

چشم‌انداز جریان موسوم به «فمنیسم اسلامی» به بازنگری فقه سنی

کاوش تطبیقی دیدگاه‌های عزیزه الحبری و کشیا علی

محسن بدره^{۱*}، عزت‌السادات میرخانی^۲، طوبی شاکری گلپایگانی^۳

چکیده

عنوان «فمنیسم اسلامی» را در اصل ناظران غربی به فعالیت‌های فکری زنان مسلمان نسبت داده‌اند. خوانش ادبیات پژوهشی نویسندگان جریان «فمنیسم اسلامی» (و منسوب به آن) نشان می‌دهد که این پژوهشگران برای ارائه رهیافت‌های انتقادی و جایگزین به هندسه جنسی-جنسیتی اسلامی و میراث معرفتی اسلام، موضوعات و ساحت‌های گوناگونی را انتخاب کرده‌اند. در میان نویسندگان اصلی این جریان، عزیزه الحبری و پس از او کشیا علی تمرکز اصلی خود را بر بازنگری فقه اسلامی (سنی) قرار داده‌اند. آن‌ها که از پژوهشگران مطرح این جریان‌اند، ضمن داشتن برخی اشتراکات، نماینده دو دیدگاه متفاوت در «فمنیسم اسلامی» به فقه‌اند. درحالی‌که عزیزه الحبری به دنبال فعال کردن ظرفیت‌های فقه موجود برای استیفای حقوق زنان و پردازش عدالت‌طلبانه‌تر از فقه در مسائل جنسیتی است، کشیا علی سراغ نقد ساختارهای کلان و ریشه‌ای‌تر فقه می‌رود و به این نتیجه می‌رسد که فقه موجود، آن‌گونه که در دوره کلاسیک خود از سوی فقها تکون یافته و پردازش شده است، نمی‌تواند یک اخلاق عدالت‌طلبانه کاملاً برابر را تضمین کند و از این‌رو باید مورد نقادی ریشه‌ای و ساختاری قرار بگیرد. این مقاله، از رهگذر خوانش گسترده و تطبیقی آثار این دو نویسنده، به دنبال پژوهش چشم‌انداز جریان موسوم به «فمنیسم اسلامی» به فقه اسلامی (سنی) است.

کلیدواژگان

اسلام و فمنیسم، اندیشه عزیزه الحبری، اندیشه کشیا علی، فقه سنی، فمنیسم اسلامی.

Mohsen.badreh@tmu.ac.ir

Emirkhani@tmu.ac.ir

T.shakeri@tmu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری رشته مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس

۲. عضو هیئت‌علمی دانشگاه تربیت مدرس

۳. عضو هیئت‌علمی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۳۱

مقدمه

فمنیسم اسلامی

نام «فمنیسم اسلامی» را ناظران غربی و نیز برخی از فعالان مسلمان حقوق زنان به فعالیت‌های فکری زنان مسلمان داده‌اند و لزوماً همه آنان که به‌منزله آفرینندگان فمنیسم اسلامی شناخته و از سوی دیگران این‌گونه هویت‌بخشی می‌شوند، این هویت را نمی‌پذیرند. برای نمونه، فاطمه مرنیسی^۱ خود را یک فمنیست سکولار می‌خواند [۱۹، ص ۲۴۳] و آمنه ودود در مقدمه کتابش، قرآن و زن؛ بازخوانش متن مقدس از چشم‌اندازی زنانه [xviii، ۳۳] صراحتاً نامیده‌شدن به‌عنوان فمنیست (با هر تعریفی) را رد می‌کند. نمونه‌ای دیگر، اسما بارلاس^۲ می‌گوید که خود فهمش از برابری و پدرسالاری را از قرآن بیرون می‌کشد و نه از هیچ متن فمنیستی [۲۱]. البته برخی از فعالان و نویسندگان جریان موسوم به «فمنیسم اسلامی»، از اینکه خود را «فمنیست» یا «فمنیست اسلامی» هویت‌بخشی می‌کنند، مشکلی ندارند. ولی باید دانست پذیرفتن یا مسامحه با چنین عنوانی در میان این نویسندگان لزوماً به معنای پذیرفتن فمنیسم به‌منزله یک ایدئولوژی در مقابل اسلام نیست [نک: ۲۹].

فمنیسم اسلامی به‌منزله یک گفتمان را نه آفرینندگان آن، بلکه شاهدان و توصیف‌کنندگان آن نام‌گذاری کردند. بدران^۳ که از تاریخ‌نگاران عمده این جریان به‌شمار می‌رود، شروع فمنیسم اسلامی را تفسیر متفاوت و بازخوانش عدالت‌خواهانه قرآن می‌داند و تصریح می‌کند که مفسران اولیه از نام فمنیسم اسلامی شرم داشتند [۲۱، ص ۳۲۵-۳۲۶]. طبق تعریف بدران، فمنیسم اسلامی: «یک گفتمان و کنش‌ورزی فمنیستی است درون یک سرمشق اسلامی. فمنیسم اسلامی که فهم و دستورالعملش را از قرآن می‌گیرد، به دنبال حقوق و عدالت برای زنان، و نیز مردان، در تمامیت هستی‌شان است» [۲۱، ص ۲۴۲].

جریان فکری «فمنیسم اسلامی» و چشم‌انداز فقهی

طرح مسئله

خوانش ادبیات پژوهشی فعالان معرفتی، یا به تعبیر دیگر، نویسندگان جریان «فمنیسم اسلامی» (و منسوب به آن)، نشان می‌دهد آن‌ها برای ارائه رهیافت‌های انتقادی و جایگزین به

۱. Mernissi Fatema: متولد ۱۹۴۰، فمنیست و جامعه‌شناس مغربی.

۲. اسما بارلاس، متولد ۱۹۵۰، نویسنده پاکستانی‌الاصل و استاد علوم سیاسی کالج ایتاکا در ایالات متحده امریکا.

۳. Badran Margot: تاریخ‌پژوه امریکایی در زمینه خاورمیانه و جوامع مسلمان و نیز اسلام و جنسیت که از نویسندگان مورد ارجاع در زمینه فمنیسم اسلامی است.

هندسهٔ جنسی-جنسیتی اسلامی و همین‌طور میراث معرفتی اسلام، نقطه‌های عزیمت متفاوت و ساحت‌های گوناگونی را انتخاب کرده‌اند. توضیح آنکه در آثار نویسندگان اصلی این جریان، یعنی کسانی چون فاطمه مرنیسی، لایلا احمد، آمنه ودود، رفعت حسن، عزیزه الحبری، اسما بارلاس، کشیا علی و سعدیه شیخ، مؤلفه‌های روش‌شناختی کم‌وبیش متفاوتی دیده می‌شود و هریک از این‌ها بر یک یا چند ساحت از معرفت اسلامی تمرکز کرده‌اند. برای نمونه، نقاط تمرکز فاطمه مرنیسی عمدتاً تاریخ، حدیث و تفسیر قرآن [نک: ۲۶؛ ۲۷]، اهتمام لایلا احمد عمدتاً تاریخ [نک: ۴؛ ۵]، نقطهٔ تمرکز آمنه ودود قرآن [نک: ۳۳؛ ۳۴]، تمرکز پژوهشی رفعت حسن قرآن [نک: ۲۲؛ ۲۳؛ ۲۴]، تمرکز پژوهشی اسما بارلاس قرآن [نک: ۲۰]، ساحت مطالعاتی عزیزه الحبری در اصل، فقه اسلامی [نک: ۷؛ ۸؛ ۹؛ ۱۲]، ساحت مطالعاتی کشیا علی در اصل فقه و اخلاق جنسی [نک: ۱۷؛ ۱۸] و ثقل پژوهشی سعدیه شیخ بر عرفان و تصوف [نک: ۳۰؛ ۳۱؛ ۳۲] است. از این‌رو، می‌توان گفت از این میان، عزیزه الحبری و پس از او کشیا علی تمرکز اصلی خود را بر بازنگری فقه اسلامی (سنّی) قرار داده‌اند. این دو تن، که از پژوهشگران مطرح این جریان فکری‌اند، ضمن داشتن برخی اشتراکات، نمایندهٔ دو دیدگاه متفاوت به فقه اسلامی در درون «فمنیسم اسلامی» هستند. در این نوشتار، کوشش بر آن است که به ترتیب پس از کاوش روش‌شناختی ادبیات پژوهشی، هریک به‌طور جداگانه، برداشتی تطبیقی از این دو دیدگاه رقیب درون «فمنیسم اسلامی» دربارهٔ بازنگری فقه اسلامی ارائه شود. بنابراین، پرسش‌هایی که در این نوشتار درصدد پاسخ به آن‌ها هستیم، عبارت‌اند از:

