



violence is not our culture

the global campaign to stop killing and stoning women

جرم‌انگاری امر جنسی:

قوانین زنا به مثابه خشونت علیه
زنان در جوامع مسلمان

زیبا میرحسینی،

مارس ۲۰۱۰

کمپین جهانی توقف سنگسار و کشتار زنان

برنامه اصلاح و تعریف دوباره‌ی فرهنگ زنان

زنان و قوانین در جوامع مسلمانان

MARCH 2010

خلاصه :

سنت حقوقی اسلامی هرگونه تماس جنسی خارج از چارچوب ازدواج قانونی را جرم می‌داند. اصلی‌ترین این جرایم زناست که به عنوان هر گونه آمیزش جنسی غیرشرعی میان زن و مرد تعریف شده است. ظهور اسلام به مثابه یک قدرت سیاسی و معنوی در اواخر قرن بیستم منجر به احیای قوانین زنا، اقدامات جدید در زمینه جرم‌انگاری عمل جنسی مورد توافق طرفین و مجازمردن خشونت علیه زنان گردید. فعالان، بر پایه‌ی قوانین حقوق بشر، علیه این قوانین جدید کمپین اعتراضی راه‌اندازی کردند. در این مبحث، همچنین نشان خواهیم داد که چگونه قوانین زنا و جرم‌انگاری عمل جنسی مورد توافق طرفین می‌تواند از درون سنت حقوقی اسلامی مورد نقد قرار بگیرد. نه تنها دیدگاه‌های دوجانبه مخالف در مطالعات اسلامی، بلکه رویکردهای فمینیستی و حقوق بشری نیز می‌توانند یکدیگر را در سازماندهی یک کمپین موثر علیه قوانین احیاشده‌ی زنا تقویت کنند. با بررسی فصول مشترک میان دین، فرهنگ و قانون که به کنترل خشونت‌آمیز امرجنسی مشروعیت می‌دهند، این مقاله قصد دارد تا با پیشبرد رویکردی منسجم و بومی در الغای قوانین زنا نقشی ایفا کند. امیدوارم بتوانم از این طریق به گسترش رویکرد این بحث درباره مفاهیم و راهبردهای کمپین توقف کشتار و سنگسار زنان کمک کنم.

نویسندگان: زیبا میرحسینی*
ویراستار: راشل ترمین

*از ادنا آکویینو، هما هودفر، عایشه امام، محمد خالد مسعود و لین ولشمن به خاطر نظراتشان بر نسخه‌ی اولیه این مقاله متشکرم. گرم‌ترین قدردانی‌هایم را تقدیم ریچارد تپر می‌کنم به خاطر حمایت و صبوری‌اش و نیز به خاطر گفتگوهایمان و ویرایش استادانه این متن. مسوولیت هر گونه اشکال و نقص در این متن با نگارنده است.

Copyright 2010: The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women and Women Living Under Muslim Laws
www.violenceisnotourculture.org

فهرست مطالب

جرم‌انگاری امر جنسی: قوانین زنا به مثابه خشونت علیه	1
زنان در جوامع مسلمان	1
زیبا میرحسینی، مارس ۲۰۱۰	2
خلاصه:	3
فهرست مطالب	4
اول: مقدمه	6
دوم: رویکرد و مفاهیم بنیادی	9
سوم: بستر تاریخی: چرا قوانین زنا و چرا اکنون؟	13
چهارم: قوانین زنا در سنت حقوقی اسلامی	18
پنجم: ازدواج (نکاح) و پوشش (حجاب):	22
ششم: نقدی از درون	29
خلاصه و نتیجه گیری:	33
پیوست ها:	33
الف: عناصر سنت حقوقی اسلامی	33
شریعت (راه):	33
فقه (تفهم):	33
قانون:	33
ب: مکاتب حقوقی (مذاهب)	34
مکتب شافعی	34
مکتب حنبلی	34
مکتب جعفری یا اثنی عشری (حقوق شیعی)	34
ج: طبقه بندی احکام حقوقی	36
منابع:	

اول: مقدمه

سنت حقوقی اسلام هر گونه تماس جنسی خارج از چارچوب ازدواج قانونی را جرم می‌پندارد. اصلی‌ترین این جرایم زناست که به عنوان هر گونه آمیزش جنسی¹ میان زن و مرد تعریف می‌شود. مجازات زنا برای هر دو جنس برابر است: صد ضربه شلاق برای افرادی که غیرمزدوج‌اند و مرگ از طریق سنگسار برای افراد مزدوج. با این حال، نمونه‌های چنین مجازات‌هایی به ندرت در اسناد تاریخی آمده است.

در اوایل قرن بیستم و با ظهور نظام های حقوقی مدرن در دنیای اسلام، مفاد حقوق اسلام سنتی بیش از پیش به مسائل مربوط به احوال شخصیه محدود شد.² قوانین مجازات زنا که عملاً به ندرت اجرا می‌شد نیز به لحاظ حقوقی تقریباً در کلیه کشورها و گروه‌های مسلمان منسوخ گردید. در اواخر قرن بیستم، بازگشت اسلام به عنوان قدرت سیاسی و معنوی این روند را معکوس کرد. در چندین حکومت و اجتماع مسلمانان، قوانین منسوخ شده به طور گزینشی تدوین و به سیستم مجازات کیفری ملحق شدند و پس از الحاق نیز در اشکال و درجات متفاوت توسط دستگاه حکومتی مدرن به اجرا درآمدند. مناقشه‌برانگیزترین مساله، احیای قوانین زنا و ایجاد جرائم جدید بود که با جرم‌انگاری اعمال جنسی مورد وفاق طرفین خشونت علیه زنان را مجاز می‌شمردند.

این مقاله بخشی از مطالعه‌ی میان‌کشوری درباره قوانین زناست که توسط «زنان و قوانین در جوامع مسلمان»³ و در ارتباط با برنامه‌ی اصلاح و بازتعریف زنان از فرهنگها و «کمپین جهانی توقف کشتار و سنگسار زنان»⁴ انجام شده است. این کمپین پاسخیست به تجربه‌های زنان از بی‌عدالتی و خشونت که توسط اسلامی سازی مجازات کیفری در برخی کشورها صورت گرفته است. کمپین از طریق فعالیتهای فعالان حقوق بشر و زنان در کشورهای گوناگونی نظیر نیجریه، ایران و پاکستان ایجاد و در مناطق دیگر نیز گسترش یافت. بسیاری از مسائل مورد توجه کمپین در جوامع مسلمانی رایج است که در آنها تفاسیر پدرسالارانه و سنتی از متون مقدس اسلامی محدودیت آزادی و حقوق زنان را مجاز می‌شمرند.

1- روابط جنسی دیگری که در سنت حقوقی اسلام جرم پنداشته شده‌اند عبارتند از: لواط (روابط همجنس‌گرایانه میان مردان) و مساحقه (روابط جنسی میان زنان) که در این مقاله مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.

2- به عنوان مثال بسیار از دول عربی مجازات زنا و جرائم جنسی را از قوانین (Abu-Odeh) مجازات اروپایی اقتباس کردند که مشابه این امر در ایران اتفاق افتاد (1996; Welchman and Hossain, 2005).

3- www.wluml.org

4- www.stop-killing.org

در این مقاله، یک نقد از درون فمینیستی و حقوق-محور از قوانین زنا را ارائه می‌دهم که از درون با سنت حقوق اسلامی درگیر می‌شود که امیدوارم به شکل‌گیری رویکردی منعطف نسبت به مفاهیم و راهبردهای کمپین توقف کشتار و سنگسار زنان کمک کند. همچنین درباره لزوم پرداختن به آنچه آن را دو نقطه کور در رویکردهای مرتبط با این مساله می‌دانم، بحث خواهم کرد. اولاً، محققانی که در چارچوب اسلامی کار می‌کنند اغلب نسبت به مسائل جنسیتی بی‌توجه هستند و تا حد زیادی به اهمیت جنسیت به عنوان یک مقوله‌ی فکری و تحلیلی آگاه نیستند. همچنین آنان اغلب با فمینیسم، که آن را به مثابه سلطه زنان بر مردان تعریف می‌کنند، و نیز با حقوق بشر، که آن را مغایر سنت اسلامی می‌پندارند، مخالفند. ثانیاً، بسیاری از فعالان حقوق زنان و اعضای کمپین در مباحث مربوط به تفکر مذهبی آزموده و خبره نیستند و کار کردن در چارچوب مذهب را امری بیهوده و بی‌ثمر می‌پندارند. باور من بر است که این نقاط کور نیاز به توضیح و شفافسازی دارند. فارغ از دیدگاه‌های دوسویه‌ی مخالف در مطالعات اسلامی، رویکردهای فمینیسم و حقوق بشر می‌توانند به خصوص در ایجاد یک کمپین موثر علیه قوانین احیا شده‌ی زنا یکدیگر را تقویت کنند. این مقاله تلاش می‌کند با بررسی فصول مشترک میان دین و فرهنگ و قانون که در ساماندهی خشونت‌آمیز امر جنسی مشروعیت می‌بخشند، به پیشبرد یک رویکرد بومی و منسجم در راستای لغو قوانین زنا کمک کند.

قوانین زنا بخشی از سنت حقوقی اسلامی است و باید آن را در طبقه‌بندی‌های سنت از رفتار انسانی قرار داد که به روابط جنسی و نقش‌های جنسیتی و مجازات‌های تعیین شده برای انواع جرایم در این حوزه مرتبط است. با به کار گرفتن رویکردهای انسان‌شناسانه و تحقیقات فمینیستی در اسلام، نشان خواهم داد که قوانین زنا ریشه در ساختارهای سازمانی نابرابری دارند که مشروعیتشان را از تفاسیر مردسالارانه از متون مقدس اسلام می‌گیرند. این قوانین عناصر یک سیستم پیچیده‌ی متشکل از هنجارها و قوانین مرتبط با تنظیم امر جنسی هستند و ارتباط نزدیکی با دو دسته‌ی دیگر از قوانین دارند که عبارتند از: قوانین مرتبط با ازدواج (نکاح) و قوانین مرتبط با پوشش زنان (حجاب). این ارتباط ریشه‌ی خشونت علیه زنان است. پس از طرح خطوط اصلی رویکرد خود و توضیح پاره‌ای از مفاهیم مورد استفاده، به تغییرات بستر تاریخی در سیاست‌های دین، قانون و جنسیت که منجر به احیای قوانین و مجازات‌های زنا گردیده و نیز به اختلاف میان دو نظام باور و دو برداشت

متفاوت از حقوق جنسیتی می‌پردازم که همان حقوق بشر بین‌الملل و سنت حقوقی اسلامی است. سپس قوانین زنا در بستر سنت حقوق اسلام سنتی را به بوته آزمون خواهم گذاشت تا از این طریق ارتباط میان قوانین ازدواج و پوشش که فعالیت‌های جنسی زنان را تنظیم می‌کند و نیز فرضیه‌های الهیاتی و تئوری‌های فقهی که آنان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند را مورد بررسی و مذاقه قرار دهم. در پایان، نشان خواهم داد که چگونه قوانین و مجازات‌های زنا می‌توانند به لحاظ مذهبی و قانونی مورد چالش واقع شوند و چگونه عناصر اساسی سنت حقوق اسلامی با حقوق بشر هماهنگند. نتیجه‌گیری من از این بحث در برگیرنده‌ی پیشنهادها و راهکارهایی است برای ایجاد چارچوبی که بتواند پیوندی میان اصول اسلامی و حقوق بشر برقرار کند. چنین چارچوبی می‌تواند موضع فعالان را در دو سطح تئوریک و عملی تقویت کند و در ایجاد یک گفتمان درون گروهی به منظور انجام مستمر اصلاحات فرهنگی و قانونی موثر واقع شود.

دوم: رویکرد و مفاهیم بنیادی

ابتدا لازم به ذکر است که حقوق بشر و حقوق اسلامی هر دو اساساً مفاهیمی مناقشه برانگیزند (Gallie, 1956, pg.167-172) به این معنا که این مفاهیم نزد افراد مختلف و در بسترهای متفاوت، معانی گوناگونی دارند هرچند، طرفداران هر دو گروه ادعای جهانشمول بودن دارند و می‌گویند که هدفشان بیمه کردن عدالت و احقاق حقوق تمام و کمال بشریت است.⁵

من مفهوم حقوق بشر را در معنایی نسبتاً محدود و به معنای معیاری به کارمی‌برم که در سال ۱۹۴۸ با راه اندازی سازمان جهانی حقوق بشر برای اولین بار مطرح شد و پس از آن توسط سازمان ملل در اسناد بعدی مورد استفاده قرار گرفت. از آن جایی که رویکردهای حقوق بشری نسبتاً شناخته شده هستند، در اینجا بیشتر توجهم را بر اسلام متمرکز می‌کنم چراکه سنتها و گفتمان‌های حقوقی آن دغدغه اصلی ام هستند. باید توجه کرد که آنچه ما در دوران پیشامدرن حقوق اسلامی یا قانون شرع می‌نامیم را حقوقدانان امروز «قانون فقیهان» می‌نامند که موضوع آن نظرات و قوانین (احکام) متفاوتی که مستقل از حکومت و توسط فقهای

5- برای مباحث مفید درباب تنش میان جهان‌شمولی و نسبی‌گرایی در حقوق بشر ر.ک:

An-Na'im (1990, 1995b); Dembour (2001); Merry (2003); Sen (1998) .

