیعت، آنجا که از آفریدن مرد ناتوان باشد، زن را می‌آفریند» (دورانت، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸). حتی در میان ادیان الهی مانند یهود آمده است که زنان در ردیف چهارپایان و اموال غیرمنقول قرار دارند (همان)؛ هرچند این مطالب تحریف‌شده و افترا بر دین یهود است. این گونه تعبیر ما را از بسط مقال درباره جایگاه زن در قرون اولیه بی‌نیاز می‌کند؛ ولی مهم اینکه دانسته شود این وضعیت اسفبار در اروپا - حتی در قرون وسطی - نیز باقی مانده بود و زنان تا آستانه قرن بیستم از حقوق ناچیزی برخوردار بودند (حسینی، ۱۳۹۱، ص ۲۱) و حتی تحصیل علم و دانش نیز برای آنان میسر نبود (میشل، ۱۳۷۸، ص ۵۳) و ویل دورانت تصریح می‌کند تا سال ۱۹۰۰م، زن دارای حقوق کمتری بود که مرد ناگزیر باشد از روی قانون آن را محترم بدارد (دورانت، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰).

این گونه برخوردها با زن، زمینه جنبش‌هایی به نفع زنان را به وجود آورد؛ به عنوان مثال، برای نخستین بار در سال ۱۸۸۲م در انگلستان، قانونی تصویب شد که به موجب

آن زنان می‌توانستند پولی را که از راه کار دریافت می‌کنند، برای خود خرج نمایند (همان، ص ۱۵۸)؛ ولی انگیزه اصلی از جعل همین قانون نیز رفع ظلم و ستم از زنان نبود، بلکه حفظ کارخانه‌ها و جلوگیری آنها از ورشکستگی باعث جعل این قانون بود (در ادامه به طور جداگانه، هدف از این گونه جنبش‌ها ذکر خواهد شد). به هر حال، این گونه فعالیت‌ها برای ایجاد آزادی برای زنان مؤثر افتاد و مورد حمایت بسیاری از اقشار قرار گرفت؛ به گونه‌ای که با نصب مشروعیت‌های ملی و بین‌المللی به عنوان یک مسئله بشری در عرصه جهانی مطرح شد و باعث پیدایش جریان‌های فکری، فلسفی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی بسیاری شده است. این تلاش‌ها که از همان آغاز نهضت زنان برای کسب مساوات در دستمزدها و دیگر مسائلی از این دست شروع شد، مراحل تکوینی متعددی را پشت سر گذاشت که در اینجا به قصد بررسی این سیر و سلوک حقوقی، فهرست‌وار به برخی از این تلاش‌ها اشاره می‌شود و فقط مورد آخر که مقاله حاضر درصدد نقد حق جنسی این کنوانسیون می‌باشد - و در سال‌های بعدی کامل‌تر شد - مورد بررسی اجمالی قرار می‌گیرد:

۱. کنوانسیون مقام زن، تأسیس سال ۱۹۴۵م؛
۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر، مصوب سال ۱۹۴۸م؛
۳. کنوانسیون حقوق سیاسی زنان؛ مصوب ۱۹۵۲م؛
۴. کنوانسیون رضایت برای ازدواج؛ مصوب سال ۱۹۶۲م؛
۵. اعلامیه رفع تبعیض علیه زنان؛ مصوب سال ۱۹۶۷م؛
۶. کنوانسیون جهانی زنان در مکزیکوسیتی؛ سال ۱۹۷۵م (ویسی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۱۸).

### ۲-۳. کنوانسیون جهانی زنان در مکزیکوسیتی

در سال ۱۹۷۲م دبیرکل سازمان ملل متحد، از کمیسیون مقام زن خواست که نظر دولت‌ها را درباره شکل و محتوای یک سند بین‌المللی درباره حقوق زن جویا شود. حدود یک سال بعد، شورای اقتصادی - اجتماعی یک کارگروه، کاری برای بررسی و تنظیم چنین کنوانسیونی تعیین کرد و در سال ۱۹۷۴م تهیه پیش‌نویس را در این باره آغاز کرد. بررسی کمیسیون به تهیه یک مقدمه و مقررات عمومی و سه بخش مربوط به حقوق سیاسی - اجتماعی، حقوق مدنی و حقوق خانواده منجر شد که در سطح وسیعی



برای همه دولت‌ها و دیگر سازمان‌ها ارسال شد که پاسخ‌های ارائه‌شده از سوی دولت‌ها بسیار گسترده بود و خواستار تغییراتی در آن بودند. متعاقب آن، در پانزده دسامبر ۱۹۷۵م مجمع عمومی در قطعنامه شماره ۳۵۲۱، از کمیسیون مقام زن خواست تا در سال ۱۹۷۶م به تهیه پیش‌نویس رفع تبعیض علیه زنان مبادرت ورزد. کمیسیون مقام زن توانست با کمک گروه‌های کاری تعیین‌شده، پیش‌نویس را تهیه کند که این پیش‌نویس، در کمیته سوم مجمع عمومی مورد بررسی، بحث و تبادل نظر قرار گرفت و همزمان در سال ۱۹۷۵م - یک‌سال زودتر از وقت تعیین‌شده - کنوانسیون جهانی بین‌المللی زن در مکزیکوسیتی برگزار شد و برنامه‌ای کاری ذیل عنوان «کنوانسیون حذف تبعیض علیه زنان با روش‌های مؤثر برابری آن» تصویب کرد و پیش‌نویس تهیه‌شده به وسیله کمیسیون مقام زن، با بحث‌های فراوانی که در سال ۱۹۸۷م بر آن انجام گرفت، سرانجام در هجدهم دسامبر ۱۹۷۹م براساس قطعنامه ۲۴/۱۸۰ به تصویب عمومی رسید (توحیدی و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۰).

این کنوانسیون مشتمل بر یک مقدمه نسبتاً مبسوط و سی ماده می‌باشد و در شش بخش تنظیم شده است و در تاریخ ۱۹۷۹/۱۲/۱۸ میلادی مطابق با ۱۳۶۰/۶/۱۲ شمسی به تصویب رسید (رئیزی، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

#### ۴-۲. انگیزه پیدایش جنبش‌های طرفدار برابری میان زن و مرد

می‌توان ادعا کرد نهضت‌های دفاع از حقوق زنان در قرون اخیر - مانند نمونه اشاره‌شده - پاسخی طبیعی و نه صحیح، به موضع گذشته فرهنگ غربی نسبت به زن بوده است؛ در جایی که زن را نیمه انسان بدانند و قائل باشند مانند چهارپایان به ارث می‌رسد و تعابیری از این دست، طبیعی است مکاتبی به وجود بیاید که مرد را عامل بدبختی زن بدانند. در واقع ظهور فمینیسم و اعلامیه حقوق بشر که در آن مانند آموزه‌های فمینیسم، حقوق زن و مرد کاملاً برابر است، بازتاب ستمگری دولت‌ها و ملت‌های مدعی تمدن غربی و اوج مظلومیت زن در این کشورها بوده است. زنان اروپایی در سال‌های پیشین، نه از حق رأی و آزادی برخوردار بودند، نه از حق مالکیت، نه حق اشتغال، نه حق مشارکت سیاسی و ... از آنجا که پدیده‌های اجتماعی - به

خصوص مسائل حقوقی - در طی یک روند شکل می‌گیرند، فهم دقیق و شایسته آنها در گرو دانستن ریشه‌ها و روند تاریخی‌اند. از این رو، برای اثبات ادعای مذکور، در ذیل به بعضی از شواهد تاریخی اشاره می‌شود (حسینی، ۱۳۹۱، ص ۲۱-۲۲):

۱. در لایحه‌ای که از سوی مجلس شورای ملی در انقلاب کبیر فرانسه تصویب گردید، حقوق انسانی فقط برای مردان مطرح بود.