۱. عزیزه الحبری، به‌عنوان فقه‌پژوه پیش‌کسوت در جریان موسوم به فمنیسم اسلامی، چه چشم‌اندازی برای بازنگری در فقه ارائه می‌دهد؟
۲. کشیا علی چه نقدهایی به چشم‌انداز نویسندگان «فمنیسم اسلامی» در رابطه با بازنگری فقه دارد و خود چه چشم‌اندازی را ارائه می‌دهد؟
۳. مقایسه و تطبیق چشم‌اندازهای این دو نویسنده چه رویکردهای متفاوتی را درون فمنیسم اسلامی به سنت فقهی اسلامی (سنّی) روشن می‌کند؟

ادبیات پیشین

به دلیل شمار روزافزون کتاب‌ها و مقالاتی که در زمینهٔ اسلام و جنسیت و به‌طور خاص در نسبت فقه با جنسیت منتشر می‌شوند، و نیز بدان جهت که این حوزه از پژوهش هنوز در مراحل تکوّن و شکل‌یابی است، مطالعه‌ای را که عمدهٔ آثار فقه‌پژوهانهٔ جریان موسوم به «فمنیسم اسلامی» را خوانش و تحلیل کرده و از جمله رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای میان شخصیت‌های علمی این جریان را در پیش گرفته باشد سراغ نداریم. اما، به‌هرحال، مطالعه و تحلیل موضع این جریان فکری در قبال فقه اسلامی به طرز ملموسی مدّت‌نظر ناظران بوده و

به‌طور کلی ادبیاتی درباره آن شکل گرفته است. برای نمونه، کشیا علی در مقاله‌ای با عنوان «مسلمانان ترقی‌خواه و فقه اسلامی» به تفاوت دیدگاه خود با کسانی مانند عزیزه الحبری اشاره می‌کند [۱۶]. سعیدیه شیخ [۲۹] گفتمان خود در زمینه فقه را در مقابل کسانی قرار می‌دهد که صرفاً به دنبال بازسازی‌ها و اصلاحات درون‌فقهی‌اند و از این‌رو آن‌ها را نقد می‌کند. میرحسینی [۲۸] در توجه به برساخت جنسیت در اندیشه حقوقی اسلامی به راهبردهای بازسازی^۱ می‌پردازد و در این میان به نویسندگانی که چنین راهبردهایی را شروع کرده‌اند توجه می‌دهد. همچنین، گروهی دیگر از مطالعات نیز هستند که در کنار توجه به پردازش‌های فمینیستی در زمینه فقه اسلامی، بر ادبیات «فمینیسم اسلامی» درباره دگرگون کردن و اصلاح قوانین خانواده در کشورهای اسلامی تمرکز کرده‌اند. برای نمونه، ملوک شرمانی در مقاله‌ای با عنوان فمینیسم اسلامی و اصلاح قوانین اسلامی خانواده [۳۳] دو پروژه نظام‌مند اصلی را درون «فمینیسم اسلامی» بازمی‌شناسد که یکی از آن‌ها تفسیر قرآن و دیگری فقه اسلامی است. او در این نوشتار به تفسیرهای بالقوه فقه‌محور «فمینیسم اسلامی» در بازسازی و اصلاح قوانین خانواده توجه می‌کند.

دیدگاه‌های عزیزه الحبری درباره بازنگری فقه اسلامی

عزیزه الحبری لبنانی‌ال‌اصل و استاد حقوق دانشگاه ریچموند در ایالات متحده است. او، چنان‌که خود می‌گوید [۷]، در دهه ۱۹۷۰ مارکسیست بوده، ولی پس از آن به‌عنوان یک زن مسلمان به زندگی و فعالیت‌های فکری خود ادامه داده است. در میان شخصیت‌های منسوب به «فمینیسم اسلامی»، الحبری از نویسندگان مهمی است که بر پژوهش‌های فقهی-حقوقی زمینه زنان و اسلام تمرکز کرده است. این نویسنده در آثار خود با این مدعیان غربیان که فقه و حقوق اسلامی ذاتاً پدرسالار و مایه دردسر زنان است، مخالفت می‌کند و آن را ناشی از نادانی به تاریخ جوامع اسلامی و تنوع غنی فقه اسلامی می‌داند. او البته بخشی از بدنه فقه را به دلیل تأثیرپذیری از سنت‌های فرهنگی جوامعی که سنت‌های فقهی در آن‌ها شکل گرفتند، پدرسالار می‌داند و قائل به این است این فقه پدرسالار را باید برای رسیدن به فقهی مساوات‌جویانه و اساسی و ساخت‌شکنی کرد. او این مدعیان فمینیستی را که می‌گویند برای آسوده کردن زنان در جوامع اسلامی باید فقه اسلامی را از درجه اعتبار ساقط کرد، رد می‌کند و آن را نادرست و ناکارآمد می‌داند. به باور او، در نتیجه میراث استعمارگری، دیدگاه‌های غربی درباره اسلام را شرق‌شناسان و نوشرق‌شناسانی شکل داده‌اند که وظیفه‌شان تفسیر اسلام برای غرب بوده است [۸]. در نگاه وی، بیشتر زنان مسلمانی که به

1. reform

دیانت خود وابسته هستند، نه با تحمیل رویکردهای سکولار از خارج به آزادی می‌رسند و نه با تحمیل‌های داخلی از جانب حکومت‌های غیردموکراتیک. و تنها راه‌حل تعارضات پیش روی این زنان، بناکردن یک «مبنای فقهی فمینیستی اسلامی»^۱ است که به‌روشنی نشان دهد اسلام نه تنها حقوق زنان را سلب نمی‌کند، بلکه درحقیقت آن را مطالبه می‌کند [۱۳]. در نگاه او، حقوق اسلامی مبتنی بر مکاتب فقهی شکل گرفته در قرون میانه (در تقویم میلادی) است و دانشورانی که این فقه را بنیان گذاشتند، در اصل از دو مؤلفه دینی و فرهنگی استفاده کردند. مؤلفه فرهنگی دخیل در فقه، برخی از پیش‌فرض‌های اجتماعی و سیاسی بنیادین را جذب کرد و این پیش‌انگاشته‌ها عمیقاً در فقه اسلامی ریشه دواندند. این پیش‌فرض‌ها الگویی از روابط خانوادگی را معمول کردند که امروزه به‌منزله اقتدارگرا/پدرسالار شناخته می‌شود [۱۳]. الحبری، مانند شمار دیگری از نویسندگان این حوزه، آغاز حرکت به سوی برابری طلبی در اسلام و مبارزه با الگوهای جاافتاده در حوزه روابط جنسیتی را مقایسه وضعیت جوامع اسلامی با نگاه جنسیتی قرآن و رفتار پیامبر می‌یابد [۱۳]. این نویسنده همچنین حضور زنان در فقاہت را از لوازم حرکت به سمت فقهی برابری طلبانه و زن‌دوستانه می‌داند [۹].

