



musawah

For Equality in the Family

به سوي برابري جنسيتي قوانين اسلامي خانواده و شريعت

زيبا ميرحسيني

چه کسي گفته است کليدي که در قفس را مي گشايد،
درون قفس پنهان نيست؟¹

اين مقاله موضوع و مفهوم جنسيت در حقوق اسلامي و چالشي را که اين موضوع، در قبال تدوين " قانون برابري خواهانه خانواده مسلمان" مطرح مي سازد، مورد واکاوي و بررسي قرار مي دهد. در اينجا دو پرسش عمده مطرح است: اول اين که اگر عدالت، ذاتي شريعت است، چرا در متون فقهی اسلامي زنان شهروندان درجه دوم به شمار می آیند؟ و دوم آن که اگر همانطور که بسياري از مسلمانان معتقدند، برابري در عصر مدرن جزء لا ينفک مفهوم عدالت است، اين برابري چگونه مي تواند در قوانين اسلامي خانواده منعکس شود؟

پس از توضيحي درباره رويکرد و چارچوب مفهومي مقاله، بررسي قوانين و باورهاي مربوط به مقررات ازدواج و فسخ آن را مطابق آنچه که حقوقدانان متقدم مسلمان (فقها) صورت بندي کرده اند، پي خواهم گرفت.² به دو دليل بر اين موضوع متمرکز شده ام. نخست آنکه از طريق اين احکام است که کنترل و انقياد زنان مشروعيت يافته و در طول تاريخ جهان اسلام نهادينه شده

است. دوم این که از طریق این قوانین نابرابری جنسیتی تا دوره معاصر استمرار پیدا کرده است. دولت‌های اسلامی در طول قرن بیستم نظریه‌ها و احکام فقهی را در عرصه‌های دیگر حقوقی کنار گذاشتند، اما این احکام را درباره ازدواج و طلاق حفظ کرده و به طور گزینشی اصلاح و تنظیم کردند و با نظام حقوقی مدرن پیوند زدند. هدف من این است که با برجسته کردن مفروضات کلامی، فلسفی و حقوقی که منشأ تفسیر فقهای متقدم از ازدواج است، خاستگاه نابرابری جنسیتی را در سنت فقه اسلامی بررسی کنم. در بخش پایانی به چالشی خواهم پرداخت که این سنت در مقابل کسانی قرار می‌دهد که در پی ارائه تفسیری برابری طلبانه از حقوق جنسیتی در چارچوب اسلام هستند و به تحولاتی خواهم پرداخت که در قرن بیستم حادث شده است. در پایان، مقاله را با چند پیشنهاد در زمینه ایجاد یک قانون خانواده برابری خواهانه اسلامی به پایان خواهم رساند.

این بحث سه بخش اصلی دارد. ابتدا نشان خواهم داد که نه تنها هیچ‌گونه درک واحد و منسجمی از حقوق جنسیتی در اندیشه فقهی اسلامی وجود ندارد بلکه درک‌های متضاد گوناگونی وجود دارند که هر کدام بر مفروضات و نظریه‌های کلامی، فقهی، اجتماعی و جنسی (sexuality) مبتنی هستند. این موضوع تا حدی منعکس کننده کشمکش است که در متون مقدس اسلامی بین برابری خواهی اخلاقی به عنوان بخش اصلی پیام این متون و زمینه پدرسالارانه‌ای که این پیام در آن ابلاغ و به اجرا گذاشته شده است، وجود دارد.³ این کشمکش هم هواداران و هم مخالفان برابری جنسیتی را قادر ساخته است که با رجوع به متون مقدس مدعی مشروعیت مواضع خاص خود و ایدئولوژی‌های جنسیتی‌شان باشند.⁴ دوم این که نشان خواهم داد که قوانین خانواده اسلامی محصول مفروضات اجتماعی - سیاسی و استدلال‌های فقهی درباره ماهیت روابط مرد و زن هستند. به عبارت دیگر این احکام بر ساخته‌های «مردان» فقیه و حاصل شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی هستند که متون مقدس اسلامی در آن فهم و تبدیل به قانون شد. ایده برابری جنسیتی که در قرن بیستم جزء لاینفکی از مفهوم عدالت شده است، اندیشه فقهی اسلام را با چالشی روبه‌رو کرده که تا به حال پاسخی فراگیر به آن داده نشده است. سرانجام استدلال

خواهم کرد که بسیاری از اجزاء این قوانین نه طبق مبانی اسلامی قابل دفاع هستند و نه در شرایط معاصر پذیرفتنی‌اند؛ این اجزاء در تقابل با روح برابری خواهانه اسلام قرار دارند و وسیله‌ای برای جلوگیری از تلاش‌های زنان برای برابری و انتخاب‌های کرامت جویانه شده‌اند.

1- رویکرد و چارچوب مفهومی

من نه تنها به عنوان یک انسان‌شناس حقوقی آموزش‌دیده، بلکه زن مسلمان معتقدی که نیازمند درک و شناسایی سنت مذهبی خود بوده و به برابری جنسیتی باور دارد⁵ با سنت فقهی اسلامی مواجه شده‌ام و با استناد به دو وجه تمایز زیرین، تحلیل‌هایم را در بستر سنت اندیشه فقهی اسلامی مطرح می‌کنم. این وجوه تمایز در دوران مدرن در دو نوبت مخدوش گردیده است. نخست زمانی که دولت-ملت‌ها نظام‌های حقوقی یکپارچه‌ای ایجاد کرده و به طور گزینشی عناصری از فقه را در حوزه خانواده اصلاح و تدوین کردند و دوم، زمانی که اسلام سیاسی جدیدی پدیدار شد که از شریعت به عنوان یک ایدئولوژی بهره می‌برد.

اولین تمایز ما بین شریعت و فقه است - تمایزی که زیربنای ظهور مکاتب گوناگون فقه اسلامی و کثرت مواضع و دیدگاه‌ها در این مکاتب را تشکیل می‌دهد.⁶ شریعت که در لغت به معنای مسیر یا راهی است که به سرچشمه آب رهنمون می‌شود، در باور مسلمانان به معنای تمامیت اراده خداوند است که بر پیامبر وحی شده است. همان‌طور که فضل‌الرحمان یادآور می‌شود «از دوره‌های آغازین، شریعت در معنای مذهبی به معنای "شاهراه دستیابی به زندگی خیر بوده" است، به عبارت دیگر ارزش‌های مذهبی، صورتی کارکردی داشته‌اند و به زبانی مشخص‌تر راهنمای زندگی انسان بوده‌اند».⁷ فقه که در لغت به معنای "استنباط" است، به فرایند تلاش بشری برای تشخیص و استخراج احکام فقهی از منابع مقدس اسلام یعنی قرآن و "سنت" اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر درحالی که نزد مسلمانان شریعت مقدس، ازلی و جهان‌شمول است، فقه متشکل از

ادبیات وسیعی است که توسط فقهای مسلمان تولید شده اند و مانند هر نظام حقوقی دیگر؛ بشری، این جهانی، موقتی و محلی است.

ضروری است که بر این تمایز و نتایج معرفت‌شناسانه و سیاسی آن تأکید شود. فقه نه تنها در گفتارهای عمومی مسلمانان بلکه از سوی متخصصان و سیاستمداران - و اغلب با مقاصد ایدئولوژیک با شریعت - اشتباه گرفته شده است: یعنی آنچه که اسلام‌گرایان و دیگران معمولاً پای می‌فشرند که «احکام شریعت» است و بنابراین الهی و خطاناپذیر است، درحقیقت محصول فقه، تأملات و استنتاجات حقوقی و بنابراین بشری و خطاپذیر است. متون فقهی که هم در محتوا و در شکل پدرسالار است، همواره به عنوان ابزاری برای خاموش کردن و خنثی ساختن تلاش مسلمانان برای رسیدن به عدالت این جهانی به کار گرفته شده اند که عدالت و برابری حقوقی در قوانین، بخش جدایی‌ناپذیر آن است.

همراستا با دیدگاه‌های نوظهور فمینیستی در اسلام، بر این باورم که تفاسیر پدرسالار از شریعت را می‌شود و باید در سطح فقه به چالش کشید که چیزی بیش از فهم بشر از اراده الهی - آنچه که ما قادر هستیم در این دنیا از شریعت در سطح حقوقی بفهمیم - نیست. این تفکیک بین شریعت و فقه است که مرا - به عنوان مسلمانی معتقد - قادر می‌سازد از عدالت جنسیتی در چارچوب ایمان خود دفاع کنم. بنابراین در این مقاله شریعت همچون ایده‌آلی استعلایی فهم می‌شود که روح و روند حاکم بر متون اسلامی را شکل می‌دهد، طریقه ای که ما را به مسیر عدالت هدایت می‌کند؛ درحالی که فقه نه تنها در برگیرنده احکام و قوانین مشخص (مصوب و موضوعه) است - که فقهای مسلمان مدعی‌اند ریشه در متون مقدس دارند - بلکه مجموعه وسیعی از متون حقوقی و تفسیری هم هست که این پژوهشگران تولید کرده اند.

مفهوم عدالت عمیقاً ریشه درآموزه‌های اسلام دارد و ذاتی نگاه بنیادین و فلسفه شریعت است. فقها نیز بر این نکته اجماع دارند. الزامات و اقتضائات عدالت، قلمرو و ظهور آن در قوانین

وخواستگاه های آن در متون مقدس اسلامی همیشه موضوعی بحث انگیز بوده است.⁸ در این میان دو مکتب در زمینه اندیشه کلامی وجود دارد: مکتب رایج اشعری که بر این باور است که درک ما از عدالت مشروط به متون وحیانی است و تابع عقلانیت فرا-مذهبی ما نیست. از سوی دیگر مکتب معتزله بر این باور است که مفهوم عدالت فطری و دارای مبانی عقلانی است و مستقل از متون وحیانی وجود دارد. من به موضع دوم معتقدم که توسط نواندیشان عقل‌گرای مسلمان، به ویژه عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید بسط یافته است.⁹ در این دیدگاه درک ما از عدالت، همانند دریافت ما از متون وحیانی، مقید به معرفت پیرامونی ماست و به وسیله عوامل خارج از دین شکل می‌گیرد. به تعبیر سروش «عدالت به عنوان یک ارزش نمی‌تواند مذهبی باشد، این مذهب است که باید عادلانه باشد»؛¹⁰ هر متن یا قانون مذهبی که با درک ما از عدالت در تناقض باشد باید در پرتو نقد اخلاقی ریشه‌های مذهبی‌اش، بازتفسیر شود.