۲. از سال ۱۸۶۰م، اصلی‌ترین خواسته‌های فمینیست‌های انگلیسی و امریکایی، حق رأی بود؛ زیرا متعاقد شده بودند که تنها راه دستیابی به فرصت‌های برابر، کسب حق رأی است (همان، ص ۲۱-۲۳).

این مسئله در حالی است که اسلام، زن را از همه حقوق انسانی مانند حق مالکیت، حق تعلیم و تعلم، حق اشتغال، حق ازدواج، حق رأی و... برخوردار می‌داند و توجه به کتب تاریخی و روایی گواه ادعای مذکور است.

اینک پس از آشنایی با مطالب پیش‌گفته، می‌توان برای پاسخ به این پرسش که چرا بشر به جعل قوانینی برابر میان زن و مرد پای می‌فشارد، پاسخی روشن‌تر داد. در این باره به طور خلاصه می‌توان سه عامل را در به وجود آمدن رشد نهضت‌هایی از این دست برشمرد:

۱. **هوسرانی و شهوت‌طلبی مردان:** روشن است در هریک از جوامع و فرهنگ‌های بشری، به خصوص در نظام‌های دینی، زنان کم‌وبیش قید و بندهایی همچون «حجاب» داشته‌اند. مردان شهوت‌پرست درصدد برآمدند تا با عناوین فریبنده‌ای مانند «حقوق زن» و «آزادی زنان»، آنان را از این قید و بندها رهایی بخشند و از خانه‌ها بیرون بکشند و به این ترتیب، به ارضای هرچه بیشتر شهوت‌های خود پردازند (حسینی، ۱۳۹۱، ص ۲۵)؛ چنان‌که ویل دورانت به این مطلب تصریح می‌کند و می‌نویسد:

مردان به خاطر همین عامل (هوسرانی و شهوت‌طلبی) زنانی که مانند مردان‌اند و دارای مشاغل یکسان، محیط یکسان و دواعی یکسان‌اند را می‌پسندند (دورانت، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳).

۲. **بهره‌کشی اقتصادی از زنان** (حسینی، ۱۳۹۱، ص ۲۶): در سطور پیشین ذکر شد برای نخستین بار در سال ۱۸۸۲م در انگلستان قانونی وضع شد که زن می‌توانست پولی

را که از راه کار به دست می‌آورد، مالک شود؛ ولی این قانون به منظور رفع ظلم از زن جعل نگردید، بلکه انگیزه اصلی این بود که از ورشکستگی کارخانه‌ها ممانعت به عمل آورند. به عبارت دیگر، اعطای این حق به زن، از عوارض انقلاب صنعتی بود و کارفرمایان چون در اندیشه سود و سهام خود بودند، این حق را به زن دادند (دورانت، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).

به گفته شهید مطهری، زن اروپایی برای آزادی و حق مالکیت، از ماشین باید تشکر کند، نه از آدم و در مقابل چرخ‌های عظیم ماشین باید سر تعظیم فرود آورد، نه در مقابل مردان اروپایی (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱).

۳. استفاده از آرای سیاسی زنان: در نظام‌های مردم‌سالار که مدعی اتکای حکومت بر آرای مردم است، جاه‌طلبان و شیفتگان قدرت، چون زنان را انعطاف‌پذیرتر و تأثیر تبلیغ‌ها را در آنان بیشتر می‌یافتند و از سویی محتاج آرای بیشتر بودند، کوشیدند آنان را به میدان اجتماع و سیاست وارد کنند و با فریفتن و تحت تأثیر قرار دادن آنان، آرای بیشتری به دست آورند و بر اریکه قدرت تکیه زنند (حسینی، ۱۳۹۱، ص ۲۹).

## ۲-۵. تحلیل دیدگاه کنوانسیون درباره حق جنسی

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، بند (ج) و (ز) از بندهای ماده ۱۶ کنوانسیون رفع تبعیض، گواه این مطلب است که مرد و زن در مقوله ازدواج، از روابط جنسی مساوی برخوردارند؛ یعنی به مفاد این ماده، زن به اندازه مرد از حق روابط جنسی برخوردار است.

پیش از تحلیل دیدگاه کنوانسیون حقوق بشر درباره مسائل جنسی، توجه به این نکته لازم است که تصور قانونگذاران کنوانسیون حقوق این است که در صورتی از زن رفع ظلم می‌شود که حقوقی مشابه مردان برای زنان وضع شود. به عبارت دیگر، آنان لازمه رفع تبعیض از زنان و ایجاد برابری میان آنها را این می‌دانند که حقوقی مشابه مردان برای زنان وضع شود. شاهد ادعای مذکور، ماده ۱ این کنوانسیون است که در آن آمده است: «تمام ابنای بشر آزاد زاده شده و در حرمت و حقوق با یکدیگر برابرند». از این رو، در ماده ۱۶ نیز حقوقی مشابه مردان برای زنان وضع نموده است؛

ولی این مطلب از اساس، باطل است؛ زیرا لازمه تبعیض میان زن و مرد این است که آن دو در مقام انسانی با یکدیگر متفاوت باشند یا حقوق جعل شده برای یکی از آن دو، ارزش کمتری نسبت به دیگری داشته باشد و حال آنکه این گونه نیست و زن و مرد از لحاظ مقام انسانیت کاملاً با یکدیگر برابرند و آیات ۲۹ سوره انفال، ۷ سوره هود، ۳۵ احزاب، ۶۹ عنکبوت، ۱۳ حجرات و ۲ ملک، به روشنی بر مطلب مذکور دلالت می‌کند. همچنین حقوق جعل شده برای آن دو نیز نسبت به یکدیگر برتری ندارد. آری! در برخی موارد، حقوق زن و مرد با یکدیگر متفاوت است - مانند همین مسئله مورد بحث - ولی این به معنای کم‌ارزش بودن حقوق زن نیست، بلکه جعل قانون و حقوق متفاوت براساس مصلحت‌هایی است که در این مقاله به برخی از آنها اشاره می‌شود. گفتنی است شهید مطهری در کتاب **نظام حقوق زن در اسلام** (ص ۱۱۴-۱۲۱) مطالب ارائه شده در این سطور را به خوبی روشن کرده‌اند. حال با توجه به مطالب پیش گفته، در این مجال با ذکر سه عامل، دیدگاه کنوانسیون درباره حق جنسی را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