راه‌حل‌های درون‌فقهی برای مسائل زنان از دیدگاه الحبری

الحبری، در زمره برخی از همکارانش در «کرامه»^۲ به دنبال توسعه فقه اسلامی در امریکا هستند. نقطه عزیمت او نیز این باور است که «فقه اسلامی نه نسبت به مدرنیته بی‌طرف و خنثی است و نه نسبت به اختلافات فرهنگی و جغرافیایی». الحبری می‌گوید برای دست‌یافتن به یک فقه اسلامی معتبر، نیازمند سه مؤلفه است: ۱. روشی، ۲. بنیادی، ۳. اخلاقی. او ملزومات روشی چنین فقهی را همان ملزومات مطرح در اجتهاد سنتی از جمله دانش‌های زبان عربی و اصول فقه و منطق می‌داند. ملزومات بنیادی نیز شامل دانش از متون مقدس، اسباب‌النزول و سنت‌های پیامبرند. و مؤلفه اخلاقی نیز مقتضی آن است که پژوهشگر فقه کاملاً منصفانه و صادقانه فقاہت کند، نه آنکه نتایج را از پیش در ذهن خود آماده کرده باشد و دنبال توجیہات استدلالی جهت اثبات آن برآید. البته این به معنای تنوع دیدگاه‌ها و چشم‌اندازها در میان پژوهشگران نیست، چنان‌که چشم‌انداز یک زن به فقه می‌تواند دستاوردهای تازه‌ای داشته باشد [۱۵]. مثالی که الحبری برای رعایت مؤلفه اخلاقی و فقاہت بی‌طرفانه می‌آورد، آیه ۳۴ سوره نساء و برخی تفاسیر مدرنی است که (با هدف تبرئه اسلام در نگاه دیگران) از «ضرب» در این آیه صورت گرفته است. الحبری معتقد است این مفسران

1. muslim feminist

2. KARAMAH: Muslim Women Lawyers for Human Rights

«معنایی از کلمه عربی 'زدن' را انتخاب کرده‌اند که این معنا را با 'ترک کردن' جایگزین کنند و از این رهگذر مسئله را از میان بردارند. ... این‌ها دفاعیه‌پردازانی هستند که نمی‌توانند یک فقه اسلامی جدید را توسعه بدهند». از منظر این نویسنده، «فقه‌ها باید به دنبال راه‌حل‌های معتبر درونی باشند» [۱۵].

این نویسنده در راستای به‌دست دادن راه‌حل‌های درون‌فقهی برای مسائل حقوق زنان تلاش می‌کند تا این راه‌حل‌ها را تا اندازه‌ای تبیین کند. او قاعده‌های منطقی مانند قیاس و نیز قاعده‌های فقهی مانند «لاضرر» و «مصلحت»، استفاده اجتهاد از «عرف» و «تغییر» (مقتضیات زمان و مکان) را یادآور می‌شود. از نگاه الحبر، آزادی اجتهاد، که پس از قرن‌ها بسته‌ماندن باب آن در جوامع اسلامی اتفاق افتاده است، باید در مسائل زنان نیز ممارست شود [۹].

ضرورت اذن ولی در عقد نکاح

عزیزه الحبری در راستای نقادی فقه سنتی، برخی از نهادهای حقوقی مانند حق زن در منعقد کردن قرارداد ازدواج خود، وظیفه زن در اطاعت از شوهر و حق زن در اجرای طلاق را در قوانین مدنی برخی از کشورهای اسلامی (که حقوقشان مبتنی بر فقه سنی است) بررسی می‌کند. برای نمونه، او با قاعده «نیاز به ولی» در انعقاد قرارداد ازدواج مخالف بوده و به حق زن برای انعقاد قرارداد ازدواج خود قائل است. او می‌گوید گرچه نیاز به ولی در عقد ازدواج به لحاظ تاریخی به‌منزله حمایت از زن در برابر عاطفه (منجر به ازدواجی نامناسب) اش توجیه شده، چنین قاعده‌ای بر تصور قالبی پدرسالارانه از زن مبتنی است و تصورات قالبی از زنان به‌منزله انسان‌هایی غیرعقلانی، وابسته و تحریک‌پذیر در فقه حنفی نقش مهمی در اعطای حق به ولی برای باطل کردن یک «ازدواج نامناسب» بازی می‌کنند. چنین نگاهی از این گمان ناشی است که گروه زنان در معرض آسیب مردان حيله‌گر هستند و از این‌رو نیازمند گروه دیگری از مردان هستند که آن‌ها را حفاظت کنند. این گروه از مردان «ولی»‌ها هستند. در نگاه او ضرورت موافقت باید به‌منزله انتخابی داوطلبانه برای زنان بالغ صورت‌بندی مجدد شود؛ به گونه‌ای که اگر بخواهد خود تصمیم‌گیرنده باشد، این امر برای ولی لازم‌الاتباع باشد [۱۳].

این نویسنده از آنجا که ریشه بسیاری از نهادهای حقوقی مسئله‌ساز را در نگاه پدرسالارانه به مسئله قومیت در قرآن می‌داند، تلاش می‌کند در پرتو جهان‌بینی اسلامی، تفسیری دوباره از این فراز از آیه ۳۴ سوره نساء ارائه دهد، زیرا او بر این باور است چنان‌که در قرآن تصریح شده (نساء/ ۵۹)، در مواضع اختلاف، همچون سازوکار روابط میان مرد و زن، باید به قرآن و پیامبر رجوع کرد.

جهان‌بینی قرآنی و روابط جنسیتی

مفهوم بنیادین و مرکزی قرآن توحید است و بر مبنای آن، جز خدا هیچ وجود متعالی در هستی نیست. این مفهوم، همه قرآن را زیر بال و پر خود دارد و هرگونه برتری‌جویی فردی، نژادی، اقتصادی یا جنسیتی از منظر برتری‌جویی شیطان پیروی می‌کند. در قرآن، روابط جنسیتی، روابط میان دو زوج است که از نفس واحده‌ای آفریده شده‌اند و قرار است مایه آرامش و سکون هم باشند و ویژگی روابط جنسیتی این دو زوج باید مهر و رحمت باشد. «چنین رابطه‌ای هیچ جایی را برای سلسله‌مراتب شیطانی که تنها به ستیزه‌جویی، مادون‌انگاری و سرکوب منجر می‌شوند، باقی نمی‌گذارد.» [۱۳].

معنای «قوامون» از نگاه الحبری

الحبری در کنار تحلیل زبانی فراز اول آیه ۳۴ سوره نساء، به آیه ۷۱ سوره توبه اشاره می‌کند و آن را نشان‌دهنده مسئولیت متقارن هر دو جنس در هدایت و محافظت از همدیگر می‌داند. او می‌گوید این آیه بنیانی مناسب برای روابط جنسیتی در جوامع مسلمان است [۱۳].

از منظر این نویسنده، فراز «مردان بر زنان قوام هستند» در جامعه‌ای اقتدارگرا/ پدرسالار نازل شد که پیامبر در تلاش بود آن را متمدن و مردم‌سالار کند. و باید آن را به‌مثابه محدودیتی بر مردان دید که قرار بود آن‌ها را از برعهده گرفتن نقش‌های اقتدارگرا و سرکوبگر علیه زن‌ها باز دارد. در شدیدترین حالت ممکن، این فراز از آیه به این مردان می‌گوید که آن‌ها در صورت داشتن دو شرط لازم مندرج در آیه می‌توانند زن‌هایی را که به لحاظ مالی حمایت می‌کنند مورد راهنمایی قرار دهند. البته این فراز از سوی فقهای سنتی مورد سوءبرداشت واقع شده و برای بناکردن «سرکوب مردسالارانه» درون خانواده استفاده شده است [۱۳].

خشونت خانگی

مسئله دیگری که الحبری تلاش می‌کند با اصول روش‌شناختی خود، آن را بررسی کند و تفسیر قرآنی دیگری از آن ارائه دهد، خشونت خانگی است. این نویسنده ابتدا امکان جایز بودن خشونت خانگی را در چارچوب جهان‌بینی قرآنی و نیز سنت پیامبر بررسی می‌کند و با توجه به اصولی از قبیل اصل مردود بودن منطبق شیطانی برتری‌جویی، اصل قرآنی تنوع (نساء/ ۱) و اصل سازگاری^۱ قرآنی (روم/ ۲۱؛ بقره/ ۱۸۷)، تجویز چنین مقوله‌ای را از جانب قرآن کریم ناممکن می‌داند. اما مسئله به این سادگی نیست و عبارت