هم راهبرد زبان‌شناسانه و هم تحلیل مفهومی به حد وفور روشن می‌کنند که وقتی عدالت یک فعل یا کنش نیست، معمولاً به عنوان صفت به کار برده می‌شود. عرصه اخلاق به شما می‌گوید که چه زمان و در کدام زمینه کنشی عادلانه، یعنی موجه است. ما نهایتاً می‌توانیم به تفاسیری از عدالت برسیم - تعریفی از آنچه که عادلانه محسوب می‌شود. چنین تفاسیری البته قراردادی و مشروط و با هم متفاوت اند.¹¹

دومین تمایزی که آن را نیز از فقه برگرفته ام بین دو دسته احکام یعنی عبادات و معاملات است.¹² احکام دسته نخست، یعنی عبادات، رابطه میان خدا و مؤمنین را تنظیم می‌کنند، این همان عرصه‌ای است که فقها مدعی‌اند عقلانی‌کردن، تفسیر و تغییر در آن راهی ندارد چرا که این احکام به قلمرو معنوی و حکمت الهی مربوطند اما این مسئله درباره معاملات مصداق ندارد. در این دسته احکام که روابط بین انسان‌ها را تنظیم می‌کند راه بر ملاحظات عقلانی و نیروهای اجتماعی باز است و بسیاری از احکام مربوط به زنان و مناسبات جنسیتی در این مقوله می‌گنجند. از آنجایی که مسائل انسانی پیوسته در حال تغییر و تحول اند، همیشه احکام جدید مبتنی بر تفاسیر جدید از متون مقدس و همراستا با تغییرات زمانی و مکانی مورد نیازند. این

همان منطق اجتهاد است که عبارت از روش فقها در یافتن راه‌لهایی برای مسائل جدید، در پرتو راهنمایی‌های وحی است.

لازم است تأکید کنم که در پی تقلید از کار فقها نیستم که احکام حقوقی را با روش حقوقی اصول‌فقه از منابع مقدس استخراج می‌کنند. رویکرد همسان با رویکرد اکثر فمینیست‌های مسلمان هم نیست که برای به چالش کشیدن پدرسالاری به بازخوانی متون مقدس رجوع می‌کنند.¹³ من نه قصد اجتهاد دارم و نه صلاحیت آن را دارم و در پی ارائه قرائت جدیدی (یا دیگری) از متون مقدس هم نیستم که قلمرویی بحث‌انگیز است، زیرا هم طرفداران و هم مخالفان برابری جنسیتی می‌توانند در متون مقدس شواهدی برای هر کدام بیاورند، گرچه هر دو طرف این شواهد را از بستر نزول آنها جدا می‌کنند. در عوض قصد من پرداختن به زیر ساخت‌ها و نظریه‌های فقهی است تا بحث‌های کلامی و نظریه‌های عقلانی‌ای را که بر آن استوار هستند، تبیین کنم و در صدر همه اینها مفهوم عدالت و آن تصویری از جنسیت را روشن کنم که در سنت فقه اسلامی بر قانون خانواده سایه افکنده است، که معتقدم مانند دیگر قوانین حوزه معاملات یک ساخت اجتماعی است و در تعامل با نیروهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و آن نیروهایی که قدرت ارائه و تعریف تفاسیر متون مقدس اسلامی را در اختیار دارند، شکل گرفته است.

2- تقدیس پدرسالاری در سنت فقه اسلامی

مفهوم حقوق جنسیتی (gender rights) در اندیشه فقهی اسلام در هیچ‌کجا آشکارتر از احکامی که فقهای متقدم برای ازدواج و انحلال آن وضع کرده‌اند مشهود نیست. در این مسائل مکاتب مختلف فقهی همگی منطق درونی و درک پدرسالارانه مشابهی دارند. اگر تفاوتی وجود داشته باشد در چگونگی و حد و حدود تبدیل این درک به احکام فقهی است.¹⁴ آنها ازدواج را همچون قرارداد مبادله‌ای تعریف کرده‌اند که دارای اصطلاحات ثابت و نتایج حقوقی یکسانی است و هدف اصلی آن این است که روابط جنسی بین مرد و زن حلال باشد. این قرارداد، عقدالنکاح (قرارداد مقاربت جنسی) نام دارد و دارای سه عنصر اساسی است: ایجاب (عرضه) توسط زن یا

سرپرست (ولي) او، قبول از سوي مرد، و نهايتاً پرداخت مهر، يعني مبلغی پول یا هر چیز ارزشمند دیگری که مرد می‌پردازد یا متعهد به پرداخت آن قبل یا بعد از زفاف می‌شود. در بحث‌های مربوط به ازدواج و ساختار حقوقی آن، فقهای متقدم اغلب از قیاس قرارداد بیع استفاده می‌کردند و هیچ تردیدی در ترسیم تشابه بین این دو نداشتند. برای نمونه "محقق حلی"، فقیه نامدار شیعه در قرن سیزدهم میلادی در باب ازدواج این گونه آغاز می‌کند:

نکاح در لغت به معنی ضم چیزی به چیز دیگر و به معنی نزدیکی و معنی "وطی" نقل شده است و در شرع تفسیرات مختلفی از برای آن شده است. از جمله گفته اند عقدي است که فایده آن تسلط بر اباحه بضع است بدون مالکیت. از آن جمله گفته اند که : نکاح لفظی است که مالک می‌گرداند و طي را ابتدا، يعني نه مثل خریدن کنیز که مملوك می‌شود و طي اش به تبعیت رقبه اش¹⁵.

سیدی خلیل، فقیه مالکی برجسته در قرن چهاردهم میلادی به طریق مشابهی تصریح می‌کند: وقتی زنی ازدواج می‌کند، بخشی از وجود خود را می‌فروشد. در بازار فرد کالایی را می‌خرد، در ازدواج شوهر اندام تناسلی زن را می‌خرد.¹⁶

به همین ترتیب "غزالی" متفکر و فقیه قرن دوازدهم میلادی مشابهتی میان موقعیت همسران و بردگان زن نسبت به شوهر/ مالک ترسیم می‌کند که در دریافت خدمات جنسی ذی حق هستند. غزالی در اثر برجسته خود، احیاء علوم الدین بخشی را به تعریف قواعد رفتار شایسته در ازدواج (آداب النکاح) اختصاص داده است که در آن مفروضات احکام فقهی مربوط به ازدواج را به روشنی بیان می‌کند.¹⁷ او به طور معناداری این بحث را با بخشی درباره «حق شوهر بر زن» به پایان می‌برد و در آن با تکیه بر احادیث، زنان را به اطاعت از شوهرانشان و ماندن در خانه سفارش می‌کند.¹⁸ او این بخش از کتابش را به این صورت آغاز می‌کند:

خلاصه آنکه ازدواج نوعی بردگی است، چون زن برده شوهر خود است. اطاعت مطلق از شوهر در هر چیزی که او تقاضا کند به شرطی که در آن گناهی نباشد، بر ذمه زن است. ما در سنت موارد زیادی می‌یابیم که بر حقوق شوهر بر زن خود تأکید می‌کنند.

پیامبر (ص) فرمود: زنی که می‌میرد، اگر شوهرش از او راضی باشد به بهشت خواهد رفت.¹⁹

قصد ندارم بگویم که فقهای متقدم ازدواج را همچون خرید و فروش یا بردگی می‌دانستند.²⁰ روشن است که تفاوت‌های قابل توجه و اختلافات و مشاجراتی بین مکاتب در این باره وجود دارد که پیامدهای حقوقی و عملی متفاوتی برای زنان در بر دارد.²¹ حتی عباراتی مانند آنچه که در بالا نقل شد بین حق دسترسی به قابلیت جنسی و تولید مثلی زن (که شوهر او به دست می‌آورد) و حق تسلط بر شخصیت او (که به دست نمی‌آورد) تمایز می‌گذارد. منظور من آن است که مفهوم و منطق حقوقی «مالکیت» (تملیک) بر درک فقها از ازدواج غالب است که طی آن اندام جنسی و بدن زن، اگر نه شخصیت او، به کالا و شیئی قابل مبادله بدل می‌شود. این منطق فقهی است که حقوق و وظایف زوجین را در ازدواج تعیین می‌کند.

فقهای متقدم با آگاهی از امکان بدفهمی، در تأکید بر این که ازدواج و طلاق تنها در شکل، و نه در جوهر، شبیه قرارداد فروش و آزادسازی برده هستند، دقت لازم را به خرج داده و برحسب حقوق و موقعیت اجتماعی خط تمایز روشنی بین زن آزاد و کنیز کشیده‌اند. عقد ازدواج از جمله معدود قراردادهایی در فقه است که در آن مرز بین عبادات و معاملات، نا مشخص است. فقها ازدواج را وظیفه‌ای عبادی می‌دانستند، مزایای آن را می‌ستودند و الزامات اخلاقی ای را که برای زوجین به همراه دارد، برمی‌شمردند. اما این الزامات اخلاقی در سایه آن عناصری از عقد قرار می‌گرفتند که در ازدواج بدن زن را به کالای مبادله‌مبدل می‌سازد و کنترل مردان بر زنان را تأیید می‌کند و حق انحلال قرارداد را به مردان می‌دهد. آنچه فقهای متقدم هدف اصلی ازدواج تعریف کرده‌اند، امر حقوقی را از امر اخلاقی تفکیک می‌کند؛ آنان در این زمینه هم‌رازی اند که هدف اصلی ازدواج ارضای نیازهای جنسی، تولید مثل و حفظ اخلاقیات²² است. هرآنچه که در خدمت این اهداف باشد یا ناشی از تعقیب این اهداف باشد از جمله وظایفی هستند که بر زوجین واجب است و فقها آنها را زیر عنوان "احکام الزواج" آورده‌اند. وظایف دیگر اگرچه از نظر اخلاقی واجب است اما از نظر قانونی الزام‌آور نیست و به وجدان افراد واگذار شده است.

باعقد ازدواج، زن زیر "عصمه" شوهر می‌رود، که می‌توان از آن به عنوان اقتدار، حمایت و کنترل مرد بر زن تعبیر کرد. این عقد برای هر کدام از زوجین مجموعه‌ای از حقوق و تکالیف تعریف شده‌ای را به همراه دارد که برخی با تأیید اخلاقی و برخی دیگر با اجبار قانونی همراهند. آن بخشی که با اجبار قانونی همراه است، حول دو مفهوم وابسته به هم: دسترسی جنسی و پرداخت ما به ازا برای آن، شکل می‌گیرد که در مفاهیم تمکین و نفقه تبلور یافته است.²³ تمکین که تسلیم جنسی تعریف شده است، حق مرد و بنابراین تکلیف زن است؛ درحالی که نفقه که به معنای [تأمین] سرپناه، خوراک و پوشاک است، حق زن و بنابراین تکلیف مرد است. زن پس از زناشویی مستحق نفقه است و این حق را در صورت نشوز (عدم تمکین) از دست می‌دهد. این عقد دربردارنده مالکیت مشترک بر دارایی‌ها نیست: مرد مالک مطلق دارایی‌های مربوط به دوران ازدواج است و زن مالک مهریه و آنچه که به همراه خود آورده و یا در طول زندگی مشترک شخصاً به دست می‌آورده است. زن قانوناً وظیفه خانهداری را به عهده ندارد و در صورت انجام این کار مستحق دریافت مزد است. تولید مثل تنها عرصه‌ای است که در آن زوجین هر دو سهم اند، اما حتی اینجا هم زن قانوناً ملزم نیست که به کودک خود شیر بدهد و در صورت شیر دادن به کودک می‌تواند تقاضای تهاتر و غرامت کند.