### ۱-۵-۲. عامل اول؛ تحلیل مسائل با توجه به ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی

بر آشنایان به مسائل روانشناسی مخفی نیست که مسائل روانشناختی را با مکاتب و نحله‌های گوناگونی همچون «رفتارگرایی»، «گشتالت‌گرایی»، «روانکاوی»، «زیست‌گرایی»، «شناخت‌گرایی»، «انسان‌گرایی» و «اجتماعی و فرهنگ‌گرایی» بررسی می‌کنند و مکاتب ذکر شده مکاتبی‌اند که هنوز به قوت خود باقی می‌باشد و پیروانی را به خود اختصاص داده است (گنجی، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۲۲)؛ ولی تفاوت‌های جنسی را با دو رویکرد مورد تحلیل قرار می‌دهند؛ برخی تمایزات و تفاوت‌های جنسی را با توجه به تفاوت‌های زیست‌شناختی و بیولوژیک بررسی می‌کنند و برخی دیگر این تمایزات را با توجه به تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی و موارد مؤثر بر آن مورد کنکاش قرار می‌دهند.

حال نخستین تحلیلی که درباره این گونه نظریات - یعنی تساوی حقوق زن و مرد در همه مقوله‌ها و از جمله حق جنسی - خودنمایی می‌کند اینکه متولیان امر، مقوله

مذکور را با تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهند.

تحلیل مسائل با توجه به تفاوت‌های فرهنگی تا آنجا پیش رفته است و تحت تأثیر جریان‌های قدرتمند فمینیستی ترسیم شده است که نوعی ترس از تحقیق در زمینه‌های جنسیتی را پایه‌گذاری نموده، مؤلفی به نام کلانینجر (Cloninger) را واداشته است که تصریح نماید: «ما واهمه داریم که انجام تحقیقات مان ما را به جایی برساند که ریشه تمایزات را مسائل زیست‌شناختی و بیولوژیک معرفی نماید» (مظاهری، ۱۳۸۳، ص ۳). وی در ادامه بیان می‌دارد که اگر تفاوت‌های جنسیتی، ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی داشته باشد، با تغییر فرهنگ‌ها قابل دگرگونی است و همسانی جنسیتی می‌تواند رخ دهد، در حالی که اگر اثبات شود تمایزات جنسیتی زن و مرد، ریشه‌های بیولوژیک و زیست‌شناختی دارد، نگرش به مسئله تغییر می‌کند (همان).

به بیان دیگر، دانشمندان مسائل روانشناسی و جامعه‌شناختی مسائل مورد نظر خود را با رویکردی فرهنگی و اجتماعی می‌کاوند و نتیجه کاوش خود را در قالب نمونه‌های آماری و تحقیقات میدانی ارائه می‌دهند و روشن است جامعه غربی که سالیان سال با فرهنگ خاص خود مشی نموده است، با باورهای مورد قبول خود خوی گرفته و با آن زندگی کرده است، نتایجی را برای محصل علوم اجتماعی به ارمغان می‌آورد که تساوی زن و مرد در همه امور - و از جمله حق جنسی - در آن اثبات می‌شود. افزون بر اینکه عقل نیز در ابتدای امر، تفاوتی میان زن و مرد در مقوله حق جنسی مشاهده نمی‌کند و به عنوان قوه‌ای از قوای نفس، آنچه از حواس و مجاری ادراکیش درک می‌کند، تساوی زن و مرد در این مقوله است؛ ولی اگر مسئله مورد نظر را با توجه به تمایزات زیست‌شناختی و بیولوژیک بررسی نماییم، نتایجی کاملاً متفاوت خواهیم گرفت.

براساس تحقیقاتی که در این باره صورت گرفته است، زنان نسبت به مردان در مقوله جنسی خویشتن‌دارترند یا در ارگاسم هنگام خواب، مردان از تجربه بسیار بیشتری نسبت به زنان برخوردارند؛ بنابراین اسلام مرد را از حق نسبی بیشتری نسبت به زن برخوردار کرده است؛ به عنوان مثال، در یک پژوهش جدید از حدود سه هزار دانشجو برای تحقیق درباره محرومیت جنسی، دعوت به همکاری شد. دانشجویان باید اولاً، احساسات مربوط به تحریک جنسی را در دفترچه خاطرات ثبت می‌کردند؛ ثانیاً، از

فعالیت جنسی به مدت یک ماه پرهیز می‌کردند. تقریباً سیصد زن یعنی در حدود ده درصد از افراد مدعو، داوطلب مشارکت در این پژوهش شدند و در مقابل، داوطلبان مرد فقط پانزده نفر بودند. به عبارت دیگر، زنان ده درصد و مردان نیم درصد جمعیت مدعو را به خود اختصاص داده بودند. زنان داوطلب هیچ مشکلی در اتمام این برنامه پژوهشی نداشتند؛ ولی از میان آن پانزده مرد، فقط شش نفر آزمایش پرهیز یک‌ماهه را به پایان رساندند و از مجموع تعداد شرکت‌کننده که پرهیز نکرده بودند، درباره تکرار تخیلات جنسی دخالت‌کننده در پژوهش پرسیده شد؛ زنان گزارش کردند که این امر به ندرت اتفاق افتاده است، در حالی که مردان از وقوع مکرر آن خبر دادند. یا در مثال ارگاسم در خواب، متخصصان علم فیزیولوژی در بریتانیا گواهی دادند که مردان از آغاز بلوغ و پس از آن در دوره نوجوانی به دفعات این عمل را تجربه نموده‌اند؛ ولی این پدیده برای زنان کمتر رخ داده است (بستان، ۱۳۹۰، الف، ص ۲۹-۳۰).

ممکن است استدلال شود اگر این مسئله از منظر عقل مورد بررسی قرار گیرد، دیدگاه کنوانسیون به آن نزدیک‌تر باشد تا دیدگاه اسلام؛ بنابراین باید حکم کرد که زن و مرد در این رابطه از حقوق یکسانی برخوردارند؛ ولی در پاسخ می‌گوییم درست است زن و مرد در همه ابعاد روحی و روانی و شخصیت شکل‌دهنده خود متفاوت نیستند و نکات مشترک فراوان دارند؛ ولی همان‌گونه که اشاره شد، بررسی مسائل مورد توجه در کنوانسیون و از جمله حق جنسی با توجه به تفاوت‌های زیستی، ما را به نتایج دیگری راهنمایی می‌کند و توجه به این نکته: «عقل، مجرد محض نیست و قوه‌ای از قوای نفس به شمار می‌آید»، حقیقت امر برای درک عقل در تساوی حق زن و مرد در حق جنسی را آشکار می‌کند.

عقل، مجرد محض نیست و قوه‌ای از قوای نفس به شمار می‌آید؛ ممکن است در درکش اشتباه کند؛ زیرا در کارهایش به حواس وابسته است و حواس، در برخی موارد اشتباه می‌کند؛ بنابراین خطای عقل به دلیل گزارش‌هایی است که از سوی حواس دریافت می‌دارد؛ عقل چون دآوری عالم و عادل است و براساس گزارش‌های رسیده، درست قضاوت می‌کند. تنها مشکل، گزارش نادرست است که با رفع آن، قضاوت در مسیر صحیح جریان می‌یابد (علیدوست، ۱۳۹۱، ص ۵۱). بر این اساس، اینکه بیان شد

عقل درباره حق جنسی در بدو امر، حکم به یکسان بودن زن و مرد می‌نماید، به دلیل این است که گزارش‌های رسیده به او با توجه به مسائل زیست‌شناختی و بیولوژیک نبوده است؛ بنابراین صرف نظر از عامل بسیار مهمی که در ارائه نظریات متساوی میان زن و مرد نقش دارد و در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، اگر تفاوت‌های زن و مرد با توجه به مسائل طبیعی و زیست‌شناختی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرند، ما را به تفاوت معناداری میان زن و مرد رهنمون خواهد ساخت و این مسئله روشن می‌شود که چرا در اسلام حق جنسی مرد بیشتر از زن است.

آنچه به خوبی گواه این امر است که تفاوت‌های زن و مرد باید از لحاظ زیست‌شناختی مورد مطالعه قرار گیرند، نه فقط مؤلفه‌های فرهنگی، این است که در کارکردشناسی، اصلی وجود دارد مبنی بر اینکه آنچه در طول تاریخ و در گستره فرهنگ‌های متفاوت در اعضای یک «نوع» فراگیر است، پایه‌های زیست‌شناختی دارد. به عبارت دیگر، اگر مشاهده می‌شود در طول تاریخ و در همه فرهنگ‌ها و جوامع، این تفاوت‌ها وجود داشته است، نمی‌توانیم بگوییم این تمایزات ناشی از فرهنگ و عوامل اجتماعی است، بلکه باید بگوییم زیرساخت زیست‌شناختی دارد و حتی از دیدگاه تکاملی، چنین اموری ارزش بقا دارند (مظاهری، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

شبهه‌ای که در اینجا می‌تواند رخ بنماید اینکه ممکن است کسی تحقیق میدانی دیگر و نمونه آماری متفاوتی ارائه دهد و در عین حال، ضد آنچه تا به حال عنوان گردید، به ارمغان آورد و اثبات نماید عدم تفاوت زن و مرد در حق جنسی، اصلاً صحیح نیست و باید طرح دیگری در این رابطه اندیشه شود؛ چنان‌که اشکال مطرح‌شده اختصاص به مورد بحث ندارد، بلکه در هر مسئله‌ای از مسائل اجتماعی مانند وجوب حجاب، عدم جواز روابط دختر و پسر و ده‌ها مورد دیگر نیز جاری است؛ بدین شکل که چنانچه یک تحقیق میدانی برای صحت وجوب حجاب ارائه شود، ممکن است تحقیق میدانی دیگر و جامعه آماری متفاوتی ضد مطلب پیشین به ارمغان آورد.\* در پاسخ می‌توان

\* برای مثال، جادوگران فمینیست مدرسه دایانیک ادعا می‌کنند که حدود نود درصد از جادوگران دایانیک، همجنس‌گرا هستند (گاردنر، ۱۳۸۷، ص ۳۳) و با ارائه این‌گونه ارقام آماری درصدد نهادینه کردن منویات خود بوده، همجنس‌گرایی را اثبات می‌کنند.

گفت تا آنجا که محققان بررسی کرده‌اند، تا به حال تحقیقی فیزیولوژی که برای علوم اجتماعی مفید باشد و خلاف مطلب گفته شده درباره وجه تمایز جنسی زن و مرد را اثبات نماید، ارائه نشده است. افزون بر اینکه تحقیقات ارائه شده در این بخش، منحصر به نمونه ارائه شده در متن نیست، بلکه شواهد و موارد فراوانی غیر از آن می‌توان ارائه داد؛ برای نمونه، به مورد ذیل توجه کنید:

رفتارها و تمایلات جنسی از مواردی است که تمایز زن و مرد در آن گزارش شده است. غده هیپوتالاموس که مرکز کنترل احساسات، ضربان قلب، جریان خون و... است، در مردان بزرگ‌تر از زنان است. هرمون تستوسترون که در مردان ده تا بیست برابر زنان است، از این غده ترشح می‌شود و تمایلات جنسی نیز تحت هدایت آنند، تفاوت غده هیپوتالاموس و مقدار ترشح تستوسترون توضیح قانع‌کننده‌ای برای این پرسش به دست می‌دهد که چرا انگیزش جنسی در مردان بیش از زنان است. مؤسسه کینزی، بزرگ‌ترین نهاد پژوهشی در زمینه سکس، در تحقیقات خود نشان داده است که میل به ارتباط با زنان در نهاد مرد تعبیه شده است که این نکته‌ای بااهمیت برای بقای نسل تلقی می‌شود (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۵۸-۵۹/ر.ک: محسن‌زاده و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

مطالب پیشین چه قابل دفاع باشد و چه نباشد، به نظر می‌رسد پذیرش یا عدم پذیرش این گونه مطالب بر یک مسئله کلامی متوقف است و آن اینکه حق تقنین و تشریح با چه کسی است؟ آیا فقط خداوند است که حق قانونگذاری دارد یا فرد یا یک نهاد معین نیز از چنین حقی برخوردارند؟ این مهم را در عامل سوم مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## ۲-۵-۲. عامل دوم؛ تحلیل مسائل با توجه به خصوصیات مردان

عامل جدی دیگری که باعث ارائه نظریه تساوی حقوق زن و مرد و از جمله، حق جنسی شده است، اینکه غالباً تحقیقات صورت گرفته درباره تفاوت‌های دو جنس، مردمحور بوده است.

این مسئله تا آنجا پیش‌رفته است که نقادان فمینیست علوم اجتماعی، با تکیه به شواهد علمی اجتماعی، بر این باورند که حتی دقیق‌ترین و جدی‌ترین تحقیق‌ها در



علوم اجتماعی غالباً مردمحور یا جنس‌گرا بوده است؛ یعنی هر تحقیقی به موضوع خود با دید مردمحورانه نگریسته، در موارد زیادی تفوق مرد بر زن را پیش‌فرض گرفته است (وایلی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). همچنین گیلیگان (Gilligan) به روشنی عنوان می‌کند: «به طور عمده چهارچوب مبانی روانشناختی بر مردان و خصوصیات آنان بنا شده است» (مظاهری، ۱۳۸۳، ص ۸). بر این اساس، روشن است که متولیان تدوین کنوانسیون رفع تبعیض، همه همت و سعی‌شان آن است که هر آنچه مرد از آن برخوردار می‌باشد را برای زن به ارمغان آورند؛ زیرا به گمان و ادعای اینان، عمده تحقیقات علوم اجتماعی مردمحور بوده است و سپس از زن خواسته‌اند که مثل او شود و حال آنکه زن و مرد - به رغم اشتراکات - در بسیاری از جهات با یکدیگر تفاوت دارند. این تفاوت، مورد توجه دانشمندان علوم روانشناسی قرار گرفته است و با تحلیل و بررسی درباره این تفاوت‌ها، نتایج قابل توجهی گرفته‌اند؛ برای مثال، روانشناسی به نام گیلیگان با استفاده از تحقیقات دیگر روانشناسان، در کتاب خود به نام *نظریه روانشناختی و پیشرفت زن*، که در سال ۱۹۸۲م منتشر شد، می‌کوشد از راه استدلال تجربی اثبات کند پیشرفت اخلاقی زنان با پیشرفت اخلاقی مردان بسیار تفاوت دارد. او ادعا دارد زنان از جدایی و تنهایی هراس دارند، در حالی که مردان با یکدیگر بودن را خطرناک می‌دانند. زنان بیشتر مایل‌اند بر اساس احساسات، عشق و عطف نسبت به افراد خاص عمل نمایند، در حالی که مردان طرفدار اخلاق مبتنی بر عدالت‌اند که برترین اصول آن انصاف و مساوات است. زنان طرفدار اخلاق مبتنی بر توجه، دلسوزی و مراقبت‌اند که برترین اصول آن، امنیت و حفاظت است. از این رو، گیلیگان چنین نتیجه می‌گیرد که مطالعه و پیشرفت اخلاقی که فقط بر اخلاق عدالت مبتنی باشد، روش مردمحور است و راه مناسبی برای ارزیابی و پیشرفت اخلاقی زنان به دست نمی‌دهد (مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، ص ۶۶-۶۷). تحقیقات او نشان داد که درباره زن و مرد، دو نوع داوری اخلاقی وجود دارد؛ یکی اخلاق داوری که ملاکش عدالت است و چنین اخلاقی بیشتر با جنس مرد و عرصه عمومی تناسب دارد و دیگری اخلاق داوری که ملاکش مسئولیت‌پذیری است و این اخلاق با جنس زن و عرصه خانوادگی متناسب می‌باشد و در نهایت، این‌گونه نتیجه می‌گیرد که اخلاق عدالت‌گرا باید با اخلاق مسئولیت‌گرا تکمیل شود، در

غیر این صورت، هریک از آنها به تنهایی ناقص و ناتمام خواهد بود (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱-۱۶۵). یا ویلیام گاردنر (William Gairdner) کار گروهی دو روانشناس به نام الینور مک‌کوبی (Elenor Maccoby) و کارول جکلین (Carol Gaklin) را نقل می‌کند که تحقیق دو جلدی جامعی با عنوان روانشناسی تفاوت‌های جنسی\* منتشر کرده بودند. این تحقیق که یکبار برای همیشه صورت گرفت تا ارزیابی شود، تأکید اصلی فمینیست‌های تندرو بر موضوع همسانی زن و مرد، پایه و اساس ژنتیکی و طبیعی دارد یا فرهنگی، به این صورت بود که آنان با مطالعه دقیق هزاران نفر، امید داشتند ثابت کنند همه تحقیقاتی که نشان‌دهنده تفاوت‌های جنسیتی‌اند، در تعصب در طرح یا جانبداری ایدئولوژیک (یعنی همان مسائل فرهنگی) ریشه دارند؛ ولی شواهد آنان را در خود غرق کرد. آنها دریافتند که تفاوت‌های آشکاری میان پسران و دختران در همه زمینه‌ها حتی پیش از تولد وجود دارد؛ مانند: آمادگی جسمانی، استعداد بیمار شدن، ادراک، یادگیری، توانایی لمسی، زبان‌آموزی، توانمندی ذهنی، آستانه درد و... (گاردنر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲).

حال آیا با ارائه این‌گونه تحقیقات و مانند آن، همچون تصریح آلسون وایلی مبتنی بر اینکه رفتار، علایق و صفات مردانه، به عنوان معیار تلقی می‌شود (وایلی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵) یا اذعان گیلیگان که می‌گوید در روانشناسی به صدای زنان گوش نداده‌ایم، بلکه مردان را مورد تحقیق قرار داده‌ایم و سپس با آن الگوی پذیرفته‌شده، خواسته‌ایم زنان را مورد بررسی قرار دهیم (مظاهری، ۱۳۸۳، ص ۷)، یا عبارت «تحلیل مسائل با رویکرد فرهنگی مبارزه با خود طبیعت است؛ زیرا امور جنسی انسان به طور عمده ناشی از تأثیر هورمون‌هاست» از ویلیام گاردنر (گاردنر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲) و... می‌توان مبنای کنوانسیون در تساوی زن و مرد را که براساس تفاوت‌های فرهنگی استوار شده است (مظاهری، ۱۳۸۳، ص ۱۱)، پذیرفت؟ همان‌گونه که اشاره شد، شکی نیست زن و

\* این کتاب، پژوهشی در کل مبحث تفاوت جنسی تا آن زمان بوده است. نویسندگان در سراسر این کتاب کوشیده‌اند جانب نظریه تشابه‌محور فمینیست‌ها را بگیرند، با وجود این، هر دو پژوهشگر به این نتیجه رسیدند که تفاوت‌های ذاتی که تحت کنترل ژنتیک و هورمون‌اند نیز وجود دارد (گاردنر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲).

مرد با یکدیگر اشتراکاتی دارند؛ ولی پذیرش اشتراکات بدین معنا نیست که زنان و مردان در همه مسائل با یکدیگر مشترک‌اند و باید حقوق یکسانی داشته باشند.

آنچه بیان شد، هرچند مورد پذیرش متولیان امر در کنوانسیون رفع تبعیض نیست؛ ولی مورد قبول بسیاری از دانشمندان روانشناس و جامعه‌شناس است که به نمونه‌هایی از آن در سطور پیشین اشاره شد. آیا مطالعه دقیقی که *النور مک‌کوبی و کارول جکلین* روی هزاران نفر انجام دادند و منتظر نتیجه ایدئولوژیک و فرهنگی بودند؛ ولی برعکس دریافتند که بسیاری از تفاوت‌های زن و مرد در مسائل زیست‌شناختی ریشه دارد، نباید مورد توجه قرار گیرد؟ یا تصریح‌گاردنر مبنی بر اینکه تحلیل مسائل با رویکردی فرهنگی، جنگ و مبارزه با طبیعت است، نمی‌تواند نوع نگرش ما را به مسائل تغییر دهد؟ توضیح بیشتر اینکه بر هر قانونگذاری فرض است که در پردازش مسائل و تحلیل داده‌ها، شیوه و مبنایی که نمونه مورد بررسی بر آن استوار است و طبق آن مشی می‌کند، به کار گیرد و در ایراد قوانین و دستورالعمل‌ها، مصالح و مفاسد مخاطبان خود را لحاظ کند و با در نظر گرفتن همه آنچه برای آنان مفید است و باعث بروز کمترین ظلم بر آنان می‌شود، قانونگذاری نماید. مطلب ارائه‌شده هادی به این نکته است که حکم نمودن به تساوی زن و مرد، در همه مسائل و از جمله حق جنسی، با آنچه ارائه شده است، در تعارض آشکار قرار دارد و به راحتی می‌توان برای ادعای نگارندگان در این گفت‌وگو، شواهد فراوانی از علوم گوناگون اقامه کرد.