1. harmony

«فاضربوهن» در آیه ۳۴ سوره نساء را بسیاری از علما به منزله مجوزی برای مرد برای تأدیب و «زدن» زن تفسیر کرده‌اند. الحبری این تفسیر را نادرست می‌داند و تلاش دارد تفسیر درست مورد نظر خود را از این آیه ارائه دهد. از دیدگاه او، انسجام درونی قرآن اجازه تفسیر این عبارت به جواز خشونت خانوادگی را نمی‌دهد، زیرا قرآن به‌طور مکرر رابطه میان زن و شوهر را رابطه سکون، محبت و رحمت معرفی می‌کند و گذشته از این، از شوهران می‌خواهد تا با همسرانشان با مهربانی زندگی کنند و در غیر این صورت، دوستانه آن‌ها را رها کنند. به همین دلیل، آرمان‌های قرآنی هرگز شوهر را به چنین اقدامی توصیه نمی‌کنند. و آیه‌های قرآنی حاوی این آرمان‌ها، غیرمشروط‌اند و معنایی عام دارند. از جانب دیگر، ساختار آیه ۳۴ سوره نساء، که درباره زدن همسر صحبت می‌کند، کاملاً مشروط است و پیچیدگی‌هایی دارد. به همین دلیل، امکان تفسیرهای تحریف‌شده و خطا، که می‌توانند ناشی از فرهنگ مفسر باشند، از آن وجود دارد. درباره متن این آیه، تفاسیر متنوع و متعددی وجود دارد. این تنوع نشان‌دهنده این واقعیت است که ما در اینجا با چیزی بیشتر از تفاسیر زبانی سروکار داریم و استدلال‌های فقها و کسانی که از این آیه برداشت‌هایی را صورت داده‌اند نشان‌دهنده پس‌زمینه‌های فرهنگی‌شان درباره مسائل زناشویی است [۱۴]. اولین نکته تفسیری الحبری در این آیه، به خلاف برخی تفسیرهای مدرن، این است که کلمه «و اضربوهن» را به معنای «زدن» می‌گیرد و نه چیز دیگر. اما این برداشت چگونه با «اصل سازگاری»، که الحبری آن را یکی از اصول اساسی جهان‌بینی قرآن در روابط جنسیتی می‌داند، سازگار است؟

سیاست اصلاح تدریجی

شیوه اصلاح بسیاری از واقعیت‌ها و سازوکارهای اجتماعی در اسلام، تدریجی^۱ و گام‌به‌گام بوده است. این امر، که در نزول تدریجی خود قرآن مجسم است، نشان‌دهنده تمایل دین به این است که مردم سالاری انسانی پرورش پیدا کرده و جامعه توانایی جمعی خود را برای انتخاب‌هایی که خود انجام می‌دهد فراهم کند [۱۳؛ همچنین نک: ۸]. فلسفه قرآن برای تغییر اجتماعی، که همانا تدریج‌گرایی است، می‌تواند نقطه عزیمت خوبی برای ارائه تفسیری سازگار از این آیه باشد. در جامعه‌ای که رسوم جاهلی، از جمله خشونت علیه زنان در آن استقرار داشت، پیامبر خود هیچ‌وقت دستش را بر زنی بلند نکرد و مردی را که مرتکب خشونت علیه زنش می‌شد، تأدیب می‌کرد. *اسباب‌النزول* واقعه‌ای را ثبت می‌کند که در آن مردان به پیامبر شکایت آوردند که به دلیل شیوه رفتاری پیامبر، زنان بر آنان چیره شده‌اند

1. gradualism

و در این رابطه پیامبر وحی‌ای را دریافت کرد که شامل عبارت مربوط به تأدیب همسران بود. «به نظر می‌رسید این فراز، قاعده اولیه‌ای را که پیامبر اجرا می‌کرد، معکوس کرده باشد، ولی عمل و مفهوم 'زدن' را شدیداً محدود کرد؛ به نحوی که هر دو را از محتوای آسیب‌زننده‌شان تهی کرد.» در همین حال، مابقی قرآن معیارهایی را برای ارتباطات جنسیتی تعیین می‌کرد. و در این بستر و زمینه است که آیه ۳۴ باید تفسیر شود [۱۴]. تفسیرهایی که از این آیه انجام شدند هم مشحون از پیش‌انگاشته‌ها و قضاوت‌های پیشین فرهنگی مفسران آن بودند و هم غافل از تدریج‌گرایی و فلسفه قرآن برای تغییر اجتماعی. تدریج‌گرایی مضمون در این آیه برای این بود که منع «زدن» را تأسیس کند. گرچه این منع بی‌واسطه بود، رویکرد به آن کاملاً پیچیده بود. «و قرآن مفهوم 'زدن' را به نحوی کاملاً ریشه‌ای به یک عمل نمادین غیرخشونت‌بار منتقل کرد.» برای مردان مسلمان، زدن همسرانشان، به جز در موردی که در این آیه مشخص شده بود، قدغن شد و «زدن» نیز به منزله مرحله آخر انتخاب شد. و این مورد مشخص نیز «نشوز» بود [۱۴].

معنای نشوز در اندیشه الحبری

الحبری نشوز را لفظاً به معنای «عمل کردن فراتر از» دانسته و معتقد است چشم‌انداز پدرسالارانه ترجیح می‌دهد «نشوز» را به معنای موسع آن، که همانا نافرمانی از شوهر است، درک کند. او می‌گوید زنی که مرتکب نشوز بشود، در مقابل زن «صالحه» قرار دارد و ما از کجا چنین چیزی را استنباط می‌کنیم؟ از عبارتی که مستقیماً پیش از عبارت حاوی نشوز آمده است: «... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ...» قانت، که از قنوت می‌آید، به معنای اطاعت کامل از خداوند است، بنابراین «قانتات» زن‌هایی‌اند که کاملاً در طاعت خداوند هستند. «الغیب» را در سیاق این آیه می‌توانیم هم به لحاظ منطقی و هم زبانی به معنای غیاب کسان خاصی تفسیر کنیم. اما باید بینیم این کسان به چه اشخاصی ارجاع دارد. «حافظ» مشتق از «ح ف ظ» است، مانند «محافظه علی‌العهد» که یکی از معانی مهم «حافظ» است. از طرفی، خداوند و پیامبر به همه مسلمانان، از جمله زنان، دستور داده‌اند تا بر همه عهدهای خویش استوار باشند. قرارداد ازدواج نیز، که «میثاق غلیظ» است و در میان عقود است که وفای به آن‌ها بیشترین ارزش را دارد، آن عهده‌ای است که زن مسلمان باید آن را حفظ کند تا در زمره «صالحات» درآید. بنابراین، سخن از حفظ عهده‌ای است که زن با شوهر بسته است و نه طاعت او. بلکه اطاعت از خداوند است در حفظ عهده شوهر در غیب. با توجه به این عناصر و سیاق آیه، تفسیر درست این است که «زن صالح کسانی‌اند که عهدهای زناشویی‌شان را نگه می‌دارند، حتی در غیاب شوهرانشان ... پس زنانی که مرتکب نشوز شده‌اند، کسانی‌اند که