از میان حقوقی که شوهر خود به خود با ازدواج به دست می‌آورد، قدرت کنترل رفت و آمد و پرهیزگاری مفرط زن است. زن برای ترک خانه، اشتغال و روزه‌داری مستحب یا اشکالی از عبادت که فراتر از تکالیف (مثلاً روزه ماه رمضان) است باید از شوهر خود اجازه بگیرد. این اعمال ممکن است حق شوهر در «دسترسی بدون مانع به تمتع جنسی» را نقض کند.²⁴

مرد می‌تواند همزمان وارد چهار قرارداد بشود²⁵ و هر وقت که بخواهد هر کدام از این قراردادها را منحل کند: او برای این کار نه به دلیلی نیاز دارد، نه به رضایت و حضور زن. از نظر قانونی طلاق عملی یک طرفه (ایقاع) است که با اراده مرد و جاهت قانونی می‌یابد اما زن

نمی‌تواند بدون رضایت شوهر از او جدا شود، اگرچه می‌تواند با رضی کردن شوهر از طریق عقد خلع، که اغلب «طلاق با رضایت طرفین» خوانده شده، رها شود. "خلع" بنا به تعریف فقهای متقدم نوعی انحلال ازدواج است که از سوی زن و به دلیل بی‌زاری شدید (کراهت) از شوهر مطالبه می‌شود و رکن اصلی آن پرداخت غرامت (عوض) به شوهر در ازای آزادی زن است. این کار می‌تواند در شکل بازپرداخت مهریه و یا هر شکل دیگری از جبران خسارت باشد. برخلاف طلاق، خلع یک عمل حقوقی یک‌طرفه نیست بلکه دوطرفه است چون بدون رضایت شوهر و جاهت قانونی ندارد. اگر زن نتواند رضایت شوهر را جلب کند تنها راهش دخالت دادگاه و قدرت قاضی هم برای وادار کردن شوهر به ذکر طلاق یا صدور طلاق از طرف او است. فقهای متقدم در تعریف طلاق به عنوان حق انحصاری مرد، از قیاس آزاد سازی برده استفاده کرده‌اند - حقی که انحصاراً به مالک برده تعلق دارد. به گفته غزالی «مرد صاحب [زن] است، به عبارتی او زن را در ازای پرداخت مهریه به بردگی خود درآورده است ... زن هیچ بصیرتی بر امور خود ندارد».²⁶

2-2 به پرسش گرفتن مقدمات پدرسالارانه

آنچه در بالا آورده شد خلاصه ای از احکام قدیم فقهی در مورد ازدواج و طلاق است. اسلام‌گرایان و سنت‌گرایان مسلمان مدعی اند که این احکام را خدا وضع کرده و تجسم درک شرعی از خانواده و حقوق جنسیتی‌اند، و بنابراین برای مشروعیت پدرسالاری در عرصه‌های مذهبی به آنها استناد می‌کنند. اما باید چنین ادعایی را در عرصه فهم دینی به چالش کشید تا قرائت پدرسالار از متون مقدس اسلام از ایده‌آل‌ها و مقاصد شریعت تفکیک شود. از میان پرسش‌های مهمی که مطرح هستند می‌توان به این‌ها اشاره کرد: تا چه حد این درک از جنسیت حاوی عدالت که ذاتی شریعت است می‌باشد؟ چرا و چگونه فقه قدیم زن را پس از ازدواج از آزادی اراده محروم و او را تحت اقتدار مرد در آورد؟ پایه‌های اخلاقی و عقلانی این درک از ازدواج کدام‌اند؟ این پرسش‌ها زمانی تعیین‌کننده‌تر هستند که به صادقانه بودن ادعای فقهای متقدم مبنی بر این که احکام آنها از متون مقدس اسلام استخراج شده و بازتاب عدالتی هستند که بخش جدایی‌ناپذیر شریعت است، باور داشته باشیم - همانگونه که من باور دارم.²⁷

پژوهش فمینیستی بر بستر اسلامی دو دسته پاسخ مربوط به هم برای این پرسش ها فراهم می آورد. اولین دسته پاسخی های ایدئولوژیک و سیاسی اند و به باور پدرسالاری مربوط می شوند که قرائت فقهای متقدم از متون مقدس را شکل داده است و باعث به حاشیه راندن زنان از تولید معرفت دینی، نشنیدن صدای شان و به دنبال آن عدم انعکاس صدا و منافعشان در قوانین شد. دومین دسته از پاسخها بیشتر معرفت شناسانه²⁸ است و به شیوههایی مرتبط است که طی آنها هنجارهای اجتماعی، سنت های رایج، راه و رسم ازدواج و ایدئولوژی های جنسیتی تقدیس و سپس به عناصر ثابتی در فقه بدل می شوند. یعنی فقهای متقدم به جای این که این مسائل را همچون امری اجتماعی و در نتیجه نهادها و پدیده های موقتی در نظر بگیرند، هنجارهای موجود، راه و رسم و ایدئولوژی های جنسیتی را "وضع شده از جانب خدا" و بنابراین غیرقابل تغییر در نظر گرفته اند. بگذارید بیشتر توضیح دهم.

مدل ازدواج و نقش های جنسیتی ای که در فقه طراحی شده ریشه در ایدئولوژی پدرسالار عربستان پیش از اسلام دارد که بعد از ظهور اسلام هم، ولو در شکل تعدیل شده اش، تداوم پیدا کرد. مجادلات شدیدی در آثار تحقیقی مربوط به این مسئله وجود دارد که قصد ندارم وارد آن شوم.²⁹ اما پژوهشگران اسلام و جنسیت در دو نکته توافقی وجود دارد. نخست این که متون وحیانی اسلام و پیامبر برخی از رسوم پدرسالار موجود (مانند زنده به گور کردن دختران و اجبار زنان به ازدواج های ناخواسته) را منسوخ کردند و دیگر رسوم (مانند چندهمسری و حق طلاق یکجانبه مردان) را اصلاح کردند. قرآن و حدیث اصلاحاتی را در قوانین خانواده در راستای عدالت به وجود آورد که پس از مرگ پیامبر متوقف شد. آنچه پیامبر انجام داد اصلاح بی عدالتی و معرفی عدالت مطابق فهم آن دوره بود. دوم این که هرچه از زمان وحی دور می شویم زنان بیشتر به حاشیه رانده می شوند و نفوذ سیاسی خود را از دست می دهند: صدایشان به خاموشی می گراید و حضورشان در فضای عمومی محدود می شود.

بسیاری از آیه‌های قرآن انقیاد زنان را محکوم می‌کنند و در این راستا بر اصول برابری بین زن و مرد با هدف اصلاح رسوم موجود صحنه می‌گذارند.³⁰ اما این انقیاد ولو به شکل خفیف‌تری در فقه بازتولید شد. مدل فقهی قدیم ازدواج، مبتنی بر آن نوع قرارداد ازدواجی است که در عربستان قبل از اسلام رایج و به «ازدواج سیادت» معروف بود که شباهت زیادی به خرید و فروش داشت و طی آن زن به تملک شوهر در می‌آمد.³¹ فقها به دعوت قرآن برای اصلاح و تقویت موقعیت زنان جنبه‌های خاصی از «ازدواج سیادت» را در بستر جامعه پدرسالار باز تعریف و اصلاح کردند. در این تغییر زن، نه موضوع عقد بلکه به یکی از طرف‌های عقد و دریافت‌کننده مهریه و هدایای ازدواج بدل شد. به همین ترتیب فقها با تعدیل مقررات چندمسرری و طلاق، دامنه سلطه مرد بر زن را در عقد محدود کردند، بدون این که جوهر عقد را تغییر دهند یا زن را از اقتدار مرد - پدر یا شوهر - رها سازند.³²

فقها در تدوین این احکام، مباحث کلامی خود را بر اساس مفروضات فلسفی، متافیزیکی، اجتماعی و حقوقی بنا کردند. مفروضات مهمی که زیربنای احکام فقهی درباره ازدواج و حقوق جنسیتی را تشکیل می‌دهند، به این شرح اند: «زنان از مردان و برای مردان خلق شده اند»، «خداوند مردان را بر زنان برتری داده است»، «عقل و ایمان زنان ناقص است». با این که این فرضیات - همانطور که تحقیقات اخیر نشان داده‌اند - مورد تأیید قرآن نیستند، اما برای فقهای متقدمی که در جستجوی استخراج احکام فقهی از متون مقدس بودند، به مفروضات کلامی عمده در فقه اسلامی بدل شدند. منطق اخلاقی و اجتماعی انقیاد زنان که در نظریه تفاوت جنسی زن و مرد یافت می‌شود این است که «خداوند به زنان میل جنسی بیشتری داده، اما این میل با دو عامل درونی غیرت مردان و حیای زنان مهار شده است». آنچه فقها از این نظریه استنتاج می‌کنند این است که اگر سکولایته زن توسط مرد کنترل نشود به فساد می‌گراید و تهدیدی جدی برای نظم اجتماعی است. پژوهش‌های فمینیستی درباره اسلام شرح روشنی از انعکاس اثرات این نظریه در متون اروتیک قرون وسطی و ادامه تأثیر آن بر زندگی زنان در جوامع مسلمان معاصر ارائه داده است.³³ به این ترتیب حیای زنان و غیرت مردان که به عنوان کیفیت‌های درونی تعیین‌کننده

زنانگی و مردانگی در نظر گرفته شدند، به ابزاری برای کنترل زنان و منطقی برای محرومیت آنان از عرصه عمومی تبدیل شدند.³⁴ قرارداد "بیع" که بنابر توضیحات قبلی شکل حقوقی انقیاد زنان در ازدواج است و برداشت فقهی از بدن زنان به عورت (شرمگاه) و تمایل جنسی آنان به فتنه، آنان را از فضای عمومی و بنابراین از زندگی سیاسی در جوامع مسلمان محروم کرد.

زمانی که مکاتب فقهی شکل گرفتند، توانایی‌های عقلی زنان آنقدر دستکم گرفته شده بود که دیگر نتوانند مسائل خود را در فرایند قانونگزاری انعکاس دهند.³⁵ زنان از جمله راویان حدیث بودند با وجود این همانطور که ساچدینا می‌گوید:

جالب توجه است که زنان راوی حدیث که زمانی در زمینه «علم الرجال» (دانش مربوط به بررسی دقیق روایات) مورد تأیید بودند و . . . حتی روایات آنان برای استنباط احکام گوناگون سندی معتبر شناخته می‌شد، در فرایندهای فکری ای که با تصویب احکامی متعصبانه منزلت زنان را از آنها می‌ستاند، مشارکت نداشتند. مهتر آنکه کلام وحی صرف نظر از این که از قرآن استخراج شده باشد یا سنت، به صورت سفسطه‌آمیزی به کار گرفته شد تا قابلیت‌های فکری و احساسی زنان برای اتخاذ تصمیمات مستقل انکار شود، بدین ترتیب احکامی که می‌توانستند انعکاس دهنده تجربه زندگی کاملاً متفاوت در زن کمترین حساسیت را به زندگی و نیازهای زنان داشتند.³⁶

من معتقد نیستم که در میان فقهای کلاسیک برای تضعیف زنان توطئه‌ای در کار بوده است یا این که آنان عامدانه درصدد نادیده گرفتن پیام وحی بوده‌اند. معتقدم که درک آنان از متون مقدس متأثر از دیدگاهشان بوده و فهم شان از شریعت مشروط به مجموعه‌ای از مفروضات و نظرات فقهی بوده است که تحت تاثیر واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی عصر خود بوده‌اند. این مفروضات و نظریات که بازتاب دانش و ارزش‌های هنجاری و نهادهای پدرسالار بودند از سویی نسل‌های بعدی به مثابه امری لایتغیر و بخشی از شریعت تلقی شدند. این همان چیزی است که ساچدینا آن را بحران معرفت‌شناسی در ادراک سنتی میراث فقهی اسلامی می‌خواند.