برای مباحثات در باب سازگاری اسلام و حقوق بشر ر.ک: Baderin (2001, 2007); Bielefeldt (1995, 2000); Hunter and Malik (2005); Jahanpour (2007); Sajoo (1999); Strawson (1997).

مشخصی در مکاتب حقوقی خاص⁶ تعیین شده است.

این قوانین توسط قضاتی اجرا می شد که اگرچه از سوی حکومت منسوب می شدند اما در مقابل جامعه و کنش های آن و امور اجتماعی جاری پاسخگو و مسوول بودند. از این رو، ترجیح می دهیم که به جای «حقوق اسلامی» درباره «سنت حقوقی اسلامی» حرف بزنیم.

دوم، من با یک رویکرد انتقادی فمینیستی و از درون به این سنت نگریسته ام و این کار را از طریق استناد به یکی از تمایزهای اصلی میان شریعت و فقه انجام داده ام که نشانگر ظهور مکاتب مختلف در سنت و چندگانگی مواضع و نظرات درون آنهاست.

معنای لفظی شریعت در عربی «راه یا جاده ای است که به سمت آب می رود»، ولی در باور مسلمانان، شریعت اراده و خواست خداوند است که به محمد نازل شده است. همان طور که فضل الرحمن خاطر نشان می کند «شریعت در کاربرد مذهبی، از قدیم، به معنای 'شاهراه زندگی نیک' به کار رفته است، مثل ارزش های مذهبی که به شکلی کاربردی و در معانی متعین بیان شده اند تا زندگی انسان را هدایت کنند»⁷ (Rahman, 1982, pg. 100).

معنای لفظی فقه «فهمیدن» است و به جریان تلاش انسان در تشخیص و برگزیدن احکام حقوقی از متون مقدس اسلام، یعنی قرآن و سنت (اعمال پیامبرتا جایی که مربوط به حدیث یا سنن می شود) دلالت دارد.

امروزه برخی متخصصان و سیاستمداران، اغلب با مقاصد ایدئولوژیک، به اشتباه شریعت را با فقه یکسان می انگارند و احکام فقه را به عنوان قانون شریعت در نظر می گیرند که حکمی الهی و چالش ناپذیر است. بسیار کم پیش می آید که کسانی که به نام اسلام حرف می زنند و از جملاتی همچون اسلام می گوید یا با توجه به قانون شرع استفاده می کنند، قبول کنند که نظر آنها بیش از یک نظر یا تفسیر از میان بسیاری دیگر از تفاسیر و نظرات است. از دیدگاه فمینیسم انتقادی، تمایز میان شریعت و فقه مهم است چرا که به ما این امکان را می دهد که قوانین را از امر قدسی جدا کنیم و تنوع و تکثرگرایی که بخشی از سنت حقوقی اسلامی بوده است را باز پس گیریم. این تمایز همچنین پیامدهای سیاسی و

6- رای معرفی اجمالی نظریه حقوق اسلام ر.ک: Hallaq (1997); Kamali (2006); Weiss (2003).
7- کمالی می گوید " شریعت حد و مرز راهی که رفتار باید برای به دست آوردن هدایت طی کند مشخص می کند. (Kamali, 2006, pg.37)

معرفت شناسانه ای دارد که امکان بحث و تغییر، از درون قوانین، را فراهم می‌کند.⁸

سوم، متون مقدس و قوانین منتج از آن موضوع تفسیر بشوند. به علاوه، کسانی که درباره شریعت یا دین و قوانین مرتبط با اسلام سخن می‌گویند معمولاً نمی‌توانند میان ایمان (و ارزش‌ها و اصول آن) و دین سازمان‌یافته (نهادها، قوانین و مناسک) تمایز قائل شوند. نتیجه این امر می‌تواند یا ستایش یک مذهب باشد بدون اقرار به آزار و اذیت‌ها و بی‌عدالتی‌هایی که به اسم آن مذهب صورت می‌گیرد و یا محکوم کردن آن مذهب باشد به دلیل یکسان انگاشتنش با آزار و اذیت‌ها. به طور قطع مذهب و دین سازمان‌یافته با یکدیگر مرتبطند، اما نه آن گونه که آن‌ها را با برجسب اسلامی و دینی یکی می‌پندارند.

چهارم، تعلیمات قرآنی بر روی اصول عدالت (عدل)، نیکی (احسان)، شأن انسانی (کرامت)، خداباوری (تقوا) عشق و دوستی (محبت و رحمت)⁹ تاکید می‌کند. حقوق‌دانان مسلمان و عموم مسلمانان بر این امر توافق دارند که عدالت (اصل ابتدایی این تعالیم) عمیقاً ریشه در آموزه‌های اسلام دارد و مکمل نگرش بنیادی و فلسفه شریعت است. با این حال، آنچه مورد عدالت واقع می‌شود در قوانین متون مقدس تجلی یافته است که موضوع نزاع و بحث بوده است.¹⁰ به طور خلاصه، دو مکتب تفکر الهیاتی وجود دارد، اشعری و معتزله که در تلقی مکتب رایج اشعری مفهوم عدالت موکول به متون مقدس است و موضوع بحث عقلانیت برون-دینی نیست. در حالی که مکتب معتزله می‌گوید که مفهوم عدالت امری ذاتی است و اساس عقلانی دارد و وجودش مستقل از متون مقدس است. در این دیدگاه، مفهوم عدالت مانند فهم ما از متون مقدس موکول به علم و شناخت پیرامون ماست و با نیروهای برون-دینی شکل می‌گیرد.

پنجم، اگر چه ممکن است ما درباره دین، قانون و فرهنگ به عنوان حوزه‌های متمایز رفتار بشری حرف بزنیم، اما در عمل

8- رای نمونه، الاشماوی، اصلاح طلب مصری و قاضی القضاة دادگاه عالی تجدیدنظر، در کتابی به نام اصول الشریعه، اصول شریعت (نه اصول الفقه)، ادعا می‌کند که شریعت، احکام قانونی نیست بلکه اصول و ارزش‌های اخلاقی در قرآن است که در آن عدالت، اصل اولیه است. برای نمونه ترجمه کار او ر.ک: Kurzman, 1998, pp.49-56

9- برای بحثی درباره این مفاهیم و به خصوص ارتباط میان برابری و عدالت در قرآن رجوع کنید به: Kamali (1999)

برای رویکرد فمینیستی ر.ک.: (Wadud, 2006, 2009)

10- برای بحثی در مورد مفهوم به عدالت در متون اسلامی ر.ک: (Lampe و Khadduri (1984) (1997)

برای بحثی درباره فقدان بحث تئولوژیک در کارهای تحقیقی حقوق‌دانان معاصر ر.ک: (Abou El Fadl (2004) و Kamali (1999) و (Kamali, 2006, pg.194-202).

جدا ساختن آن‌ها از یکدیگر دشوار است. واقعیت اجتماعی امری بسیار پیچیده است. باورها و اعمال دینی نه تنها در بسترهای فرهنگی که از آن‌ها نشات می‌گیرند، عمل می‌کنند و تکامل می‌یابند، بلکه بر پدیده‌های فرهنگی نیز تاثیر می‌گذارند. قانون نیز نه تنها رفتار را کنترل می‌کند بلکه به وسیله‌ی دین و نیز کنش‌های فرهنگی شکل می‌گیرد؛ و تمامی این رفتارها و کنش‌ها به ترتیب تحت تاثیر روابط قدرت حاکمان، حکومت‌ها و ساختارهای نابرابر هستند. معانی قوانین و مناسک دینی همسو با تغییرات و تحولات در روابط قدرت و نیز در نتیجه تعامل با سایر فرهنگ‌ها و نظام‌های باور تغییر می‌کنند. به عبارت دیگر، باید اذعان کنیم که قوانین و مناسک دینی ثابت، غیر قابل تغییر و یکدست نیستند بلکه محصولات شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی و روابط بومی و گسترده قدرتمند¹¹.

ششم، مسائل و مشکلات معمولاً در جریان جنبش‌های اجتماعی و مباحث و کشمکش‌های سیاسی به وجود می‌آیند. کنترل سیستماتیک و سازمان‌یافته جنسیت و رفتار زنانه توسط قوانین مصوب مردان، امری جدید یا محدود به بسترهای مسلمان نیست بلکه مساله‌ای قدیمی است و در بیشتر جوامع انسانی نیز یافت می‌شود. این قوانین توسط متون دینی و سنن فرهنگی تصویب و در اغلب اوقات با خشونت اعمال می‌شوند. آنچه جدید است امکان شناخت مسائل مربوط به قوانین زنا از طریق چارچوب حقوق بشر و نظریات معاصر درباب برابری جنسیتی است به عنوان است.¹²

سوم: بستر تاریخی: چرا قوانین زنا و چرا اکنون؟

قوانین فعلی زنا بازتابی از تفاسیر فقهی ساخته دست بشر در طی قرون گذشته است که می‌تواند از درون چارچوب اصول اسلامی و با توجه به واقعیت‌های زمانی و مکانی و مفاهیم معاصر از عدالت مورد انتقاد قرار گیرد. احیای قوانین زنا و ظهور کمپینی جهانی بر علیه این قوانین باید در بستری درک شود که در آن کشمکش وجود دارد میان نظام‌های ارزشی پیشامدرن و مناسک دینی که اغلب موجب تبعیض بر

11- برای مطالعه بحث روشنگرانه درباره راه‌هایی که فرهنگ و نیز انسان‌شناسی به عنوان روشی برای مطالعه فرهنگ در برخی گفتمان‌های حقوق بشری امری منفی تلقی شده‌اند ر.ک: (Merry, 2003)

موازی این جریان، خبیث‌انگاری دین توسط کسانی است که پیشرفت‌های اخیر در .
بازاندیشی دینی و الهیاتی را ناپده گرفته‌اند
12 - برای مطالعه گزارش بسیار خوبی از دیدگاه‌های انسان‌شناسانه به خشونت علیه زنان ر.ک: Merry (2009)

پایه مذهب، موقعیت و جنسیت میان افراد می‌شوند با اموری که تحت تاثیر ایده‌های معاصر حقوق بشری مانند برابری و آزادی فردی شکل گرفته‌اند.

این ناسازگاری ارزشی تنها به جوامع مسلمان محدود نمی‌شود بلکه امری فراگیر است و در بر گیرنده‌ی مباحث داغ و پویای همچون جهانشمولی و نسبی‌گرایی فرهنگی است. این ناسازگاری ارزشی در جهان اسلام در نیمه‌ی دوم قرن بیستم و با ظهور مساله فلسطین و خیزش جنبش‌های اسلامی که در جستجوی ترکیب دین و سیاست بودند ایجاد شد. به دنبال حملات یازده سپتامبر ۲۰۰۱ همراه با سیاست‌های مربوط به آنچه جنگ وحشت و مداخله نظامی در افغانستان و عراق نامیده شد این مساله شدت یافت. هم جنگ وحشت و هم مداخله نظامی با عنوان پیشبرد دموکراسی و حقوق زنان توجیه شدند و لایه دیگری به پیچیدگی اوضاع افزودند¹³. به درست یا غلط بسیاری از مسلمانان این جنگ را جنگی علیه خودشان تعبیر کردند. این مساله نه تنها حس ناامنی آن‌ها و نیاز به ارزش‌های سنتی را در میان‌شان افزایش داد، بلکه قوانین والای حقوق بشری از چشمشان افتاد و مشروعیت جریان‌های مخالف و خواهان تغییر و اصلاح از درون را نیز در نظرشان خدشه دار کرد.

از بسیاری جهات، سال ۱۹۷۹ نقطه عفوی در سیاست‌های مربوط به دین، فرهنگ و جنسیت در سطح بومی و جهانی به حساب می‌آید. در آن سال شورای عمومی سازمان ملل کنسوانسیون لغو هر گونه تبعیض علیه زنان را تصویب کرد که آشکارا برابری جنسیتی در سطح بین‌المللی را قانونی می‌کرد. اما در همان سال بزرگترین پیروزی اسلام سیاسی که طی آن روحانیون به قدرت رسیدند در انقلاب مردمی ایران اتفاق افتاد و همچنین دامنه فقه در پاکستان تا حقوق جزا گسترده شد که در طی آن احکام حدود معرفی شدند.