عهدهای زناشویی‌شان را پاس نداشته‌اند و از این رو خداوند را نافرمانی کرده‌اند. بنابراین، موضوع نافرمانی در اینجا خداوند است، نه شوهر» [۱۴]. البته شوهر می‌تواند عهد زناشویی را فرائض زناشویی بی‌آورد و از او بخواهد که آن را مراعات کند. و فقط بدین دلیل است که در آخرین فراز از آیه، «اطاعت از شوهر» مطرح شده است. که مراد از آن تحکم شوهر و لزوم اطاعت مطلق از او نیست، بلکه اطاعت همسر از او در رعایت عهد زناشویی است. و هر جا که زن از نشوز به درآمد، شوهر نیز باید خاتمه دهد. ولی باز در اینجا نیز تفسیر آیه مبتنی بر فهم ما از «نشوز» می‌شود. در پرتوی تفسیر «قانتات» و «حافظات للغیب»، نشوز در سیاق آیه، صفت کسی است که میثاق زناشویی و در نتیجه قوانین خداوند را زیر پا می‌گذارد. بنابراین، در اینجا، تفاوت تفسیر الحبری با تفاسیر سنتی در محدوده نشوز است، اینکه آیا موضوع نشوز طغیان در برابر قوانین خداوند است یا در برابر اراده شوهر؟ گرچه برخی از فقها، در پاسخی ساده، مطرح کرده‌اند که نافرمانی در برابر شوهر، نافرمانی در برابر خداوند و موجب خشم اوست، ولی مراجعه به اقوال پیامبر برای تفسیر این آیه می‌تواند روشن‌تر باشد. پیامبر در خطبه الوداع، که ابن جریر طبری [۳، ص ۲۰۶]. آن را نقل کرده، تصریح می‌کند «شما [مردان] بر زنان حقوقی دارید، و آن‌ها هم بر شما حقوقی دارند. حق شما این است که آن‌ها کسانی را که شما اکراه دارید به خوابگاه شما نیاورند و مرتکب فاحشه‌مبینه نشوند. و اگر چنین کنند، خداوند به شما اجازه داده است تا آن‌ها را در خوابگاه‌هایشان رها کنید و آن‌ها را به آرامی بزنید. اگر باز ایستادند، بر شماست که رزقشان را بدهید.» بنابراین، پیامبر در این حدیث، نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء را تفسیر کرده است. البته گرچه برخی تلاش کرده‌اند دایره فاحشه‌مبینه را چنان گسترده کنند که شامل نافرمانی از شوهر در مواردی مانند خروج از منزل بدون اجازه شوهر نیز شود، الحبری با شیوه ارجاع به آیات دیگر حاوی این تعبیر و تعبییرات مشابه و روش تفسیر قرآن به قرآن، نشان می‌دهد که «فاحشه‌مبینه» زناست [۱۴]. بنابراین، سخن پیامبر در خطبه الوداع به روشنی ارجاع به زنا می‌شود. اما در این باره که تنبیه در این آیه به منزله مرحله سوم، در مواقع خوف از نشوز (که به معنای زناست) بیان شده است، الحبری می‌گوید: «من بر این باورم که نامعقول است از شوهر انتظار داشته باشیم در برابر یک گمان محکم درباره زنا واکنش نشان ندهد... یک دلیل آن است که شوهر با این کار می‌تواند زنا را از ارتکاب فاحشه‌مبینه، که روابط خانوادگی‌شان و نیز سلامت معنوی خود زن را ویران می‌کند، حفظ کند» [۱۴]. باز باید دانست که این «زنا» مشمول شرایط خاصی است که در احادیث مشخص شده‌اند. الحبری در باب نمادین بودن «زنا» به مثالی قرآنی اشاره می‌کند؛ این مثال مربوط به داستان ایوب پیامبر است (ص/ ۴۴)، هنگامی که قسم خورده بود زنا را (که فریب

شیطان را خورده بود) صد تازیانه بزند، ولی خداوند این راه را پیش پای او گذاشت که با دسته‌ای علف او را «بزند» [۱۴].

روش‌شناسی یکسان، نتایج متفاوت

عزیزه الحبری می‌گوید گرچه تفسیری را که از روابط جنسیتی در قرآن به دست می‌دهد متفاوت با تفاسیر فقهای سنتی از این مقوله است، «مبتنی بر منابع دینی و زبانی سنتی است. به این معنا، راهی جدا از سنت را در پیش نگرفته است». او قائل به این است که باید این فقه را به‌طور دقیق برای جداکردن بُعد فرهنگی آن از بعد دینی‌اش تحلیل کرد. الحبری نام چنین تلاشی را نقد درونی می‌گذارد [۱۳].

دیدگاه‌های کشیا علی دربارهٔ بازنگری فقه اسلامی

کشیا علی استاد دانشگاه بوستون (ایالات متحده) و یکی از نویسندگان متأخر جریان فمینیسم اسلامی است. کشیا علی کتاب‌های خود را پس از سال ۲۰۰۶ منتشر کرده و از این میان، *اخلاق جنسی و اسلام؛ تأملاتی فمینیستی بر قرآن، حدیث و فقه* [۱۷]، و *نیز/زدواج و بردگی در روزگار نخستین اسلام* [۱۸] بدنهٔ اصلی ادبیات پژوهشی او در زمینهٔ زنان و اسلام را تشکیل می‌دهند. او ادبیات پژوهشی خود در زمینهٔ اسلام و جنسیت را فمینیستی می‌داند؛ امری که از عنوان کتاب منتشرشدهٔ او در ۲۰۰۶ (*تأملاتی فمینیستی بر قرآن، حدیث و فقه*) نیز روشن است.

اخلاق جنسی در اسلام از دیدگاه کشیا علی

مسئله‌ای که می‌توان تا اندازه‌ای آن را نقطهٔ عزیمت کشیا علی^۱ برای پژوهش در اخلاق جنسی دانست، تفاوت میان برداشت‌های اخلاقی مسلمانان معاصر (به‌طور ویژه جامعهٔ مسلمانان امریکا) دربارهٔ جنسیت و امر جنسی از یک‌سو، و از سوی دیگر تصریحات و پردازش‌های سنتی فقهی، حدیثی و تفسیری در این باره است. به همین منظور، او، بدون آنکه در ارائهٔ پاسخ‌های قاطع عجله‌ای به خرج دهد (به‌ویژه در کتاب *اخلاق جنسی و اسلام*)، در میان دو قطب متون سنتی از طرفی و برداشت‌های اخلاقی مسلمانان معاصر، از طرف دیگر، در تردد است و دائماً این دو را باهم مقایسه می‌کند. او تصمیم دارد در این بررسی صریح باشد و به همین دلیل اصلاً تلاش نمی‌کند در معرفی اخلاق جنسی اسلام راهی را در

1. Kecia Ali

پیش بگیرد که (به تعبیر او) «دفاعیه پردازان»^۱ در پیش گرفته‌اند. این گونه است که به دنبال ریشه‌های اخلاق جنسی در اسلام می‌رود و تلاش دارد این ریشه‌ها را، به‌ویژه در متون فقهی، آن هم متون فقهی دوره تکون فقه سنتی، پیدا کند. شایان یادآوری است که کلمه *ethics* در انگلیسی دقیقاً معادل «اخلاق» در عربی نیست و می‌توان گفت بخشی از آنچه در غرب مدرن به‌منزله اخلاق بررسی می‌شود، مشمول تلاش‌های پژوهشی فقهای اسلامی بوده است. انگیزه کشیا علی از پرداختن به اخلاق جنسی در متون کهن اسلامی این است که الگوهای دستوری زنانگی و روابط جنسی اسلامی هنوز کاملاً تأثیرگذارند. در همین زمینه، او به سراغ نهاد بردگی می‌رود که گرچه اکنون تقریباً منسوخ است و شاید مسلمانان معاصر احیای این نهاد را صلاح ندانند، به تعبیر او این نهاد به گونه‌ای ترازهای اندیشه اخلاقی و حقوقی اسلامی درباره امر جنسی را شکل داده است. به باور کشیا علی، گرچه ممکن است الگوی نابرابر اخلاق جنسی موجود در متون سنتی امروزه برای همه، دست‌کم در بعد فردی، پذیرفتنی نباشد، چیز تازه‌ای جایگزین آن‌ها نشده است و با وجود آمادگی برخی از مسلمانان برای از اعتبار انداختن اخلاق جنسی سنتی و درانداختن طرحی نو براساس برابری طلبی، آن‌چنان که شایسته است، به درون مایه‌هایی مانند رضایت، دوجانبه‌بودن و دوری از تحمیل توجه نشده است [۱۷، xv xvii].

کنیزداری و اخلاق جنسی از نگاه کشیا علی

بردگی و استفاده جنسی از برده مخصوص جامعه اسلامی نیست و درحقیقت یک نهاد اجتماعی-حقوقی شایع بود که اسلام آن را به ارث برد. پس از فتوحات عرب در سده‌های هفتم و هشتم میلادی، «دسترسی گسترده به زنان برده به‌عنوان ابژه‌های جنسی، تأثیرات و مدلولات چشمگیری را بر توسعه اندیشه مسلمانان درباره سکس و ازدواج به جا گذاشت» و بردگی، چه در هنجارها و چه در عمل، تأثیرات شگرفی بر توسعه و تحول نهادهای حقوقی مربوط به ازدواج، طلاق و سکس داشته است [۱۷، ص ۳۹-۴۲]. متون کلاسیک پر از قیاس‌های فراوان میان مهریه و قیمت خرید برده و نیز طلاق و آزادسازی برده است. و این روابط متقابل، انگاره‌های ذهنی در رابطه با ازدواج، طلاق و سکس را متأثر کرده‌اند. اخلاق جنسی برساخته در بسترهای روزگار برده‌داری، همچنان اثرگذار است و فهم ابعاد تاریخی و حقوقی بردگی در میان مسلمانان برای اندیشیدن درباره اخلاق جنسی، ضروری است [۱۷، ص ۴۴-۴۵]. برده‌داری و شیوع آن بر شیوه اندیشیدن درباره ازدواج و جنسیت اثر می‌گذاشت. میان بردگی و مؤنث بودن و نیز میان ملکیت برده و ازدواج، رابطه‌ای بود که هر دو را در زمره ناتوانایی‌ها و نارسایی‌های حقوقی قرار می‌داد. فراوان می‌شد که بردگی با ازدواج مورد قیاس واقع شود و عقد ازدواج،

1. apologists

موازی خرید بنده و طلاق، موازی آزادسازی بنده بود. صیغگی کنیزان گاهی از رهگذر مقایسه و تطبیق و گاهی از رهگذر تضاد به تعریف ازدواج یاری می‌رساند [ص ۱۸، ۱۸].