فقهای مسلمان با به کارگیری همه استعداد عقلانی خود، واکنش خود به تجربه اجتماع را به ثبت رساندند: آنان قانون خدا را به جای آن که کشف کنند، خلق کردند. آنچه آنان خلق کردند بیان مکتوب آرزوهایشان، علایق مورد اجماعشان و دستاوردهایشان بود؛ آنچه آنان برای جوامع اسلامی تولید کردند یک ایده‌آل، نماد، یک وجدان و قاعده‌ای برای نظم و هویت بود.³⁷

به این ترتیب پدیده‌های اساساً محدود به زمان - دیدگاه‌های پدرسالار درباره ازدواج و حقوق جنسیتی - به اصولی فقهی با اعتبار دائمی بدل شدند. این امر ابتدا از طریق یکسان‌سازی هنجارهای اجتماعی با ایده‌آل‌های شریعت و در ثانی با دسته‌بندی احکام مربوط به خانواده و مناسبات جنسیتی تحت مقوله معاملات (قراردادهای اجتماعی/ خصوصی که احکام آنها موضوع عقلایی و متغیرند) و برخورد با آنها همچون مقوله عبادات (اعمال عبادی ای که احکام آنها تغییرناپذیر بوده و موضوع بحث عقلانی نیستند) میسر شد.

به طور خلاصه احکام فقهی مربوط به خانواده بیان دقیقی از درک مورد اجماع فقهای کلاسیک از متون وحی اسلام و نظرات آنها درباره عدالت و مناسبات جنسیتی است که در تعامل با ارزش‌ها و هنجارها، مناسبات اجتماعی اقتصادی و سیاسی محیطی که در آن زندگی می‌کرده اند شکل گرفته‌اند.³⁸ در آن محیط، پدرسالاری و برده‌داری استخوان‌بندی جامعه را شکل می‌داد و به عنوان نظم طبیعی امور و روشی برای تنظیم مناسبات اجتماعی در نظر گرفته می‌شد. مفهوم برابری جنسیتی و حقوق بشر - آنگونه که امروز مد نظر ما است - در درک فقهای متقدم از عدالت جایی نداشت. به بیان "محمد ارغون" برای فقهای مسلمان پیشامدرن "غیرقابل‌تصور" بود و بنابراین در اندیشه فقهی اسلامی نیز به موضوع اندیشه بدل نشد.³⁹

لازم است به یاد داشته باشیم که گرچه اندیشه‌های حقوق بشر و برابری جنسیتی به جهان مدرن تعلق دارند و طبیعتاً در نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی پیشامدرن اثری از آنها نیست، با وجود این تا قبل از قرن نوزدهم سنت‌های فقهی اسلامی، حقوق بیشتری در قیاس با هم‌تایان غربی خود به زنان اعطا می‌کردند. برای نمونه زنان مسلمان همیشه می‌توانستند استقلال حقوقی و اقتصادی

خود در ازدواج را حفظ کنند، درحالی که در انگلستان تا سال 1882 و تصویب قانونِ داراییِ زنان متأهل (Married Women's Property Act) که زنان حق مالکیت بر دارایی‌های خود بعد از ازدواج را کسب کردند، این امر ممکن نبود.⁴⁰

3-1 چالشی که با آن رو به روییم: خواست برابری زنان مسلمان

اما مواجههٔ مسلمانان با مدرنیته با مواجههٔ دردناک و تحقیرآمیز با قدرتهای استعمارگر همراه بود که در آن هم زنان و هم قوانین خانواده به نمادهایی از اصالت فرهنگی و حاملان سنت مذهبی و عرصهٔ منازعه بین نیروهای سنت‌گرا و مدرنیته در جهان اسلام بدل شدند - وضعیتی که تا اکنون ادامه دارد.⁴¹ تمام مباحث قرن بیستم و کشمکش‌هایی مربوط به قوانین خانوادهٔ اسلامی ناگزیر به این میراث استعماری گره خورد که بر اساس آن تلاش زنان مسلمان برای برابری در جنبش جدال بین سیاست‌های مدرنیته و سنت اسیر ماند. در قرن جدید این کشمکش جای خود را به «جنگ علیه تروریسم» داده است که بیشتر مسلمانان به درست یا به نادرست آن را «جنگ تمدن‌ها» تصور می‌کنند که علیه آنها هدایت می‌شود. که نتیجه آن از یک سو ایجاد احساس ناامنی در آنان و بالا رفتن احتمال تمسک آنان به سنت‌های مذهبی است و از سوی دیگر نامشروع جلوه دادن صداهای درونی خواهان تغییر و بی‌اعتبار شدن گفتمان‌های مدرن مانند فمینیسم و حقوق بشر است.

اما ما زنان چگونه باید این میراث حقوقی پدرسالار که تا این حد به سیاست گره خورده است برخورد کنیم؟ چگونه می‌توانیم در این سنت حقوقی که ادعای تقدس دارد و تصور آن از عدالت و حقوق جنسیتی در تضاد با اهداف ماست، از برابری جنسیتی دفاع کنیم؟ چگونه می‌توانیم تقدس کاذب این سنت حقوقی را بدون داشتن جایگاهی در پایه‌های قدرت، به چالش بکشیم؟ آیا باید از اقدامات رادیکال برای جایگزین کردن این میراث حقوقی با مجموعه قوانین دیگر دفاع کنیم؟ یا بهتر آن است که اصلاحات تکه تکه و تدریجی را که یک قرن پیش آغاز شد، ادامه دهیم؟ آیا

همانطور که برخی از پژوهشگران فمینیست مسلمان معتقدند، باید بپذیریم که قوانین جاری مبتنی بر فقه ازدواج، چنان با پدرسالاری گره خورده اند که قابل اصلاح نیستند - باوری که می‌تواند "مسلمانان مترقی" را آزاد سازد تا به دنبال قوانین نوینی باشند که مبتنی بر آیه‌هایی از قرآن است که دال بر برابری بین زن و مرد و مودت و مشارکت زوجین است.⁴²

هیچ پاسخ ساده و روشنی برای این پرسش‌ها که حدود یک قرن موضوع مناقشات کلامی و سیاسی بین مسلمانان بوده‌اند، وجود ندارد. اندیشه‌های مدافع حقوق برابر برای زنان و برابری در خانواده، در اصطلاح فقهی از جمله "مسائل مستحدثه" هستند، یعنی مسائلی که برای فقهای پیشامدرن مطرح نبوده‌اند، زیرا بخشی از تجربه اجتماعی آنان نبوده یا به درک مردم از عدالت ربطی نداشته‌اند. این اندیشه‌ها، باورهای حقوقی اسلامی موجود را با چالشی مواجه کرده‌اند که هنوز به سرانجام نرسیده است؛ در عین حال تحولات قرن بیستم تعامل بین مذهب، قانون و خانواده را برای مسلمانان تغییر داده است. در اینجا با توجه به این تحولات، به بررسی استدلال‌ها و راهبردهایی برای اصلاح خانواده مسلمان می‌پردازم.

نیمه اول قرن بیستم همراه با ظهور دولت - ملتهای مدرن، شاهد گسترش آموزش سکولار، کنارگذاشتن مذهب از سیاست و عرفی کردن قوانین و نظام حقوقی بود. در بسیاری از دولت‌های اسلامی، احکام فقه قدیم در زمینه خانواده به طور گزینشی اصلاح و تدوین شد و به قالب نظام حقوقی یکپارچه‌ای در آمد که از مدل غربی الهام می‌گرفت. به استثنای ترکیه که فقه را در تمامی عرصه‌های قانونگذاری کنار گذاشت و قوانین غربی را جایگزین آن کرد و نیز عربستان سعودی که فقه قدیم را به عنوان قانونی بنیادی حفظ کرد و تلاش کرد تا آن را در تمام عرصه‌های قانون به کار ببندد، عمده کشورهای اسلامی فقه را تنها در مورد قانون احوال شخصیه (خانواده و وراثت) حفظ کردند.⁴³ میزان و روند اصلاح از کشوری به کشور دیگر متفاوت بود، اما در مجموع می‌توان گفت اصلاحاتی باب شدند که از طریق مصوبات اجرایی (مانند ثبت ازدواج و طلاق) احکام فقه قدیم را کم و بیش دست‌نخورده باقی گذاشت.

این تحولات تعامل بین نظریه فقهی اسلامی و عرف اجتماعی را دستخوش تغییر کرد و دو پیامد داشت که برای زنان اهمیت زیادی دارند، اگرچه اغلب در مباحثات مربوط به قانون خانواده اسلامی از قلم می افتند. نخست آنکه که اصلاح جزئی و تدوین مقررات فقهی به ایجاد قانون خانواده دورگه‌ای انجامید که نه دیگر بر فقه قدیم بود و نه قانون غربی. از آنجا که مقررات و مجموعه قوانین جای متون فقه قدیم را گرفتند، قوانین خانواده دیگر منحصراً اختیار علمای اسلام که در چارچوب مکاتب فقهی عمل می‌کردند نبود، بلکه به وظیفه مجلس قانونگذاری دولت‌ملتهایی هم بدل شد که نه مشروعیت و نه تمایل به چالش کشیدن تفسیر پیشامدرن از شریعت را داشتند. فقه و فقها محروم از قدرت بازتعریف و اجرای قوانین خانواده، دیگر مسئولیتی در اجتماع نداشتند؛ آنها در برج عاج حوزه های علمیه محصور شدند و ارتباط با واقعیت‌های سیاسی در حال تغییر را از دست دادند و قادر نبودند با چالش‌های معرفت‌شناسانه مدرنیته، از جمله اندیشه برابری جنسیتی مواجه شوند. این پیشرفت‌ها در عمل به ضرر زنان تمام شد، توان چانه‌زدن آنان را برسر قوانین مذهبی و دسترسی به عدالت قانونی محدود کرد و به احکام فقهی جان تازه‌ای بخشید: این احکام از آن پس از طریق ماشین حقوقی دولت-ملت مدرن به اجرا در می‌آمدند. مطالعات اخیر درباره قرون وسطی و آرشیو اسناد و فتاوی دادگاه‌های عثمانی نشان می‌دهد که نه تنها قضات شرع به تدریج می‌رفتند تا نگرشی لیبرال و حمایتی نسبت به زنان کسب کنند، بلکه زنان دسترسی بهتری به عدالت داشتند زیرا می‌توانستند از میان مکاتب فقهی و قضات شرع دست به انتخاب بزنند.⁴⁴