افزون بر اینکه اصل «تساوی زن و مرد در تمام حقوق» که صدر و ذیل کنوانسیون رفع تبعیض بر آن پای می‌فشارد، در صورتی به عنوان یک نظریه قابل تأمل و بررسی است که یا اثبات شود تفاوت‌های زن و مرد ریشه فرهنگی دارد، یا نتایج مثبت این‌گونه قوانین در کشورهایی که طبق آن عمل می‌کنند - چه پیش از تصویب کنوانسیون و چه پس از آن - مسجّل شود و حال آنکه هر دو مطلب با تأمل جدی روبه‌رو می‌باشد؛ عدم صحت مورد اول، از مطالب پیشین قابل برداشت است و توجه به آمارهایی که از سوی کشورهای که طبق تساوی حقوق زن و مرد عمل می‌کنند، عدم صحت مورد دوم را اثبات می‌نماید؛ به این بیان که امروزه در غرب، کشورها به مسئله «رفاه انسانی» که پس از رنسانس مطرح شده و جریان‌های گوناگون مؤید آن بوده است و در قالب تساوی

حقوق زن و مرد عنوان شد، نرسیده‌اند. در همان کشورهایی که رفاه مادی فراوانی شاهدیم، آمار خودکشی‌ها، افسردگی‌ها، اضطراب، فروپاشی خانواده و مشکلات بسیاری از این دست مشاهده می‌شود (آیت‌الهی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹-۱۷۰). همچنین تحقیقات نشان داده است که تحصیلات دانش‌آموزان در کشورهایی که منویات کنوانسیون را نهادینه کرده‌اند، رشد قابل توجهی نداشته است و علاوه بر افت تحصیلی، سلامت جسمی و روانی دو جنس را به خطر انداخته است، تا آنجا که در نشریه امریکایی ریدرز دایجست آمده است: هر ساله ۳۵۰ هزار دختر نوجوان امریکایی که در سنین پانزده تا نوزده‌سالگی هستند، در دوره دبیرستان فرزندان غیرقانونی خود را به دنیا می‌آورند و این آمار در دهه‌های اخیر در حال افزایش است (بهبودی، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۸۴). بر این اساس، ادعای این مطلب که از زمان تصویب قانون استقلال مالی زنان در انگلستان به سال ۱۸۸۲م که *ویل دورانت* در کتاب *لذات فلسفه* به آن تصریح می‌کند (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸)،\* تا زمان تصویب قانون کنوانسیون رفع تبعیض در تاریخ ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹م مطابق ۱۳۵۸ شمسی (دفتر امور خواهران مؤسسه فرهنگی طه ، [بی‌تا]، ص ۱)، بگوییم سهم زنان از آزادی و رفع تبعیض، چیزی جز همان واژگان «آزادی» و «رفع تبعیض» نبوده است، بعید نیست. افزون بر اینکه سختی و دشواری تغییر و دگرگونی فرهنگ جوامع که طی سالیان سال شکل گرفته است و ملل جهان با آن خو گرفته‌اند، بر وضوح مطالب پیشین می‌افزاید.

اگرچه محققان به دلیل مطالب پیش گفته، هدف خود را از ارائه عامل دوم، برآورده می‌بینند؛ ولی برای تفهیم بهتر نظریه موجهی درباره دیدگاه کنوانسیون به دو جنس زن و مرد، بیان می‌دارند، مدوّنان کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، با ارائه تساوی زن و مرد در حقوق گوناگون، همانا وجود مردی را با وجود انسانی و فضایل مردی را با فضایل

\* به تصریح *ویل دورانت*، تصویب حق مالکیت درآمد برای زنان - که قدمتی ۱۳۱ ساله دارد و حال آنکه اسلام در ۱۴۰۰ سال پیش زنان را دارای چنین حقی دانسته است - از سوی مجلس عوام به خاطر این بود که بتوانند زنان انگلستان را به کارخانه‌ها بکشاند و با این قانون، سود و سهام کارخانه‌ها را حفظ کنند (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱)؛ بنابراین اساس این قانون در جهت خدمت به زنان نبوده است، بلکه برعکس برای حفظ سرمایه‌داری و عدم سقوط سهام کارخانه‌ها، قانون مذکور جعل گردید.

انسانی یکسان انگاشته‌اند و سپس درصدد آن برآمده‌اند که زن را نیز به آن فضایل برسانند و حال آنکه مساوی‌پنداشتن فضایل انسانی با فضایل مردی مورد اعتراض قرار گرفته است (بستان، ۱۳۹۰، ب، ص ۴۳) و می‌توان ادعا کرد برابری فضایل مردی با فضایل انسانی، نوعی بی‌ارزشی بر زن تلقی می‌شود.

### ۳-۵-۲. عامل سوم؛ برخورداری از حق ولایت و قانونگذاری

بی‌شک گردآورندگان کنوانسیون رفع تبعیض، برای خود حق تقنین قائل‌اند و بر این باورند که می‌توانند با بیان تساوی زن و مرد در تمامی حقوق، بسیاری از معضلات زنان را حل و فصل نمایند. شاید عبارت نظریه‌پردازان ستمگر جنسی همچون لنگرمن و نایبروگ که بیان می‌دارند: «وضعیت زنان همانند وضعیت زنان، تحت سلطه و تحت ستم مردان است و این الگو به عمیق‌ترین و فراگیرترین شکل در سازمان رسوخ کرده و یک نوع چیدمان سلطه را به وجود آورده است» (ریترز و جی و من، ۱۳۹۰، ص ۴۸۲) یا معرفی زن به عنوان میانجی عاقل بین طبیعت و مرد از سوی سیمون دوبووار (دوبووار، ۱۳۸۰، ص ۳۱۶)، متولیان امر را بر آن داشته است که با شعار تساوی، ظلم‌های متوجه به زن را دفع کند و او را به حقوق و منزلت خود برسانند؛ ولی لازمه اینکه بدانیم چه کسی می‌تواند ما را به واقع برساند، این است که دریا بیم اولاً، شأن تقنین و تشریح از آن کیست؟ ثانیاً، بر فرض که شأن تقنین از آن خداوند باشد که در واقع این‌گونه است، به چه شکل می‌توان به آن دست یافت؟ آیا پسند نحله‌ای از نحله‌های دنیا یا تشخیص یک شخص یا نهادی معین می‌تواند آنچه را مد نظر قانونگذار اصلی است، استنتاج نماید یا خیر؟ روشن است که نوع پاسخ به این پرسش‌ها روشنی خاصی بر مسئله مورد بحث خواهد افکند.

هرچند پاسخ کامل به این پرسش‌ها مجال بیشتری از این مقاله می‌طلبید؛ ولی باید دانست خداوند ولایت ذاتی بر مخلوقات دارد؛ یعنی ولایتش مجعول به جعل جاعلی نبوده و محدود به هیچ حدی نیست؛ چنان‌که ذات خداوند جلّ جلاله همین‌گونه است و از آنجا که خداوند تقوّم وجودی نسبت به ماسواه دارد و غنی محض می‌باشد، «مالکیت» او جلّ جلاله نسبت به مخلوقات حقیقی است و «امرکردن»، «خلق کردن» و

«حکم کردن» - به صورت حقیقی - فقط از ناحیه اوست (مجلسی، ۱۳۹۵، ص ۸).  
 از سوی دیگر، می‌دانیم قرآن و سنت حق حکم و قانونگذاری را فقط از ناحیه خداوند معرفی نموده است؛ مانند آیه ۵۷ سوره انعام: «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» یا آیه ۴۴ سوره مائده که به صراحت بیان می‌دارد هرکسی به غیر از حکم خداوند حکم نماید حقیقتاً کافر است: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ». همچنین در اخبار آمده است که مشرع حقیقی فقط خداوند است و حکم هر شیئی باید به قرآن و سنت پیامبر ﷺ برگردد (کلینی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۴).

خداوند نیز تشریح احکام را به رسولان خود تفویض کرده است و به آنها اجازه داده است احکام را به اذن او برای مردم بیان کنند و بدین وسیله پیامبران خود را گرامی داشته است؛ چنان‌که آیات ۴۹ سوره مائده و ۸۹ و ۹۹ سوره انعام به همین مطلب اشاره دارند (حمود، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۰۸-۵۰۹).

افزون بر این، خداوند در قرآن (احزاب: ۴۰) حضرت محمد ﷺ و شریعت او را خاتم پیامبران و سایر شرایع معرفی کرده است و در اخبار آمده است که قرآن و دستورات آن، مشرف و ناسخ دیگر کتب و شرایع پیشین است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۹۳). با توجه به این مطلب، می‌گوییم خاتم‌بودن شریعتی لوازمی دارد که یکی از شرایط آن، ردّ پلورالیزم دینی است؛ بدین معنا که بنا بر اصل خاتمیت، کمال و جامعیت دینی لزوم روی آوردن پیروان و مکاتب دیگر به آیین کامل و جامع و سایر ادیان، آیین ناقص شدند، عقل حکم حسب فرض، اسلام آیین کامل و جامع و سایر ادیان، آیین ناقص شدند، عقل حکم می‌کند که باید از دین کامل و برتر تبعیت کرد و این به معنای ردّ پلورالیزم دینی است. به عبارت دیگر، عقل حکم می‌کند انسان و بنده از آخرین پیام و ابلاغیه مولا و آقای خود پیروی کند. آخرین پیام آسمانی نیز بر حسب اصل خاتمیت، نبوت پیامبر اسلام است و بر همه پیروان ادیان دیگر واجب است از شریعت خاتم پیروی نمایند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۲۸).

اینک با توجه به مطالب پیش گفته، آیا می‌توان میان مسلکی که نگاهش به جهان و ما فیها، یک نگاه اومانسیسمی و انسان‌محوری می‌باشد و مسلکی که نگاهش خدامحوری است، قدر جامعی قابل قبول فهم کرد؟ پس چرا واهمه داشته باشیم از اینکه اساس و

ریشه کنوانسیون را باطل معرفی کنیم؟ برخی همین که اندیشه‌ای از دنیای غرب صادر شده باشد، تلقی به قبول کرده‌اند و آن را علمی می‌پندارند و درستی یا نادرستی مطلبی را مدیون برهان نمی‌دانند، بلکه از مرحله گذر تاریخی اندیشه‌ها و اقوال جست‌وجو می‌کنند. بیاییم برای همیشه به خود بقبولانیم که زادگاه هر علمی، یقیناً و مسلماً از توانمند بودن شناسایی صحت و عدم صحت آن عاجز است که این سخن تداعی‌کننده کلام حضرت امیر<sup>علیه السلام</sup> است که می‌فرماید: «أنظر إلی ما قال و لا تنتظر إلی من قال».

## نتیجه

چنان‌که بیان گردید، روشن‌گری در زمینه حق جنسی به عنوان یکی از مهم‌ترین کارکردهای اساسی‌ترین نهاد اجتماعی، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است و نیازمند تلاش‌هایی دوچندان در جهت تبیین آموزه‌های اسلام در این بعد است. نتایج مقاله حاضر را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. در اسلام، حق جنسی مرد به مراتب بیشتر از زن است؛ ولی براساس مفاد کنوانسیون، زن و مرد از حق مساوی در این رابطه برخوردارند.

۲. از برخی ادله مانند قاعده لاضرر یا ادله امر به معروف و نهی از منکر، می‌توان حق جنسی زن را بیش از مقدار تعیین‌شده در فقه، استظهار کرد.

۳. جنبش‌های طرفدار برابری میان زن و مرد، نتیجه طبیعی برخورد دولت‌ها با زنان است و آنها رفع ظلم از زن را در گرو جعل قوانینی مشابه میان زن و مرد می‌دانند.

۴. اینکه حق جنسی مرد در اسلام به عنوان حکم اولی، از حق جنسی زن بیشتر است، ریشه‌ای کاملاً زیست‌شناختی و طبیعی دارد و با علوم بیولوژیک هماهنگ است.

۵. اگر ریشه تفاوت زن و مرد در مقوله جنسی، فرهنگی و اجتماعی باشد، اثبات حق مساوی در این مقوله برای طرفین امکان‌پذیر می‌باشد؛ زیرا فرهنگ قابل تغییر است؛ بنابراین حقوق مترتب بر آن نیز می‌تواند تغییر کند.

۶. تا زمانی که به این پرسش پاسخ داده نشود که «حق ولایت و قانونگذاری با کیست؟»، در این مقوله - و موارد مشابه آن - نمی‌توان به پاسخی قانع‌کننده دست یافت؛ زیرا به راحتی می‌توان تحقیق میدانی دیگر و نمونه آماری متفاوتی ارائه داد و

نتیجه گرفت زن و مرد در مسئله مورد بحث یا مسائلی از این دست، با یکدیگر برابرند؛ همچنان که برای صحت ادعای مذکور، نمونه‌هایی در میان مباحث ذکر گردید.