دهه‌های آتی شاهد گسترش همزمان جهانی و بومی دو چارچوب داوری قدرتمند اما مخالف بود. از یک طرف، چارچوب حقوق بشر و ابزارهایی همچون کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان برای فعالان حقوق زنان مرجع، زبان و ابزارهایی برای مقاومت و به چالش کشیدن پدرسالاری در اختیار گذاشت. دهه ۱۹۸۰ شاهد گسترش بین‌المللی جنبش زنان و سازمان‌های غیردولتی زنان در سراسر جهان بود. در سال‌های نخست دهه

13- برای مطالعه تعریف نگارنده از اسلام‌گرایان به عنوان «مسلمانانی که در عرصه عمومی فعالیت‌های خود را با هدف پیاده کردن آنچه آن‌ها دستورالعمل اسلامی می‌دانند، پیش می‌برند» ر.ک (2009) Mir-Hosseini and Tapper

۱۹۹۰ یک جنبش فراملی حول ایده‌ی خشونت علیه زنان خشونت علیه حقوق انسانی آن‌هاست شکل گرفت که فعالان زنان را بیش از گذشته با یکدیگر مرتبط کرد به طوری که موفق شدند این ایده را در دستور جلسه مجموعه حقوق بشر بین‌المللی بگنجانند. این فعالان در کمپین‌های خود، تبعیض‌ها و خشونت‌های جنسی که ریشه در سنن فرهنگی و مناسک دینی داشت را برجسته کردند و جلوگیری از خشونت به خواسته‌ی اصلی فعالان حقوق بشر و زنان تبدیل شد. در سال ۱۹۹۴، کمیته حقوق بشر سازمان ملل، خشونت جنسی را محکوم کرد و یک گزارشگر مخصوص در زمینه خشونت علیه زنان، علل و پیامدهای آن را ذیل درخواست اعلامیه‌ی وین در کنفرانس حقوق بشر سازمان ملل در سال ۱۹۹۳، معین کرد.¹⁴

از طرف دیگر، در جوامع مسلمان نیروهای اسلامی، چه آن‌ها که در قدرت بودند و چه آن‌ها که جزو اپوزیسیون به شمار می‌آمدند، شروع به استناد به اسلام و شریعت به عنوان ابزار مشروعیت بخشی خود کردند. آن‌ها اسلامی کردن قانون و جامعه را به عنوان اولین قدم برای تحقق رویای خود از یک جامعه‌ی اخلاقی و عادلانه می‌دانستند و از آن به عنوان داروی تمامی مشکلاتی نظیر افزایش جرائم، فساد، و غیر/اخلاقی بودن که از نظر آنان پیامد اختلاط دو جنس بود یاد می‌کردند. این زبان روی سخن‌اش با توده مردم بود و این باور رایج که اسلام جوهر عدالت است و بنابراین قانونی که اسلامی باشد نمی‌تواند نا عادلانه باشد.

ایده بازگشت به شرع که توسط اسلام‌گرایان برای پاسخ به خواسته‌های مردم برای عدالت اجتماعی مطرح شد منجر به اعمال سیاست‌های جنسی واپس‌گرایانه با پیامدهایی خانمان‌برانداز برای زنان شد که آشکال پوشش اجباری، تفکیک جنسیتی و احیای مدل‌های منسوخ روابط اجتماعی قبیل‌ای و مردسالارانه از جمله اصلی‌ترین آنان است. اسلامی کردن قانون و جامعه در نظام عدالت کیفری که بخشی از حقوق عمومی بود به وقوع پیوست که در دو دوره‌ی حاکمیت استعمار و دوره مدرن شدن نظام‌های حقوقی تحت تاثیر مدل‌های اروپایی قرار گرفته و منسوخ شده بود.¹⁵ به طور همزمان اسلام‌گرایان بخش‌های مربوط به رفتار اخلاقی و جنسی را نیز جرم انگاشتند و آن را به امری سیاسی تبدیل کردند که تا پیش از آن ربطی به حکومت نداشت و بدین ترتیب زمینه اعمال قدرت حکومت‌ها و نیز تفاسیر مردسالارانه‌شان از قانون را فراهم کردند. قوانین کیفری فقهی در قانون

14- برای گزارش خوبی از این پیشرفت ر.ک.: (Merry, 2009, pp.77-84).

15- برای یک بحث حقوقی درباره اسلامی کردن حقوق جزا ر.ک. (Peters (1994).

مدون لیبی در سال ۱۹۷۲ احیا گردیده بود.¹⁶

بعد از سال ۱۹۷۹، همین اتفاق در پاکستان (اعمال احکام حدود، ۱۹۷۹) ایران (۱۹۷۹)، سودان (قانون مجازات عمومی ۱۹۸۳ و قانون جزا، ۱۹۹۱)، و یمن (قانون جزا، ۱۹۹۴) افتاد. اتفاق مشابهی نیز در سطح منطقه در حکومت کلانتان در مالزی (قانون جزای سیاریا، ۱۹۹۳)، تعدادی از دول نیجریه (۱۹۹۹-۲۰۰۰) و منطقه آکه در اندونزی (۲۰۰۹) روی داد. در نمونه‌های دیگر مثل افغانستان تحت سلطه طالبان (نیمه ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۱)، در الجزایر بعد از ظهور جبهه رستگای اسلامی (اف.آی.اس) و در سومالی برای سال‌های متمادی گزارش‌هایی مبنی بر اعمال قوانین جزای اسلامی وجود دارد.¹⁷

نمونه‌های واقعی سنگسار به شکل احکامی قضایی نادرند و اخیراً تنها در ایران اتفاق افتاده‌اند. اما در هر جامعه‌ای که قوانین جزای قدیمی به هر شکلی در آن احیا شده‌اند همه کسانی که تحت قوانین زنا به شلاق، زندان یا مرگ با سنگسار محکوم شده‌اند از میان زنان بوده‌اند. در بسیاری از موارد، زنان بر اساس اتهامات نادرست اعضای خانواده یا همسایگان به دادگاه آورده شده‌اند و یا توسط عاملان غیرحکومتی¹⁸ و توسط قبیله و خانواده خود مجازات شده‌اند.

برای فهم اینکه چرا زنان هدف اصلی احیای قوانین زنا بوده‌اند باید دو سوال اصلی را مطرح کنیم: جایگاه زنا هم به عنوان یک مفهوم و هم به عنوان مجموعه‌ای از احکام قانونی در سنت حقوقی اسلامی چیست؟ چگونه می‌توانیم از درون سنت به نفع نفی جرم انگاری روابط جنسی که مورد وفاق طرفین است بحث کنیم؟ برای پاسخ به این سوالات، نیازمند بررسی رابطه میان سه گروه از احکام در فقه (رویه قضایی اسلامی) هستیم که امور جنسی را تنظیم

16- این قوانین تا حدی از قانون جزای ایتالیا گرفته شده بودند و سنگسار را به عنوان تنبیه زنا نداشتند. (Peters, 1994)

17- بسیاری از کشورهای خلیج قوانین جزای فقهی داشته‌اند: کویت (۱۹۶۰، ۱۹۷۰)، عمان (۱۹۷۴)، بحرین (۱۹۷۶)، تنظیم و تدوین قوانین بعدها در امارات متحده عربی (۱۹۸۸) و قطر (۲۰۰۴) اجرا شد. برای مثال در ۱۶ اکتبر ۲۰۰۹ تندرهای نظامی اسلامی سومالی، زنان را به خاطر پوشیدن سینه‌بند، که آن را محرک می‌دانستند، شلاق زدند.

http://www.alarabiya.net/save_print.php?print=1&cont_id=88238&lang=en. Date of Access: January 2010.

18- هم‌اکنون منابع کاملی در این باره موجود است، مثلاً برای پاکستان ر.ک: (Jahangir and Jilani (1988

برای ایران (Terman (2007

برای سودان: (Sidahmed (2001

برای نیجریه: (Imam (2005); Peters (2006)

می‌کنند؛ به طور مثال، قوانین مرتبط با زنا، ازدواج و حجاب و پاسخ به این سوال که این سه دسته از قوانین بر پایه کدام ساختارهای قضایی و نظریه‌های حقوقی استوارند؟

چهارم- قوانین زنا در سنت حقوقی اسلامی

فقه سنتی جرائم را بسته به مجازات به سه دسته تقسیم می‌کند: حدود، قصاص و تعزیر.¹⁹ حدود (مفرد آن حد به معنای مرز، محدودیت و ممنوعیت) جرائمی هستند که مجازات‌های قطعی و اجباری دارند که از متون مکتوب (قرآن یا سنت) برگرفته شده‌اند. جرائم حدود مشتمل بر پنج جرم است. دوتای آن‌ها مربوط به جرائم اخلاقی جنسی است: رابطه جنسی نامشروع (زنا) و اتهام بی‌پایه زنا (قذف). جرائم دیگر جرائم مربوط به مالکیت شخصی و احکام عمومی مثل دزدی (سرقت)، راهزنی (قطع الطریق) و نوشیدن مشروبات الکلی (شرب خمر) است؛ برخی مکاتب شورش (بغی) و برخی دیگر ارتداد (رداء) را هم شامل این جرائم می‌دانند. حقوقدانان این جرائم را به عنوان نقض کردن حدود الهی (حدودالله) مانند نقض حقوق عمومی تعریف کرده‌اند. حدود در شعار بازگشت به شریعت که توسط اسلام‌گرایان مطرح می‌شود تمرکز اصلی است، برای آنان این حدود جرائمی علیه دین هستند هرچند که این جرائم و مجازات‌ها پایه و اساس مکتوبی ندارد. انتقادهای بین‌المللی بر اسلام‌گرایان از زمانی آغاز شد که اشکالی از مجازات‌الغاء شده مثل تازیانه و قطع کردن انگشتان که توسط نظام‌های مدرن کیفری غیر انسانی و وحشیانه و نیز در حقوق بشر بین‌المللی به عنوان شکنجه تعریف شده‌اند را دوباره معتبر دانستند.

دسته دوم، قصاص (عقاب)، جرائم علیه شخصی دیگر مانند خسارت فیزیکی یا قتل نفس را شامل می‌شوند. مجازات توسط حکومت تعریف و اجرا می‌شود اما بر خلاف حدود، جرائم قصاص مربوط به مدعیان خصوصی هستند بدین معنا که مجازات فقط در صورتی اعمال می‌شود که فرد مجروح یا در مورد قتل نفس، اولیای دم فرد مقتول تقاضای قصاص کامل داشته باشند. به جای قصاص کامل، شخص مجروح یا اولیای دم مقتول می‌توانند ضارب را مورد بخشش قرار دهند یا تقاضای درجات کمتری از مجازات مثل دیه (خسارت، خونبها) کنند یا از هر گونه ادعایی چشم‌پوشند. در مورد قتل نفس، چه در سطح بین‌المللی و چه در غیر آن، خونبها یا خسارتی که برای زن

19- برای گزارشات فقهی ر.ک: Safwat (1982); Bassiouni (1997)

برای رویکردی تحلیلی ر.ک: Peters (2005)

برای گزارش‌های اصلاح‌گرایانه و انتقادی ر.ک: El-Awa (1993); Kamali (1998, 2000, 2006)

داده می‌شود نصف مرد است. با تبدیل قتل نفس به یک مساله خصوصی، قوانین قصاص به آنچه جرائم حیثیتی نامیده می‌شوند مشروعیت داد که به موجب آن خانواده‌ها می‌توانند اعضای مونثشان را به خاطر خطاهای جنسی مفروض خود بکشند و قاتل می‌تواند در بدترین حالت با چند سال زندان جان سالم به در ببرد.²⁰

دسته سوم، تعزیر (تأدیب)، شامل کلیه جرائمی است که در دو دسته‌ی نخست قرار نمی‌گیرند. برای این دسته از جرائم مجازاتی در منابع مکتوب مشخص نشده است و لذا قطعی نبوده و بستگی به رای و صلاحدید قاضی دارند. به عنوان یک قاعده‌ی عمومی، مجازات‌های تعزیری شدت کمتری نسبت به مجازات‌های حدود دارند. حکومت‌های اسلامی مجازات‌های جدیدی را بدون داشتن هیچ سابقه‌ای در فقه و تحت عنوان 'تعزیر' برای تحمیل مفهوم موردنظر خودشان از اخلاق 'اسلامی' و نیز محدود کردن آزادی زنان در اموری مانند پوشش معرفی کرده‌اند. تعزیر، قدرت حکومت در اعمال قوانین را تحکیم، تایید و مشروع می‌کند. همچنین بخشی از عدالت کیفری است که تا حد زیادی امکان سوءاستفاده‌ی اسلام‌گرایان را امکان‌پذیر می‌کند چرا که «در عرصه عمومی مسلمانان موظف هستند تا طبق آنچه دستور کار اسلام در نظر می‌گیرند عمل کنند».²¹

میان مکاتب گوناگون و حقوق‌دانان در تعریف شرایط، مدارک مستند، دفاعیات حقوقی، شرایط تبرئه و مجازات‌هایی که در مورد هر یک از این سه دسته از جرائم و هر جرم در هر دسته‌ای تعیین شده است تفاوت وجود دارد. مرزهای میان امر قدسی و امر حقوقی به طور خاص در مورد جرائم حدود به عنوان جرائمی که ریشه در منابع مکتوب (وجه دینی) دارند مبهم و نامشخص است. این مساله قطعاً در مورد زنا نیز صدق می‌کند چرا که در بعضی دوره‌های زمانی به عنوان گناهی که در جهان آخرت مورد عقوبت قرار می‌گیرد در نظر گرفته شده است. گناهی که همواره امکان ندامت و بخشش الهی در مورد آن وجود دارد و هدف مجازات نیست بلکه خودسازی و پرهیز از شر است. (Kamali, 1998, 2000; Rahman, 1965)

با این حال، توافق مشخصی در فقه بر سر تعریف زنا وجود دارد و احکام مربوط به آن واضح و روشن است. زنا به عنوان رابطه جنسی میان زن و مردی که خارج از چارچوب ازدواج معتبر (نکاح) هستند، یا در حالت شبه ازدواج (شبهه) قرار دارند و یا مالکیت قانونی یک برده زن را