پیامد دوم این بود که کنار گذاشته شدن فقه به عنوان منبع در دیگر عرصه‌های قانونگذاری لحن مذهبی مقررات مربوط به حقوق جنسیتی را تندتر کرد و آنها را به آخرین سنگرهای حقوقی اسلام مبدل ساخت. بدین ترتیب فقه به کتابی بسته تبدیل شد و از معرض مباحثات عمومی و ارزیابی‌های انتقادی خارج شد. همزمان گفتمان جنسیتی و آثار جدیدی ظهور کرد که می‌توان آنان را "نو سنت‌گرا" نامید که پدیدآورندگان آنان الزاماً فقیه نبودند و از زبانی ساده و غیر حقوقی برخوردار

بود همچنین پایه های عقلانی و استدلالی این آثار مستقل از فقه بود. این آثار که از سوی انتشارات مذهبی و غالباً - دستکم تا همین اواخر- توسط مردان نوشته می شده است، تبیین «جایگاه زن» در اسلام و توضیح قوانین اسلامی ازدواج و طلاق را هدف خود قرار داده اند.⁴⁵ مؤلفان این ادبیات، متون مقدس را در جستجوی راحل‌های جدید - یا بدیل‌های اسلامی - بازخوانی کردند تا درخواست زنان به برابری را فرو نشانند و در عین حال "حقوق زن در اسلام" را تعریف کنند. به رغم ریشه‌ها و فرهنگ‌های متفاوت این نویسندگان، وجه اشتراک این بازخوانی‌ها در موضع مخالف و لحن دفاعی و پوزش طلبانه آنها است: مخالف به این دلیل که مسئله آنها مقاومت در برابر پیشروی آن چیزی است که آن را ارزش‌ها و سبک زندگی «غربی» تلقی می کنند و پوزش طلبانه به این دلیل که تلاش می‌کنند سوگیری‌های جنسیتی را که با رجوع به متون فقهی متقدمین سهواً آشکار می‌سازند، توجیه کنند. آنها برابری جنسیتی را مفهومی وارداتی و غربی می‌پندارند که باید پس زده شود. در عوض مفهوم «مکمل بودن» و «تعادل» در حقوق و وظایف جنسیتی را پیش می‌کشند. این مفهوم که بنیاد و اساس نظریه «طبیعی بودن» قوانین شریعت است، به این شکل صورتبندی می‌شود: اگرچه زنان و مردان برابر آفریده شده‌اند، از نگاه خداوند برابرند، اما نقشی که در آفرینش برای مردان و زنان تعیین شده، متفاوت است و احکام فقه قدیم بازتاب این تفاوت‌ها است. به باور این مؤلفان تفاوت در حقوق و وظایف به معنای نابرابری یا بی‌عدالتی نیست و اگر درست فهمیده شود، خود، جوهر عدالت است چون با طبیعت انسان تطابق دارد.⁴⁶

در نیمه دوم قرن بیستم، با خیزش اسلام سیاسی، متون نو سنت‌گرا و گفتار جنسیتی آن با جنبش اسلام‌گرایی سیاسی که خواهان "بازگشت به شریعت" بود، آمیزش پیدا کرد. اسلام سیاسی بزرگترین پیروزی‌اش را در سال 1979 با انقلاب مردمی ایران به دست آورد که روحانیون مسلمان را به قدرت رساند. در همان سال اصلاحاتی که در قوانین خانواده توسط دولت‌های مدرن ایران و مصر اعمال شده بود، بر چیده شد، در حالی که در پاکستان قانون مجازات اسلامی (حدود) به اجرا در آمد در عین حال در همین سال سازمان ملل متحد کنوانسیون رفع هر گونه تبعیض علیه زنان یا سیدا را تصویب کرد.

تلاش‌های اسلام‌گرایان برای انتقال درک فقهی از حقوق جنسی به سیاست‌گذاری، انتقادهایی را برانگیخت و زنان را به فعالیت بیشتر واداشت. دفاع از تفاسیر پدرسالارانه پیشامدرن از شریعت به مثابه "قانون الهی" و طریق صحیح "اسلامی" زندگی، کتاب‌های فقهی قدیم را از قفسه‌ها بیرون کشید و آنها را در معرض بررسی دقیق انتقادی و مباحثات عمومی قرار داد. شمار روزافزونی از زنان با این پرسش مواجه شدند که آیا پیوند ذاتی یا منطقی بین اندیشه‌های اسلامی و پدرسالاری وجود دارد؟ این امر فضا و عرصه‌ای برای نقد درونی از قرائت‌های پدرسالار از شریعت ایجاد کرد که در تاریخ اسلام بی‌سابقه بود. مرحله جدیدی از سیاست‌های جنسیتی در تاریخ اسلام آغاز شد. یکی از عناصر تعیین‌کننده این مرحله این بود که - به جای مفهوم انتزاعی "زن در اسلام" - خود زنان در قلب مجادله میان نیروهای سنت‌گرا و مدرن قرار گرفتند.⁴⁷

در اوایل دهه 1990 نشانه‌های روشنی از پیدایش یک آگاهی نوین، یک روش جدید تفکر، گفتاری جنسیتی که از نظر خواستها و مطالباتش "فمینیستی" ولی از نظر زبان و منابع مشروعیت آن «اسلامی» بود، به ظهور رسید. برخی از گونه‌های این گفتار جدید "فمینیسم اسلامی" خوانده شد - ترکیبی که برای برخی اسلام‌گرایان و برخی فمینیست‌های سکولار ناخوشایند بود. این گفتار از سوی گرایش جدیدی در اندیشه اصلاح طلبی مذهبی تغذیه می‌شود که در پی ادغام درکی از اسلام و مدرنیته همچون اموری سازگار و نه متضاد است. متفکران اصلاح‌طلب هر ایده‌ای را به دلیل غربی بودن کنار نمی‌گذارند و اسلام را هم دارای نسخه و برنامه عملی و حاضر برای مشکلات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جهان اسلام نمی‌دانند. آنها به پیروی از اصلاح‌طلبان اولیه از جمله محمد عبده، محمد اقبال و فضل‌الرحمان، تأکید دارند که فهم انسانی از اسلام انعطاف‌پذیر است و اصول اسلام می‌تواند در راستای تقویت پلورالیسم و دموکراسی تفسیر شود و اسلام تغییر بر اساس زمان، مکان و تجارب را مجاز می‌داند.⁴⁸ آنها نه تنها درک‌های بنیادگرایانه و مطلق‌گرایانه از اسلام را با چالش‌های جدی روبه‌رو کردند، بلکه فضایی ایجاد کردند که در آن زنان مسلمان می‌توانند به برابری جنسیتی در قانون دست یابند.

به جاي جستجوي تبارشناسي اسلامي، مفاهيم مدرني مانند برابري جنسيتي، حقوق بشر و دموکراسي (مسائل مورد علاقه اصلاح طلبان اوليه) اندیشمندان جديد بر اين تأکيد دارند که چگونه دين فهميده مي شود و چگونه معرفت ديني توليد مي شود. آنان با بازخواني مباحث کلامي قديمي در پي احياي رويکردي عقلاني اند که با غلبه فقهی گرايي به عنوان شیوه مسلط و ترجیح شکل قانون به جاي روح و جوهر آن، در محاق رفته بود. در اين خصوص آثار موج جديد متفکران مسلمان مانند محمد ارغون، خالد ابوالفضل، ناصر ابو زيد، محمد مجتهد شبستري و عبدالکریم سروش اهميت به سزايي دارند.⁴⁹ پرسشی که اين متفکران پيش می کشند و مفروضاتی که قرائت آنان را از متون مقدس شکل مي دهد، اساساً با پرسشها و مفروضات فقهاي متقدم متفاوت است. آنها در حال آزمون مجدد و انتقادي تفاسير و معرفت شناسي هاي پيشين و نشان دادن تناقضات دروني گفتارهاي اوليه از جمله مباحث خانواده و حقوق جنسيتي هستند.

3-2 ما کجا ايستاده ايم: ملاحظات و پيشنهادات

پيش از پرداختن به تاثيرات ضمني تحولات قرن بيستم در تلاش زنان مسلمان در دستيابي به برابري حقوقي، اجازه دهيد بار ديگر پرسشهاي آغازين را مرور کنيم: چرا و چگونه قوانين اسلامي خانواده تا اين حد پدرسالار شدند؟ آيا در چارچوب اندیشه فقهی اسلامي امکان تفسير برابر از حقوق جنسيتي وجود دارد؟ به عبارت ديگر آيا چارچوبهاي اسلامي و حقوق بشري مي توانند با هم همزيستي داشته باشند؟ اگر چنين است چگونه و با چه وسيله و از چه طريق؟

من اولين پرسش را در بستر گفتار فقه قديم در زمينه جنسيت دنبال کردم. جان کلام من اين بود که پيدايش نابرابري جنسيتي در سنت فقهی اسلام در تناقض میان ایده آل های شريعت و ساختارهاي پدرسالاری نهفته است که اين ایده آل ها در آن به هنجارهاي حقوقي بدل شدند. درحالي که ایده آل هاي شريعت در بردارنده آزادي، عدالت و برابري اند، تحقق آنها در سالهاي تکوين قوانين اسلامي با مانع ساختارها و هنجارهاي اجتماعي مسلمانان مواجه شد.⁵⁰ درعوض اين هنجارهاي اجتماعي از طريق مجموعه اي از نظريه هاي کلامي، فقهی و اجتماعي و مفروضاتي

که سطح دانش آن زمان را منعکس می‌کردند یا بخشی از بافت فرهنگی اجتماع بودند، وارد احکام فقهی شد. به این ترتیب اندیشه فقهی اسلامی، زندانی نظرات و مفروضات خود شد. نظرات و مفروضاتی که سرانجام ندای برابری خواهانه و اخلاقی اسلام و نیاز آن به عدالت و اصلاح را در سایه قرار داد و بنابراین روح شریعت را بی‌اثر کرد. پرسش دوم - امکان رسیدن به برابری جنسیتی در چارچوب اسلام - را در جریان بحثی درباره تحولات قرن بیستم مطرح کردم که تعامل بین نظریه فقه اسلامی و اعمال آن را دچار تغییر کرد. لب استدلال من این بود که این تحولات - اصلاحات جزئی و وضع قوانین براساس مفاهیم فقهی درباره جنسیت در طول نیمه اول قرن و رها کردن آن در نیمه دوم قرن، بعد از ظهور اسلام سیاسی - به اندازه کافی روشن ساخته است که اگر پدرسالاری از متون مقدس و شریعت تفکیک نشود، عدالتی برای زنان در کار نخواهد بود. در طول قرن بیستم ایده برابری جنسیتی به جزء لاینفک درک جهانی از عدالت بدل شده و با ابزار بین‌المللی حقوق بشر مانند کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان، شکل حقوقی به خود گرفت. کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان از زمان به اجرا در آمدن آن در سال 1981 تا به امروز از سوی تمام کشورهای مسلمان به استثنای ایران، قطر، سومالی و سودان تصویب شده است، اگرچه در بیشتر موارد تصویب آن تابع شروط اسلامی و حق تحفظ بوده است - که خود از تنش‌های حل نشده میان کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و نظریه فقهی اسلامی حکایت دارد.

اجازه دهید با سه ملاحظه بحث را به پایان ببرم که نشان می‌دهند نزدیکی بین این دو دیدگاه اسلامی و حقوق بشر - در حال شکل‌گیری است و عامل تسریع‌کننده آن برآمدن اسلام سیاسی و شعار "بازگشت به شریعت است". از میان پیامدهای متناقض و ناخواسته ظهور اسلام سیاسی افسون‌زدایی از تقدسی بود که تفاسیر پدرسالار از شریعت را در خود پنهان کرده بود. به این ترتیب زنان هم به آرمانی برای مطالبه برابری و هم به زبانی برای چالش با سنت دست یافتند. نخست آنکه که هرچه به پایان قرن بیستم نزدیک می‌شویم، نزد بسیاری از مسلمانان جزم‌ها و تعابیر پدرسالاری که درک پیشامدرن از ازدواج را در نظریه فقهی اسلام تشکیل می‌داد، اعتبار

کلامی و توان اقناعی خود را از دست دادند. به جای آنها گفتار فمینیسم و حقوق بشر در کنار هم، آگاهی و نقطه رجوع جدیدی برای زنان و متفکران اصلاح طلب مسلمان ایجاد کردند. رشد فزاینده متونی که عنوان "زن در اسلام" را بر خود دارند (که بسیاری از آنها در سایت‌های اینترنتی یافت می‌شوند) نشانه روشنی از به رسمیت شناخته شدن این آگاهی جدید است. همانطور که جای دیگری توضیح داده‌ام، این ادبیات خود موضوع بحث خود را به وجود می‌آورند و فضایی در سنت فقهی اسلامی می‌گشایند که در آن با زنان به عنوان "موجودات اجتماعی" و "افراد دارای حقوق" و شهروند برخوردار می‌شود - مفاهیمی که برای فقه سنتی که در آن با زن به عنوان "موجود جنسی" رفتار می‌شد و حقوق او تنها در متن ازدواج و طلاق مورد بحث قرار می‌گرفت، بیگانه است.⁵¹ این ادبیات از پژوهش‌های جدی گرفته تا جدلهای صریح دارای موضع و رویکردهای جنسیتی متفاوتی است و از تأیید احکام فقه سنتی تا حمایت از برابری جنسیتی در تمام زمینه‌ها را به نمایش می‌گذارند. بدون در نظر گرفتن مواضع و رویکردهای جنسیتی، همه کسانی که در این مباحثات شرکت می‌کنند، بر سر این نکته متفق القولاند که «اسلام به حقوق زن احترام می‌گذارد» و عدالت و برابری از اجزای اصلی شریعت اند؛ اما آنها بر سر تعریف این حقوق برای زنان و این که کدام یک عادلانه است و چگونگی تحقق آن در چارچوبی اسلامی، اختلاف نظر دارند.

وجود این ادبیات و شدت مباحثات و مواضع گوناگون را نشانه‌هایی از یک تغییر پارادایمی درباره حقوق زنان، سیاست و نظریه فقهی اسلامی دانست. حتی آنهایی که احکام فقه سنتی درباره ازدواج و نقش‌های جنسیتی را تغییرناپذیر و بخشی از شریعت می‌دانند به طور چشمگیری از عناوینی همچون "حقوق زن در اسلام" و "عدالت جنسیتی در اسلام" استفاده می‌کنند و در مورد نظریات فقهی و مفروضات کلامی که زیربنای آثارشان را تشکیل می‌دهد و من پیش‌تر به آنها اشاره کردم، سکوت می‌کنند.⁵² برای نمونه این افراد شباهت آشکاری را که فقهای متقدم بین ساختارها حقوقی عقد بیع و عقد ازدواج برقرار کرده‌اند و عبارتهایی مانند آنچه را که غزالی بیان کرده و ازدواج را نوعی به بردگی گرفتن زن دانسته، از قلم می‌اندازند. این دیدگاه‌ها و

عبارات چنان با گفتمان و اخلاقیات مدرن در تناقض است و چنان از واقعیت ازدواج در بین مسلمانان معاصر بیگانه است که هیچ‌کس جرأت ندارد آنها را یک سره تأیید کند. به نظر من این گواه روشنی است بر این که برداشت فقهای متقدم از ازدواج از هم اکنون ارتباط خود را با تجربیات و ارزش‌های اخلاقی مسلمانان از دست داده است و یک "تغییر پارادایمی" در قوانین و سیاست‌های اسلامی در راه است. زیرا ما از پارادایم قبلی تنها زمانی آگاه می‌شویم که تغییر رخ داده باشد، و این زمانی است که استدلال و منطق کهنه، که قبلاً غیرقابل انکار بود، قدرت اقناعی خود را از دست داده و دیگر از منظر اخلاقی قابل دفاع نیست.⁵³

دومین نکته و ملاحظه من این است که نظام‌های حقوقی و نظریات فقهی باید در بستر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ای که به کار گرفته می‌شوند، درک شوند. پارادایم فقهی قدیم، با ویژگی‌های پدرسالار قوی ای که داشت، درست مانند قرائت فمینیستی از شریعت، باید در این تصویر دوگانه پیچیده فهم شود، که هم هنجارها و هم عرف اجتماعی را بیان و هم آن را قالب‌ریزی می‌کنند. نباید فراموش کنیم که نظریه‌های حقوقی یا سیستم‌های فقهی غالباً واکنشی است، به این معنا که به عرف اجتماعی، نیروهای سیاسی، اقتصادی و ایده‌آولوژیک و به توقعات و تجارب مردم واکنش نشان می‌دهد. به عبارت دیگر قانون اغلب پیرو و بازتاب عرف است؛ یعنی وقتی واقعیت اجتماعی تغییر می‌کند، عرف اجتماعی باعث تغییر در قانون خواهد شد. نظریه‌های حقوقی اسلامی هم از این قاعده مستثنی نیست - گواه این امر نحوه تغییر نظام‌های حقوقی، زندگی زنان و تجارب اجتماعی در طول قرن بیستم است. صداهای جدید فمینیستی در اسلام خبر از ظهور یک پارادایم برابری‌طلبانه حقوقی می‌دهد که هنوز در حال تکوین است. قوانین خانواده سال 2004 مراکش که برابری در ازدواج و طلاق را برقرار کرد نشانه‌ای از موج جدیدی در اصلاح قانون خانواده است.

بر اساس این ملاحظات پیشنهاد من این است که بحث‌ها و راهبردهای اصلاح قانون خانواده مسلمان همزمان در چارچوب اسلامی و حقوق بشری قرار گیرند. تفکیک بین شریعت و فقه و

خواست عدالت حقوقي براي ما ابزاري مفهومي ايجاد مي‌کند که با آن بتوانيم بين اين دو چارچوب پيوند برقرار کنيم و مخالفت با برابري جنسيتي از سوي مدافعان درک سنتي فقهي از ازدواج و اسلام‌گرايان را خنثی کنيم که به بحث‌هاي نسبیت فرهنگي پنهان در ترمينولوژي اسلامي استناد مي‌کنند. مهم است به یاد داشته باشيم که وظیفه ما تعريف عدالت نيست، اما زماني که زنان به خاطر جنسيت شان با بي‌عدالتي و تبعيض روبه‌رو مي‌شوند وظیفه ما اعلام آن با صدای بلند است. عدالت هم مانند شريعت يك مسير است، راهي به سوي آنچه که تنها مي‌توانيم براي تلاش کنيم؛ و با اطمینان کامل از ايمان و آگاهي از ميراث اسلامي‌مان مي‌توانيم ادعا کنيم که برخي از عناصر قوانين اسلامي خانواده، آنگونه که فقهاي متقدم تنظيم کرده و در مواد قانوني مدرن بازتوليد شده اند پوسته قانوني توخالي‌اي بدل شده اند و ديگر در راستاي عدالت شريعت قرار ندارند. همانطور که هاشم کمالی⁵⁴ به ما يادآوری مي‌کند:

مروري بر شواهد قرآني درباره عدالت شكي باقي نمي‌گذارد که عدالت جزء اصلي ديده‌گاه بنيادين و فلسفه اسلام، در شريعت يا فراتر از آن است. بنابراین درست است اگر گفته شود که خود شريعت را مي‌توان با کارآي‌اش در اجراي عدالت سنجيد. در واقع اين درکي است که فقيه معروف حنبلي، "ابن قيم جوزيه" در اين جمله مکرراً نقل شده از او بيان مي‌کند: «اسلام هميشه مظهر عدالت بوده است و هر مسيري که به سوي عدالت باشد با شريعت همخوان است و هرگز نمي‌تواند مخالف آن باشد».⁵⁵

درک عدالت و بي‌عدالتي در طول زمان تغيير مي‌کند. « پیامبر با تنظيم مقررات اجتماعي اسلام که به عدالت و بي‌عدالتي مربوط بودند، مردمان زمان خود را از بي‌عدالتي آن دوره به عدالت آن دوره، از جهل آن دوره به دانش آن دوره رهنمون شد، نه از بي‌عدالتي آن دوره به يك عدالت غيرتاريخي، نه از جهل آن دوره به دانشي غيرتاريخي».⁵⁶ قرآن و سنت پیامبر ما را به سوي پيروي از شريعت و به مسير عدالت راهنمايي مي‌کند. در قرن بيستويکم مفاد کنوانسيون رفع هرگونه تبعيض عليه زنان - که به معنای عدالت و برابري براي زنان در خانواده و جامعه است - بسيار بيشتري با مسير شريعت منطبق است تا مفاد قوانين خانواده در بسياري از کشورهاي اسلامي معاصر. آنچه موقعيت را پيچيده مي‌کند، بستر سياسي‌اي است که در آن هم حقوق بشر بين‌المللي و هم شريعت

همچون وثيقه و برنامه ای ایدئولوژیک مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما ابتدا لازم است از تفکر قطبی‌شده و شعارهایی جهانی ای که صدای خرد را در هر دو اردوگاه خفه می‌کند دوری کنیم.

1 . - (Sharma 1999: ix).

2 . منظور من از متقدم، از صدر اسلام تا عصر مدرن است.

3 . (Ahmed 1991: 58).

4 . لازم است اشاره شود که طبق آنچه که دانش فمینیستی به ما آموخته است، چنین کشمکشی در دیگر مذاهب دارای کتاب مقدس نیز وجود دارد. برای آشنایی با این کشمکش‌ها در بودائیسیم به Gross (1993)، در مسیحیت به Ruether (1983) و Schussler Fiorenza (1995)، و در یهودیت به Herschel (1983) و Plaskow (2005) رجوع کنید.