روش‌شناسی قیاس و موازی قرار دادن بردگی و ازدواج

کشیا علی، که در کتاب *اخلاق جنسی و اسلام* مدّعی شده بود کنیزداری تا اندازه‌ی زیادی تفکر فقها و اندیشمندان کلاسیک اسلامی را درباره‌ی اخلاق جنسی شکل داده است، در کتاب *ازدواج و بردگی در اسلام* نخستین به دنبال این است که به‌طور تفصیلی و با استناد به متون فقهی مذاهب اهل سنت (به جز مذهب ابن حنبل)، به‌ویژه در دوره‌ی تکون این مذاهب، نشان دهد که این تأثیر و تأثر به چه شکل رخ داده است. یکی از بنیادهای چنین پژوهشی از طرف کشیا علی این است که قواعد حقوقی در اسلام محصول فرایندهای تفسیری خطاپذیر انسانی و مستعد اصلاح و بازنگری است. هدف وی در اینجا آن نیست که بگوید قرآن و سنت پیامبر درباره‌ی سازوکار ازدواج و قواعد آن دقیقاً چه می‌گویند، بلکه او می‌خواهد نظام مفهومی فقها در این باره را تحلیل کند. از نگاه او این بحث، یعنی تحلیل سازمان مفهومی شکل‌یافته از سوی فقها در موازاتی که میان برده و زن (همسر مؤنث) برقرار کرده‌اند، صرفاً بحثی تاریخی و بی‌ارتباط با واقعیت‌های حقوقی امروزی نیست، بلکه ساختارهای ایجادشده در این فرایندها امروزه نیز در ساحت فقهی و حقوقی جوامع اسلامی به حیات خود ادامه می‌دهند. در رساله‌های فقها، وظیفه‌ی عمده‌ی زن در مقابل شوهر، اطاعت از او و فراهم‌داشتن دسترسی جنسی برای وی بوده است. «اندیشه‌ی مرکزی آنان در قبال ازدواج این بوده است که این نهاد در عوض پرداخت مهریه، گونه‌ای از اقتدار و تسلط (ملک) را بر قابلیت جنسی (و معمولاً زایایی) زن به مرد می‌بخشد. و این، ملک انحصاری بر یک زن خاص - به‌عنوان کنیز یا به‌عنوان همسر - بود که دسترسی جنسی را مشروع می‌نمود» [ص ۵-۶]. شافعی^۱ در کتاب *الامّه خود* [ص ۲، ۲۱۵] گفت‌وگویی را میان خود و فرد دیگری می‌آورد که باور داشته زن آزادی که بنده‌ای را در ملکیت خود دارد، می‌تواند او را به‌عنوان صیغه (شریک جنسی) بگزیند. شافعی که نظر مخالفی دارد، به او می‌گوید: «تنها مرد است که نکاح می‌کند، تنها اوست که صیغه‌ی کنیز اختیار می‌کند و زن است که نکاح می‌شود. و به‌عنوان صیغه کنیز اختیار می‌شود. نمی‌توان میان دو امر متفاوت قیاس کرد.» این دیدگاه شافعی، اوج بحث‌های حقوقی درباره‌ی ازدواج، حقوق زوجیت و سکس قانونی را در دوره‌ی تکون فقه نشان می‌دهد. از نظر کشیا علی «قیاس»، به‌منزله‌ی یک مؤلفه‌ی روش‌شناختی، نقشی حیاتی در

۱. توجه خاص کشیا علی به شافعی بدان سبب است که مذهب فقهی وی با نشئت گرفتن از هر دو سنت مالکی و حنفی و سنتز این دو سنت و استفاده از آن‌ها، آموزه‌های اصولی و فقهی نظام‌مندی را تدارک دید. [ص ۱۹].

فهم گفتمان‌های هم‌پوشان ازدواج، صیغگی کنیزان و بردگی دارد. از نظر او، روش «قیاس» به‌رغم نحوه برخورد حدیث و تفسیر با مسئله ازدواج و بردگی، پیوند میان این دو نهاد را با ترسیم رابطه‌هایی میان آن‌ها افزون کرد [۱۸، ص ۱۴-۱۶].

این نویسنده، استفاده از قیاس، به‌ویژه قیاس ازدواج با بردگی را مؤلفه کلیدی فهم قانون ازدواج در فقه می‌داند. «تمییز جنسیتی مشخص میان حقوق زناشویی، اهمیت منحصر به فرد بودن جنسی زنان، و از همه مهم‌تر، وضع قواعد قاطع درباره طلاق یک‌سویه... همه تسهیل‌کننده و ناشی از این اندیشه بنیادی‌اند که ازدواج و سکس مشروع نیازمند مهر و سلطه مرد است. قیاس این امر را امکان‌پذیر می‌کند» [۱۸، ص ۱۶-۱۷]. کاوش رابطه‌های میان بردگی و ازدواج در اسلام نخستین، همچنین از آنجا برای کشیا علی خیلی مهم است که «استعاره»^۱ هم ابزاری برای فهم واقعیت است و هم رهگذاری برای ساختن آن [نک: ۱۸، ص ۲۴].

دیدگاه کشیا علی درباره مهریه و نفقه در ساختار جنسی خانواده

کشیا علی قائل به این است که تسلیم در برابر قواعد سنتی مربوط به ازدواج، با بسیاری از باورهای مشترک میان مسلمانان معاصر درباره ازدواج ناسازگار است. به همین دلیل می‌گوید بررسی دوباره مسائلی مانند مهریه، حمایت شوهر و ازدواج مسلمان با غیرمسلمان می‌تواند راه اندیشیدن درباره ساختار ازدواج برابری طلبانه‌ای را که پیش‌فرض‌های پدرسالار این قواعد را دور می‌زنند، فراهم کند. او بحث می‌کند که هرچند در ادبیات کنونی مربوط به ازدواج در میان مسلمانان، برخی مهریه را به‌منزله ضمانتی مطرح می‌کنند که دین برای امنیت و رفاه زن قرار داده است، چنین تبیین‌هایی از منطق حاکم بر مهریه در فقه اسلامی (سنتی) متمایزند؛ منطقی که مهریه را هزینه و مابه‌ازای دسترسی جنسی انحصاری مشروع شوهر به زنش عنوان می‌کند. برای مثال، شافعی در کتاب *الامّ به‌روشنی مهریه را «ثمن بضع»* می‌داند. کشیا علی می‌گوید: «مهریه هدفی بسیار ویژه دارد و به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به دیگر قوانین مربوط می‌شود؛ از جمله انحصار طلاق در دست مرد» [۱۷، ص ۳؛ همچنین نک: ۱۶].

از نظر کشیا علی «در منطق توسعه‌یافته فقها، مهریه به این‌سو رفت که به‌منزله مابه‌ازایی در تبادل با ملک النکاح فهمیده شود؛ یعنی سلطه انحصاری شوهر بر قابلیت جنسی و تولید مثل زن، که همچنین حاکی از نقش انحصاری او برای منحل کردن عقد ازدواج با طلاق یک‌سویه است». این رابطه میان حقوق طلاق و مهریه، پیوند دوسویه میان عناصر سنت حقوقی کلاسیک را نشان می‌دهند. بنابراین، «هر تلاشی برای تعدیل قواعد حاکم بر طلاق که قواعد حاکم بر مهریه را نادیده بگیرد... سازوکار زناشویی را دچار دگرگونی‌های مهمی می‌کند» [۱۷، ص ۵]. کشیا علی، رابطه‌ای مشابه با مهریه و طلاق را

میان نفقه و حق دسترسی جنسی شوهر به زنش یادآور می‌شود [۱۷، ص ۶]. این نویسنده با اشاره به تلاش‌های برخی از نویسندگان فمنیست برای بازنگری طلاق، می‌گوید نابرابری‌ها در قانون طلاق فقط به دلیل خوانش‌های نادرست از سوی فقها نیستند، بلکه قانون طلاق را هم باید در ساختار کلی ازدواج و مؤلفه‌های اصلی آن دید. «دگرگونی ضروری در طلاق باید همراه با تشخیص این امر باشد که طلاق عمیقاً در ازدواج مسلمان به‌مثابه یک نظام کلی تعبیه شده است.» [۱۷، ص ۳۷].