(Welchman, 2007) – 20
-Mir-Hosseini and Tapper, 2009, (pp.81-82) – 21

دارند تعریف می‌شود. زنا با اعتراف یا شهادت چهار شاهد عینی که عمل دخول جنسی را مشاهده کرده‌اند ثابت می‌شود. هرچند مجازات برای زن و مرد برابر است اما مجرمان به دو دسته تقسیم می‌شوند: محسن که عبارت است از مرد و زن آزاد، دارای سن و فهم و شعور کامل که به لحاظ قانونی متاهل محسوب می‌شوند و غیر محسن که این شرایط را ندارد. مجازات گروه اول مرگ با سنگسار است و برای دومی، صد ضربه شلاق در نظر گرفته شده است. اما تنها شلاق اساس قرآنی دارد و همان‌طور که مشاهده می‌کنیم مجازات سنگسار تنها ریشه در سنت دارد.²²

تفاوت‌های مهمی میان مکاتب فقهی مختلف و فقها در مورد شرایط مورد نیاز برای یک اعتراف معتبر و مدارک شهادت وجود دارد. این تفاوت‌ها با ارجاع به منابع مکتوب مطرح شده‌اند و پیامدهای عملی و مهم فقهی دارند. برای نمونه، در حالی که فقهای حنفی، حنبلی و شیعی تکرار اعتراف را در چهار زمان جداگانه ضروری می‌دانند، فقهای مالکی و شفیعی یک اعتراف را برای اثبات جرم کافی می‌دانند. تنها فقه مالکی (دیدگاه اکثریت) استفاده از حاملگی یک زن غیرمزدوج را به عنوان مدرکی برای اثبات زنا مجاز می‌شمرد، مگر اینکه دلیل یا مدرکی برای تجاوز یا اضطرار وجود داشته باشد؛ در سایر مکاتب، حاملگی به تنهایی مدرک اثبات زنا نیست و زنا باید بر اساس اعتراف یا شهادت شاهدان عینی اثبات شود. باز هم، در فقه مالکی با توجه به نظر اکثریت، طول دوره حاملگی می‌تواند هفت سال باشد که به وضوح نشانگر تلاش فقهای مالکی برای حفاظت از زنان در مقابل مجازات زنا و کودکان در مقابل برچسب نامشروع بودن را نشان می‌دهد. این بدین معناست که فقهای مالکی نیز مانند رقبای خود در سایر مکاتبها تمام تلاش خود را برای غیرممکن ساختن محکومیت افراد به زنا کرده‌اند.²³

بررسی دقیق‌تر احکام فقهای سنتی درباره زنا تایید می‌کند که آن‌ها بیشترین تلاش خود را برای جلوگیری از محکومیت و محافظت از زنان در مقابل اتهامات شوهران و اهالی قومشان کرده‌اند. در این تلاش، آن‌ها به آیات قرآنی و مثال‌هایی از پیامبر در محکوم کردن نقض حریم خصوصی و آبرو و حیثیت

22- برای خلاصه ای از احکام زنا در مکاتب سنی و تفاوت آرا بین حقوقدانان ر.ک. (Ibn Rushd, 1996, pp.521-30)

23- باور به جنین خوابیده (رکاد) همچنان در شمال و غرب آفریقا رایج است. بر اساس این باور جنین به دلایل نامعلومی در رحم مادر به خواب می‌رود و در آنجا سکنی می‌گزیند تا زمانی که دوباره با معجون سحرآمیز یا دخالت یک قدیس بیدار شود. مالک بن انس، بنیانگذار مکتب حقوقی مالکی خود به عنوان یک جنین خوابیده شهرت داشت. ر.ک.: (Jansen (2000) and (Mir-Hosseini, 1993, pg.143-146).

افراد، به طور خاص زنان، و بازگذاشتن امکان توبه و پشیمانی تکیه کرده‌اند. این آیات، شروط لازم برای شواهد معتبر زنا را به قدری دشوار کرده است که به لحاظ عملی اثبات و مجازات چنین جرمی تقریباً غیرممکن است. اتهام غیرموجه و تایید نشده (قذف)، خود یکی از جرائم حد است که مجازاتی برابر با ۸۰ ضربه شلاق دارد (قرآن، سوره نور، آیه ۲۳). اگر زنی حامله باشد و همسرش بدون هیچ مدرکی او را متهم به زنا کند، تنها کاری که برای جلوگیری از حد قذف می‌تواند بکند، انکار پدرانگی و طلاق آن زن است که از طریق لعن به معنای نفرین دوطرفه از طریق سوگند خوردن صورت می‌گیرد؛ اگر زن با سوگند خوردن انکار کند، از اتهام زنا تبرئه می‌شود (سوره نور، آیه ۶، ۷). همچنین اعتراف به زنا هر زمانی می‌تواند پس گرفته شود و نظریه شبهه (شک، ابهام)²⁴ محکومیت به زنا در مواردی که یکی از طرفین عمل جنسی را قانونی می‌داند ممنوع کرده است، به عنوان مثال وقتی که مردی با زنی که باور دارد همسر یا برده اوست همخوابه می‌شود، یا وقتی زنی با مردی که گمان می‌برد همسر اوست هم‌بستر می‌شود.

محققان می‌گویند که مجازات‌های قرآنی- صد ضربه شلاق برای مردان و زنان- به منظور استحکام بخشیدن به شکل واحدی از ازدواج و جلوگیری از سایر اشکال روابط جنسی و تعدد روابط مقرر شده است. در آیه‌ای که در ادامه می‌آید این امر واضح است: «نگذارید که مرد فاسق و زناکار با زنی غیر از زنان فاسق و زناکار یا کافر ازدواج کند: نیز نگذارید که چنین زنی یا کسی که به خدا باور ندارد با مردی که از سنخ خودش نیست ازدواج کند. برای مومنان چنین چیزی حرام است» (سوره نور- آیه ۳). همچنین مجازات برای بردگان (زنان و مردان) نصف مجازات انسان آزاد است و این بدین معناست که قرآن به هیچ طریقی، مجازات مرگ را برای زنا قرار نداده است.

در عربستان قبل از اسلام، شکل‌های مختلفی از توافقات جنسی وجود داشته است که شامل توافقات موقت می‌شده؛ بردگان زن همانند فاحشه‌ها توسط صاحبانشان مورد سوء استفاده قرار می‌گرفتند؛ زنان و نیز مردان می‌توانستند چند شریک جنسی داشته باشند، و زنی مُحصنه گناه به شمار نمی‌آمده، ولی در باب وارد آمدن خسارت به حقوق مالکیت

24- نظریه شبهه بر پایه‌ی یکی از سخنان پیامبر است: «حکم خدا در مواردی که امکان وارد کردن شبهه وجود دارد جاری نمی‌شود». اجرای حد در مواردی که هر گونه ابهامی درباره داده‌ها و دلایل اثبات وجود داشته باشد به حالت تعلیق درمی‌آید؛ برای بحث در این باب بنگرید به: Fierro (2007).

اعضای یک قبیله، شریک مذکر جریمه می‌پرداخته در حالی که زن از با حصر مادام‌العمر در خانه‌اش تنبیه می‌شده است.²⁵

قرآن به وضوح با قوانین اخلاقی و جنسی رایج در میان اعراب مخالفت کرده و معیارهایی برای اصلاح آن‌ها معرفی می‌کند. برای مثال، قرآن فاحشه‌گی بردگان زن را ممنوع می‌کند (سوره نور، آیه ۳۳)؛ از رابطه جنسی خارج از ازدواج به عنوان گناهی که در زندگی پس از مرگ مجازات می‌شود سخن می‌گوید (سوره اسراء، آیه ۳۲، سوره فرقان، آیه ۷۱-۶۸)؛ و مناسک موجود را جهت تقویت پاکدامنی و تشویق شکل واحدی از ازدواج تغییر می‌دهد. هشت آیه از (سوره نور- آیه ۲-۹) به صورت شبه قانون به روابط جنسی غیرقانونی می‌پردازد که اساس احکام فقه در مورد زنا را شکل می‌دهد. این آیات، احکام جدیدی برای محافظت از ازدواج را معرفی می‌کنند که مجازات یکسانی برای روابط خارج از ازدواج زنان و مردان در نظر می‌گیرند هرچند از زنان در رویارویی با اتهاماتی علیه عفت و پاکدامنی‌شان محافظت می‌کنند.

دو آیه زیر دستور مجازات روابط جنسی نامشروع را به شرح زیر بیان می‌کنند:

اگر هر یک از زنان شما آلوده به شهوترانی و هرزگی است، مدارک چهار شاهد عینی (قابل اعتماد) را از میان خودشان بر علیه ایشان برگزیرید؛ اگر شاهدان شهادت دهند، آن زنان را در خانه محصور کنید تا زمانی که مرگ آن‌ها فرا رسد، یا خداوند راه (دیگری) برای آن‌ها مقدر کند (سوره نساء، آیه ۱۵).

آیه مذکور از عبارت زنا استفاده نمی‌کند، بلکه عبارت فاحشه (هرزه) را به کار می‌برد که بیشتر مفسران آن را به عنوان زنای مُحصنه یا تعدد روابط جنسی دانسته‌اند. با این حال، یوسف علی، یکی از مترجمان برجسته قرآن، در یادداشتی می‌گوید که فاحشه «به جرم غیرطبیعی میان زنان که مشابه جرم غیرطبیعی میان مردان است²⁶ اطلاق می‌شود».²⁷

موضوع آیه بعدی (سوره نساء، آیه ۱۶) که می‌گوید: «هیچ جرمی برای انسان زمانی که در جرمی شرکت داشته مشخص نشده است». همچنین این بحث مطرح شده است که فاحشه در سوره نور آیه ۱۵ بر عمل جنسی در ملاعام و روسپی‌گری دلالت

(Gibb and Kramers, 1961, pg.658) - 25

(Yusuf 'Ali, 1999, pg.189) - 26

27- برای بحث مناقشه‌انگیزی در این باره ر.ک: Kugle (2003, 2010)

دارد نه بر رابطه خصوصی جنسی، چه از نوع همجنس‌گرایانه چه غیر آن. آیه مذکور مجازات موجود برای فاحشه‌گی که ظاهراً تنها زنان می‌توانند بدان متهم شوند را تصدیق می‌کند. آنان باید برای بقیه عمرشان در خانه محصور شوند و یا در صورت نیاز به حضور در ملاعام با فضله‌ی حیوان خود را بپوشانند و مورد تمسخر واقع شوند. اما این آیه، اگرچه این مجازات را لغو نمی‌کند، اما اجرای آن را منوط به شهادت چهار شاهد می‌داند و مهم‌تر از آن راهی برای نجات زن مهیا می‌کند. به هر حال فقها بر این امر توافق دارند که این مجازات با آیه دوم سوره نور لغو شده است: «زن و مرد زناکار یا فاسق (الزانیه والزانی) را صد ضربه شلاق بزنید».

واضح است که نه تنها آیات قرآنی بلکه فقها نیز تلاش کرده‌اند تا با طرح قوانینی بغرنج و پیچیده برای اثبات زنا در راستای عدالت - آنگونه که در آن زمان خاص فهم می‌شده - مناسک موجود را اصلاح کنند. اما زمانی که قوانین کهن فقهی تبدیل به یک نظام حقوقی یکپارچه می‌شوند و توسط قوه‌ی قاهره دولت ملتهای مدرن به اجرا در می‌آیند هم روح آیات و هم احکام فقها قدرت خود را برای جاری ساختن عدالت از دست می‌دهند.²⁸

بنابراین تنها کافی نیست که به سیاق برخی، ارزش ظاهری برای قوانین فقهی مرتبط با زنا در نظر بگیریم. مدافعان قوانین فعلی زنا اغلب گمان می‌کنند که این قوانین در عمل قابل اجرا نیستند؛ آن‌ها به این که چگونه این قوانین مورد استفاده قرار می‌گیرند و این که قربانیان این قوانین اغلب زنان و مستمندان هستند توجهی نمی‌کنند.

پنجم: ازدواج (نکاح) و پوشش (حجاب):

وجود یا عدم وجود ازدواج قانونی تعیین کننده وقوع یا عدم وقوع زنا است. لذا قوانین زنا در عمل از خلال قوانین دیگری که فقهای سنتی برای تنظیم امور جنسی همچون ازدواج و پوشش زنان وضع کرده‌اند به دست آمده و تداوم پیدا کرده است. این قوانین پدرسالارانه قوانین زنا را تایید می‌کنند و بر آنها صحه می‌گذارند حتی اگر این قوانین از مجموعه قوانین حقوقی مدرن حذف شده باشند. در تمامی کشورهای مسلمان، به غیر از ترکیه، قانون خانواده از فقه سنتی

28- برای مثال، جمهوری اسلامی ایران از مفهوم علم قاضی استفاده می‌کند که به اطلاعات شخصی قاضی بر می‌گردد که در دادگاه ارائه یا به آموزن گذاشته نشده است. در عمل، این مساله به قاضی اجازه می‌دهد در مورد وقوع یا عدم وقوع جرم تصمیم بگیرد؛ اغلب زنان هستند که از این موضوع آسیب می‌بینند. ر.ک.: Terman (2007).

گرفته شده است که به مردان حق چند همسری و طلاق یکطرفه را می‌دهد. در نتیجه، ازدواج و حجاب آنگونه که در متون فقه سنتی تعریف شده در این کشورها دقیق‌تر و قاطعانه‌تر اجرا می‌شود.

فقه‌های سنتی، ازدواج (عقد النکاح، قرارداد هم‌خوابگی) را به عنوان قراردادی با شرایط قطعی و پیامدهای فقهی یکسان تعریف کرده‌اند. این تعریف، روابط جنسی میان زن و مرد را مشروع می‌سازد، هر گونه رابطه جنسی خارج از این قرارداد بنا بر تعریف، زنا محسوب می‌شود. این قرار داد پس از قرارداد خرید و فروش وضع شده است و سه عنصر اصلی دارد: پیشنهاد (ایجاب) از طرف زن یا سرپرست او (ولی)، پذیرفتن (قبول) از طرف مرد، و پرداخت دور (مهر)، مبلغی پول یا هر مایملک گرانبهائی که شوهر می‌پردازد یا متعهد می‌شود که به عروس قبل یا بعد از عقد بپردازد.²⁹

قرارداد ازدواج زن را تحت قیمومیت (قوامه) شوهرش در می‌آورد، که هم معنای سلطه و هم محافظت دارد. این موضوع در دو قانون تمکین (اطاعت) و نفقه (خرجی) نیز متبلور شده است. تمکین که به عنوان تسلیم جنسی تعریف شده است حق مرد و در نتیجه وظیفه زن است؛ در حالی که نفقه که به عنوان سرپناه، غذا و لباس تعریف شده است حق زن و وظیفه مرد است. در بعضی مکاتب، زن تنها بعد از انجام مراسم ازدواج محق دریافت نفقه می‌شود، در برخی مکاتب دیگر، این حق همزمان با قرارداد ایجاد می‌شود. اما در تمامی مکاتب زنی که نشو و نما (نافرمان‌برداری) کند - که در فقه سنتی تنها به معنای نافرمان‌برداری جنسی آمده است - این حق و امکان ادعای این حق را از دست می‌دهد. به بیان دیگر، تمامی مکاتب فقهی حق زن در دریافت خرجی و محافظت را به میزان اطاعت و تسلیم جنسی او در برابر شوهرش مرتبط دانسته‌اند. در این میان حقوقی که برای شوهر قرار داده شده است، کنترل بر رفتار و حرکات همسر و نظارت بر پاکدامنی اوست. زن برای بیرون رفتن از خانه، برای کار یا انجام عبادت‌هایی که بر او واجب نیست مثل روزه‌داری در زمانی غیر از ماه رمضان به اجازه شوهرش نیاز دارد. چرا که چنین کارهایی می‌تواند حق شوهر در دسترسی آزادانه‌ی جنسی

29- این تعریف از ازدواج آن چیزی است که حقوقدانان کلاسیک تعریف کرده‌اند نه آنگونه که در عمل اتفاق می‌افتد؛ برای مذاقه ی بیشتر و جزئی‌تر درباره این موضوع نگاه کنید به: Ali (2008); Mir-Hosseini (2003, 2009).
مهریه، بعضی اوقات به 'دوری' نیز ترجمه شده است ولی این کلمه به معنای دارایی یا مالی است که زن برای شوهرش در زمان ازدواج می‌آورد، همان طور که در هند اتفاق می‌افتد و در مصر هم در گذشته اتفاق می‌افتاده است؛ بر خلاف آن، مهریه مسلمان‌ها مانند 'دور' است، دارایی‌ای که شوهر به همسرش می‌دهد.

به همسرش را تزیین کند. در واقع شوهر مالک کلیه امکانات زناشویی است و زن تنها مالک مهریه و هر آنچه در طول ازدواج به عنوان درآمد کسب کرده است.

در بحث راجع به ساختار فقهی و پیامدهای قرارداد ازدواج، فقهای سنتی امتناعی در استفاده از تمثیل قرارداد خرید و فروش ندارند. آنان تلویحاً به شباهت میان وضعیت همسران زن و برده‌های زن اشاره می‌کنند که در آن ارائه‌ی خدمات جنسی به شوهران/مالکان وظیفه برده‌ها تلقی می‌شد. هرچند این بدان معنا نیست که فقهای سنتی ازدواج را به عنوان نوعی از خرید و فروش یا برده‌داری تعریف کرده‌اند.³⁰

قطعاً تفاوت‌ها و اختلافات مهمی در این باره میان مکاتب مختلف وجود دارد که هر یک از آنها پیامدهای قانونی و اجرایی متفاوتی را نیز به همراه داشته است.³¹

فقها تاکید داشتند که بین حق دسترسی جنسی به اعضای تناسلی بدن زن (طبق خواست شوهر) و حق مالکیت بر تن او (که شوهر این حق را ندارد) تفاوت قائل شوند. به جای این مساله، قصد نگارنده تاکید بر این نکته است که مفهوم و منطق حقوقی 'مالکیت' و خرید و فروش نشان‌دهنده درک آنها از ازدواج است و معرف ویژگی‌های قوانین و آداب و رسومی است که جنسیت زن، و حتی شاید تن او را به کالا و جنسی برای معامله تقلیل می‌دهد.

منطق در نظر گرفتن جنسیت زن به مثابه دارایی و خرید و فروش آن در ازدواج که در متون فقهی سنتی آمده است ریشه‌ی ساختار نابرابر ازدواج و طلاق است که کنترل اعمال و فعالیت‌های زنان را مجاز و مشروع می‌کند. این منطق همچنین چند همسری را توجیه و قوانین مربوط به طلاق را تعیین می‌کند که طبق آن یک مرد می‌تواند چهار ازدواج را به طور همزمان ثبت و نیز می‌تواند طبق خواسته خود هر یک از این چهار قرارداد را فسخ کند.³²

به لحاظ فقهی، طلاق، ول کردن همسر(زن)، کنشی یکسویه است (ایقاع) که تنها نیازمند اظهار نظر شوهر است. یک زن بدون موافقت شوهرش امکان رها شدن از قید ازدواج را

30- برای مشابهت‌های میان مفاهیم حقوقی برده‌داری و ازدواج ر.ک.: Marmon (1999)

31- برای این اختلافات ر.ک.: Ali (2003, 2008) و Maghiniyyah (1997) برای تاثیر آنها بر روی قوانین مربوط به مهریه و راه‌هایی که حقوقدانان کلاسیک درباره آنها بحث کرده‌اند ر.ک.: Ibn Rushd, 1996, pp.31-33

32- در قوانین حقوقی شیعی، یک مرد می‌تواند هر تعداد ازدواج موقتی (متعہ) که دلش می‌خواهد و تمکن مالی‌اش اجازه می‌دهد داشته باشد. برای این شکل ازدواج ر.ک.: Haeri (1989):

ندارد، اگرچه می‌تواند طلاق خود را با پیشنهاد رشوه به مرد از راه خلوع تضمین کند که اغلب از آن با طلاق با رضایت طرفین (طلاق توافقی) نام برده می‌شود. بر اساس تعریف فقهای سنتی، خلوع نوعی از جدایی است که توسط زن و در پی بی‌میلی شدید او (کراهت) به همسرش صورت می‌گیرد. بخش اصلی خلوع پرداخت خسارت (عوض) به شوهر در عوض آزادی خود است که می‌تواند با بازگرداندن مهریه، یا هر گونه دیگری از خسارت انجام شود. بر خلاف طلاق، خلوع نه یک کنش یک طرفه که عملی دو طرفه است چون به لحاظ فقهی بدون موافقت شوهر امکان‌پذیر نخواهد بود. اگر زن نتواند موافقت شوهر را تامین کند سپس دادگاه و قاضی مداخله می‌کنند تا شوهر را مجبور به اعلام طلاق کنند و یا آن را به نمایندگی از طرف شوهر اعلام می‌کنند که این امر مشروط به اعلام یکی از شروط معلوم طلاق است و از مکتبی به مکتب دیگر تفاوت می‌کند.³³

دسته دیگری از احکام که امروزه استناد به آن‌ها آزادی زنان را محدود و کنترل می‌کند احکام مربوط به حجاب است.³⁴

این قوانین که تعزیرات نامیده می‌شوند (که همان قدرت اختیاری قاضی یا حکومت اسلامی است) در توجیه تنبیه زنانی که قواعد پوشش را رعایت نمی‌کنند مورد استفاده قرار می‌گیرند. این مساله هیچ پایه و اساسی در سنت حقوقی اسلامی ندارد. بر خلاف احکام ازدواج و زنا بخش کوچکی از متون فقهی سنتی به قواعد پوشش زنان اختصاص یافته است. اهمیت حجاب در گفتمان اسلامی یک پدیده‌ی متاخر است که به قرن نوزدهم و مواجهه مسلمانان با قدرتهای استعماری برمی‌گردد. در آن دوران ژانر جدیدی از ادبیات اسلامی ظهور یافت که در آن حجاب وجهی متمدانه می‌یابد و به عنوان نشانه هویت مسلمانی و از جمله مبانی ایمان در نظر گرفته می‌شود.³⁵

متون فقه سنتی، حداقل آن‌هایی که احکام را مشخص می‌کنند، مساله لباس مردان و زنان را تحت عنوان پوشش (ستر) قرار می‌دهند. این احکام را می‌توان در کتاب ادعیه و در احکام پوشش بدن در هنگام نماز و نیز در احکام مربوط به کنترل

33- فقه سنتی مذهب مالکی برای زنان بیشترین زمینه و شرایط را فراهم می‌کند (غیاب همسر، بدرفتاری او، ناتوانی مالی و ناتوانی در اجرای وظایف زناشویی) که به عنوان پایه گسترش شروط زنان برای طلاق در جریان قانون‌گذاری از آن‌ها استفاده شده است. ر.ک.: Mir-Hosseini (1993, 2003)

34- امروزه اصطلاحات بسیاری برای پوشش سر در کشورهای مختلف استفاده می‌شود، مانند حجاب، پرده، چادر، برقع که هیچ یک در متون فقهی سنتی یافت نمی‌شود.

35- رای بررسی تحول قضیه حجاب در سنت حقوقی اسلامی ر.ک.: Mir-Hosseini (2007, 2011)

نگاه مرد به زن قبل از ازدواج یافت.

این احکام، حداقلی ولی بسیار روشن و قاطع هستند. برای مثال، در طول نماز، هم مردان و هم زنان باید عورت یا شرمگاه خود را بپوشانند؛ این قسمت برای مردان، بین زانوها و ناف، ولی برای زنان تمام بدن آنها به غیر از دستها، روی پا و صورت است. یک مرد نمیتواند به بدن غیرپوشیده یک زن غریبه نگاه کند، ولی یک زن میتواند به مرد غریبه نگاه کند. این ممنوعیت در صورتی که مردی قصد ازدواج با زنی را داشته باشد برداشته میشود؛ بدین معنا که در راستای انتخاب عروس آینده اش، مرد به اندازه‌ی یکی از خویشاوندان محرم زن، مجاز است که بدن زن را ببیند.

همچنین احکامی درباره تفکیک و جداسازی (ممنوعیت هر شکلی از معاشرت بین زنان و مردان غریبه) و انزوا (محدود کردن دسترسی زنان به فضای عمومی) در فقه سنتی وجود دارد. این احکام بر دو اصل فقهی استوارند: اصل اول تمام بدن زن را به عنوان عورت، شرمگاه، محدوده شرم تعریف میکند که باید هم در زمان نماز (در مقابل خداوند) و هم در حیطة عمومی (در مقابل مردان) پوشانده شود؛ اصل دوم حضور زنان در حیطة عمومی را منبع فتنه و آشوب و هراسی برای برهم زدن نظم اجتماعی³⁶ تلقی میکند.

ششم: نقدی از درون

در احکام مربوط به زنا، فقهای سنتی خواستار محافظت از نظم امور جنسی، حیثیت فردی و روابط خونی بوده‌اند تا از مشروع بودن اصل و نسب افراد اطمینان حاصل کنند. این احکام در حقیقت برای محافظت از کیان ازدواج و با هدف بازدارندگی و نه به وسیله دستگاه حکومت مدرن طراحی و تدوین شده‌اند. همان‌طور که مشخص است این قوانین، در سطح نظری به لحاظ جنسیتی خنثی هستند چرا که تنبیهی یکسان برای مردان و زنان مشخص میکنند. همچنین در راستای محافظت از زنان در مقابل اتهامات ناروا معیارهای سختی را برای تایید ادعای افراد مشخص کرده‌اند که تقریباً اثبات اتهام را ناممکن می‌سازد.

36- رای بحثی انتقادی درباره این دو فرض ر.ک: Abou El Fadl, 2001, pg.239-247
امروزه در برخی حلقه‌های افراطی، حتی صدای زنان نیز به عنوان عورت یا شرمگاه تعریف می‌شود.

لازم به تاکید است که مشروعیت احکام زنا ارتباطی با قدرت اجرایی آن ندارد بلکه بیشتر مربوط به تعیین حدود مجاز یک عمل جنسی است. همان طور که اشاره شد، با اجرای احکامی همچون ازدواج و پوشش زنان احکام زنا قدرت اجرایی می‌یابند. به منظور درک چگونگی عمل این احکام لازم است تا ابتدا نوع طرز فکر فقهای سنتی در مورد روابط جنسی و جنسیت زنانه را دریابیم و همچنین نظریات و فرضیه‌های بنیادین فقه در این حوزه را شناسایی کنیم. احکام زنا، همان گونه که در احکام ازدواج و حجاب مشخص شد، بر دو اصل فقهی استوارند: اصل اول جنسیت زن را به مثابه دارایی در نظر می‌گیرد که با قرارداد ازدواج به مالکیت شوهر در می‌آید، اصل دوم بدن زن را به مثابه شیئی شرم‌آور (عورت) می‌داند که باید همیشه پوشانده شود. این اصول با خوانش پدرسالارانه از متون مقدس اسلام و نظریه بنیادی جنسیت مرتبط است که کنترل رفتار زنان را مجاز می‌شمرند. تمامی مکاتب فقهی در این ویژگی‌های پدرسالارانه و درکشان از گرایشات جنسی و جنسیت مشترکند، تنها تفاوت آن‌ها در روش و میزانی است که این احکام را به صورت قوانین حقوقی در می‌آورند.

اسلام‌گرایان و دانشمندان مسلمان سنت‌گرا ادعا می‌کنند که احکام فقهی غیرقابل تغییر و توسط خداوند مقدر شده‌اند. در این مقاله قصد ندارم تا وارد بحث‌های الهیاتی در مورد صحت چنین ادعایی شوم و یا به توجیه‌پذیری یا توجیه‌ناپذیری چنین خوانش‌های پدرسالارانه‌ای از قرآن بپردازم. هرچند منطق حقوقی احکام فقه سنتی باید با توجه به بسترشان فهمیده شود اما ما نباید زمان‌پریشانه درصدد اجرای این احکام برآییم. باید زمانی که با سنت زمان ماضی مواجه هستیم قضاوت در مورد آن را به حالت تعلیق در آوریم. هرچند این امر بدان معنا نیست که این سنت را باید کورکورانه بپذیریم و یا نگاهی انتقادی نسبت به آن نداشته باشیم. در زمان و بستر فعلی‌مان، همچنین نیاز داریم به این سوال پاسخ دهیم که چنین اداری از حقوق مربوط به گرایشات جنسی و جنسیت تا چه حد بازتاب دهنده‌ی اصل عدالت نهفته در شریعت به عنوان راهی برای پیروی است؟ چرا و چگونه فقهای سنتی قوانینی را تعریف می‌کنند که طبق آن زنان تحت اتوریته مردان قرار می‌گیرند و جنسیت زنان به عنوان دارایی مردان تلقی می‌شود؟ بنیادهای اخلاقی و عقلانی چنین برداشتی از حقوق جنسیتی و تمایلات جنسی چیست؟ این سوالات بویژه اهمیت بیشتری می‌یابد اگر بپذیریم - همان‌گونه که من می‌پذیرم - که فقهای سنتی صادقانه باور داشتند که یافته‌های آن‌ها منشعب از منابع

مقدس اسلام است و نیز این احکام بازتاب دهنده عدالت موجود در شریعت است.

دو دسته پاسخ در این رابطه وجود دارد: دسته اول پاسخ‌های ایدئولوژیک و سیاسی هستند که به آداب و رسوم خشن پدرسالارانه مرتبطند که خوانش فقهای سنتی از متون مقدس و کنار گذاشتن زنان از تولید علوم دینی را تحت تاثیر قرار می‌دهند. هر چه بیشتر از زمان پیامبر به سمت جلو حرکت می‌کنیم بیشتر متوجه می‌شویم که زنان به حاشیه رانده شده‌اند و نفوذ سیاسی‌شان را از دست داده‌اند به طوری که صدای آن‌ها در تولید علوم دینی به محاق می‌رود؛ حضور آن‌ها در اماکن عمومی محدود می‌شود و نگاه انتقادی‌شان تحقیر شده تا جایی که دیگر نگرانی‌ها و دغدغه‌هایشان به تدوین قانون وارد نمی‌شود.³⁷

زنان از جمله مهم‌ترین راویان حدیث بوده‌اند ولی با گذر زمان و در طول بیش از یک قرن بعد از وفات پیامبر مکاتب فقهی به وجود آمدند که زنان را به موجوداتی جنسی تقلیل و آن‌ها را تحت حکمرانی مردان قرار دادند.³⁸

این عمل با خوانشی خاص از متون مقدس اسلامی توجیه شد و در نتیجه آن دسته‌ای از تبصره‌های قانونی به وجود آمد که در آنها زنا به عنوان یکی از جرائم حدود با مجازات اجباری و قطعی مشخص شد، ازدواج به عنوان قراردادی تعریف شد که طی آن مرد به کنترل جنسیت زن در می‌آمد و بدن زنان به عنوان عورت یا شیئی شرم‌آور در نظر گرفته شد.

دسته دوم پاسخ‌ها بیشتر نظری و درباره راه‌هایی هستند که طی آن هنجارهای اجتماعی مردسالارانه و مناسک ازدواج و ایدئولوژی‌های جنسیتی، تقدیس و سپس به پدیده‌هایی غیرقابل تغییر و ثابت در فقه تبدیل شدند. به طور خلاصه، خاستگاه برابری جنسیتی در سنت حقوقی اسلامی زاییده یک تناقض درونی میان ایده‌آل‌های شریعت و ساختارهای پدرسالارانه‌ای است که این ایده‌آل‌ها در آن پدیدار و به هنجارهای حقوقی تبدیل شدند. فراخوان اسلام به آزادی، عدالت و برابری ریشه

37- بحث گسترده‌ای در این زمینه در ادبیات مرتبط با پدرسالاری موجود است که من سعی می‌کنم وارد آن نشوم. برخی این گونه بحث می‌کنند که ظهور اسلام ساختارهای پدرسالارانه‌ی جامعه عرب را تضعیف و برخی دیگر معتقدند که آن‌ها را تقویت کرد. گروه دوم همچنین معتقد است که قبل از ظهور اسلام، جامعه عرب در حال گذار از مناسبت‌های مادرسالارانه به سمت مناسبت‌های پدرسالارانه بود که اسلام با موافقت با پدرسالاری قوای آن را تقویت کرد، و اینکه دستورات قرآن درباره ازدواج، طلاق، ارث و هر آنچه به زنان مربوط می‌شد، بازتاب دهنده و موید چنین گذاری بود. برای گزارشات مجملی در باره این بحث ر.ک: (Smith (1985); Spellber (1991):

38- همان طور که ابوبکر نشان می‌دهد، زنان در انتقال علوم دینی فعال باقی ماندند ولی فعالیت‌های آن‌ها به محدوده‌های غیررسمی خانه‌ها و مساجد محدود شد و موقعیت آن‌ها به عنوان فقیه به رسمیت شناخته نشد. (Abou-Bakr, 2003).

در هنجارهای پدرسالارانه، مناسک و فرهنگ جامعه عرب قرن هفدهم و همچنین سال‌های شکل‌گیری حقوق اسلامی دارد. (Mir-Hosseini, 2003, 2011)

به طور خلاصه، تصور فقهای سنتی از عدالت و روابط جنسیتی در نتیجه‌ی روابط متقابل با واقعیت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بود که در آن زندگی می‌کردند. در این جهان، پدرسالاری و برده‌داری به عنوان نظم طبیعی امور و راهی برای تنظیم روابط اجتماعی تلقی می‌شدند. این فقها در فهم خود از متون مقدس، به دلیل رویکردشان، سوگیری داشتند و در تشخیص احکام شریعت به یک سری از فرضیات جنسیتی و نظریات فقهی محدود شده بودند که بازتاب دهنده واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی دوره آن‌ها بود. مفاهیم برابری جنسیتی و حقوق بشر به معنایی که ما امروز آن‌ها را می‌شناسیم – هیچ‌گونه جایگاه و کوچکترین ربطی به تصور آن‌ها از عدالت نداشت.

این نکته را باید به خاطر سپرد که اگرچه نظریات مربوط به برابری جنسیتی متعلق به جهان مدرن است و عموماً در نظریات و نظام‌های حقوقی پیشامدرن غایب بوده‌اند، اما تا قرن نوزدهم، سنت حقوقی اسلامی، در مقایسه با نظام‌های غربی، حقوق بیشتری را برای زنان قائل بوده است. به عنوان مثال، برای زنان مسلمان حقوق اقتصادی در ازدواج همیشه در نظر گرفته شده بود، در حالی‌که در انگلیس پس از سال ۱۸۸۲، از طریق مصوبه داریی‌های زنان مزدوج، زنان حق حفظ مالکیت بر دارایی‌شان بعد از ازدواج را به دست آوردند.

برای مسلمانان آشنایی با مدرنیته همزمان با مواجهه‌ی دردناک و تحقیرآمیزشان با قدرتهای استعماری غربی بود که طی آن زنان و حقوق خانواده به عنوان نمادهای اصلی فرهنگ و حاملان سنت دینی در نظر گرفته شد. این همزمانی تبدیل به جنگی میان نیروهای سنت‌گرا و مدرن در جهان اسلام گردید که هنوز نیز ادامه دارد. به عقیده‌ی لیلا احمد، این موضوع بسیاری از زنان مسلمان را با انتخابی دردناک میان خیانت و خیانت روبرو کرده است چراکه باید بین هویت مسلمانی یا باورهای دینی‌شان و آگاهی جنسیتی جدیدشان یکی را انتخاب کنند. (Ahmed, 1991, p.122)

یکی از پیامدهای متناقض و ناخواسته اسلام سیاسی ایجاد فضایی بود که در آن زنان می‌توانند بین باور دینی و هویت‌شان با مبارزاتشان برای کسب برابری جنسیتی و کرامت انسانی آشتی برقرار کنند. این اتفاق قطعاً نه به دلیل نگاه برابری‌طلبانه اسلام‌گرایان در روابط جنسیتی بلکه در

نتیجه‌ی برنامه آنها برای بازگشت به شریعت و تلاششان در تبدیل احکام فقهی به سیاست‌های اجرایی بوجود آمد که طی آن زنان مسلمان به فعالیت رادیکالی تشویق شدند که برخی از آن به عنوان فمینیسم اسلامی یاد می‌کنند.³⁹

دفاع از احکام پدرسالارانه، به نام شریعت، قانون خدا و راه و روش اصیل اسلام برای زندگی، کتاب‌های فقه را از صندوق بیرون کشید و ناخواسته زنان را در معرض بررسی دقیق و انتقادی این احکام قرار داد. تعداد زیادی از زنان در جستجوی پاسخ برای این سوال برآمدند که آیا رابطه‌ای ذاتی و منطقی بین ایده‌آل‌های اسلامی و پدرسالارانه وجود دارد؟ (Mir-Hosseini, 2006)

این امر فضا را برای نقدی درونی از خوانش‌های پدرسالارانه از شریعت فراهم کرد که در تاریخ اسلام بی سابقه بود. در ابتدای دهه ۱۹۹۰، آگاهی و طرز فکری جدیدی در قالبی گفتمانی جنسیتی بوجود آمد که برای برابری همه جانبه زنان در چارچوب اسلام بحث می‌کرد. این گفتمان جدید از طریق تحقیقات فمینیستی در اسلام تغذیه می‌شود و نشان می‌دهد چگونه جنسیت در سنت حقوقی اسلامی شکل گرفته است. گفتمان مذکور یک تاریخ پنهانی را آشکار می‌سازد و منابع مکتوب را بازخوانی می‌کند تا تفسیری برابری‌طلبانه از متون مقدس ارائه دهد.⁴⁰

مطالعات نوظهور فمینیستی در اسلام به پر کردن فاصله میان عدالت که تحت تاثیر تفاسیر مسلط از شریعت است و قانون‌گذاری حقوق بشری کمک می‌کند. این مطالعات بخشی از جریان تفکر دینی اصلاح‌طلب است که مفاهیم اسلام و مدرنیته را به عنوان مفاهیمی سازگار و نه مخالف با یکدیگر در نظر می‌گیرند.

در راستای کار اصلاح‌طلبان قدیمی تر، متفکران دینی جدید معتقدند که فهم انسان از متون مقدس دینی انعطاف پذیر است و متون می‌توانند در راستای تقویت کثرت‌گرایی، حقوق بشر، دموکراسی و برابری جنسیتی تفسیر شوند. این اصلاح‌گران با بازنگری مباحث کهن الهیاتی می‌خواهند رویکرد عقلانی معتزلی را دوباره احیا کنند که پس از سلطه یافتن قانون‌گرایی اشعری به عنوان رویه حقوقی مسلط بر محتوا و

39- ادبیات رو به رشدی درباره سیاست‌ها و پیشرفت‌های فمینیسم اسلامی موجود است؛ برای منابع ر.ک: (Badran (2002, 2006) و Mir-Hosseini (2006)

40- مطالعات فمینیستی در اسلام بیش از آن هستند که بشود فهرستی از آنها را ارائه داد، ولی به طور خاص ر.ک: Ahmed (1991); Al-Hibri (1982, 1997); Ali (2003, 2006); Barlas (2002); Hassan (1987, 1996); Mernissi (1991); Mir-Hosseini (2003, 2009); Wadud (1999, 2006)

روح اسلام فراموش شد.

اصلاح‌گران قدیمی در جستجوی نوعی تبارشناسی اسلامی برای مفاهیم مدرن بودند و متفکران جدید بر این مساله تاکید کردند که دانش دینی چگونه تولید و درک می‌شود و چگونه تفاسیر اصول حقوقی و شریعت باید در بستر تاریخی‌شان بررسی شوند. این جریان جدید تفکر اصلاح‌طلبی به ما کمک می‌کند تا ارزیابی داشته باشیم از چگونگی بازتولید اصول حقوقی و تغییر و بازتعریف آن‌ها در کشورها و اجتماعاتی که قوانین زنا دوباره و به نام اسلامی کردن قانون مجازات احیا شده است.

مساله مهم‌تر این‌که این طرز تفکر و زبان جدید دینی می‌تواند راه را برای دیالوگ جدید و معناداری میان حقوق اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی باز کند. چنین گفتگویی می‌تواند به ایجاد یک توافق هم‌زمان میان این دو کمک کند و به طرفداران حقوق بشر ابزار فهم و زبان برقراری ارتباط با گروه‌های مسلمان را اعطا کند. این امر به آن‌ها این امکان را می‌دهد که به قوانین زنا نه به عنوان بخش صعب‌العلاجی از دین عقب افتاده و پدرسالارانه و نه به عنوان بخشی الهی و غیرقابل‌تغییر، بلکه به مثابه بخشی از یک شبکه پیچیده از معیارها و قوانین نگاه کنند که توسط فقهای سنتی برای تنظیم امور جنسی ایجاد شده است. به بیان دیگر این گفتگو می‌تواند به حامیان حقوق بشر کمک کند تا به این قوانین به مثابه برساخته‌های فقهی ریشه در ساختارهای قبیل‌های و ایدئولوژی پدرسالارانه‌ی جامعه‌ی عرب قبل از اسلام نگاه کنند که در دوره اسلامی نیز، اگرچه تا حدی تغییر یافته، اما تداوم پیدا کرده است.

به عنوان مثال، می‌توان نشان داد که چگونه مرگ از طریق سنگسار (رجم) توجیه خود را نه از قرآن که از سنت می‌گیرد. فقهای کلیه مکاتب فقهی مباحث خود در رابطه با سنگسار را بر مبنای سه حدیث مطرح می‌کنند که این بحث با استناد به بحث‌های نظری فقه سنتی همچون اولویت قرآن به حدیث، زیر سوال رفتن صحت این احادیث و نیز به دلایل حقوق بشری می‌تواند رد شود.⁴¹

ما می‌توانیم بر این امر تاکید کنیم که احکام حقوقی موجود در قرآن و سنت باید در بستر تاریخی و اجتماعی‌شان فهم شوند. برای مثال برخی گفته‌اند که سنگسار شکل رایج اعدام در زمان پیامبر بوده است و این که سنگسار به

41- برای مثال ر.ک: Burton (1978, 1993); Engineer (2007); Kamali (2000)

عنوان روش مجازات زنا از سنت یهودی به سنت حقوقی اسلام⁴² وارد شده است.

علاوه بر این قرآن نه از سنگسار به عنوان مجازاتی برای زنا و نه از هیچ گونه تنبیهی برای روابط جنسی که مورد وفاق طرفین است و در حیطه خصوصی افراد اتفاق می‌افتد سخنی نگفته است. همان طور که عاصفه قریشی به درستی می‌گوید زنا آن گونه که توسط فقهای سنتی تعریف شده است باید به عنوان جرمی به دلیل بی‌حرمتی عمومی تلقی شود نه عمل جنسی که در خلوت صورت می‌گیرد. به گفته او:

«قرآن در صورتی رابطه جنسی خارج از ازدواج را نکوهش می‌کند و به نظام حقوقی اسلامی اجازه می‌دهد که کسی را به دلیل ارتکاب به این جرم مورد تعقیب قرار دهد که این عمل را در ملاعام انجام داده باشد و چهار نفر بدون نقض حریم شخصی آن فرد موفق به مشاهده عمل جنسی شده باشند». (Quraishi, 2008, p.296)

تعریف جرائم با توجه به مجازات، یک تحول حقوقی است. اصطلاح حدود الله، حدودی که توسط خداوند مشخص شده است، ۱۴ بار در قرآن آمده است اما در هیچ کجای قرآن این اصطلاح در معنای مجازات قطعی یا غیرقطعی به کار نرفته است و در هیچ کجا به چند و چون این حدود دقیقاً اشاره‌ای نشده است. همان‌طور که فضل الرحمن اشاره کرده است، در دو آیه (سوره بقره، آیه ۲۲۹ و ۲۳۰) این اصطلاح ۶ بار درباره طلاق به کار رفته است و از مردان خواسته شده است که زنانشان را با رعایت موازین (بالمعروف) نگه دارند یا رها کنند. اصطلاح حدود هر بار معنایی تقریباً متفاوت دارد، ولی نه در این آیه و نه در آیات دیگر به معنای مجازات به کار نرفته است. به گفته‌ی فضل‌الرحمن:

«این حقایق باید ما را وادار به تفکر در این رابطه کند که قرآن چقدر کم به وجه حقوقی مسائل و حتی کمتر به تعیین نظام اخلاقی جامعه پرداخته است. وجه حقوقی بدون شک برای اجرای عدالت است و باید قانونی مناسب آن وضع شود. اما تعیین این قوانین به جماعت مسلمانان واگذار شده است تا با بهره‌گرفتن از روح اخلاقی قرآن، که تمایل کمی برای وضع قوانین محکم، سخت و سریع دارد، این کار را انجام دهند. کسانی که مدعی هستند قانون خدا در دست‌های آنهاست و به دنبال اجرای تحت الفظی آن هستند اشتباه بسیار بزرگی می‌کنند.» (Rahman, 1965, pg.240)

42- رای بحثی درباب مباحث مطروحه در منابع کلاسیک ر.ک: Burton (1978, 1993) و برای مباحث جدید در باب حقوق بشر ر.ک: Baghi (2007); Engineer (2007); Quraishi (2008)

خلاصه و نتیجه گیری:

نکات تحلیلی این مقاله چه نتایجی برای کمپین جهانی توقف کشتار و سنگسار زنان می‌تواند داشته باشد؟ دو پرسش کلی این مقاله عبارت بودند از: فعالان حقوق زنان در لغو قوانین زنا با چه چالش‌هایی مواجهند؟ و آیا چهارچوب‌های اسلامی و حقوق‌بشری امکان هم‌زیستی با یکدیگر را دارند؟ یا به عبارتی دیگر، چگونه ایجاد وفاق میان آن‌ها امکان‌پذیر است؟ من، قوانین زنا را در فصل مشترک میان دین، فرهنگ و قانون، در تنظیم امور جنسی در سنت حقوقی اسلامی و در سیاست‌های متغیر میان دین و حقوق در زمان حاضر، قرار دادم. چرا که به عقیده من کمپین مخالفت با قوانین زنا باید از توجیحات حقوقی، اجتماعی و سیاسی این قوانین و ارتباط میان آن‌ها با سایر سنت‌هایی که کنترل مرد بر امور جنسی زن را مجاز می‌شمرند آگاه باشد. قوانین زنا نباید به تنهایی و به صورت جداگانه مورد بررسی قرار بگیرند؛ آن‌ها بخشی از سیستم پیچیده تنظیم رفتار زنان هستند که در نتیجه‌ی خوانش پدرسالارانه از متون مقدس اسلامی مطرح شده‌اند و تعدادی فرضیات و مفاهیم حقوقی منسوخ شده درباره‌ی رفتار جنسی زنان که ریشه در خشونت علیه زنان دارند بر آن‌ها صحنه گذاشته‌اند.

اصلاح و سکولار شدن قوانین مجازات و نظام‌های عدالت کیفری در نیمه نخست قرن بیستم و اسلامی سازی آن‌ها در نیمه دوم این قرن نشانگر این امر است که تا زمانی که تفاسیر پدرسالارانه از متون مقدس اسلامی بدون هیچ چالشی ادامه پیدا کنند، هیچ پیشرفت پایداری در وضعیت اجتماعی و حقوقی زنان نمی‌تواند رخ دهد. تحولات قرن بیستم در سیاست‌های دینی، حقوقی و جنسیتی منجر به ظهور دو چهارچوب مرجع قدرتمند اما متضاد شد که عبارتند از حقوق بشر بین‌الملل و اسلام سیاسی. تقابل میان آن‌ها گفتگوی موثری را شکل داده است و مرحله‌ی تازه‌ای را در سیاست‌های جنسیتی و تضاد میان نیروهای سنت‌گرا و نوگرا در جهان اسلام بوجود آورده است. فعالیت مستقیم زنان و حضورشان در مرکز این

بحث در مقایسه با طرح مفهوم انتزاعی حقوق زنان در اسلام
مشخصه‌ی اصلی این مرحله است.⁴³

حقوق بشر بین‌الملل، با در اختیار گذاشتن چارچوب مفهومی و زبانی، به فعالان سکولار این امکان را داده است تا این قوانین را به عنوان خشونت جنسیتی مورد انتقاد قرار دهند. اما این بحث در کشورها و جماعت‌های مسلمان که گفتمان مذهبی در آن‌ها غالب است و هویت دینی سیاسی شده و نیز اسلام‌گراها تعیین‌کننده‌ی شرایط گفتمان اخلاقی و جنسی هستند به شدت مورد مخالفت قرار گرفته است. برای موثر واقع شدن در چنین بسترهایی، معیارها و ارزش‌های حقوق بشری باید به زبانی بیان شود که بتواند با فرهنگ‌ها و مناسک بومی و سنت دینی ارتباط برقرار کند. (Dembour, 2001)

این کار چالش‌سختی است که کلیه حامیان حقوق بشر باید به طریقی با آن روبرو شوند. هر بستری خصوصیات و مکانیزم‌های خاص خود و چالش‌هایی مربوط به خود را دارد. در جوامع مسلمان این چالش سلطه‌ی فقه سنتی و راه‌هایی است که احکام آن در مناسک سنتی فرهنگ و قوانین جنسی نهادینه شده‌اند. این نکته که قوانین زنا در زمره‌ی حدود هستند و حدود الهی قلمداد می‌شوند به اسلام‌گراها و بنیادگراها این امکان را داده است تا هرگونه استدلال انتقادی را رد کنند و با انکار همخوانی اصلاح با اسلام شعار مشترک خود که همان بازگشت به شریعت است را قدرت بخشند.

یکی از راهبردهای اصلی مدافعان حقوق بشر اعلام و محکوم کردن حکومت‌های مجرم به دلیل عدم احترام و حفاظت از حقوق دیگران بوده است. دولت‌هایی که در توجیه تبعیض و خشونت علیه زنان از سوءتفسیرهای دینی استفاده می‌کنند به کنوانسیون بین‌المللی حقوق بشر ملحق شده‌اند و در صورت عدم اجرای این قوانین با واکنش جامعه‌ی جهانی روبرو می‌شوند. هرچند، سیاست مبارزه با ترور که در پی حملات یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ مطرح شد و نیز حمایت قاطعانه غرب از اسرائیل علی‌رغم خشونت‌های روزافزون علیه فلسطینیان منجر به تضعیف جایگاه اخلاق و عدالت قوانین بین‌المللی

43- برای توضیح بیشتر در این باره ر.ک.: Mir-Hosseini (2009, 2011).

حقوق بشر در نظر بسیاری از مسلمانان شده است.⁴⁴ اسلام‌گرایان با این ادعا که طرفدار عدالت هستند موفق شدند خود را مخالف چنین حملاتی جلوه دهند.

در شرایط جدید قرن بیست و یکم، فعالان همچنین بایستی بتوانند با گفتمان درونی در جوامع مسلمان درگیر شوند (An-Na'im, 2005). همان‌گونه که عبدالله النعیم اشاره می‌کند «هرچند دوگانه‌ی گفتمان مذهبی و سکولار درباره حقوق زنان که در جوامع مسلمان در نظر گرفته می‌شود نادرست و به میزان زیادی اغراق‌آمیز است، اما پیامدهای آن بسیار جدی‌تر از آن است که عملاً بشود نادیده اش گرفت» (An-Na'im, 1995a, pg.51). در نتیجه کمپینی که بتواند رویکردهای اسلامی و حقوق بشری را به هم متصل کند می‌تواند متقاعدکننده‌تر و موثرتر باشد.

خلاصه‌ی بحث خود را در چند نکته خلاصه می‌کنم:

اولاً- راهبردها باید متنوع و چندمرحله‌ای باشند، و باید توانایی وارد شدن به گفتمان درونی اجتماعات مسلمان را داشته باشند. با توجه به ارتباط نزدیک میان سنت حقوقی و فرهنگ اسلامی لازم است که مباحث مربوط به اصلاح و تغییر به طور همزمان در هر دو چارچوب اسلامی و حقوق بشری مطرح شوند.

ثانیاً- در کمپین بر ضد قوانین زنا و یا سنگسار برای آن که راهبردهای مقابله‌ای مانند اسم بردن و بی‌آبرو کردن⁴⁵ در حد شعارهای سیاسی باقی‌نمانند و در متقاعد کردن حکومت‌ها یا اسلام‌گرایان در تغییر قوانین و یا عملکردشان موثر واقع شوند باید با یک پروسه درگیری، گفتگو و مباحثه همراه باشند تا همه جناح‌ها این فرصت را بیابند که اصول خود را بیان و از عملکردشان دفاع کنند. این طرح در مراکش با سال‌ها فعالیت زنان و کار کردن با روحانیون در اعمال قانون خانواده (Buskens, 2006; Collectif 95 Maghreb-Egalité, 2005) و نیز در پاکستان با لغو قوانین زنا به دنبال

44- رای بحثی صریح و روشن درباره مشکلاتی که سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی برای کارکردن در جوامع مسلمان با آن روبرو شده‌اند ر.ک: Modirzadeh (2006).

⁴⁵ Naming and Shaming

مداخله شورای ایدئولوژی به سرانجام رسیده است (Council of Islamic Ideology, 2006; Lau, 2007).

ثالثاً- اگر بخواهیم برخی گروه‌ها را متقاعد کنیم که اصول یا قوانین‌شان را تغییر دهند، استدلال موثر آن است که بگوییم آن‌ها از اصول خود فراتر رفته‌اند و یا یک قانون یا عملکرد جایگزین (با توجه به اصول آن‌ها و دیگران از جمله قوانین بین‌المللی حقوق بشر) می‌تواند تاثیر بیشتری داشته باشد. اصول و ایده‌آل‌های قرآن بازتاب معیارهای جهانی است که در استانداردهای حقوق بشر معاصر آمده است و لذا می‌تواند از درون زمینه‌ی نقد اخلاقی چارچوب اسلامی قوانین مجازات بر پایه فقه سنتی را فراهم کند.

پیوست ها :

الف: عناصر سنت حقوقی اسلامی

شریعت (راه) :

در بر گیرنده‌ی کلیه فرامین الهی است که در قرآن و سنت گنجانده شده است. برای مسلمانان شریعت راهی است که زندگی دنیوی را باید از طریق آن طی کنند. شریعت در بر گیرنده‌ی همه ابعاد زندگی همچون موضوعات مربوط به مناسک تطهیر تا سوالات مرتبط با امور بین‌المللی است. برخی ابعاد شریعت (عبادات، مناسک عبادی) توسط قدرت سیاسی قابل اجرا نیستند اما سایر مناسک (معاملات، امور مدنی، قانون مجازات، غیره) توسط حکومت قابل اجرا هستند و معیارهای حقوقی دارند.

فقه (تفهم) :

تلاش‌های محققان زبده‌ی مسلمان برای استخراج قوانین حقوقی از قرآن و سنت فقه نامیده می‌شود و در حقیقت تفسیر و فهم انسان از شریعت است.

قانون :

در مواردی که قرآن و سنت سکوت اختیار کرده‌اند، بر اساس نظریه السیاسه الشریعه (سیاست شریعت محور، یا حکمرانی با توجه به شریعت) مراجع مسلمان می‌توانند بر اساس شریعت قانون‌گذاری کنند. در تاریخ پیشامدرن حقوق اسلامی یکی از مهم‌ترین مسائل تعیین رابطه بین شریعت و قانون و صلاحیت قانون‌گذاری مراجع سیاسی مسلمان بوده است.

ب، مکاتب حقوقی (مذاهب)

مکاتب بسیاری در اسلام ظهور کردند اما تنها تعداد اندکی باقی ماندند.

مکتب حنفی:

در بغداد ظهور کرد و به نام ابوحنفیه، حنفی نام‌گذاری شد (۷۶۷) این مکتب از عقل و منطق استقبال کرد و استفاده گسترده‌ای از قیاس و مصالح عمومی کرد. امروزه در ترکیه،

عراق، سوریه، لبنان، اردن، مصر، لیبی، پاکستان و افغانستان پیروان زیادی دارد.

مکتب شافعی

در بغداد ظهور کرد و به نام محمدابن ادريس الشافعی نام‌گذاری شد (۸۲۰) که بعدها به قاهره رفت. ترکیبی از مکاتب حنفی و مالکی است که استفاده فراوانی از قیاس و مصالح عمومی کرد. امروزه در اندونزی، مالزی، سنگاپور، فیلیپین، سودان، بخش‌های جنوبی مصر و جنوب عربستان رایج است.

مکتب حنبلی

در بغداد ظهور کرد و به نام احمدابن حنبل (۸۵۵) نام‌گذاری شد و توسط عبدالوهاب در ابتدای قرن هجدهم تبلیغ شد و مورد توجه بسیاری قرار گرفت. بر منابع مکتوب معیارهای حقوقی تاکید دارد. امروزه در جنوب عربستان رایج است.

مکتب جعفری یا اثنی‌عشری (حقوق شیعی)

بعد از ششمین امام شیعی، امام جعفر صادق نام‌گذاری شد (۷۴۸). این مکتب عقل بشری را به عنوان پایه‌ی تصمیم‌گیری در تعیین چارچوب هدف الهی می‌پذیرد ولی آن را بر پایه وحی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. امروزه در ایران و عراق رایج است.

ج: طبقه بندی احکام حقوقی

عبادات یا عبادت، پرداختن به امور مذهبی است. معاملات یا قراردادهای، پرداختن به فعالیت‌های مدنی است. حقوق‌الله یا حقوق خداوند به منافع جمعی و عامه مربوط می‌شود.

حقوق‌العبد یا حقوق انسان به حقوق فردی مربوط می‌شود

کلیه اعمال یا حلال و مجاز هستند یا حرام و ممنوع. اعمال مجاز به صورت زیر تقسیم بندی می‌شوند:

- ۱- واجب/فرض که اعمال اجباری هستند. ۲- مندوب/ مستحب
- اعمال توصیه شده هستند ۳- مباح، اعمال فاقد اشکال اند
- ۴- مکروه، اعمال نکوهیده به حساب می‌آیند

جرائم با توجه به مجازات به سه دسته تقسیم می‌شوند:

حدود (جمع حد به معنای مرز و محدوده) که به عنوان کارهای خلافی مانند زیر پا گذاشتن حدود خداوند (حدودالله) تعریف می‌شوند؛ این مجازات‌ها اجباری و قطعی هستند و از منابع مکتوب برگرفته شده‌اند (قرآن و سنت) ، حدود شامل موارد زیر هستند:

سرقت (دزدی)

قطع الطریق حربه (راهزنی)

زنا (رابطه جنسی نامشروع)

قذف (اعتراف بی‌پایه به زنا)

شرب الخمر (نوشیدن شراب)

رداء (ارتداد)

قصاص (عقوبت و مجازات) شامل قتل نفس و آسیب‌های بدنی می‌شود و به عنوان مسائل مدعی خصوصی تعریف می‌شود؛ مجازات‌ها قطعی هستند ولی اجباری نیستند، شخص می‌تواند از ادعای خود صرف‌نظر کند.

تعزیر (مجازات‌های بازدارنده) شامل کلیه اعمال خلاف می‌شود و مجازات‌ها به صلاحدید قاضی بستگی دارد.

منابع :

- Abou-Bakr, O. (2003). Teaching the words of the Prophet: Women instructors of the hadith. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1(3):306–28.
- Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Abou El Fadl, K. (2004). The place of ethnical obligations in Islamic law. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 4(1):1–40.
- Abu-Odeh, L. (1996). Crimes of honour and the construction of gender in Arab societies. In Yamani, M., editor, *Feminism and Islam*. Reading: Ithica Press.
- Abu Zayd, N. H. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ahmed, L. (1991). Early Islam and the position of women: The problem of interpretation. In Keddie, N. and Baron, B., editors, *Women in Middle Eastern History*, pages 58–73. Yale: Yale University Press.
- Al-Hibri, A. (1982). A study of Islamic herstory: Or how did we get into this mess? *Women's Studies International Forum*, 5(2):207–19. Special Issue Islam and Women.
- Al-Hibri, A. (1997). Islam, law and custom: Redefining Muslim women's rights. *American University Journal of International Law and Policy*, 12:1–44.
- Ali, K. (2003). Progressive Muslims and Islamic jurisprudence: The necessity for critical engagement with marriage and divorce law. In Safi, O., editor, *Progressive Muslims: One Justice, Gender, and Pluralism*, pages 163–89. Oxford: Oneworld.
- Ali, K. (2006). *Sexual Ethics and Islam: feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Ali, K. (2008). Marriage in classical Islamic jurisprudence: A survey of doctrines. In Quraishi, A. and Vogel, F., editors, *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, pages 11–45. Cambridge, Mass.: Islamic Legal Studies, Harvard Law School.
- An-Na'im, A. A. (1990). Problem of universal cultural legitimacy of human rights. In An-Na'im, A. A. and Deng, F., editors, *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, pages 331–67. Washington D.C.: Brookings Institute Press.
- An-Na'im, A. A. (1995a). The dichotomy between religious and secular discourse in Islamic societies. In Afkhami, M., editor, *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, pages 51–60. London and New York: I B Tauris.
- An-Na'im, A. A. (1995b). What do we mean by universal? *Index on Citizenship*, 4(5):120-

28.

An-Na'im, A. A. (2005). The role of 'community discourse' in combating 'crimes of honour': Preliminary assessments and prospects. In Welchman, L. and Hossein, S., editors, 'Honour': Crimes, Paradigms and Violence against Women, pages 64–77. London: Zed Press.

Baderin, M. (2001). Establishing areas of common ground between Islamic law and international human rights. *International Journal of Human Rights*, 5(2):72– 113.

Baderin, M. (2007). Islam and the realization of human rights in the Muslim world: A reflection on two essential approaches and two divergent perspectives. *Muslim World Journal for Human Rights*, 4(1).

Badran, M. (2002). Islamic feminism: What's in a name? *Al-Ahram Weekly Online*, 569 (17-23 Jan).

Badran, M. (2006). Islamic feminism revisited. *Counter Currents*. Baghi, E. (2007). The bloodied stone: Execution by stoning. <http://www.iranhumanrights.org/2008/08/baghibloodiedstone/>.

Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: Texas University Press. Bassiouni

M. C. (1997). Crimes and the criminal process. *Arab Law Quarterly*, 12(3):269–86.

Bielefeldt, H. (1995). Muslim voices in the human rights debate. *Human Rights Quarterly*, 14(4):587–617.

Bielefeldt, H. (2000). 'Western' versus 'Islamic' human rights conceptions? A critique of cultural essentialism in the discussion on human rights. *Political Theory*, 28(1):90–121.

Burton, J. (1978). The origin of the Islamic penalty of adultery. *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 26:12–26.

Burton, J. (1993). Law and exegesis: The penalty for adultery in Islam. In Hawting, G. and Shareef, A.-K. A., editors, *Approaches to the Qur'an*, pages 269–84. London: Routledge.

Buskens, L. (2006). Recent debates on family law reform in Morocco: Islamic law as politics in an emerging public sphere. *Islamic Law and Society*, 10(1):71–131.

Collectif 95 Maghreb-Egalité (2005). *Guide to Equality in the Family in the Maghreb*. Washington D.C.: Women's Learning Partnership for Rights, Development, and Peace (WLP).

Council of Islamic Ideology (2006). *Hudood Ordinance 1979: A Critical Report*. Islamabad: Government of Pakistan.

- Dembour, M.-B. (2001). Following the movement of a pendulum: Between universalism and relativism. In Cowan, J., Dembour, M.-B., and Wilson, R., editors, *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, pages 56–79. Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Awa, M. S. (1993). *Punishment in Islamic Laws*. Plainfield, IN: American Trust Publications.
- Engineer, A.A. (2007). Adultery and Qur'anic punishment. http://www.futureislam.com/20070501/insight/asgharali/Adultery_and_Quranic_Punishment.asp.
- Fierro, M. (2007). Idr'u l-Hudud bi-l-Shubuhah: When lawful violence meets doubt. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 5(2-3):208–38.
- Gallie, B. (1956). Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, 56:167–198.
- Gibb, H. and Kramers, J. (1961). Zina. In *Shorter Encyclopedia of Islam*, pages 658–59. Leiden: Brill.
- Haeri, S. (1989). *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*. London: I. B. Tauris.
- Hallaq, W. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hassan, R. (1987). Equal before Allah? Women-Man equality in the Islamic tradition. *Harvard Divinity Bulletin*, 7(2).
- Hassan, R. (1996). Feminist theology: Challenges for Muslim women. *Critique: Journal of Middle Eastern Studies*, 9:53–65.
- Hunter, S. T. and Malik, H., editors (2005). *Islam and Human Rights: Advancing a US-Muslim Dialogue*. Washington D.C.: Center for Strategic and International Studies.
- Ibn Rushd, A. (1996). *The Distinguished Jurist's Primer (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid)*, volume 2. Reading: Garnet Publishing. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee.
- Imam, A. (2005). Women's reproductive and sexual rights and the offense of zina in Muslim laws in Nigeria. In Chavkin, W. and Chesler, E., editors, *Where Human Rights Begin: Health, Sexuality and Women in the new Millennium*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Jahangir, A. and Jilani, H. (1988). *The Hudood Ordinances: A Divine Sanction?* Lahore: Rhotac Books.
- Jahanpour, F. (2007). Islam and human rights. *Journal of Globalization for the Common*

Good, Spring.

Jansen, W. (2000). Sleeping in the womb: Protracted pregnancies in the Maghreb. *The Muslim World*, 90:218–37.

Kamali, M. H. (1998). Punishment in Islamic law: A critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia. *Arab Law Quarterly*, 13(3):203–234.

Kamali, M. H. (1999). *Freedom, Equality, and Justice in Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers and Markfield: The Islamic Foundation, UK.

Kamali, M. H. (2000). *Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.

Kamali, M. H. (2006). *An Introduction to Shari'a*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights. Zina, rape and Islamic Law: An Islamic legal analysis of the rape laws in Pakistan. <http://www.karamah.org/articles.htm>.