۷. با توجه به مطالب مقاله، برخی از خلط‌ها و آشفتگی‌ها که در تحلیل تساوی حقوق زن و مرد ایراد گردیده است، آشکار شده است و علاوه بر پاسخ برخی آسیب‌ها و شبهات مطرح‌شده، عواملی که در تحلیل دیدگاه کنوانسیون به صورت جدی مطمح نظر قرار نگرفته است، مورد بحث قرار می‌گیرد.





## منابع

- \* قرآن کریم.
۱. ابن فارس، حسین احمد؛ معجم مقائیس اللغة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ق.
  ۲. آیت الهی، زهرا؛ «تلاشی در احقاق حقوق زنان (نقدی کارشناسانه با گروهی از اعضای کمیته فقه و حقوق شورای فرهنگی زنان»؛ فصلنامه کتاب نقد، تابستان ۱۳۸۳، شماره ۳۱، ص ۱۴۵-۱۷۳.
  ۳. اراکی، محمدعلی؛ کتاب النکاح؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۷.
  ۴. اصفهانی (فاضل هندی)، بهاء الدین محمدبن حسن؛ کشف اللثام عن قواعد الأحکام؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
  ۵. انصاری، مرتضی؛ کتاب المکاسب؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
  ۶. —؛ کتاب النکاح؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
  ۷. باقری، خسرو؛ مبانی فلسفی فمینیسم؛ تهران: انتشارات سحاب، ۱۳۸۲.
  ۸. بستان (نجفی)، حسین؛ اسلام و تفاوت های جنسیتی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰، الف.
  ۹. —؛ نابرابری جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰، ب.
  ۱۰. بهبودی، سکینه؛ «تحلیل روانشناسانه کنوانسیون»؛ فصلنامه کتاب نقد؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۱، ۱۳۸۳ تا بستان، ص ۸۶-۷۰.
  ۱۱. توحیدی، احمدرضا و دفتر مطالعات و تحقیقات زنان؛ عملکرد سازمان ملل در قلمرو حقوق زن و حقوق زنان پکن + ۵ (مجموعه مقالات)؛ قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲.

۱۲. حرّ عاملی، محمد؛ وسائل الشیعة؛ ج ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۸ و ۲۲، تهران: انتشارات دارالکتاب الاسلامیة، ۱۳۷۳.
۱۳. حسینی، سیدابراهیم؛ فمینیسیم؛ قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، ۱۳۹۱.
۱۴. حکیم، سیدمحسن؛ مستمسک العروة الوثقی؛ قم: دارالهدی، ۱۴۳۲ق.
۱۵. حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام؛ ج ۱ و ۲، قم: انتشارات استقلال، ۱۳۸۳.
۱۶. حمود، محمد جمیل؛ الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة؛ بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
۱۷. خویی، سید محمد تقی؛ المبانی فی شرح العروة الوثقی؛ تقریرات درس آقای خویی؛ ج ۳۲ موسوعه، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ق.
۱۸. دویوار، سیمون؛ جنس دوم (حقایق و اسطورهها)؛ ترجمه قاسم صغوی؛ تهران: انتشارات طوس، ۱۳۸۰.
۱۹. رئیسی، مهدی؛ کنوانسیون زنان؛ تهران: انتشارات نسیم قدس، ۱۳۸۲.
۲۰. رودگر، نرجس؛ فمینیسیم (تاریخچه، نظریات، گرایشها، نقد)؛ قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۸.
۲۱. ریتزر، جورج و داگلاس جی و گود من؛ نظریه جامعه شناسی مدرن؛ ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطیفی؛ تهران: انتشارات جامعه شناسان، ۱۳۹۰.
۲۲. ریتزر، جورج؛ نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۶.
۲۳. زیبایی نژاد، محمدرضا و محمد تقی سبحانی؛ درآمدی بر نظام شخصیتی زن در اسلام؛ قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۸.
۲۴. سروش، عبدالکریم؛ اخلاق خدایان؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
۲۵. —؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۶. سیستانی، سید علی؛ قاعده لاضرر و لاضرار؛ بیروت: دارالمورخ، ۱۴۱۴ق.
۲۷. شبیری زنجانی، سید موسی؛ کتاب النکاح (تقریرات درس نکاح)؛ قم: مؤسسه

تبیان، [بی تا].

۲۸. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ مسالک الأحكام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسه معارف الإسلامية، ۱۴۲۵ق.
۲۹. شیخ الشریعه اصفهانی، فتح الله؛ قاعده لاضرر؛ قم: نشر جامعة المدرسين، ۱۴۲۳ق.
۳۰. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم؛ عروة الوثقی؛ ج ۴، قم: منشورات المیثم التمار، ۱۴۲۸ق.
۳۱. علی دوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ ج ۵، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۳۲. —؛ فقه و مصلحت؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۳. قدردان قراملکی، محمد حسن؛ خاتمیت؛ تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۲.
۳۴. کلینی، محمد؛ أصول کافی؛ قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۸۴.
۳۵. گاردنر، ویلیام؛ جنگ علیه خانواده؛ ترجمه معصومه محمدی؛ قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۷.
۳۶. دفتر امور خواهران مؤسسه فرهنگی طه؛ نگاهی به فمینیسم؛ قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷.
۳۷. مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۳۸. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۳۹. مجلسی، میرزا محمد تقی؛ ولایة الأولیاء؛ قم: چاپخانه فیض، ۱۳۹۵.
۴۰. محسن زاده، فرشاد و علی محمد نظری و مختار عارفی؛ «مطالعه کیفی عوامل نارضایتی زناشویی و اقدام به طلاق (مطالعه موردی شهر کرمانشاه)»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی زنان؛ تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، ش ۵۳، پاییز ۱۳۹۰، ص ۷-۴۲.
۴۱. مراغی، سید عبدالفتاح؛ العناوین؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۹ق.
۴۲. مطهری، مرتضی؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۴۳. مظاهری، محمد علی؛ «کنوانسیون از منظر روانشناسی»؛ فصلنامه کتاب نقد؛

- تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۱، تابستان ۱۳۸۳، ص ۱۹-۲.
۴۴. میشل، آندره؛ فمینیسم، جنبش اجتماعی زنان؛ ترجمه هما زنجانی زاده؛ مشهد: نشر نیکا، ۱۳۷۸.
۴۵. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۳۱ و ۳۲، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۷۴.
۴۶. نراقی، مهدی؛ مستند الشیعة فی أحكام الشریعة (کتاب النکاح)؛ ج ۱۶ موسوعه؛ بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۲۹ق.
۴۷. ویسی، زاهد؛ «کندوکاوی در خاستگاه و مبانی کنوانسیون»؛ فصلنامه کتاب نقد؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۱، تابستان ۱۳۸۳، ص ۱۰۸-۱۳۰.