حقوق جنسی زن در ازدواج

کشیا علی بحث می‌کند که گرچه رضایت جنسی زن از سوی برخی از اندیشمندان مانند غزالی در متون کهن مطرح شده است، به‌سادگی نمی‌توان گفت اندیشمندان کلاسیک حق مطلق «فرد» برای ارضای جنسی را جدا از جنسیت او به رسمیت شناخته‌اند، بلکه آن‌ها رضایت زناشویی را در چارچوبی متفاوت مطرح می‌کنند [۱۷، ص ۸]. این نویسنده تلاش‌های جدید برای موازی ساختن حقوق جنسی زوجین را، که راهی جدا از چارچوب کلی حقوق جنسیت محور فقهای کلاسیک در پیش گرفته‌اند، محکوم به شکست می‌داند [۱۷، ص ۱۰-۱۳].

سرانجام، نتیجه‌گیری کشیا علی این است که رضایت و دوسویگی، که از مؤلفه‌های حیاتی اخلاق جنسی‌اند، به لحاظ ساختاری در محدوده‌های تعریف‌شده از سوی علمای دوره کلاسیک، تحقق‌ناپذیرند. و روش‌شناسی‌های انتخابی^۱ و ترکیب عناصری که سرانجام برای رسیدن به دیدگاهی عادلانه مفید باشند، پاسخ نمی‌دهد، بلکه باید به‌طور جدی به دنبال این پرسش رفت که در نگاه خداوند چه چیزی سکس را مشروع می‌کند. و می‌پرسد چطور می‌توان درباره صمیمیت جنسی در محدوده وحی الهی اندیشید، بدون آنکه به اندیشه‌های پدرسالارانه‌ای محدود باشیم که تجربه زیسته و تمامیت انسانی و نیز تمامیت جنسی زن را انکار می‌کنند؟ باور این نویسنده این است که به‌سادگی می‌توان حمایت وحی را از تمامیت انسانی و اخلاقی زن یافت. باید به اصول جاودانه و بی‌زمان توسل جست و پابند واقعیت‌های ویژه تاریخی نماند [۱۷، ص ۱۵۴].

یافته‌های تحقیق

مقایسه دیدگاه‌های الحبری و کشیا علی؛ رویکردهای متفاوت به بازنگری فقه سنی
اکنون، دیدگاه‌های فقه‌پژوهانه این دو نویسنده را که در این نوشتار مورد کاوش قرار گرفتند در سه مقوله مبناها، مؤلفه‌های روش‌شناختی و نتایج باهم مقایسه می‌کنیم.

1. methodology of picking-and-choosing

۱. مبناها

- عزیزه الحبری در شمار آن دسته از نویسندگان منسوب به «فمینیسم اسلامی» است که قرآن را به لحاظ جنسیتی برابری طلبانه و عدالت خواهانه می‌داند، در حالی که کشیا علی به گونه‌ای از مذکر محوری در زبان قرآن معتقد بوده و می‌گوید نباید مفاهیم امروزی از عدالت و برابری را مبنا قرار داده و آن را بر یک متن مقدس تحمیل کرد. این نویسنده، نسبت به تفسیرهای صورت گرفته از اخلاق جنسی در اسلام مبتنی بر اصول اخلاقی و عدالت، بی‌توجه نیست، ولی می‌گوید باید این اصول اخلاقی را تعریف کرد و مورد کاوش قرار داد، زیرا برای نمونه اصل عدالت، می‌تواند تعاریف متنوعی داشته باشد.

- ویژگی ادبیات پژوهشی کشیا علی نیز تا اندازه‌ای مانند ادبیات پژوهشی عزیزه الحبری، پرداخت تفصیلی او به فقه سنی و پی‌گرفتن ریشه‌های نظام حقوقی جنسیتی در آن است. - الحبری فقه اسلامی را ذاتاً پدرسالار نمی‌داند، گرچه معتقد است به سبب تأثیرپذیری از سنت‌های مختلف، پدرسالاری در بدنه فقهی رسوخ کرده است و باید آن را دگرگون کرد، نقد کشیا علی بسیار ساختاری‌تر از نقد الحبری به فقه سنی است و او ساختارهای کلان فقه سنی در پردازش نهادهایی مانند ازدواج را پدرسالارانه می‌داند.

۲. مؤلفه‌های روشی

- توجه الحبری به مطالعه فقه برای کشف و ترویج «حقوق به رسمیت شناخته شده زنان» در فقه موجود، دگرگون کردن پدرسالاری موجود در فقه و استفاده از اجتهاد برای پویا کردن فقه جهت تطبیق با مقتضیات زمان و مکان است. ولی کشیا علی می‌گوید برخی مؤلفه‌های روش‌شناختی مانند قیاس به لحاظ تاریخی به گونه‌ای در شکل‌گیری نهادهای مربوط به ازدواج مؤثر واقع شده‌اند که راه‌حل‌های درون فقهی نمی‌تواند برابری و دوسویگی جنسیتی را تضمین کنند.

- برخلاف عزیزه الحبری و کشیا علی، دیگر نویسنده‌های اصلی در جریان موسوم به «فمینیسم اسلامی»، بعضاً تماس‌هایی سطحی با فقه داشته‌اند و از این میان، آن‌ها که به پیام برابری جنسیتی قرآن قائل‌اند، با مفروض داشتن پدرسالارانه بودن بدنه فقه اسلامی (خواه صراحتاً، خواه به‌طور ضمنی) به سراغ خوانش‌های برابری طلبانه و آزادی خواهانه از قرآن رفته‌اند. این ویژگی مشترک میان الحبری و کشیا علی که تفاوتشان را با «فمینیست‌های مکتفی به قرآن»^۱ نشان می‌دهد، سبب می‌شود کشیا علی نه تنها به مباحث فقهی ورود جدی کند، بلکه سراغ بخش‌هایی مهجور از فقه (مانند بردگی) برود که امروزه حتی چندان محل اهتمام

1. Quran-only feminists

معارضان علیه اسلام نیز نیست. البته تفاوت پژوهش فقهی کشیا علی با ادبیات پژوهشی فقهی عزیزه الحبری نیز از همین جا ناشی می‌شود. چون الحبری، ضمن پدرسالارانه دانستن بدنه ادبیات فقهی، فقه اسلامی را ذاتاً پدرسالار نمی‌داند و به سراغ بازاندیشی‌هایی می‌رود که می‌توانند حقوق زنان را برای مثال در زمینه نهادهای حقوقی مربوط به خانواده در جامعه معاصر حفظ کنند. اما کشیا علی به دنبال این است که نهادهای حقوقی مانند ازدواج در دوره ساخت‌یابی فقه سنتی چگونه پردازش و تعریف شده‌اند و این نحوه از تعریف و پردازش چه تأثیراتی از بسترهای اجتماعی آن روزگار گرفته است. و این، یک تمایز روش‌شناختی جدی میان این دو نویسنده ایجاد می‌کند.

- الحبری قائل به این است که برای به دست دادن فقهی پاسخ‌گو و برابری طلب که حقوق زنان را تضمین کند، علاوه بر ضرورت حضور زنان در امر فقهت، می‌توان سراغ راه‌حل‌های درون فقهی برای مسائل زنان رفت. این راه‌حل‌های درون فقهی از جمله شامل قاعده‌های منطقی مانند قیاس و نیز قاعده‌های فقهی مانند «لاضرر» و «مصلحت» و استفاده اجتهاد از «عرف» و «تغییر» (مقتضیات زمان و مکان) است. اما کشیا علی راه‌حل‌های معرفی شده از سوی کشیا علی را برای ایجاد بازسازی و اصلاح اساسی فقه سنتی در زمینه برابری و عدالت جنسیتی کارآمد نمی‌داند، چون در بدنه فقهی آن ساختارهای نابرابر و ناعادلانه‌ای را باز می‌شناسد که در پیکره نهادهای مربوط به ازدواج و جنسیت جا خوش کرده‌اند. از نظر او، روش‌شناسی قیاس، که الحبری آن را به‌منزله راه‌حلی درون فقهی معرفی می‌کند، خود مسئول اصلی در تعریف نابرابر و ناعادلانه و یک‌سویی روابط جنسی-جنسیتی در فقه سنتی است. او بر این باور است که ازدواج در فقه سنتی (به‌ویژه در ادبیات فقهی شافعی) در «قیاس» (به معنای روش‌شناختی آن) با «بردگی» و در موازات آن تعریف شده است.