5 . برای نوشته‌ای درباره اسلام و زن که مملو از جدلهایی در کسوت دانش‌پژوهی است، بیان روشن موضع مهم است (Mir-Hosseini, 1999: 3-6).

6 . در میان پژوهشگران کنونی قانون اسلامی، کمالی (1989:216) و ابو الفضل (2001: 5-32) این تمایز را به کار گرفته، اما النعیم (2000: 4-33) آن را مد نظر قرار نداده است.

7 . (Rahman 2002: 100).

8 . برای بحث درباره مفاهیم عدالت در متون اسلامی رجوع کنید به Khadduri (1984) و (and Lampe 1997)؛ برای بحث در زمینه غیاب مباحثات کلامی در آثار حقوقدانان معاصر بنگرید به (Abou El Fadl 2004-5)؛ برای بحث درباره پیوند بین عدالت و شریعت رجوع کنید به (Kamali 1999).

9 . (See Soroush (2000) and <http://drsoroush.com/English>; Nasr Abu Zayd (2001; 2006).

10 . (Soroush 2000: 131-3).

11 . (Soroush 2007: 8-9).

12 . برای مقدمه‌ای مختصر و مفید درباره تئوری حقوقی اسلام رجوع کنید به (Hallaq 1997) و (Kamali 2006).

13 . ادبیات در حال رشدی که از سوی پژوهشگران فمینیست در باره اسلام تولید شده است و به دلیل حجم زیاد نمی‌توان فهرستی از آن‌ها را در اینجا ارائه داد، تا کنون بر قرآن و حدیث متمرکز بوده است؛ آثار (Kecia Ali 2006, 2003) که به فقه می‌پردازد و Tachoudi Al-Hibri (2003-2004, 2000, 1997). مجموعه مفیدی از این چنین آثاری را می‌توانید در (Webb 2000) ببینید؛ دیگر آثار مهم در این زمینه عبارتند از (Wadud 1999, 2004), (Mernissi 1991), (Hassan 1987, 1996, 1999), (Barlas 2002), (Barazangi 2004), (2006).

14 . توضیح مفصل این تفاوت‌ها که پیامدهای عملی مهمی برای زنان دربردارد، در حوصله این نوشته نمی‌گنجد؛ این بحث صرفاً در پی آن است که ویژگی‌های برجسته قرارداد ازدواج را به اختصار بیان کند و اشاره‌ای به منابع انگلیسی در دسترس داشته باشد؛ برای آشنایی با تفاوت بین مکاتب فقهی رجوع کنید به (Maghniyyah 1997) و (Ibn Rushd 1996: 1-150)؛ برای مقدمه‌ای بر و ترجمه‌هایی از متون متقدم درباره ازدواج رجوع کنید به (Farah 1984), (Spectorsky 1993)؛ و برای تحلیلی انتقادی عقد ازدواج رجوع کنید به (Ali 2003, 2006) و (Mir-Hosseini 1993, 2003, 2007).

15 . (Hilli 1985: 428).

16 . (Ruxton 1916: 106).

جرجانی دیگر فقیه مالکی ازدواج را به این صورت تعریف می‌کند: "قراردادی که طی آن شوهر حقوق انحصاری تسلط بر اندام جنسی زن را به دست می‌آورد" (به نقل از Pesle 1936: 20).

17 . برای مقدمه‌ای عالی بر این کتاب و ترجمه آن بنگرید به (Farah 1984).

18 . برای بحثی انتقادی درباره این احادیث بنگرید به (Abou El Fadl 2001: 232-247).

19 . (Ghazali 1998: 89).

برای آشنایی با تعبیر دیگری از این عبارات بنگرید به (Farah 1984:120).

20 . برای آشنایی با شباهت‌های بین درک فقها از بردگی و ازدواج بنگرید به (Marmon 1999) و (Willis 1985).

- ²¹ . برای آشنایی با این اختلافات بنگرید به (Ali (2003: 70-82)؛ برای آشنایی با تأثیر آنها بر احکام مربوط به مهریه و روش مورد بحث قرار دادن آن توسط فقهای متقدم بنگرید به ابن رشد (1996: 31-33).
- ²² . برای بحثی در این زمینه رجوع کنید به (Abd Al 'Ati(1997: 54-9)؛ هدف آخری یعنی حفظ تقوی جایگاه اصلی را در نوشته‌های اسلام‌گرایان رادیکالی مانند مودودی(1983 و 1998) دارد.
- ²³ . برای آشنایی با چگونگی تبدیل این احکام به مفاد قانونی مدرن در ایران و مراکش و کاربرد آنها در عمل رجوع کنید به Mir- Hosseini(1993).
- ²⁴ . برای بحثی مفید در این زمینه رجوع کنید به (Abd Al 'Ati(1997: 146-82).
- ²⁵ . در قوانین شیعه مرد می‌تواند هر تعداد که بخواهد و وسعش برسد متعه کند. برای آشنایی با این نوع ازدواج رجوع کنید به (Haeri (1989).
- ²⁶ . (به نقل از Marmon(1999:19). در متون متقدم فقهی اغلب بعد از کتاب الطلاق، کتاب العتاق (آزادسازی برده) آمده است؛ بنا به گفته العینی یکی از مفسران قرن پانزدهم: «علت شباهت بین این دو کتاب این واقعیت است که طلاق رهایی فرد از قید مالکیت اندام جنسی او (تخلیص الشخص من ذوالملك المتعه) و آزاد کردن برده رهایی فرد از در قید مالکیت فیزیکی (تخلیص الشخص من ذوالملك الرقیه) اوست (به نقل از Marmon, 1999: 18)؛ برای اطلاعات بیشتر بنگرید به همین منبع).
- ²⁷ . البته این که آیا این احکام با راه و رسم واقعی ازدواج و روابط جنسیتی مطابقت دارند، عرصه دیگری از پژوهش است که تحقیقات متأخر درباره اسلام بررسی آن را آغاز کرده‌اند؛ برای نمونه رجوع کنید به (Rapoport(2005، Tucker(2000)، Sonbol(1996).
- ²⁸ . منظور من از معرفت‌شناسی تئوری‌های دانش است. معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که ماهیت و حدود دانش را بررسی می‌کند: چگونه از آنچه که می‌دانیم، شناخت حاصل می‌کنیم.
- ²⁹ . برخی استدلال می‌کنند که ظهور اسلام ساختار پدرسالارانه جامعه عربستان را تضعیف کرد، برخی دیگر معتقدند که آنرا تقویت کرد. گروه دوم براین باورند که قبل از ظهور اسلام جامعه در حال گذار از وراثت مادرتباری به وراثت پدرتباری بود که اسلام با مهر تأیید زدن بر پدرسالاری این گذار را تسهیل کرد و دستورات قرآن درباره ازدواج، طلاق، وراثت و هرآنچه که به زن مربوط است این گذار را منعکس و تأیید می‌کند. برای توضیحات دقیق‌تری درباره این مجادله رجوع کنید به (Smith(1985 و (Shellberg(1991).
- ³⁰ . از بیش از 6 هزار آیه قرآن تنها چند مورد برخورد متفاوتی با زن و مرد دارد؛ چهار مورد از این آیات (228، 222: 2 و 34:3) پیوسته به عنوان توجیهی برای حقوق نابرابر جنسیتی در ازدواج نقل شده‌اند. برای بحثی در این رابطه رجوع کنید به Husein Muhammad et al.(2006).
- ³¹ . (Esposito (1982: 14-15).
- ³² . برای آشنایی با تفاوت‌های بین مکاتب متقدم در زمینه قیومیت یا ولایت در ازدواج رجوع کنید به (Maghniyyah (1997: 47- 53).
- ³³ . رجوع کنید به (Mernissi(1985 و (Mir-Hosseini (2004).
- ³⁴ . این منطق در بسیاری از متون معاصر درباره زن در اسلام یافت می‌شود؛ نمونه بارز آن (Maududi (1998) است.
- ³⁵ . همانطور که ابوبکر(2003) هشان داده است، زنان درانتقال دانش مذهبی هنوز فعال بودند اما فعالیت‌های آنان به عرصه غیررسمی خانه‌ها و مساجد محدود بود و جایگاه آنان به عنوان فقیه رسماً به رسمیت شناخته نشد.
- ³⁶ . (Sachedina (1999b: 149).
- ³⁷ . (Sachedina (1999a: 29)؛ تأکیدها از من است.
- ³⁸ . البته این که این احکام با آداب واقعی ازدواج و مناسبات جنسیتی مطابق هستند یا نه عرصه دیگری است که تحقیقات اخیر درباره اسلام شروع به بررسی آن کرده‌اند. به عنوان نمونه رجوع کنید به (Rapoport (2005)؛ Sonbol (1996)؛ Tucker (2000).
- ³⁹ . برای بحثی درباره این مفاهیم در آثار آرکون رجوع کنید به (Gunther(2004).
- ⁴⁰ . رجوع کنید به (Wright(2004)؛ بحث او درباره مفروضاتی که قوانین خانواده انگلستان را در قرن هجدهم شکل می‌داد خطوط موازی برجسته‌ای با این قوانین در فقه متقدم دارد.
- ⁴¹ . از میان ادبیاتی گسترده موجود در این زمینه به ویژه رجوع کنید به (Ahmed(1992).
- ⁴² . (Ali (2003: 183).

43. برای بحثی درباره اصطلاحات عقد ازدواج و استفاده از آنها در مقررات حقوقی دو کشور عربی رجوع کنید به (El Alami(1992)، و برای قانونگذاری و اصلاحات رجوع کنید به (Welchman(2007).
44. (See, for instance, Sonbol (1996; 2003-2004), Rapoport (2005) and Tucker (2000).
45. برای بحثی درباره این نوشته‌ها در جهان عرب رجوع کنید به (Haddad(1998)، و (Stowasser(1993)؛ و در ایران رجوع کنید به Mir-hosseini(1999)؛ برای نمونه‌هایی از این متون به انگلیسی رجوع کنید به (1983, 1998 Maududi)، (1989) Doi و (1991) Mutahhari).
46. برای بحثی در این زمینه رجوع کنید به (Mir-Hosseini (2007).
47. من این موضوع را در (2003& 2007) Mir-Hosseini بسط داده‌ام.
48. برای آشنایی با تبارشناسی متنی این اندیشه رجوع کنید به (Kurzman(1998).
49. برای آشنایی با ارگون رجوع کنید به (Gunther (2004)؛ برای آشنایی با ابوالفضل رجوع کنید به (2001, 2003) Abu El Fadl)؛ برای آشنایی با ابو زید رجوع کنید به (Kermani(2004)؛ و برای آشنایی با سروش رجوع کنید به (2000) Soroush) و مقالات موجود در وبسایت (<http://www.dsoroush.com/English.htm>) ، و برای آشنایی با اندیشه‌های او درباره جنسیت رجوع کنید به (1999) Mie-Hosseini Chapter7)؛ برای آشنایی با شبستری رجوع کنید به (2004) Vahdat) و مقالات و مصاحبه‌های او در (http://qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/i.htm).
50. (Masud (2001).
51. (Mir-Hosseini (1999).
52. مثلاً (1991) Mutahhari ، (1995) Badawi).
53. منظور من از تغییر پارادایم ، تغییر در رویکرد و مفروضات پایه‌ای است. این اصطلاح توسط توماس کوهن در کتاب ساختار انقلابات علمی به منظور تبیین تغییر در مفروضات پایه‌ای تئوری علمی حاکم، ارائه شد.
54. اسلام شناس افغانستانی.
55. (3-4) kamali(1999)؛ تأکید از من است.
56. (Soroush (2002).

کتابشناسی

- ‘Abd Al ‘Ati, Hammudah (1997), *The Family Structure in Islam*, Indianapolis: American Trust Publications.
- Abou-Bakr, Omaima (2003), ‘Teaching the Words of the Prophet: Women Instructors of the Hadith (Fourteenth and Fifteenth Centuries)’, *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1 (3), pp. 306-28.
- Abou El Fadl, Khaled (2001), *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld.
- (2004–5), ‘The Place of Ethical Obligations in Islamic Law’, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 4 (1), pp. 1–40.

- (2007), 'The Human Rights Commitment in Modern Islam', in Joseph Runzo, Nancy Martin and Arvind Sharma (eds.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Oxford: Oneworld, pp. 301-64.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2006), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- (2001), 'The Qur'anic Concept of Justice', available online at <http://polylog.org/3fan-en.htm> (accessed 24 July 2008).
- Ahmed, Leila (1991), 'Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation', in Nikki Keddi and Beth Baron, *Women in Middle Eastern History*, New Haven: Yale University Press, pp. 58-73.
- (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.
- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid (1998), *The Proper Conduct of Marriage in Islam (Adab an-Nikah)*, Book Twelve of *Ihya 'Ulum ad-Din (Revival of Religious Sciences)*, translated by Muhtar Holland, Hollywood, Fla.: Al-Baz.
- Al-Hibri, Aziza (1982), 'A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Get Into This Mess', in *Islam and Women*, Special Issue of *Women's Studies International Forum*, 5 (2), pp. 207-19.
- (1997), 'Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights', *American University Journal of International Law and Policy*, 12, pp. 1-44.
- (2001), 'Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities', *Journal of Law and Religion*, 15 (1 & 2), pp. 37-66.
- (2003-2004), 'An Islamic Perspective on Domestic Violence', 27, *Fordham International Law Journal*, pp 195-224.
- Ali, Kecia (2003), 'Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law', in Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, pp. 163-89.
- (2006), *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Quran, Hadith and Jurisprudence*, Oxford: Oneworld.
- Anderson, James Norman (1976), *Law Reforms in the Muslim World*, London: Athlone.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2000), 'Islamic Foundation for Women's Human Rights', in Zainah Anwar and Rashidah Abdullah (eds.), *Islam, Reproductive Health and Women's Rights*, Kuala Lumpur: Sisters in Islam, pp. 33-51.
- Badawi, Jamal (1995), *Gender Equity in Islam: Basic Principles*, Indianapolis: American Trust Publication.

- Barlas, Asma (2002), *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: Texas University Press.
- Barazangi, Nimat Hafez (2004), *Women's Identity and the Qur'an: A New Reading*, Gainesville: University of Florida Press.
- Doi, Abdul Rahman (1989), *Women in the Shari'a*, London: Ta-Ha.
- Esposito, John (1982), *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: Syracuse University Press.
- El-Alami, Dawoud, (1992), *The Marriage Contract in Islamic Law in the Shari'ah and Personal Status Laws of Egypt and Morocco*, London: Graham and Trotman.
- Farah, Madelain (1984), *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of Al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Gross, Rita (1993), *Buddhism after Patriarchy*, Albany: SUNY Press.
- Gunther, Ursula (2004), 'Mohammad Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought', in S. Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, pp. 125-67.
- Haeri, Shahla (1989), *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, London: I. B. Tauris.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1988), 'Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World', in Yvonne Yazbeck Haddad and John Esposito (eds.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-29.
- Hallaq, Wael (1997), *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hassan, Riffat (1987), 'Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition', *Harvard Divinity Bulletin*, 7 (2), Jan-May; also in her *Selected Articles (Women Living Under Muslim Laws)*, n.d., pp. 26-9.
- (1996), 'Feminist Theology: Challenges for Muslim Women', *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 9, pp. 53-65.
- Herschel, Susannah (1983), *On Being a Jewish Feminist*, New York: Schocken Books.
- Hilli, Muhaqqiq (1985), *Sharayi' al-Islam*, Vol. II, Persian translation by A. A. Yazdi, compiled by Muhammad Taqi Danish-Pazhuh, Tehran: Tehran University Press.
- Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcoes Natsir and Marzuki Wahid (2006), *Dawrah Fiqh Concerning Women: Manual for a Course on Islam and Gender*, Cirebon, Indonesia: Fahmina Institute.
- Ibn Rushd (1996), *The Distinguished Jurist's Primer*, Vol. II (*Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*), translated by Imran Ahsan Khan Nyazee, Reading: Garnet Publishing.
- Kamali, Muhammad Hashim (1996), 'Methodology in Islamic Jurisprudence', *Arab Law Quarterly*, pp. 3-33.
- (1999), *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Malaysia: Ilmiah Publishers.

- (2006), *An Introduction to Shari'ah*, Malaysia: Ilmiah Publishers.
- Khadduri, Majid (1984), *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Khan, Maulana Wahiduddin (1995), *Woman Between Islam and Western Society*, New Delhi: The Islamic Centre.
- Kermani, Navid (2004), 'From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an', in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, pp. 169-92.
- Kurzman, Charles (ed.) (1998), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.
- Lampe, Gerald E. (ed.) (1997), *Justice and Human Rights in Islamic Law*, Washington DC: International Law Institute.
- Maghniyyah, Muhammad Jawad (1997), *Marriage According to Five Schools of Islamic Law*, Vol. V, Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.
- Marmon, Shaun, (1999), 'Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch', in Shaun Marmon (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton: Department of Near Eastern Studies, pp. 1-23.
- Masud, Muhammad Khalid (1997), *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, New Delhi: Kitab Bhvan.
- (2001), *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Shari'a*, Inaugural Lecture, Leiden: International Institute for the Study of Islam in the Modern World.
- Maududi, Maulana Abul A'Ala (1983), *The Laws of Marriage and Divorce in Islam*, Kuwait: Islamic Book Publishers.
- (1998), *Purdah and the Status of Women in Islam*, 16th edn., Lahore: Islamic Publication (Pvt) Ltd.
- Mernissi, Fatima (1985), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, rev. edn., London: Al Saqi.
- (1991), *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, translated by Mary Jo Lakeland, Oxford: Blackwell.
- Mir-Hosseini, Ziba (1993), *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*, London: I. B. Tauris.
- (1999), *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton: Princeton University Press.
- (2003), 'The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform', *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, 1(1), pp. 1-28.

- (2004), 'Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-Revolutionary Iran', in Guity Nashat and Lois Beck (eds.), *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 204-17.
- (2006), 'Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism', *Critical Inquiry*, 32 (1), pp. 629-45.
- (2007), 'Islam and Gender Justice', in Vincent J. Cornell and Omid Safi (eds.), *Voices of Islam*, Vol. 5, Westport: Praeger, pp. 85-113.
- Mutahhari, Murtaza (1991), *The Rights of Women in Islam*, 4th edn., Tehran: World Organization for Islamic Services.
- Plaskow, Judith (2005), *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston: Beacon Press.
- Pesle, Octave (1936), *Le Mariage chez les Malekites de l'Afrique du Nord*, Rabat: Moncho.
- Rahman, Fazlur (2002), *Islam*, Chicago: Chicago University Press (new edition).
- Rapoport, Yossef (2005), *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruether, Rosemary Radford (1983), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.
- Ruxton, F. H. (1916), *Maliki Law: A Summary from French Translations of Mukhtasar Sidi Khalil*, London: Luzac.
- Sachedina, Abdulaziz (1999a), 'The Ideal and Real in Islamic Law', in R. S. Khare (ed.), *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York: Rowman and Littlefield, pp. 15-31.
- (1999b), 'Woman, Half-the-Man? Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence', in R. S. Khare (ed.), *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York: Rowman and Littlefield; article available at <http://people.virginia.edu/~aas/article/article1.htm> (accessed 25 July 2008).
- Schussler Fiorenza, Elizabeth (1995), *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Mass: Beacon Press.
- Sharma, Arvind and Young, Katherine (eds.) (1999), *Feminism and World Religions*, Albany: SUNY Press.
- Smith, Jane (1985), 'Women, Religion and Social Change in Early Islam', in Yvonne Yazbeck Haddad and Ellison Banks Findly (eds.), *Women, Religion, and Social Change*, Albany: SUNY Press, pp. 19-36.
- Spellberg, Denise (1991), 'Political Action and Public Example: A'isha and the Battle of the Camel', in Beth Baron and Nikki Keddie (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting*

Boundaries in Sex and Gender, New Haven: Yale University Press.

Sonbol, Amira El Azhary (ed.) (1996), *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press.

---- (2003-4), 'Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion', *Fordham International Law Journal*, 27, pp. 225-53.

Soroush, Abdolkarim (1998), 'The Evolution and Devolution of Religious Knowledge', in Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.

---- (2000), 'Islamic Revival and Reform: Theological Approaches', in *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, translated and edited with a critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri, Oxford: Oxford University Press.

---- (2002), 'Islam, Revelation and Prophethood: An interview with Abdolkarim Soroush about the Expansion of Prophetic Experience', *Aftab*, No. 15; available at <http://www.drSORoush.com/English.htm> (accessed 25 July 2008).

---- (2007), 'The Beauty of Justice', *CSD Bulletin*, 14 (1 & 2) (Summer), pp. 8-12; available at <http://www.drSORoush.com/English.htm> (accessed 25 July 2008).

Spectorsky, Susan (1993), *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, Austin: Texas University Press.

Stowasser, Barbara (1993), 'Women's Issues in Modern Islamic Thought', in Judith E. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington: Indiana University Press.

Tucker, Judith (2000), *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press.

Vahdat, Farzin, (2004), 'Post-Revolutionary Modernity in Iran: The Subjective Hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari', in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, pp. 193-224.

Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.

---- (2004), 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities', *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 2 (3), pp. 317-36.

---- (2006), *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld.

Webb, Gisela (ed.) (2000), *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse: Syracuse University Press.

Welchman, Lynn (2007), *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Willis, John Ralph (1985), 'The Ideology of Enslavement in Islam Introduction', in John Ralph Willis (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, London: Frank Cass, pp. 1-15.

Wright, Danaya (2007), 'Legal Rights and Women's Autonomy: Can Family Law Reform in Muslim Countries Avoid The Contradictions of Victorian Domesticity?', *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, 5 (1), pp 33-54