۳. نتایج

- الحبری بر مبنای فقهی که خود تعریف می‌کند، برخی از نهادهای حقوقی فقه سنتی مانند نیاز به ولی در عقد نکاح و... را در بستر جوامع امروزی بازبینی می‌کند و در تلاش است تا این نهادها را به گونه‌ای برابر و عدالت‌طلبانه پردازش کند. ولی کشیا علی می‌گوید گرچه مسلمانان معاصر پردازش‌هایی اخلاقی مبتنی بر دوسویگی و رضایت متقابل از رابطه جنسی و به رسمیت شناختن عاملیت جنسی مستقل و کامل زن در ازدواج صورت می‌دهند، چنین اخلاقی را پردازش‌های فقه سنتی از ازدواج و رابطه جنسی تضمین نمی‌کنند. و به سادگی نمی‌توان گفت اندیشمندان کلاسیک، حق مطلق «فرد» برای ارضای جنسی را جدا از جنسیت او به رسمیت شناخته‌اند.

- الحبری می‌گوید گرچه تفسیرش از روابط جنسیتی در قرآن متفاوت با تفاسیر فقه‌های

سنتی از این مقوله است، مبتنی بر منابع دینی و زبانی سنتی بوده و یک تفسیر سنتی انجام داده است. او قائل به این است که باید فقه سنتی را تحلیل کرد و بُعد فرهنگی آن را از بعد دینی‌اش جدا کرد. به هر حال، کشیا علی قائل است که رضایت و دوسویگی که از مؤلفه‌های حیاتی اخلاق جنسی‌اند، به لحاظ ساختاری در محدوده‌های تعریف‌شده از سوی علمای دوره کلاسیک، تحقق‌ناپذیرند و روش‌شناسی‌های انتخابی و ترکیب عناصری که سرانجام برای رسیدن به دیدگاهی عادلانه مفید باشند، پاسخ نمی‌دهد، بلکه باید به‌طور جدی به دنبال این پرسش رفت که در نگاه خداوند چه چیزی سکس را مشروع می‌کند. به همین دلیل، معتقد است هر تلاشی برای بازنگری فقه اسلامی در زمینه جنسیت، که ریشه‌ها و بنیادهای نهاد‌های حقوقی در فقه سنتی [سنّی] را مورد توجه قرار ندهد، دست آخر با شکست روبه‌روست.

منابع

- [۱] قرآن کریم.
- [۲] الشافعی، ابن ادریس (۱۹۹۳). *اللامه*، ۹ جلدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- [۳] طبری، ابن جریر (۱۹۸۸). *تاریخ الطبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- [4] Ahmed, L. (1986). Women and the Advent of Islam. *Signs*, Vol. 11, No. 4 (Summer), pp 665-691.
- [5] Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Haven: Yale University Press.
- [6] Al-Hibri A. (2000). An introduction to Muslim women's rights, In Webb, G., *Windows of faith: Muslim women scholar-activists in North America*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- [7] Al-Hibri, A. (1999). Is western patriarchal feminism good for third world/minority women? In Okin, S. M., Cohen, J., Howard, M., & Nussbaum, M. C. (1999). *Is multiculturalism bad for women?*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- [8] Al-Hibri, A. (2000a). Deconstructing Patriarchal Jurisprudence in Islamic Law: A Faithful Approach, In Adrien Katherine Wing, ed., *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, New York University Press.
- [9] Al-Hibri, A. (2001). *Redefining Muslim Women's Roles in the Next Century*, In Dorsen, N., & Gifford, P., *Democracy and the rule of law*. Washington, D.C: CQ Press.
- [10] Al-Hibri, A. (2005). The nature of Islamic marriage: Sacramental, Covenantal, or contractual?, In Witte, J., & Ellison, E. *Covenant marriage in comparative perspective*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- [11] Al-Hibri, A. (2009). Marriage and Divorce: Legal Foundations, In John L. Esposito, eds., *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford University Press.
- [12] Al-Hibri, A. (January 01, 1982). A study of Islamic herstory: Or how did we ever get into this mess? *Women's Studies International Forum*, 5, 2, pp 207-219.
- [13] Al-Hibri, A. (January 01, 1997). *Islam, Law and Custom: Redefining Muslim*

- Women's Rights. *American University Journal of International Law and Policy*, 12, 1, pp 1-44.
- [14] Al-Hibri, A. (January 01, 2008). An Islamic Perspective on Domestic Violence. *Multi-cultural Family*, pp 311-340.
- [15] Al-Hibri, A. (June 06, 2014). Developing Islamic Jurisprudence in the Diaspora: Balancing Authenticity, Diversity, and Modernity. *Journal of Social Philosophy*, 45, 1, pp 7-24.
- [16] Ali, K. (2003). Progressive muslims and Islamic jurisprudence: The necessity for critical engagement with marriage and divorce law, In Safi, O. (2003). *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld.
- [17] Ali, K. (2006). *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, hadith, and jurisprudence*. Oxford, England: Oneworld Pub.
- [18] Ali, K. (2010). *Marriage and slavery in early Islam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- [19] Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. Oxford, England: Oneworld Publications.
- [20] Barlas, A. (2002). «Believing women» in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran. Austin, Tex: University of Texas Press.
- [21] Barlas, A. (2008). Engaging Islamic feminism: provincializing feminism as a master narrative. In: Kynsilehto, A. , *Islamic feminism: Current perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute.
- [22] Hassan, Riffat (1995). Riffat Hassan: Muslim feminist hermeneutics, in Keller, R. S., & Ruether, R. R. *In our own voices: Four centuries of American women's religious writing*. San Francisco: HarperSanFrancisco, pp 455-459.
- [23] Hassan, Riffat (2007). Human liberation in supported by the Holy Quran. In Fisher, M. P., *Women in religion*. New York: Pearson Longman.
- [24] Hassan, Riffat (2013). Woman and man's »fall«: A Quranic theological perspective, In *Muslim Theology: The voices of Muslim Women Theologians*, edited by Ednan Aslan and others, Frankfurt, Germany, pp 101-113.
- [25] King, J. S.(2003) *Islamic Feminism Vs. Western Feminism: Analyzing a Conceptual Conflict*. Thesis (M.S.) Central Connecticut State University.
- [26] Mernissi, F. (1975). *Beyond the veil: Male-female dynamics in a modern Muslim society*. Cambridge, Mass: Schenkman.
- [27] Mernissi, F. (1987). *Le harem politique: Le prophète et les femmes*. Paris: A. Michel.
- [28] Mir-Hosseini, Z. (2003). The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform. *Hawwa : Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*.
- [29] Shaikh, S. (2003). Transforming feminisms: Islam, women and gender, In Safi, O. (2003). *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld. pp 147-162.
- [30] Shaikh, S. (2012). *Sufi narratives of intimacy: Ibn 'Arabī, gender, and sexuality*. Chapel Hill, N.C: University of North Carolina Press.
- [31] Shaikh, S. (December 01, 2009). In search of al-insān: Sufism, Islamic law, and gender. *Journal of the American Academy of Religion*, 77, 4, pp 781-822.
- [32] Shaikh, S. (January 01, 2013). *Feminism, epistemology and experience:*

- Critically (en)gendering the study of Islam. *Journal for Islamic Studies*, 33, pp 14-47.
- [33] Sharmani, Muluk Al. (2011). Islamic feminism and reforming Muslim family law, EUI Working Papers. Available at: [\[http://cadmus.eui.eu/handle/1814/17596\]](http://cadmus.eui.eu/handle/1814/17596), retrieved: 6/11/2015.
- [34] Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press.
- [35] Wadud, A. (2006). *Inside the gender Jihad: Women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld.