

رویکردهای گوناگون نسبت به جهانی شدن حقوق زنان

Various Approaches to Globalization of Women's Rights

M. T. Rafiei, Ph.D.

دکتر محمدتقی رفیعی ✉

دانشیار دانشگاه تهران

M. Dabaghi, M. A.

مجید دباغی

کارشناس ارشد دانشگاه تهران

دریافت مقاله: ۹۴/۳/۲۴

دریافت نسخه اصلاح‌شده: ۹۵/۸/۲۲

پذیرش مقاله: ۹۵/۱۰/۵

Abstract

Globalization is an undeniable fact; however regarding to its complex dimensions assessing the concept is greatly difficult. Having a boundless world has always been discussed in globalization, thus, any discussion on globalizing women's rights, which is associated with the culture, tradition and moral values of a society, is controversial and momentous. First, regarding the terminology of globalization, the concept of globalization will be clarified. Then, three approaches of traditional, reformational and religious modernists, which approach the globalization of women's rights differently, will be defined and examined.

چکیده

جهانی شدن واقعیتی غیرقابل انکار است و مفهوم‌شناسی آن با توجه به پیچیدگی ابعاد آن دشوار است. در جهانی شدن سخن از فرو ریختن مرزهاست؛ لذا بحث از جهانی شدن حقوق زنان که با فرهنگ و سنت و ارزش‌های اخلاقی یک جامعه عجین شده، امری خطیر است. ابتدا با توجه به واژه‌شناسی جهانی شدن، مفهوم جهانی شدن تبیین می‌شود. سپس سه رویکرد سنتی، اصلاحی یا بینابینی و رویکرد نواندیشان دینی که مواضع گوناگونی نسبت به جهانی شدن حقوق زنان اتخاذ نموده‌اند، تعریف و تحلیل می‌شوند. این رویکردها، متوجه جهانی شدن حقوق زنان به معنای نیل به مقررات و قوانین همسان است که در کنوانسیون امحای کلیه اشکال تبعیض علیه زنان متبلور شده است.

✉ Corresponding author: Law Faculty, University of Tehran, Tehran, Iran
Email: rafiei@ut.ac.ir

✉ نویسنده مسئول: تهران، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق
پست الکترونیکی: rafiei@ut.ac.ir

These approaches recognize the globalization of women's rights in a way to achieve the same rules, which are enshrined in the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW). Of course, all these approaches have religious attitudes toward the discussion, and atheist opinions are not subject to this study. Finally, it seems that, in conformity with the viewpoint derived from the new religious modernists' perspective and the great concern of the reformative approach in respect of protecting religious values, new mechanisms can be designated, which are not harmful to religious foundations on one hand, and pave the way for globalizing women's rights on the other.

Keywords: Globalization, Women's Rights, CEDAW, Gender Justice.

البته رویکردهای مذکور همگی با بینشی مؤمنانه به بحث می‌پردازند و رویکردهای خداناباور، خروج موضوعی دارند. در نهایت، به نظر می‌رسد؛ با نگرشی که منبعث از دیدگاه نواندیشان دینی است و با حفظ دغدغه‌ای که رویکرد اصلاحی برای محافظت از ارزش‌های دینی دارد، می‌توان ساز و کارهایی را تبیین کرد که از یک سو به بنیان‌های مذهبی آسیب نرساند و از سوی دیگر مسیر جهانی شدن حقوق زنان را هموار سازد.

کلیدواژه‌ها: جهانی شدن، حقوق زنان، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، عدالت جنسیتی.

مقدمه

امروزه یکی از موضوعات رایج و مناقشه‌برانگیز محافل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و حقوقی رویارویی با پدیده جهانی شدن^۱ است. جهانی شدن یک «مفهوم مطلق» و بی‌قید و شرط نیست، بلکه دارای مفاهیم نسبی است. در واقع، جهان معاصر، جهانی مواجه با جهانی شدن واحد نیست، بلکه مواجه با جهانی شدن‌های بی‌شمار است. جهانی شدن به درستی یک انقلاب است؛ انقلابی که گریزناپذیر و غیر قابل برگشت است. از این رو، جهانی شدن، آمیزه‌ای از هراس‌ها و آزادی‌هاست. زنان نیز به عنوان نیمی از جامعه بشریت از جریان جهانی شدن بسیار تأثیر می‌پذیرند. دغدغه پژوهش حاضر از رابطه میان حقوق زنان و جهانی شدن نشأت می‌گیرد؛ در واقع امکان جهانی شدن حقوق زنان (به معنای قوانین و مقررات حقوقی) که به شدت متأثر از فرهنگ، آداب و رسوم، اخلاقیات و به خصوص مذهب می‌باشد، بررسی می‌گردد. به عبارت روشن‌تر، توجه به وضعیت حقوق

زنان در ایران که به آیین اسلام وابسته و بر احکام و آموزه‌های آن منطبق است، در رابطه با الحاق به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان که خود یکی از مظاهر جهانی شدن و در مقام ملتزم کردن حکومت‌ها به رفع تبعیض علیه زنان و احقاق حقوق آن‌ها می‌باشد، مسئله‌ای اساسی است. در واقع، پذیرش و عزم بر اجرای کنوانسیون که مروج یکسان‌نگری از لحاظ ارزشی و حقوقی بین دو جنس نوع بشر یعنی زن و مرد، می‌باشد با چالش‌هایی روبه‌روست. به نظر می‌رسد سه برخورد یا رویکرد متفاوت که عبارتند از «رویکرد سنتی، اصلاحی یا بینابین و رویکرد نواندیشان دینی» نسبت به این مسئله وجود دارد. تحلیل سه رویکرد مذکور، چالش‌های فراوی حقوق زنان برای جهانی شدن را نمایان می‌سازد و هم‌چنین نگاهی به مواد مربوط به حقوق زنان در قانون مدنی و قانون حمایت از خانواده، ظرفیت قوانین موضوعه ایران را جهت انطباق با کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان آشکار می‌سازد.

روش تحقیق

روش به کار گرفته شده در این پژوهش، بر حسب نوع آن که نظری - بنیادین است، ترکیبی از روش‌های توصیف نظریه‌ها و رویکردها و تحلیل محتوای مقایسه‌ای آن‌ها بر اساس هدف اصلی پژوهش است. طریقه گردآوری اطلاعات متناسب با اکثر پژوهش‌های حقوقی، روش کتابخانه‌ای و در مواقع لزوم مراجعه به صاحب‌نظران برای فهم بیشتر رویکرد آنان به موضوع پژوهش بود.

۱- جهانی شدن

۱-۱- واژه جهانی شدن

آنچه در فرهنگ لغات انگلیسی به فارسی یافت می‌گردد، برگردان واژه Global است و از ترجمه مشتقات آن از جمله Globalization خودداری شده است. البته در بعضی فرهنگ لغت‌های تفصیلی Globalization را جهانی‌سازی (طیار^۲، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰۴)، جهانی شدن (علی بابایی^۳، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰؛ شیشه‌چیها^۴، ۱۳۸۶، ص ۶۱) و در برخی دیگر، علاوه بر این دو واژه، جهانی کردن و جهانی‌شدگی نیز ترجمه کرده‌اند (باطنی، رضوی، محمدی و احمدی نیا^۵، ۱۳۸۷، ص ۵۳۲). برگزیدن معادل فارسی مناسب برای Globalization، تنها به شکل و ساختار این واژه بازنمی‌گردد؛ بلکه معنا و مفهوم آن را نیز منقلب می‌گرداند. به بیان دیگر جهانی کردن (و جهانی‌سازی) دربرگیرنده این معنا و مفهوم است که نیروهای توانمند در قالب دولت ملت و یا شرکت چندملیتی، در راستای علایق و منافع خود به کار همگون و یکدست‌سازی جهان پرداخته‌اند و به همین دلیل باید از جهانی کردن (و جهانی‌سازی) سخن گفت، نه از جهانی شدن، ولی واژه جهانی شدن متضمن این معناست که بسیاری از نیروهای جهانی‌ساز و همگونی‌آفرین، غیرشخصی و فراتر از کنترل و قصد

هر فرد یا گروهی از افراد هستند (گل‌محمدی^۶، ۱۳۸۱، ص ۲۶). در ادامه، برای واژه Globalization از معادل «جهانی شدن» استفاده می‌شود؛ بدین خاطر که در ادبیات این حوزه رواج بیشتری دارد و نیز از سوگیری‌ها و پیش‌فرض‌های مغرضانه به دور است.

۲-۱- تعریف جهانی شدن

جهانی شدن «نه یک مفهوم مجرد است که بتوان در یک چارچوب زمانی مشخص به آن احاطه یافت یا آن را تعریف نمود و نه فرآیندی است که بتوان به روشنی برای آن آغاز و پایانی را تعیین نمود؛ نه بااطمینان می‌توان آن را تشریح نمود و نه آن را برای همه افراد در تمامی شرایط قابل اجرا دانست» (نایف الروضان^۷، ۲۰۰۶، ص ۳). افزون بر این، جهانی شدن از یک سو دارای ابعاد گوناگونی (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و...) می‌باشد و از سوی دیگر نه یک فرآیند بلکه مجموعه‌ای از فرآیندهای پیچیده و دارای وجوه متکثر است. این دیدگاه در قطعنامه شماره ۱۹۹۹/۵۹ کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد نیز مورد تصدیق قرار گرفته است: «جهانی شدن صرفاً، فرآیندی اقتصادی نیست، بلکه ابعاد اجتماعی، سیاسی، زیست محیطی، فرهنگی و حقوقی دارد که بر بهره‌مندی کامل از تمامی حقوق بشر اثرگذار است» (پوویماناسینگ^۸، ۲۰۰۷، ص ۱۳۲). به تبع این امر، اندیشمندان نیز دیدگاه‌های گوناگون و متنوعی در مورد این فرآیند دارند و هر یک از منطری متفاوت به آن نگریسته‌اند. به نحوی که ارائه یک تعریف واحد از جهانی شدن که بر آن اتفاق نظر وجود داشته باشد، دشوار گشته است، تا آن‌جا که به درستی گفته شده است: «هرچند در مورد تعریف جهانی شدن توافقی وجود ندارد، اما گفتمان جهانی شدن بر این توافق کلی استوار است که جهانی شدن به عنوان یک واقعیت وجود دارد» (بارتلسون^۹، ۲۰۰۰، ص ۱۸۰).

از این رو مناسب است شاخص‌ها، خصوصیات و ویژگی‌های گوناگونی که در تعاریف مختلف بر آن تأکید گشته است، اصطیاد نموده، بلکه بتوان به تعریفی جامع دست یافت.

«انقلاب در اطلاعات و تکنولوژی‌های ارتباطی»^{۱۰}، «فشرده‌گی زمان و مکان» (گیدنز^{۱۱}، ۱۹۹۱، ص ۱)، «گسترش فرهنگ اروپایی و توسعه الگوی سرمایه‌داری» (واترز^{۱۲}، ۱۳۷۹، ترجمه مردانی گیوی، ص ۶)، «تشدید روابط اجتماعی» (گیدنز، ۱۳۷۷، ترجمه تلاشی، ص ۴)، «جهان بدون مرز»^{۱۳} (اوه‌مائی^{۱۴}، ۱۹۹۴، ص ۱)، «تحدید توانایی دولت‌های ملی در اتخاذ اقدامات مستقل در جهت اجرای سیاست‌های خود و حتی کاهش اختیار آن‌ها در تبیین قواعد و قانونگذاری در محدوده سرزمین ملی» (نش^{۱۵}، ۱۳۸۷، ترجمه دلفروز، ص ۱۳)، نقاط اتکاء تعاریف متعدد در مورد جهانی شدن است. در نهایت می‌توان مفهوم جهانی شدن را چنین تعریف نمود: جهانی شدن یک فرآیند یا مجموعه‌ای از فرآیندهاست که با فروریختن مرزهای فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و... از طریق پیشرفت روزافزون ارتباطات به همگونی و همسانی در این زمینه‌ها منجر می‌گردد. در این تعریف استعمال واژه فرآیند برای اجتناب از تعاریفی است که جهانی شدن را پدیده‌ای غربی نشان می‌دهند،

نه پدیده‌ای با ماهیتی طبیعی^{۱۶} که از آن گریزی نیست. نقش بی‌بدیل ارتباطات و فناوری در فرو ریختن مرزها بیش از پیش بر این مطلب صحنه می‌گذارد که جهانی شدن پدیده‌ای فراملی و فرافرهنگی است. اجتناب از واژه یگانگی برای نشان دادن این‌که جهانی شدن نه تنها لزوماً به شکل‌گیری جهانی واحد و سیطره فرهنگی واحد نمی‌انجامد، بلکه با تکثرگرایی فرهنگی نیز هم‌سو خواهد شد.

۱-۳- جهانی شدن حقوق

جهانی شدن در دنیای امروز با مسائل و چالش‌های حقوقی پیوندی ناگسستنی دارد. به تعبیر خانم پروفیسور می‌ری دلماس مارتی این سؤال دیگر مطرح نیست که آیا با جهانی شدن حقوق موافق هستیم یا نه، بلکه این یک واقعیت انکارناپذیر است؛ حقوق جهانی می‌شود. وی اشاره می‌کند که جهانی شدن حقوق با دو استراتژی صورت می‌پذیرد، یگانه‌سازی^{۱۷} و متحدالشکل‌سازی^{۱۸} یا هماهنگ‌سازی^{۱۹} قوانین. او یگانه‌سازی را جاه‌طلبانه‌ترین استراتژی می‌داند؛ زیرا مستلزم تصویب قواعد واحد و به تبع آنان التزام به رعایت این قواعد است (دلماس مارتی^{۲۰}، ۱۳۸۷، ترجمه امیرارجمند، ص ۱۰۵). در واقع، جهانی شدن حقوق به عنوان بخش خاصی از جهانی شدن به فرآیندی اطلاق می‌شود که به همسان‌سازی و یکسان‌سازی قواعد، مفاهیم و نهادهای حقوقی خاص در سطح داخلی و بین‌المللی می‌انجامد. این فرآیند، تمام قلمروهای هنجاری یا تمام قلمروهای سرزمینی را به طور یکنواخت پوشش نمی‌دهد، اما تأثیرات عمده و جریان‌سازی را بر نظام‌های حقوقی داخلی و بین‌المللی بر جای می‌گذارد (جلالی و مقامی^{۲۱}، ۱۳۹۰، ص ۹۸).

کنوانسیون حقوق سیاسی زنان^{۲۲} (۱۹۵۲)، کنوانسیون تابعیت زنان متأهل^{۲۳} (۱۹۵۷) کنوانسیون رضایت برای ازدواج، حداقل سن برای ازدواج و ثبت ازدواج^{۲۴} (۱۹۶۲) نخستین گام‌ها در جهت تحقق همسان‌سازی جهانی قوانین با هدف حمایت از حقوق زنان می‌باشند. اما مهم‌ترین آن‌ها، کنوانسیون امحای کلیه اشکال تبعیض علیه زنان^{۲۵} (۱۹۷۹) است که گامی جدی و جهانی در راستای اصل منع عدم تبعیض جنسیتی است.

۲- تحلیل و تبیین رویکردها

در این بخش به رویکردهای گوناگون نسبت به جهانی شدن حقوق زنان در ایران، پرداخته خواهد شد و مبانی و مؤلفه‌های هر کدام از رویکردها تحلیل خواهد شد. در واقع، اگر جهانی شدن حقوق به معنای همسان‌سازی حقوق (قوانین و مقررات) مربوط به زنان باشد، در این بخش، ظرفیت و پتانسیل حقوق ایران (که از مبنای مذهبی و سنتی خویش تفکیک‌ناپذیر است) برای هم‌گام شدن با حقوق جهانی جهت رفع تبعیض و نابرابری حقوقی بررسی می‌گردد. رویکرد سنتی، رویکرد

اصلاحی و بینابین و رویکرد نواندیشان دینی سه رویکرد اساسی است که در این بخش معرفی خواهند شد.

۱-۲- رویکرد سنتی

گروهی نه چندان اندک از متفکران با باور و دیدگاه‌ها و آرای گذشته درصدد توجیه و تبیین آن‌ها برآمده‌اند؛ این گروه که به عنوان گروه سنتی شناخته می‌شوند و اقتدار فراوانی دارند، توانسته است قوانین را از دیدگاه و منظر خود سامان دهد. اینان بر این نکته تأکید می‌ورزند که از آن‌جا که انسان مخلوق خداوند است و دانش او بسیار محدود و دین از سوی خالق دانای حکیم فرود آمده است؛ شایسته نیست که انسان فرو رفته در جهالت به پرسشگری در مقابل خداوند برآید. به سخن دیگر، اعتقاد به خداوند اقتضای تعبد و پذیرش بی‌چون و چرای احکام و قوانین شرعی را دارد. از سوی دیگر این گروه با انگشت نهادن بر ابتدال موجود در دنیای غرب، مبانی این پرسشگری و جنبش‌های مدرن را، اومانیزم، سکولاریسم و مادی‌گری عصر جدید می‌دانند و به نقد آن ابتدال همت می‌گمارند. این رویکرد بسیار به ظاهر دین اهمیت می‌دهد و به روح دین و پیام و رای لفظ توجه چندانی ندارد و به طور طبیعی در برخورد با کتاب و سنت بسیار لفظ‌گراست و عدول از لفظ را به ندرت روا می‌داند. علاوه بر این رویکرد سنتی بسیار شریعت‌اندیشانه است؛ یعنی تقریباً همه دین را منحصر در فقه دانسته، کیان دین را به بقای فقه می‌انگارد.

در واقع، در تفکر سنتی، اخبار، روایات و منقولات است که تکلیف عملی را در مواجهه با مسائل فردی و اجتماعی روشن ساخته است و به همین دلیل نیز این رویکرد نسبت به «عقلانیت» و کاوش‌های عقلی‌ای که ظرفیت این منابع را برای انطباق با نیازهای متحول جدید گسترش می‌دهند، رویکردی منفی و تشکیک‌آمیز دارد. این دیدگاه تقریباً همه آئین‌ها، احکام و سنت‌های جاری در میان بوم‌های مختلف را به آئین‌ها، احکام و سنت‌های جاری در یک «منطقه» جغرافیایی تقلیل می‌دهد و عرف رایج در یک محیط جغرافیایی را - که روایات و منقولات، ناظر به آن محیط و یا ناشی از آن محیط است - بر عرف رایج در محیط‌های جغرافیایی دیگر اصالت و ترجیح می‌بخشد. در واقع در این رویکرد، به تمام نهادها و کیفیات عرفی، رسمیت و قدسیت می‌بخشد، بر تن «عرف مقبول» جامه «عرف مشروع» می‌پوشاند. این نگرش آب را از سرچشمه می‌بندد؛ «امر واقع» را چنان اصالت و قداست می‌بخشد و فراخنای آن را به قدری توسعه می‌دهد که جایی برای پرسشگری پیرامون «واقع امر» نمی‌ماند (حکیم‌پور^{۲۶}، ۱۳۸۳، ص ۳۵).

گذشته از مبانی فکری دیدگاه سنتی که به آن اشاره گردید، مطابق این دیدگاه تفاوت‌های فقهی میان زن و مرد بالغ بر ۱۶۰ مورد ذکر شده است (نبوی^{۲۷}، ۱۳۴۸، ص ۱) که در این میان نظرات برخی فقها درخور تأمل است؛ از جمله مردان را در انجام نماز میت اولی از زنان دانستن؛ همچون افراد آزاده بر برده (طوسی^{۲۸}، ۱۳۸۷ق، ج ۱ ص ۱۸۴)، غلبه فسق بر زنان و قلت عدالت در میان آن‌ها

(نجفی^{۲۹}، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱ ص ۲۸۹)، تشبیه ازدواج به کرایه دادن و گرفتن (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶ ص ۸) و قس علیهذا. در زمینه حقوقی و قانونگذاری نیز با نگاه و تأملی گذرا مشخص می‌گردد که قوانین تا چه اندازه متأثر از نگاه سنتی بوده است، به عنوان نمونه به دو مورد طلاق و تعدد زوجات اشاره می‌گردد؛ هرچند در سال‌های اخیر در این قوانین تغییراتی حاصل گردید و اصلاحاتی اعمال شد که عمدتاً متأثر از گرایش اصلاحی بود.

الف) طلاق

در فقه اسلامی، در تعریف طلاق گفته‌اند: طلاق عبارت است از زائل کردن قید ازدواج با لفظ مخصوص^{۳۰} (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲). برداشت فقها از احکام قرآن و مبانی اسلامی این است که طلاق حق مرد و اختیار اوست، در واقع اغلب آن‌ها با مفروغ‌عنه دانستن حق و اختیار یک طرفه مرد در مورد طلاق، مبحث طلاق را با بیان شرایط مربوط به طلاق‌دهنده (مرد) و اجرای صیغه طلاق و حالت و وضعیت مورد طلاق یعنی زن و اقسام طلاق، آغاز کرده‌اند. ولی با این وجود، با تتبع در کتب مختلف فقهی و ملاحظه نظر فقها از متقدمین و متأخرین و معاصرین اعم از شیعه و سنی، چنین به نظر می‌رسد اصل وجود این تفاوت بین زن و مرد در مورد طلاق محرز است؛ یعنی مرد، اختیار طلاق را در دست دارد و بدون اجازه و موافقت زن می‌تواند زن را طلاق دهد و حتی به تعبیر بعضی از فقها، اطلاع زن از اجرای صیغه طلاق نیز لازم نیست، چه رسد به آن‌که موافقت او لازم باشد (موسوی خمینی^{۳۱}، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۷)^{۳۲} و طبیعتاً این نظر فقهی به عنوان نظر متخذ از قرآن و سنت و حکم مسلم اسلامی تلقی می‌گردد (مهرپور^{۳۳}، ۱۳۷۰، ۱۶۵).

بنابراین آن‌چه از کلام فقها برمی‌آید مبتنی بر این است که چون در آیات قرآنی مربوط به طلاق، مردان مورد خطاب واقع شده‌اند^{۳۴}؛ لذا از ظاهر تعبیر این آیات استفاده می‌شود که طلاق توسط مردان انجام می‌پذیرد. ماده ۱۱۳۳ پیشین قانون مدنی مقرر داشته بود: «مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد.» قانون حمایت از خانواده مصوب سال ۱۳۵۳ کوشید در زمینه طلاق بین زن و مرد تساوی برقرار کند؛ این قانون موجبات طلاق را در مواد ۸ و ۹ به طور حصری احصا کرد، بدون این‌که به قانون مدنی احاله نماید. این قانون ۱۴ مورد برای صدور گواهی عدم امکان سازش ذکر کرده بود. بنابراین ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی طبق قانون حمایت از خانواده ۱۳۵۳ منسوخ تلقی می‌شد. لیکن بعد از انقلاب اسلامی ایران، لایحه قانونی تشکیل دادگاه‌های مدنی خاص مصوب مهرماه ۱۳۵۸ با بازگشت به نظام قانون مدنی ماده مزبور را احیا کرد؛ ولی برای جلوگیری از سوءاستفاده مرد ارجاع به داوری و سعی در سازش زوجین از این طریق و لزوم اجازه دادگاه برای طلاق در صورت عدم حصول سازش را مقرر داشت. (تبصره ۲ ماده ۳) قانون اصلاح مقررات مربوط به

طلاق مصوب ۱۳۷۰، مانند قانون حمایت از خانواده سابق، صدور گواهی امکان سازش برای طلاق را لازم شناخت.

ب) تعدد زوجات

آیه سوم سوره نساء که اصلی‌ترین مبنای حقوقی و مستند تعدد زوجات است، دلیل صریح بر مسئله جواز ازدواج مجدد و تعدد زوجات، البته با شرط سنگین حفظ عدالت تقریبی عملی است.^{۳۵} در این آیه خداوند حکم را معلق بر ترس و خوف از عدم اجرای عدالت میان زنان نموده، نه بر علم و این از آن جهت است که غالباً در این قبیل امور که وسوسه‌های شیطانی و هواهای نفسانی اثر روشنی در آن دارد، غالباً علم برای کسی حاصل نمی‌شود و قهراً اگر خدای تعالی قید علم را آورده بود، مصلحت حکم فوت می‌شد (طباطبایی^{۳۶}، ۱۳۸۹، ترجمه موسوی همدانی، جلد ۴، ص ۲۶۸)؛ علاوه بر قرآن، سنت پیامبر و ائمه معصومین نیز حکایت از مجاز بودن چندهمسری دارند، به نحوی که برخی از فقها به استحباب تعدد زوجات، نظر داده‌اند؛ مرحوم سید کاظم طباطبایی یزدی، در این مورد می‌فرماید؛ «لاستحباب لا یزول بالواحد، بل التعدد مستحبّ ایضاً، قال الله فانكحوا ما طاب لکم...» (طباطبایی یزدی^{۳۷}، ۱۴۰۸، جلد ۲، ص ۷۹۷).

با این‌که نص صریحی در جواز تعدد زوجات در حقوق ایران وجود ندارد، ولی به روشنی از مفاد پاره‌ای از مواد قانونی (مواد ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۴۲، ۱۰۴۶، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹ ق.م) مشروعیت نکاح مرد با چند زن استنباط می‌شود (گرچی، صفایی، عراقی، صادقی، امامی^{۳۸} و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). البته قانونگذار در قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ به منظور جلوگیری از تبعات اجتماعی منفی این پدیده محدودیت‌هایی را اعمال نمود^{۳۹}؛ با این حال بعد از انقلاب شورای نگهبان در نظریه مورخ ۶۳/۵/۹ به شماره ۱۴۸۸ اعلام نمود؛ مجازات متعاقبین و عاقد در عقد ازدواج غیررسمی و در ازدواج مجدد (مذکور در قانون ازدواج و قانون حمایت خانواده) شرعی نمی‌باشد. بنابراین، امروزه، در عمل ازدواج مجدد بدون اجازه دادگاه فاقد ضمانت اجرای کیفری است؛ مگر این‌که متخلف از لحاظ عدم ثبت ازدواج برابر ماده ۴۹ قانون جدید حمایت از خانواده مجرم شناخته شود.^{۴۰} از لحاظ مدنی ازدواج معتبر و نافذ محسوب می‌شود. بدیهی است که این وضع با مصلحت جامعه سازگار نیست و قابل انتقاد به نظر می‌رسد (صفایی و امامی^{۴۱}، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴).

در قانون جدید حمایت از خانواده به بحث ازدواج مجدد، اشاره‌ای نشده است و در ماده ۵۸ متن نهایی قانون نیز که قوانین منسوخ را ذکر کرده، به قانون حمایت از خانواده ۱۳۵۳ اشاره‌ای نشده است و ظاهراً نظر قانونگذار بر این بوده است که مقررات قانون خانواده پیشین به قوت و اعتبار خود باقی باشد. بنابراین، باید گفت مقررات ماده ۱۶ و بند ۱ ماده ۱۷ قانون حمایت از خانواده ۱۳۵۳

راجع به تعدد زوجات نسخ نشده و کماکان معتبر و لازم‌الاجرا می‌باشد و این حاکی از توجه قانونگذار به حقوق زنان و عدم تمایل به پس‌روی در این زمینه است (صفایی و امامی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶).
در نهایت باید گفت که رویکرد این نحله فکری بر تعبد نسبت به احکام شریعت و فقه سنتی می‌باشد؛ لذا حتی خود را مکلف به دفاع عقلانی و تبیین‌های کلامی هم نمی‌بیند. افزون بر آن، هرچند مواضع پیش‌گفته، ممکن است با عنوان نگرش دینی به زنان تبلیغ و ترویج شوند؛ بدیهی است، این تلقی‌ها که بسیار با واقعیت موجود در جامعه امروز ناسازگار است، بیش از آن که برآمده از آموزه‌های دینی باشد، ریشه در سنت‌های اجتماعی و فرهنگی دارد و حاصل نگرستن از پشت عینک سنت‌گرایی به متون دینی است. از سوی دیگر این گروه با انگشت نهادن بر ابتدال موجود در دنیای غرب، مبانی جنبش‌های مدرن و کنوانسیون‌های مربوط به حقوق زنان را، اومانیسیم، سکولاریسم و مادی‌گری عصر جدید می‌دانند و به نقد آن ابتدال همت می‌گمارند. بدیهی است که واکنش این دیدگاه نسبت به جهانی شدن کاملاً سلبی و منفی است.

۲-۲- رویکرد اصلاحی یا بینابین

اما گروه دیگر با نگرشی معتدلانه‌تر از گروه قبل معتقدند در چارچوب همان مکانیسم سنتی باید به بازبینی و بازنگری پرداخت. اینان با ارجاع پرسش‌ها به مبانی کلامی و اعتقادی درصدد پاسخگویی برآمده‌اند و در واقع به دفاع عقلانی از احکام شریعت پرداخته‌اند. این گروه با استفاده از آگاهی‌های گسترده فلسفی و اجتماعی و آگاهی بر واقعیت‌های زندگی انسان بیشترین سعی خود را در پاسخگویی، بر پایه بیان فلسفه و حکمت و فایده احکام و قوانین دینی گذارده‌اند. البته در کنار این حرکت به تصحیح و پالایش برخی باورهای غلط نیز نظر داشته‌اند. این دیدگاه با وفاداری نسبت به منابع و مبانی، تنها به بازاندیشی و اصلاح برخی نگرش‌ها پرداخته و در زمینه احکام فقهی به اجتهاد پویا و مبتنی بر مقتضیات زمان و مکان می‌پردازد. در زمینه حقوق زنان، به نظر آنان «در جایی که در فقه اختلاف نظر وجود دارد، برای انتخاب بهترین نظر، می‌توان عدالت و انصاف را دخالت داد و در مسائلی که نصّ صریح وجود دارد، به صورت غیرمستقیم به زنان کمک کرد. به عنوان مثال، در مصر که آن‌ها هم مسلمان هستند، در جایی که کسی بدون وصیت فوت کند، فرض قانونگذار این است که این شخص می‌خواسته ثلث اموالش را به زنش واگذار کند، می‌توان از این هنر الهام گرفت. اگر مقداری با دید تساهلی نگاه شود، گاهی بعضی از فرض‌ها با شرع هم منافاتی ندارد. می‌توان گفت اگر کسی با این حکم قانون که همه از آن اطلاع دارند، مخالفت نکرد، چنین فرض می‌شود که این وصیت مفروض است، مگر این‌که خلاف آن ثابت شود. در این‌جا از نظر اصول نه با اراده شوهر مخالفت شده نه با حکم شرع و به طور غیرمستقیم مقداری از کمبود ارث زنان جبران گردیده است» (آقابابایی^{۴۲}، ۱۳۸۰، ص ۱۰).

الف) تفاوت‌های حقوقی مقتضای عدالت استحقاقی

مطابق این دیدگاه، «تفاوت میان این دو جنس چیزی نیست که از ابتدا نبوده و بعداً بر آن‌ها عارض و بدان‌ها افزوده شده باشد، بلکه جزء ذات معنای مرتبه انسانی است» (نصر^{۴۳}، ۱۳۸۶، ترجمه صالحی، ص ۸۶). در واقع، «زن و مرد پیش از هر چیز در کمال مرتبه انسان بماهو انسان که هر دو به واسطه این‌که به نوع بشر تعلق دارند در آن شریک هستند، برابرند... اما در مراتب و سطوح پایین‌تر تفاوت‌هایی^{۴۴} میان این دو جنس وجود دارد که نمی‌توان واقعیت آن‌ها را به نام برابری طلبی، به هر شکل و صورتی هم که باشد، نادیده گرفت» (نصر، ۱۳۸۶، ترجمه صالحی، ص ۸۷).

مقتضای عدالت اجتماعی که با آن معنای تساوی هم تفسیر می‌شود، این است که هر ذی‌حقی به حقیقتش برسد. پس تساوی بین افراد و اصناف تنها به معنای استیفای هر صاحب حقی به حق خاص خود است، بدون این‌که این حقوق مزاحم هم شوند. زن اگرچه همانند مرد در اصول مواهب وجودی یعنی در اندیشه، اراده و اختیار و در تصرف در جمیع شئون حیات فردی و اجتماعی خود جز موارد استثناء شده مشترک و مستقل است، اما به رغم امور مشترک یاد شده از یک جهت با مرد متفاوت است، بر اساس بیولوژی متوسط زنان از متوسط مردان در خصوصیات کمالی یعنی توانایی مغز، قلب، رگ‌ها، اعصاب و نیز قد و وزن متأخر است، همین باعث شده اندام زن نرم‌تر و لطیف‌تر و بدن مرد خشن‌تر و محکم‌تر باشد و احساسات لطیف از قبیل عشق و نازک قلبی و گرایش به زیبایی و آرایش در زنان بیش از مردان باشد. چنان‌که تعقل در مردان بیش از تعقل در زنان است. بنابراین زندگی زنانه احساسی و زندگی مردان عقلانی است. تفاوت وظایف و تکالیف عمومی اجتماعی در اسلام به دلیل میزان ارتباطشان با همین دو امر احساس و تعقل است. برای مثال سیاست و قضاوت و جنگ که تعقل در آن‌ها سهم بیشتری دارد، مختص مرد و پرورش و تربیت کودکان و تدبیر منزل هم به زن اختصاص داده شده است و مخارج زن و فرزند هم به عهده مرد نهاده شده است. این هزینه را خداوند با دو سهم ارث جبران کرده است. در واقع دوسوم مال در ملکیت مرد است و دوسوم هم به لحاظ انتفاع در اختیار زنان است (یک سوم با ملکیت، و یک سوم با بهره برداری از نفع). در نتیجه تدبیر غالب با مرد است به دلیل برتری تعقل‌شان و انتفاع و تمتع بیشتر از آن زن است به واسطه برتری احساس‌شان (طباطبایی، ۱۳۸۹، ترجمه موسوی همدانی، ذیل آیات ۲۲۸ تا ۲۴۲ سوره بقره، صص ۴۱۸-۴۰۹). از آن‌چه گفته شد، برمی‌آید که «تفاوت‌های موجود در آفرینش و طبیعت زنان و مردان باعث می‌شود که زن و مرد از جهت حقوق طبیعی و فطری وضع ناهمگونی داشته باشند. یعنی زن از آن جهت که زن است و مرد نیز از آن جهت که مرد است، در جهاتی همانند نیستند، زیرا در آفرینش و طبیعت، یکنواخت نیستند. از این رو با تساوی کاملی که در انسانیت دارند و از ارزش یکسانی برخوردارند، از جهت مسائل حقوقی، وظایف، تکالیف، مجازات‌ها و... وضع مشابهی ندارند. تساوی حقوق زن و مرد حقیقتی مسلم است، اما تشابه و همانندی را نادرست

و غیرممکن شمرده است، زیرا با توجه به ساختار آفرینشی زن و مرد و ویژگی‌ها و نیازهای جسمی و روحی آنان، حقوق مشابه، نه ممکن است و نه سزاوار، بلکه شایسته است که زن حقوق متناسب با خود را به دست آورد و در حدودی که طبیعت زن و مرد تفاوت داشته و اقتضا می‌کند حقوق آنان نیز تفاوت داشته باشد. این سخن با عدالت و حقوق فطری سازگار است و سعادت انسان با چنین منطقی هماهنگ با آفرینش تأمین می‌شود، زیرا زن و مرد با توانایی‌ها و نیازهای متفاوتی که از طبیعت گرفته‌اند در عرصه اجتماعی، خانواده و... ظاهر می‌شوند، بنابراین با سندهایی که قانون طبیعی و چگونگی آفرینش به زن و مرد داده، حقوق هر یک مشخص می‌شود» (مطهری^{۴۵}، ۱۳۹۱، صص ۱۲۲-۱۲۵). به تعبیر دیگر، تساوی غیر از تشابه است و کمیت غیر از کیفیت، تساوی برابری است و تشابه، یکنواختی است، آن‌چه مسلم است این‌که اسلام حقوق یک جور و یکنواختی برای زن و مرد قائل نشده است. ولی اسلام هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست، اسلام اصل مساوات انسان‌ها را درباره زن و مرد نیز رعایت کرده است. اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه حقوق آن‌ها مخالف است. اسلام در همه جا برای زن و مرد حقوق مشابهی وضع نکرده است، هم‌چنان که در همه موارد برای آن‌ها تکالیف و مجازات‌های مشابهی وضع نکرده است، اما آیا مجموع حقوقی که برای زن قرار داده ارزش کمتری دارد از آن‌چه برای مردان قرار داده؟ (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵).

افزون بر این مطالب، مجموعه قوانین شرعی اسلام و ساختار اجتماعی مبتنی بر آن، متضمن نظامی نیست که در آن رضایت همگان، از همه جهت تأمین شود؛ آن‌چه نظام اجتماعی اسلام همواره در پی حصول آن بوده، ایجاد بیشترین تعادل ممکن است؛ تعادلی که انسان‌ها می‌توانند بر مبنای آن زندگی‌ای حول محور کمال انسان و رو به سوی غایت نهایی او سپری کنند، و آلا تردیدی نیست که برخی افراد خانواده‌های چندهمسری ناخرسند بوده‌اند، هم‌چنان که افراد دیگری در خانواده‌های تک‌همسری ناخشنود زیسته‌اند (نصر، ۱۳۸۶، ترجمه صالحی، صص ۹۳ و ۹۴). به اختصار می‌توان گفت تبیین عقلی این دیدگاه به این قرار است؛ عدالت که به حکم عقل مستقل حسن است یعنی متناسب با استحقاق ذاتی انسان‌ها رفتار کردن. استعداد طبیعی کاشف از حقوق فطری است. عدالت ادای حقوق فطری است. در مواردی که زن و مرد استعدادهای همسانی دارند از حقوق فطری و شرعی یکسانی هم برخوردار خواهند بود و در مواردی که استعدادهای ناهمسانی دارند واضح است که از حقوق متفاوت فطری و به تبع آن از حقوق نامساوی شرعی برخوردار باشند. با مساوی رفتار مساوی و با نامساوی رفتار نامساوی کردن عین عدالت است. اگر به زنان که فاقد برخی استعدادهای توانایی‌ها هستند و البته در عوض استعدادهای توانایی‌های دیگری دارند حقوق و تکالیف مساوی با مردان اعطا شود عین ظلم است. این تفاوت حقوقی تبعیض نیست، عین عدالت است. از این منظر احکام شرعی زنان در فقه موجود مقتضای عدالت است و عقل و نقل بر صحت آن گواهی می‌دهد.

اگر این احکام درست اجرا شود سعادت دنیا و آخرت حاصل می‌شود. تساوی حقوقی زن و مرد عقلاً و شرعاً پذیرفته نیست.

ب) نگرش اصلاحی به طلاق و تعدد زوجات

پیشتر گفته شد که مطابق با این نگرش تغییراتی در قوانین (طلاق و تعدد زوجات که به عنوان نمونه ذکر گردیدند) ایجاد شد، در مورد طلاق ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی به این نحو اصلاح گردید: «مرد می‌تواند با رعایت شرایط مقرر در این قانون با مراجعه به دادگاه تقاضای طلاق همسرش را بنماید.» تبصره- زن نیز می‌تواند با وجود شرایط مقرر در مواد ۱۱۱۹، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰ این قانون، از دادگاه تقاضای طلاق نماید.»

هر چند به نظر می‌رسد که ماده ۱۱۳۳ اصلاحی قاعده تازه‌ای نیاورده است؛ زیرا اختیار مرد در طلاق و لزوم مراجعه به دادگاه و نیز حق زن در طلاق بر اساس مواد ۱۱۱۹ (شروط ضمن عقد با وکالت به زن در طلاق)، ۱۱۲۹ (طلاق در صورت عجز یا امتناع از پرداخت نفقه)، ۱۱۳۰ (عسر و حرج زن)، در قوانین قبلی پیش‌بینی شده بود. به هر حال، طبق مواد ۲۴ و ۲۷ قانون جدید حمایت از خانواده ثبت طلاق در دفاتر رسمی ازدواج و طلاق پس از صدور گواهی عدم امکان سازش یا حکم طلاق از سوی دادگاه مجاز است (صفایی و امامی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۱).

با وجود این اصلاحات قطره‌چکانی، عدم تعادل در ماده ۱۱۳۳ راجع به حق طلاق مرد و تبصره آن راجع به طلاق حسب خواسته زن، همچنان در تعارض با ماده ۱۶ کنوانسیون رفع تبعیض است. از این رو باید قانونگذار در جهت الحاق به کنوانسیون در این قوانین تجدید نظر نماید و این امر با توجه به سیر محدودیت‌هایی که برای مرد هرچند تنها از حیث شکلی ایجاد شده است، بعید به نظر نمی‌رسد.

و همچنین تحت تأثیر نگرش اصلاحی، در مورد تعدد زوجات در توجیه و تأویل مستند قرآنی چنین استدلال کرده‌اند، در این آیه خداوند به همان صراحت که ازدواج مجدد، با حداکثر، را جایز دانسته، با همان تصریح، در صورت ترس مرد از عدم اجرای عدالت، آن را به تک‌همسری محدود کرده است (رشید رضا^{۴۶}، بی‌تا، ص ۳۴۹). برخی از مفسران در خصوص ترس از بی‌عدالتی در آیه مستند چند همسرگزینی گفته‌اند، «خوف از بی‌عدالتی - و نه فعلیت و یقین به آن - باید بازدارنده از تعدد زوجات باشد» و خوف از بی‌عدالتی را نیز اعم از خوف اخلاقی، مالی، روانی و جسمی دانسته‌اند (طالقانی^{۴۷}، ۱۳۶۰، ص ۶۹). افزون بر این، برخی به درستی اشاره نموده‌اند که اساس در موضوع ازدواج، تک‌همسری است، زیرا خداوند سبحان خواسته است زندگی زناشویی، محل آرامش و فعالیت انسانی در جهت ایجاد پیوندی متوازن باشد که برخاسته از مودت و رحمت است (فضل‌الله^{۴۸}، ۱۳۸۴، ترجمه مرادی، ص ۲۵۳). ذکر جمله «ذَلِكْ اٰذْنٰی اَلَا تَعُوْلُوْا...» نیز که متضمن حکمت تشریح تعدد

زوجات است، دلیل بر این است که اساس تشریح و قانونگذاری در احکام نکاح، بر عدل و نفی جور و ظلم و اجحاف در حقوق است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ترجمه موسوی همدانی، ج ۴، ص ۲۶۹).

مطابق این دیدگاه محدود کردن ازدواج مجدد به موارد خاص و استثنایی و افزودن قیودی هم‌چون کسب اجازه از همسر اول با شرع نیز مغایرت ندارد. همان‌گونه که برخی از فقهای متأخر نیز تحصیل اجازه از همسر اول را برای ازدواج مجدد لازم دانسته‌اند. در واقع از نظر ایشان، ازدواج مجدد، موجب مشقت همسر دوم و ایذا و آزار وی می‌گردد و نیز مخالف با دستور آیه شریفه مبنی بر معاشرت به معروف با زنان است.^{۴۹} بنابراین به دلیل این‌که ایذا حرام است و ازدواج مجدد نیز معاشرت با همسر اول به نحو منکر است نه معروف، ازدواج مجدد حرام است (صانعی^{۵۰}، ۱۴۳۱، ج ۴، ص ۲۸۰).^{۵۱} مگر این‌که ازدواج مجدد، به نحوی موجب آزار همسر اول نشود، مانند این‌که رضایت وی حاصل شود یا مخفی کردن این امر از همسر اول به صورتی که وی مطلع نگردد^{۵۲} (صانعی، ۱۴۳۴، ج ۴، ص ۲۵۰).

در نهایت، از این منظر، اباحه تعدد زوجات در اسلام سخت محدود است و انگار ضرورتی است که در صورت نیاز (مشکل فردی و شخصی) و به شرط اطمینان از اجرای عدالت و ایمن بودن از ستم کردن به زن، جایز است؛ وگرنه (در صورت عدم ضرورت و عدم اطمینان به اجرای عدالت) گرفتن بیش از یک زن حرام است و چون مسئله‌ای اجتماعی است، اگر حکم به ابطال ازدواج دوم (به دلیل عدم شرط لازم، یعنی عدالت) ندهیم، باید مجازات هم داشته باشد؛ بدین ترتیب، بدیهی و مسلم است که شرط عدالت در چند همسرگزینی، باید از ضمانت اجرایی نیز برخوردار باشد، در غیر این صورت، شرط عدالت در این مورد بی‌اعتبار است (رفیعی^{۵۳}، ۱۳۸۶، ص ۲۶).

با این حال قوانین، از حیث تجویز تعدد زوجات، با روح ماده ۱۶ کنوانسیون که خواهان شرایط برابر در ازدواج است، متعارض می‌باشد. کمیته رفع تبعیض^{۵۴} نیز در مورد تعدد زوجات بیان می‌دارد: «چندهمسری ناقض حق برابری زنان است و می‌تواند عواقب عاطفی و مالی جدی برای آنان و وابستگان‌شان به همراه داشته باشد. در نتیجه باید تعدد زوجات ممنوع گردد. کمیته ابراز نگرانی کرده است که بعضی از کشورها با این‌که در قانون اساسی حقوق برابر، برای مرد و زن را تضمین نموده‌اند، ولی تعدد زوجات را در قوانین موضوعه مجاز دانسته‌اند و این نقض اساسی حقوق زنان و نقض مفاد ماده ۵ (الف) کنوانسیون است.^{۵۵}

کمیته هم‌چنین اخیراً تأکید نموده است که تعدد زوجات عواقبی برای حقوق بشر زنان، رفاه اقتصادی آن‌ها و کودکان‌شان به دنبال دارد و باید لغو گردد. به این ترتیب کمیته می‌خواهد که دولت‌های عضو کلیه اقدامات قانونگذاری و راهبردی را برای نسخ قانون چندهمسری انجام دهند. ولی تا نیل به این هدف، با وجود تداوم تعدد زوجات در برخی کشورها، دولت‌ها باید تضمین کنند که در تعدد زوجات حقوق اقتصادی زنان حمایت می‌شود.^{۵۶}

اما از آنجا که نظام حقوق ایران، مصلحت را نیز مبنای قانونگذاری قرار داده و مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز قوانین لازم‌الاجرا محسوب می‌گردند؛ لذا شاید بتوان بر مبنای مصلحت‌گرایی و استفاده از نقطه نظرهای روشن‌بینانه دینی - سیاسی آن‌چنان که برخی نیز پیشنهاد داده‌اند (کار^{۵۷}، ۱۳۷۹، ص ۳۵۲) موجبات تعطیلی آن را در شرایط امروزی فراهم ساخت، زیرا باعث از هم گسیختگی پیوندهای خانوادگی و افزایش طلاق شده است.

با توجه به آن‌چه گفته شد، رویکرد اصلاحی یا بینابین احکام اجتماعی زنان را متناسب با قانون خلقت و مبتنی بر حکمت شارع می‌داند. کاستی‌هایی را که در زمینه تعارض و تغایر فقه سنتی با مقتضیات زمان و مکان وجود دارد، در چارچوب اجتهاد پویا قابل حل می‌پندارد. بنابراین نسبت به فرآیند جهانی شدن حقوق زنان اساساً نگرش ممتنعی دارد؛ چرا که قوانین اسلامی را در این زمینه غنی و مطلوب می‌داند.

۲-۳- نواندیشان دینی

نواندیشان دینی نگاهی بازاندیشانه نسبت به بنیادهای دینی و مبانی فقهی دارند. تفسیرهای نو و قرائت‌های متفاوت از دین و احکام شریعت از منظر آنان راهی است برای تغییر احکام زنان و به تبع آن بهبود حقوق آن‌ها و رفع هر گونه تبعیض جنسیتی که به اتکای احکام شریعت بر زنان تحمیل می‌شود. از دید آنان حقوق زنان قابلیت دارد که براساس عرف زمانه و عقلانیت مدرن بشری بازتفسیر شوند. صرف نظر از استدلال‌های عقلی، نواندیشان دینی به روح برابری طلبانه و جهت عدالت‌خواهانه متون دینی نیز استناد می‌کنند. البته آنان در مراجعه به متون و منابع با یک «دوصدایی» روبه‌رو می‌شوند، در حالی که برای مردم عصر رسول تنها «یک صدا» وجود داشته است. یک صدا آشکارا بر توحید و عدالت جنسیتی تأکید می‌ورزد و زن و مرد را هم‌سرشت و مخاطب و مسئول در برابر خداوند می‌داند و محور خانواده را محبت و دوستی طرفین می‌گذارد^{۵۸} و در مقابل، صدایی که مردان را «قوام» بر زنان می‌داند^{۵۹}، یا مردان را بر زنان برتری (درجه و فضل) می‌بخشد^{۶۰} یا در برخی آیات نوعی نگاه مبتنی بر برتری مذکر بر مؤنث مشاهده می‌شود^{۶۱}، یا در مورد استبدال و جایگزینی زنان و این‌که مردان می‌توانند به راحتی زنان‌شان را عوض کنند^{۶۲} و ریاست خانواده و حق طلاق و... را یکسره به دست مرد می‌دهد، ارث و شهادت (حقوقی) زن را نیم مرد به شمار می‌آورد (علیجانی^{۶۳}، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳). گذشته از این، مبانی و مؤلفه‌هایی که اندیشمندان دینی برای اثبات ادعای خود از آن بهره می‌برند، عبارتند از: تغییرپذیری احکام شریعت، تشکیک در جاودانگی احکام، بشری دانستن معرفت دینی و تأکید بر نقش زمان و مکان در تشریح احکام و تغییر احکام، نگاه تاریخی به شریعت و دین که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد. ذکر این نکته ضروری است که بسیاری از مبانی و مبادی مذکور از حیث موضوع و نتیجه متداخل و مشترک‌اند یا به تعبیر بهتر هم‌پوشانی دارند، اما به

دلیل تمایز نگرش و تفاوت بینشی که اندیشمندان نسبت به مطالب مطروحه داشته‌اند و فهم بهتر موضوعات، گریزی از تقسیم‌بندی آن‌ها نبود.

الف) بشری بودن معرفت دینی

مطابق این دیدگاه، دین ساخته خداوند است، اما معرفت دینی^{۶۴} ساخته ماست. شریعت، الهی است، اما فهم آن، بشری است. چنان که طبیعت مخلوق خداوند است، اما علم و فیزیک و ریاضی، ساخته ما و کشف است. اما کشفی که رنگ انسانی به آن خورده است، رنگ اجتماع و روان انسانی (دباغ^{۶۵}، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱). این امر از کجا آشکار می‌شود؟ از خواص و علائم و آثار شریعت و فهم شریعت درمی‌یابیم که این‌ها دو امر متفاوتند، چون احکام کاملاً متفاوتی دارند:

۱- دین واجد و حاوی تناقض نیست، واجد اختلاف نیست، «...ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^{۶۶}. اما معرفت دینی واجد اختلاف و تعارض است. معرفت دینی یعنی همین آرای علما و فهیمی که دانشمندان دین از متون دینی دارند که آکنده از اقوال متعارض و متفاوت و متحول است، خواه در فقه، خواه در کلام و خواه در تفسیر و در اخلاق.

۲- خود دین، حق است. یعنی تمام اجزایش حق است. مگر می‌شود مؤمنی به یک مکتب دینی اعتقاد بورزد و معتقد باشد که حرف‌های باطلی هم در آن هست؟! وقتی به دینی ایمان می‌آوریم، یکی از ابعاد مهم آن دین را حقانیتش می‌دانیم. تمام اجزای دین حق است، ولی معرفت دینی که تمام اجزایش حق نیست. در معرفت دینی حق و باطل به هم آمیخته است.

۳- دین کامل است، اما معرفت دینی کامل نیست. یعنی آن‌چه خداوند لازم می‌دیده است برای هدایت بشر فرستاده است و از این حیث نقصی نیست، ولی معرفت دینی کامل نیست. چه کسی می‌تواند بگوید علم تفسیر کامل است؟ یعنی دیگر فهم ما از قرآن به آخرین حدش رسیده و دیگر چیزی نمانده است که ما از قرآن ندانیم و دیگر قابل کشف نباشد (سروش، ۱۳۷۰، ص ۷).

شما امروز تفسیر المیزان مرحوم علامه طباطبایی را ببینید، پیداست با تفسیر فخر رازی، با مجمع‌البیان، با ابوالفتوح رازی، خیلی فرق دارد. شما فقه امروز را نگاه کنید با فقه شیخ طوسی فرق دارد. البته وقتی می‌گوییم «فهم» نه فهم هر کس، نه هر ناپخته از راه رسیده ناآزموده‌ای، بلکه فهم روشمند (سروش، ۱۳۷۰، ص ۷). مطابق این دیدگاه اجتهاد تنها به معنای کشف حکم شرعی در مسائل جدید و مبتلا به نیست؛ بلکه همان‌طور که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، کاوشی نوین در مبانی انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و مدخلیت نتایج آن در فهم شریعت است. باید پذیرفت که امروزه نه تنها جهان ما عوض شده که مهم‌تر از آن جهان‌شناسی ما نیز عوض شده است و این تحول جهان‌شناسی است که ما را به نو فهمیدن دانسته‌های دیگر دعوت و بل الزام می‌کند. این تغییر جهان‌بینی در مورد حقوق زنان چنین خود را می‌نماید که در گذشته، زنان به دلایل

مختلف نقش اجتماعی دیگری داشتند و امکانات و فرصت‌هایی که مردان داشتند، در اختیار زنان نبود. جامعه، به طور کلی، بی‌سواد و غیر عالم بود و اما زنان از سواد و علم کمتری برخوردار بودند. در آن زمان، میان شناختی که از زن وجود داشت و احکامی که برای زن وضع شده بود، هماهنگی و تناسب کامل برقرار بود؛ لذا دلیل و بهانه‌ای برای اعتراض وجود نداشت. شکاف افتادن در حصار درک سنتی از زن باعث شد که «حقوق زن» با «وجود زن» نامتناسب شود و این عدم تناسب فریادها را بلند کرد که حقوق باید عرف زمانه و روان‌شناسی زمانه را مراعات کند (سروش، ۱۳۷۸ب، ص ۳۴). حالا مشخص می‌گردد آن روایتی که در آن روزگار صادر شده چقدر متکی به عرف دوران بوده است و به هیچ وجه ارزش ابدی تلقی نمی‌شود. همین طور است مسئله بلوغ، مسئله حقوق خانواده و سایر احکامی که مربوط به زنان است. همه این احکام پوسته‌هایی حقوقی هستند برای محافظت از ارزش‌های اصیل. در واقع قصه این است که تلقی جدید از زن با حقوق کهن زن ناهماهنگ است (سروش، ۱۳۷۸ب، ص ۳۵).

در نهایت باید گفت مطابق این دیدگاه، بشری بودن معرفت دینی مدام آن را در معرض آزمون و خطا قرار می‌دهد و هیچ فهمی را به نحو مطلق صحیح نمی‌شناسد؛ بلکه معرفت دینی هم‌چون سایر معارف بشری به نحو مستمر با توجه به سایر دستاوردهای بشری بازاندیشی می‌گردد. در رابطه با حقوق زنان نیز عقلانیت بشری با بازتعریف عدالت می‌تواند به نتایجی دست یابد که به بهبود حقوق زنان و نفی هرگونه تبعیض جنسیتی بینجامد. در این روند نباید از تغییر و تبدل بسیاری از احکام و اهمه داشت؛ چرا که سعی می‌شود در جهت اصلاحاتی باشد که شارع مقدس آغاز کرده است و عقلانیت عرفی و مطابقت احکام با متعارف جامعه را معتبر دانسته است.

ب) عدم تأثیر تفاوت‌های جنسیتی بر تفاوت در حقوق و قوانین

این دیدگاه، فتاوی مختلف فقیهان را درباره نظام و حقوق خانواده مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و انتظارات و پیش‌فهم آن‌ها از احکام دینی می‌داند و به طور کلی متفکران را درباره نظام‌های انسانی؛ یعنی نظام خانواده، نظام سیاسی و نظام اقتصادی به دو گروه تقسیم می‌کند. گروه اول سعی می‌کنند برای این نظام‌ها وضعی طبیعی (نظام آفرینش) قائل شوند. از این منظر خانواده نظام طبیعی دارد و تقسیم کار در درون و در خارج از خانه بر اساس همین نظام طبیعی صورت می‌گیرد و در واقع تمام حقوقی که به زنان و مردان تعلق می‌گیرد یا از آنان سلب می‌شود باید از آن نظام طبیعی تبعیت کند (مجتهد شبستری^{۶۷}، ۱۳۷۹، صص ۵۰۲ و ۵۰۳). در مقابل، تفکر نظام‌های تاریخی معتقد است، جست‌وجوی نظام‌های طبیعی انسانی در زندگی اجتماعی و از جمله نظام طبیعی خانواده که مبتنی بر ساختار بدنی زن و مرد باشد، به جایی نمی‌رسد. ما نمی‌توانیم از نظام‌های ثابت انسانی، چه در سیاست، چه اقتصاد و چه در خانواده سخن به میان آوریم. به عنوان

مثال این که «فلان شکل معین از خانواده بهترین نوع تنظیم مناسبات میان مرد و زن است یا یکی از انواع شکل‌هایی است که می‌توان برای زندگی مشترک زن و مرد تصور کرد؟» در عصرهای مختلف پاسخ‌های متفاوت دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۵۰۳ و ۵۰۴). البته هواداران دیدگاه تاریخی تفاوت‌های جسمی و روانی زن و مرد را انکار نمی‌کنند، اما با طرفداران دیدگاه اول در منشاء تفاوت‌های موجود اختلاف نظر دارند و معتقدند تفاوت‌های موجود در روند تکامل تدریجی انسان و بدون نقشه قبلی به وجود آمده است. از این رو نمی‌توانند به آن ساختار طبیعی اعتقاد داشته باشند. در حالی که معتقدان نگرش طبیعی می‌گویند که از اول بنا بر این بوده که زن و مرد چنین ساختارهای متفاوتی داشته باشند. مطابق نظریه تکامل تاریخی، می‌توان شکل‌های دیگری از زندگی خانوادگی را با نوع دیگری از تقسیم کار و سیستم حقوقی مطرح کرد و تفاوت‌های موجود را به سود عدالت^{۶۸} و برابری کاهش داد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۵۰۶).

بنابراین، نظام‌های طبیعی نباید پیش‌فهم مراجعه به کتاب و سنت قرار گیرد، بلکه باید این نگاه را تغییر داده و به کتاب و سنت با دید تاریخی مراجعه کرد و این پرسش را مطرح نمود که در آن عصر و در آن شرایط تاریخی و اجتماعی، پیامبر اسلام^(ص) از طریق کتاب و سنت چه می‌خواست بکند؟ تا بتوان از کاری که او می‌خواست انجام دهد تفسیری به دست داد. در این که پیامبر تغییراتی در وضعیت و حقوق زن ایجاد کرد شکی نیست، اما ما باید جهت کار او را بیابیم. پیامبر^(ص) پاره‌ای از حقوق و مقررات ظالمانه مربوط به زنان را در عصر خود تغییر داد، مالکیت زن را به رسمیت شناخت، تعدد بی‌حد و حساب زوجات را محدود کرد، تعدیل‌هایی در ارث ایجاد کرد و خلاصه نابرابری‌های شدید جامعه بر ضد زنان را، متناسب با فهم و درک آن روز از «عدالت» تغییر داد و به سوی عدل زمانه حرکت کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۵۰۹ و ۵۱۰). در نهایت این که حرکت در مسیر عدالت منشاء تغییرات مربوط به حقوق و مسائل زنان است؛ عدالت را باید در هر عصری تعریف کرد؛ چرا که تفسیر ثابتی از آن در هیچ یک از مسائل سیاسی و اقتصادی و خانوادگی نداریم. در واقع، تعریف عدالت در هر عصری^{۶۹} به خود انسان‌ها واگذار شده است.

شایسته است قبل از اتمام این بحث از دیدگاهی یاد شود که وجود تفاوت‌های زیستی و تفاوت‌های روانی میان زن و مرد را طبیعی می‌داند یا به تعبیر بهتر، «معتقد است زن و مرد در ناحیه بدن و ذهن و از آن بالاتر، در ناحیه نفس، تفاوت‌های تکوینی دارند؛ ولی بیان می‌کند که از این تفاوت‌های تکوینی نباید به تفاوت‌های ارزشی رسید» (ملکیان^{۷۰}، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸). در واقع این دیدگاه هرچند با دیدگاهی که شرحش گذشت، از حیث منشاء تفاوت‌ها، اختلاف نظر دارد؛ ولی هر دو تفکر منتج به نتیجه واحدی می‌گردند و آن عدم تأثیر تفاوت‌های طبیعی و تکوینی بر تفاوت‌های ارزشی و حقوقی است. این دیدگاه معتقد است «نمی‌شود یک اخلاق خاص یا حقوق خاص را برای زن در نظر گرفت و یک اخلاق دیگر و حقوق دیگر را برای مرد؛ آن هم با این استدلال که زن و مرد

به لحاظ تکوینی با یکدیگر تفاوت دارند» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹). در واقع نقش‌ها ممکن است لاجرم تفاوت‌هایی داشته باشند؛ ولی آنچه به هیچ قیمتی نباید به آن تن داد و آنچه غیرانسانی و ناعادلانه است، تفاوت فرصت‌هاست. به این معنی که فرصت‌هایی را که در اختیار مردان قرار می‌دهیم، در اختیار زنان قرار ندهیم و بالعکس. اما وقتی فرصت‌های مساوی در اختیار هر دو قرار دادیم، ممکن است به دلیل همان تفاوت‌های روانی که بین زن و مرد هست، خودشان نقش‌های ناهمانندی را انتخاب کنند. به عبارت بهتر در فرصت مساوی، هر کس به اقتضای قوام و ساختار وجودی خود، نقشش را انتخاب می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۳۷). در نهایت، همان‌طور که گفته شد، دیگر نمی‌توان به بهانه تفاوت‌های جنسی یا با توجیه تمایزات تکوینی میان زن و مرد، ریاست خانواده و زمام امور زندگی خانوادگی را به دست یکی از طرفین سپرد؛ بلکه همان‌گونه که اقتضای نام زندگی مشترک است، باید مبنای رابطه زوجین و اداره زندگی مشترک را بر تعاون و همراهی نهاد که این هدف، آرمان‌نهایی عقل بشری است.

ج) لزوم اجتهاد در مبانی و کفایت نکردن اجتهاد در فروع

«فقیهان از آن‌جا که در پی تحول بنیادی جهان و جامعه نبوده‌اند، تحولات بنیادی جهان و جامعه را هم‌چنان که باید در آرای خود منظور نکرده‌اند. گویی پیش‌فرض آن‌ها این بوده است که همه جوامع آینده، بزرگ‌شده جامعه عربستان عصر پیامبر هستند و لذا همان احکام پیشین بر جوامع آینده نیز کم‌وبیش صادق و جاری است و این فرض که ممکن است جوامع آینده دستخوش تحولی بنیادین شوند و قاعده‌ها به استثنا و استثناءها به قاعده تبدیل شود، فرضی خیالی است و هرگز واقع نخواهد شد. هیچ فقیهی مبتکر انتخابات (چه رسد به حق انتخاب زنان) نبوده است و فقط پس از مطرح شدن آن‌ها، با اما و اگر آن‌ها را پذیرفته‌اند. بنابراین جهان جدید، جهان فروع تازه نیست، جهان اصول تازه است و تا وقتی فقیهان فقط به فروع تازه می‌اندیشند، از دادن راه‌حل‌های اصولی باز می‌مانند» (سروش، ۱۳۷۸ا، ص ۱۷). از این گذشته، هیچ فهم دینی بدون نسبت با جهان‌بینی قبلی و مستقل شخص دیندار تکوین نمی‌یابد و هیچ فهم دینی هم، با تحول آن جهان‌بینی، به قرار سابق نمی‌ماند. لذا اگر فتوای عرب بوی عرب بدهد و فتوای عجم بوی عجم، جای شگفتی نیست. این سخن بدین معناست که بدون اجتهاد در اصول (به معنی عام کلام و جهان‌شناسی و...) اجتهاد در فروع، میسر و موفق نیست و بردی ندارد و آدمی بی‌مبنا و منظر نمی‌تواند در دین نظر کند (و نمی‌کند) و بدون تنقیح منظر، نظر سود ندارد و تا باب تحول در مبادی گشوده نشود به مسائل هم دست نخواهد خورد (سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱).

در واقع، اگر اجتهاد را تنها در فروع احکام شرعی محدود نماییم، طبیعی است که ارتباط خود را با واقعیت و زندگی از دست خواهد داد. به تعبیر دیگر، در اجتهاد باید اهداف کلی وحی معیار قرار

گیرد. این معیار را می‌توان از طریق زمینه اجتماعی و تاریخی متون دینی دریافت و تحولات متن را نسبت به واقعیت سنجید و ریشه‌شناسی کرد. این در واقع یکی از معیارهای مهم اجتهاد در حوزه احکام تفصیلی است، زیرا طبیعت منافی را که باید دور از گرایش‌های ایدئولوژیک بررسی شوند، نشان می‌دهد در مسئله ارث بردن دختران و اصولاً در مورد زنان به طور کلی، می‌بینیم اسلام در شرایطی که زنان از تمام حقوق‌شان محروم بودند، نصف حقوق مرد را به زن داد. جامعه‌ای که زن از نظر اجتماعی - تاریخی موجودی بدون اختیار بود و فقط با تبعیت کاملش از مرد (پدر یا شوهر) بلکه با تملکش شناخته می‌شد، جهت‌گیری وحی کاملاً روشن بود و پذیرفته نیست که اجتهاد در همان حدودی بماند که وحی در آن مانده بود. در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها ادعایی باطل می‌نماید و شکاف بین واقعیت متحول و نصوص که گفتمان دینی به اساس آن‌ها تمسک می‌جوید، هر دم افزایش بیشتری می‌یابد (ابوزید^{۷۱}، ۱۳۸۳، ترجمه یوسفی اشکوری و جواهر الکلام، ص ۱۶۹).

د) تأکید بر نقش زمان و مکان در فهم دین

تمایز اصلی میان نواندیشان دینی با بنیادگرایان دینی و سنت‌گرایان دینی در زمینه فقه زنان به تلاش نواندیشان دینی برای فهم دین در بستر زمان و مکان مربوط می‌شود. به بیان دیگر، نواندیشان دینی درصدد ارائه فقهی برای زنان هستند که در آن مقتضیان زمان و مکان (دوران مدرن و زندگی و نظام صنعتی) لحاظ شده باشد.

در مقام «گردآوری»، از آیات، احادیث و روایات موجود درباره مسائل مربوط به زنان می‌توان استنباط‌هایی کرد که تاکنون نشده است. به علاوه بسیاری از احادیث را می‌توان فقط محدود به یک موقعیت خاص دانست و حکم کلی از آن‌ها استخراج نکرد. در مقام «داوری»، زمان و مکان خود به صورت پیش‌فرض‌های استدلال فقهی درمی‌آیند و در این پیش‌فرض‌ها دخالت می‌کنند. زمان و مکان می‌توانند در پیش‌فرض‌های روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و کلامی فقه تأثیری بنیادی بر جای بگذارند (علوی‌تبار^{۷۲}، ۱۳۷۸، ص ۳۷).

تقسیم بندی احکام دینی به ذاتی و عرضی، نظریه‌ای معتنابه است که به ظرافت و با استناد و استشهاد به نمونه‌های تاریخی بسیار، نقش زمان و مکان را در تشریح احکام نمایان می‌سازد. از این منظر، ذاتیات (که تغییرش به نفی دین خواهد انجامید)، در هر عصر و زمانی ثابت و لایتغیر هستند و عرضیات که می‌توانستند و می‌توانند به گونه دیگری باشند و هم‌چون پوسته و قشری بر هسته دین (ذاتیات) کشیده شده‌اند با تغییر جغرافیا و تاریخ تبدل می‌یابند. در واقع «یک عرضی می‌تواند جای خود را به عرضی دیگر بدهد، بدون این‌که ذات دستخوش دگرگونی شود» (سروش، ۱۳۷۹، ص

۵۲). بهترین و روشن‌ترین مثال برای عرضیات، عربی بودن زبان دین می‌باشد؛ پرواضح است که اگر پیامبر اسلام، ایرانی، یا هندی یا رومی بود، زبان دینش غیر از این می‌بود.

فراتر از این نه فقط زبان اسلام که فرهنگ آن هم عربی است و لذا نه فقط زبان اسلام که فرهنگ آن هم عربی است. اعراب هم اهل بادیه بودند و هم اهل بازرگانی. دایره واژگانی هم که قرآن به کار می‌برد، لبریز از کلماتی است که برای اعراب بادیه‌نشین و اهل داد و ستد مأنوس می‌باشند. «صراط، سبیل، مستقیم، سوی، عوج، هدی، ضلال، تیه، رشاد، غی، شریعت، دین، طریقه، زاد و حتی شیطان به منزله نیرویی است که راه راست را می‌پوشاند» (سروش، ۱۳۷۹، صص ۵۴ تا ۶۰). هم‌چنین نظر کنید به دستگاه واژگان بازرگانی در قرآن، خسر، ربح، تجارت، قرض، ربا، بیع، شراء، اجر و امثال آن (سروش، ۱۳۷۹، ص ۶۲). این شواهد و قرائن چنان روشن و مبرهن هستند که شاید بتوان گفت «مردسالاری در پیروان ادیان و از جمله در میان مسلمانان نیز، تا حدّ فراوانی به سبب آن است که بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب، چه در مقام تلقی از عالم واقع و چه در مقام ابلاغ تلقی‌شان از عالم واقع به مخاطبان خود، تحت تأثیر فرهنگ زمانه خود بوده‌اند... و اکثر جنبه‌های فرهنگی زمانه‌ای که بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب در آن می‌زیسته‌اند، در ادیان رسوخ کرده است...» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰).

با ذکر این مقدمات، اگر پیامبر در میان قومی دیگر با عادات و آداب و عرفیات دیگر ظهور می‌کرد، در عین حفظ مقاصد شریعتش (یعنی حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال)، صورت کثیری از احکامش عوض می‌شد و فی‌المثل احکام قصاص و دیات و نکاح و طلاق و طهارت و نجاست و پوشش زن و مرد و به طور کلی حقوق زن و مرد و برده و آزاد و مسلمان و غیرمسلمان و... همه به شکل دیگری درمی‌آمد و باز هم اسلام همان اسلام بود... و بر این اساس اجتهاد هم، دیگر در جریان اصل برائت و استصحاب و فروع علم اجمالی و امثال آن جاری نخواهد شد؛ بلکه عمدتاً به معنای «ترجمه فرهنگی» خواهد بود (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۷). در واقع، احکام و مقررات در خلأ تشریح نمی‌شوند و در خلأ لباس واقعیت نمی‌پوشند. باید در مرحله تشریح احکام و اجرایی کردن آن، واقعیات زمانه و ظرفیت‌های روحی و جسمی افراد جامعه لحاظ شود. بر اساس آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^{۷۳} هیچ تکلیفی فوق طاقت شخص، از مکلفین درخواست نمی‌شود. یکی از مصادیق وسع آدمی، وسع و طاقت روحی و ذهنی است. وسع و طاقت با تغییرات زمانه، تغییر می‌کند. لذا مقررات حقوقی اگر با طاقت روحی جامعه هماهنگ نباشند، محکوم به تغییر است و قوانینی که با واقعیت و خواست عمومی جامعه همراه نباشد پایدار نخواهد بود. در مورد زنان نیز نباید حقوق و تکالیفی نامتناسب با وجود تاریخی و بیولوژیکی‌شان وضع کرد. اگر روحیه زنان با پاره‌ای از احکام سازگار نباشد، آن احکام خود به خود لغو اعلام خواهد شد (سروش، ۱۳۷۸a، ص ۱۷).

جالب است که قرآن نیز «عُرف» را به رسمیت شناخته و شمار قابل توجهی از امور را به عرف و به تعبیر مکرر قرآن به «معروف»ها ارجاع می‌دهد. از قضا بیشترین کاربرد واژه «معروف» در قرآن در مورد خانواده و نوع روابط اعضای آن از جمله رعایت حقوق زنان در طلاق و ارث و شیر دادن کودک و چگونگی نگهداری آنان است.^{۷۴} در واقع آیه «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^{۷۵} نشانگر این است که اساس کار وحی و پیامبر در حوزه نظم و نظام جامعه و مدنیت زمانش استفاده از عرف زمانه بوده که در چارچوب نظام اعتقادی و سیستم ترجیحات ارزشی توحیدی - اسلامی گاه با تغییرات و اصلاحاتی انجام شده است. احکام امضایی معنایی جز این ندارد. احکام مدنی و حقوقی منعکس شده در قرآن و یا اجرا شده در زمان پیامبر نیز، به تعبیر فقهی عموماً «ارشاد به حکم عقل» و نیز ارشاد به سنت اعراب حجاز بوده است و نه بیشتر. نتیجه این تحلیل این است که احکام فقهی و حقوقی اسلام در عصر پیامبر (یعنی همان بخشی از احکام شرعی) زمانی - مکانی بوده و هرگز از آن نمی‌توان حکم جاودانگی و فرازمانی و مکانی استنباط کرد. یعنی جعل و یا امضای این شمار احکام به مقتضای «واقعیت»های زمانه بوده، نه مقتضای «حقیقت» مساوات‌گرای جاودانه اسلام. در واقع، نظام خانواده کهن موضوعیت خود را از دست داده و در حال از دست دادن است و مسلمانان نیز دیر یا زود به این امر تن خواهند داد و بدان اعتراف خواهند کرد (یوسفی اشکوری^{۷۶}، ۱۳۸۹، ص ۸).

و) تمایز معرفت زنانه و مردانه

نگاه معرفت‌شناسانه و فلسفی انسان‌ها نسبت به هستی، انسان و خدا در تلقی آن‌ها نسبت به زندگی و مناسبات آن تأثیر می‌گذارد. تغییر دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی، بی‌شک به تغییر بسیاری از تلقی‌های پیشین منجر می‌شود. برای مثال، «علم فقه، رفته‌رفته که تحت‌الشعاع کلام و فلسفه قرار می‌گیرد، منتج به رشد فلسفه فقه خواهد شد. در این صورت یقیناً تلقی عالمان دینی و جامعه دینی از زنان متفاوت خواهد شد» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۲۴).

این سیر تحول، هم‌چنین به خوبی در پشتوانه فکری جنبش‌های فمینیستی و تأثیر و تأثر آن‌ها از تکامل سایر معارف بشری مشهود است. جنبش فمینیستی، ابتدا جنبشی سیاسی بود، اما آهسته‌آهسته از این حد فراتر رفت. در حال حاضر فمینیسم یعنی با دید زنانه به جهان نگاه کردن و ترجمه دقیق آن به فارسی «زنانه‌نگری» است. بی‌جهت نیست که الان از معرفت‌شناسی فمینیستی سخن گفته می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۲۷). ساندرها هاردینگ^{۷۷} یکی از زنان معروف در این حوزه معتقد است که معرفت‌شناسی تا به امروز تحت تأثیر دیدگاه‌های مردانه بوده؛ ولی زمان آن فرا رسیده که معرفت‌شناسی زنانه - فمینیستی - هم به وجود آید؛ زیرا می‌توان به همه چیز از دید زنانه هم نگاه کرد. بحث امروز فمینیسم بر سر آن است که تاکنون فقط مردان به عالم، چه عالم بیرون و

چه عالم درون، نگاه کرده‌اند. یکی از قسمت‌هایی که فمینیست‌ها بسیار جدی در مورد آن بحث کرده‌اند این است که اصلاً شناخت از عالم واقع نمی‌تواند تنها با استفاده از ذهن صورت گیرد، بلکه ذهن و احساسات و عواطف باید با هم به مواجهه با عالم واقع بروند. به همین دلیل، آنان معتقدند که تمام دانش معرفت‌شناسی، تا به امروز، بر دیدگاهی مردانه، تنگ‌نظرانه و یک‌سونگرانه متکی بوده، زیرا مردان در مقایسه با زنان احساسات و عواطف ضعیف‌تری دارند و علاوه بر آن برای اثبات مردانگی خود آن مقدار از احساسات و عواطفی را هم که داشته‌اند، دائماً از صحنه معرفت‌شناسی بیرون رانده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۳۸).

لذا اگر چنانچه گذشت، بشود به همه چیز از دیدگاه زنانه نگاه کرد و نباید تفسیرها منحصر به تفاسیر مردانه باشد، پس قرآن و روایت را هم می‌شود از دید زنانه تفسیر کرد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۳۲۵). اینک پرسش این است که آیا زن بودن یا مرد بودن کسی که می‌خواهد با متون دینی ارتباط برقرار کند و آن‌ها را بفهمد، در فهم او از متن تأثیرگذار است؟ البته با فرض این که آگاهی‌های پیشین آن زن و مرد یکسان است و از نظر اجتماعی و فرهنگی هم در یک سطح هستند. در فرض اثبات این نظریه تلاش انسان برای درک حقیقت - حالا می‌خواهد آن را از منبع دینی به دست بیاورد یا در حوزه‌های دیگر برای رسیدن به رأی صواب کوشش کند - نمی‌تواند تلاشی مختص یک صنف یا جنس باشد؛ بنابراین باید فرصت‌های برابری برای این فهم فراهم کرد. به عبارت دیگر، غیبت یکی از دو جنس می‌تواند آگاهی و معرفت به دست آمده را کم یا ناقص کند یا گاهی اوقات موجب نیل به آرای خطا شود (مهریزی^{۷۸}، ۱۳۸۵، ص ۵۶)^{۷۹}.

در نهایت، این وظیفه خود زنان است که باید به حوزه‌های کلام و فلسفه وارد شوند تا بتوانند خودشان از دین تلقی‌ای داشته باشند و هم‌چنین بر تلقی عالمان دینی و جامعه دینی از زنان تأثیر بگذارند.

ه) عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی

پیشتر گفته شد، نگاه متفکرانی که به صورت فقهی - کلامی دیدگاه اسلام را در مورد حقوق زنان بحث نموده‌اند و در پی دفاع عقلانی از آن برآمده‌اند، مبتنی بر این امر است که احکام وضع شده در این زمینه مبتنی بر عدالت استحقاقی است. اینک دیدگاهی که از عدالت استحقاقی در مقابل مساواتی دفاع می‌کند مطرح می‌شود. این دیدگاه با طرح این پرسش که چرا عدالت مساواتی و تساوی بنیادی معقول‌تر از عدالت استحقاقی و تساوی تناسبی است؟ تلاش می‌نماید با ادله عقلی ثابت کند که عدالت مساواتی بر عدالت استحقاقی مقدم است؛ ادله مطروحه چنین است:

۱- عدالت مفهومی ماقبل دینی است. انسان با عقل خود عدالت را درک می‌کند. انسان بر اساس تجربه و خرد جمعی و تاریخی خود عدالت را تبیین می‌کند. زمان طولانی عدالت استحقاقی و تساوی

تناسبی اندیشه غالب بود. بر این اساس جایگاه طبیعی زنان، بردگان و سیاهان فروتر از مردان، انسان‌های آزاد و سفید تشخیص داده می‌شد. این فرودستی حقوقی قرن‌ها عدالت شمرده شده، توجیه عقلی می‌شد. اما این مبنا مدت‌هاست مورد نقد جدی قرار گرفته است. انسانیت به روح یا طبع انسانی است که در همه آدمیان همانند است و منشاء کرامت و احترام است. انسان از آن حیث که انسان است، ذی‌حق است نه انسان مؤنث یا انسان برده یا انسان سیاه، به عبارت دیگر «ذی‌حق» عوض شده است. اگر تساوی تناسبی در مورد انسان مؤنث یا برده یا سیاه معقول بود، یقیناً تساوی بنیادی در مورد انسان از آن حیث که انسان است صادق است و مطمئناً تساوی تناسبی که ملازم عدم تساوی حقوقی است موجه نیست (کدیور^۸، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

۲- عدالت استحقاقی مبتنی بر تساوی تناسبی است. این ابتنها با «استنتاج باید از است» حاصل می‌شود، به این معنا که چون زن با مرد در بیولوژی و روان‌شناسی متفاوت است، پس باید از حقوق کمتری برخوردار باشد. استنتاج باید از است مورد مناقشه جدی است و اتکا به چنین مبنایی مستلزم اثبات فلسفی آن است. دقت شود تفاوت زن و مرد انکار نشود، برعکس این تفاوت تأیید می‌شود. آنچه انکار می‌شود این است که این تفاوت منشاء حقوق نامساوی شود.

۳- همواره خردمندی به انتخاب ارجح و ترک مرجوح است. مرجوح را در ظرف امکان ارجح پذیرفتن خلاف مقتضای خردمندی است. اگر عقلانیت دیروز تبعیض حقوقی زن و مرد را عین استحقاق و عدالت می‌شمرد، عقلانیت امروز همان تبعیض را عین ظلم و نادیده گرفتن حقوق مسلم انسانی می‌شمارد. هر انسان منصفی را با وجدانش تنها بگذاریم لامحاله عدالت مساواتی و تساوی بنیادی را بر احکام تبعیض‌آمیز تفکر سنتی ترجیح خواهد داد. این ترجیح عقلی قطعی است (کدیور، ۱۳۹۰، صص ۱۷-۱۵).

پس از ذکر این استدلال‌های عقلی، چارچوب کلامی این دیدگاه نیز به دفاع از سازگارتر بودن روح قرآن و موازین اسلامی با عدالت مساواتی و تساوی بنیادی بپردازد؛ اگر عدالت، ماقبل دینی است، واضح است که امر متأخر برای امر متقدم تعیین تکلیف نمی‌کند. ماقبل دینی بودن ملازم با عقلی بودن است. عدالت به حکم عقل تبیین می‌شود و در تحول مفهومی و گفتمانی و قول غالب تابع موازین و روش عقلی است. انسان فی‌الجمله - و نه بالجمله - مصادیق عدالت را تشخیص می‌دهد. اگرچه درک موازین عدالت برای وی معقول و میسر است. عدالت، قسط یا انصاف در قرآن و سنت تعریف نشده است، اما با قوت تأیید و تشویق شده است. معنای واضح این رویکرد این است که خداوند حامی عدالتی است که آدمی آن را با عقل خداداد خود درک می‌کند. اگر خداوند معنایی دیگر از عدالت را متفاوت از متفاهم عرفی اراده کرده بود، لازم بود این معنای تازه را به مسلمانان معرفی می‌کرد. با همین روش تأیید زبان عرفی و منطقی به قرآن نسبت داده می‌شود.

اگر عدالت مساواتی اندیشه غالب دوران معاصر است، بی‌شک عدالت موجود در کتاب و سنت مرتبط با انسان نیز در چنین فضایی درک می‌شود، مگر این‌که قرینه قطعی بر خلاف آن باشد. عدالت مساواتی و تساوی بنیادی با روح قرآن و موازین اسلامی سازگارتر است، زیرا در تعالیم اسلامی نفس/ روح انسان مخاطب خداوند و حامل بار امانت الهی و پذیرنده میثاق عالم ذر است. این نفس واحده منشاء انسان مذکر و انسان مؤنث بوده است. نفس انسانی حامل تکالیف و حقوق الهی است. نفس مذکر و مؤنث ندارد. اصل در تکالیف و حقوق انسانی بر تساوی است. تکلیف یا حق نامساوی دلیل قطعی می‌طلبد. این مقتضای روح قرآن و موازین اسلامی است (کدیور، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

برای بررسی بهتر این دیدگاه با ذکر مقدماتی به بررسی مستندات تبعیض حقوقی از کتاب و سنت پرداخته می‌شود، اسلام در عصر نزول در زمینه حقوق زنان قدمی بلند به جلو برداشت و متناسب با وضعیت زن در آن دوران باعث ارتقای منزلت زن در جهان شد. این گام را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد، یک بخش تساوی کامل حقوق زن و مرد، بخش دوم ترقی حقوق زن، اما نه در حد تساوی. آیا این احکام مبتنی بر عدم تساوی حرف نهایی اسلام است؟ به عبارت دیگر آیا این دسته احکام از احکام ثابت و دائمی هستند یا از احکام موسمی و موقت و متغیر؟ متفکران سنتی همه یا اغلب تشریحات صدر اسلام را احکام ثابت و دائمی فرض کرده‌اند. اگر چنین باشد، می‌باید مفاد این احکام اکنون نیز تأمین‌کننده عدالت و اخلاق باشد، بر دیگر راه‌حل‌ها ارجح باشد و خرد انسان معاصر آن‌ها را پس نزند. اما چنین نیست. همین قرینه محکمی است بر این‌که این تشریحات از جنس احکام ثابت نیست. حکم ثابت و دائمی همواره عادلانه، اخلاقی، ارجح و به لحاظ عقلانی موجه است. فضیلت مرد بر زن، قوامیت مرد نسبت به زن، تنبیه بدنی زن ناشزه، جواز ازدواج دختر صغیر توسط ولی‌اش، ایقاع بودن طلاق به دست مرد، شهادت دو زن معادل یک مرد، دیه زن نصف مرد، ارث پسر دو برابر دختر، لزوم نفقه و مهریه از سوی مرد از احکام مورد بحث هستند (کدیور، ۱۳۹۰، ص ۲۱).

در انتهای این بحث، به ذکر آیاتی از قرآن کریم که مطابق این دیدگاه مستند عدالت استحقاقی است، اشاره شده و بیان می‌گردد که بیشتر این آیات ناظر بر قضایای خارجی هستند نه حقیقیه. به دلیل رعایت اختصار تنها به ذکر یک نمونه اکتفا می‌شود:

در قرآن کریم قوامیت مرد بر زن معلل به دو علت شده است، یکی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و دیگری «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». بی‌شک «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» نیز مبتنی بر همین دو علت است. وقتی خداوند استدلال کرده است یعنی حکم تعبدی و توقیفی نیست، تا زمانی که این دو علت هست، معلول آن‌ها - قوامیت - هم هست و وقتی علت‌ها نباشند، معلول هم نیست. متفکران سنتی آن‌چنان که گذشت علت اول را برتری‌های ذاتی مرد بر زن و علت دوم را نفقه و مهریه واجب زن بر مرد تفسیر کرده‌اند و در توضیح علت اول برتری عقلانی و قوت بدنی مرد در قبال شدت

احساسات و ضعف بدنی زن ذکر کرده‌اند. آیا این فضیلت مرد بر زن دائمی و دالّ بر استحقاق کمتر است؟ آیات (بقره/۲۲ و ۴۷) مبنی بر برتری بنی اسرائیل بر جهانیان و (آل عمران/ ۴۲) ناظر بر فضیلت حضرت مریم بر جهانیان است و «با این‌که ظهور هر دو آیه در فضیلت دائمی است، اما با قرینه قطعی خارجی فضیلت حضرت مریم و بنی اسرائیل به ظرف زمانی خاص محدود می‌شود» (کدیور، ۱۳۹۰، ص ۲۲)؛ لذا مطابق این دیدگاه عدالت مساواتی، «همه آیات و روایاتی که دلالت بر تبعیض حقوقی زن نسبت به مرد دارند، اولاً قضایای خارجیه هستند نه قضایای حقیقیه؛ یعنی حاکی از شرایط زمانی و مکانی خاص هستند و دلالتی به حقیقتی در ذات و طبع مردان و زنان در همه شرایط زمانی و مکانی ندارند، نهایتاً طبیعت ثانوی موقت زنان را در یک دوره خاص را بازگو می‌کنند. ثانیاً احکام موقت و موسمی هستند، نه احکام ثابت و دائمی. ثالثاً اگر کسی موقت بودن این احکام را نپذیرد، قوت ادله عدالت مساواتی و تساوی بنیادی به حدی است که توان نسخ موقت آن‌ها را دارد. نسخ موقت به این معنی که تا زمانی که ادله عدالت مساواتی از اعتبار عقلی مطمئن برخوردار است، احکام دال بر عدم تساوی به دلیل به سر آمدن زمان اعتبار منسوخ محسوب می‌شوند. اطلاق موقت به دلیل غایت احتیاط است و الا در حد عقلانیت معاصر چشم‌اندازی برای بازگشت عقلانیت گذشته تصور نمی‌شود» (کدیور، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

به طور کلی از مبانی فکری و نگرش نواندیشان دینی نسبت به حقوق زنان می‌توان برداشت کرد که به زعم آن‌ها حقوق مندرج در کنوانسیون، حاصل عقلانیت بشر است و مبتنی بر عدالت جنسیتی است؛ لذا در مسیر پیوستن به آن، از تجدیدنظر در مبانی و اصول ابایی نداشته، بلکه آن را لازم می‌شمارند.

نتیجه‌گیری

توجه به تکثرگرایی فرهنگی و حفظ فرهنگ‌های متنوع در جریان جهانی شدن بسیار حائز اهمیت است. این مهم، تلاشی جهانی برای حفاظت از فرهنگ‌های محلی و بومی (که حقوق زنان بسیار از آن متأثر است) را مطالبه می‌کند؛ امری که کنوانسیون امحای کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، نسبت به آن غفلت ورزیده است. به عبارت دیگر، اهتمام نگارندگان کنوانسیون بر اندیشیدن راهکارهایی یکسان و همسان برای زنان فارغ از هر فرهنگ و ملیت بوده است، چرا که تلقی آنان این بوده است که هر گونه تبعیض ناروا که بر مبنای جنسیت تحمیل می‌شود بر مبنای فرهنگ سنتی و اصیل جامعه توجیه می‌گردد، ولی نباید فراموش کرد که حقوق زنان در جوامع گوناگون با فرهنگ و سنت و عرف محلی و بومی آن جامعه ارتباط تنگاتنگی دارد؛ به عنوان مثال زندگی زنان در بسیاری از کشورها با نگرش مؤمنانه آن‌ها عجین گشته است؛ ولی در کنوانسیون حتی به تعریض، اشاره‌ای به آزادی عقیده و دین نشده است. لذا ممکن است با واکنش منفی و واپس‌زدگی جوامعی مواجه گردد

که بنیان‌های فرهنگی با مذهب در هم تنیده شده است. البته تأکید می‌شود که حفاظت از تفاوت‌های فرهنگی تا آن‌جا روا می‌باشد که به عدالت جنسیتی لطمه نزنند. در نهایت، به نظر می‌رسد، نسبت به جهانی شدن حقوق زنان (به معنای یکسان‌سازی قوانین و مقررات) در ایران که بر مبانی شرعی و فقهی استوار است، افق دید نواندیشان دینی می‌تواند الهام‌بخش باشد؛ چرا که با نگاهی مؤمنانه قصد دارند حقیقت فراتاریخی اسلام و پیام جاودانه آن را از غبار زمان و مکان بزدایند، تا بتوانند آن را بر خرد و تجربه بشر مدرن منطبق سازند. این نگرش خواهان گذر از فقه به اخلاق است، در واقع، تحقق یک حقوق اخلاق‌محور برای زنان که مبتنی بر ارزش‌های گوهری و ذاتی دین است غایت مطلوب اندیشمندان دینی است. این نگاه ارزشمند است و می‌تواند فهم و برداشت فقها و قانونگذار را که متأثر از تاریخ و فرهنگ عصر تنزیل است، تلطیف نماید. ولی باید نگرانی رویکرد اصلاحی یعنی حفاظت از ارزش‌های دینی را ملحوظ داشت و بی‌اعتمادی دینداران نسبت به خرد عام جهانی و مفاهیم مدرن حقوق بشری را با تبادل نظر و به بحث گذاشتن آرا و ایده‌های متفاوت (جهانی شدن اجتماعی) از بین برد. باید دانست که توقف در قوانین گذشته و بی‌توجهی به خرد، علم و تجربه بشری، با روش شارع در تقنین نیز مغایرت دارد؛ چرا که دین اسلام در وضع قوانین زمان خود به علم، تجربه، عرف و ساختار اجتماعی و خانوادگی معمول جامعه احترام گذاشت و قوانین متناسب با آن را تأیید نمود. «گاهی، به منظور اجرای احکام الهی، حکم دیگر شرع که عدالت است کنار گذاشته می‌شود؛ برای جمع بین اجرای عدالت و احکام، می‌توان از قواعد اصولی استفاده کرد؛ با وجود احکامی که می‌گویند حتی اگر دشمن هستند عدالت را رعایت کنید و کسی که تقوا را رعایت کند نزدیک‌ترین شخص به خداوند است (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا، اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی)^{۸۱} مشخص می‌گردد که شارع نیز همانند قانونگذار، قاعده‌ای کلی را در نظر دارد و برای اعمال آن قاعده کلی قواعدی را بیان می‌کند. اگر برای نظر قانونگذار و شارع که اجرای عدالت در همه زمان‌ها است، نقشی قائل شویم، در استنباط احکام نیز تأثیر می‌گذارد» (آقابابایی، ۱۳۸۰، ص ۷).

بنابراین، قوانین ایران این ظرفیت را داراست که با نگاه نواندیشان دینی مورد بازبینی قرار بگیرد و البته در این مسیر از اصول و روش‌هایی که رویکرد دوم به آن‌ها مقید است، نباید غافل شد. تفاوت فاحش قوانین و مقررات مربوط به زنان با واقعیات اجتماعی چنان واضح و مبرهن است که هر چند سال یک بار قانونگذار را به اصلاحاتی هر چند جزئی در این مقررات وامی‌دارد، ولی باید دانست این اصلاحات قطره‌چکانی کاری از پیش نمی‌برد؛ بلکه باید با تجدید نظر و بازاندیشی در ادله، تغییراتی بنیادی در حقوق زنان ایجاد کرد؛ تجدیدنظر به معنای این‌که برای تدوین و وضع قوانین، به جای استناد و استدلال به سنت و مجموعه احادیث و روایات می‌توان به قواعد و اصولی که از سنت و قرآن استخراج شده، استدلال کرد. به خصوص آن اصول قرآنی که متضمن عدالت جنسیتی است و در حیطه حقوق خانواده به متقابل بودن حقوق و تکلیف زنان و مردان اشاره کرده و برابری آن‌ها را در

تمام مسائل متذکر شده است، بسیار روشن‌گر می‌باشد و می‌تواند منظور نظر قانونگذار قرار گیرند تا ترس و هراس از مخالفت قوانین با شرع نیز از بین برود.

پی‌نوشت‌ها

1. Globalization
 2. Tayyar
 3. Ali Babaei
 4. Shishehchiha
 5. Bateni, Razavi, Mohammadi & Ahmadinia
 6. Golmohammadi
 7. Nayef Al-Rodhan
 8. Puvimanasinghe
 9. Bartelson
 10. Carnegie endowment for international peace, global policy program, p.1
 11. Giddens
 12. Waters
 13. The Borderless World
 14. Ohmae
 15. Nash
 16. Natural
 17. Unification
 18. Uniformisation
 19. Harmonization
 20. Delmas-Marty
 21. Jalali & Maghami
 22. The Convention on the Political Rights of Women
 23. The Convention on the Nationality of Married Women
 24. The Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages
 25. The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW)
- کنوانسیون امحای کلیه اشکال تبعیض علیه زنانی که معاهده‌ای بین‌المللی است و در ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ مورد پذیرش مجمع عمومی سازمان ملل متحد قرار گرفت و در ۳ سپتامبر ۱۹۸۱ (سی روز پس از تودیع بیستمین سند تصویب یا الحاق) به اجرا درآمد. با نگاهی کلی به کنوانسیون درمی‌یابیم که در این کنوانسیون به محو تبعیض در آموزش، کار، سلامت و محو تبعیض در زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و محو تبعیض نسبت به زنان روستایی در کنار برابری در مقابل قانون، محو تبعیض نسبت به زنان در ازدواج و روابط خانوادگی، برابری در زندگی سیاسی و اجتماعی، حقوق برابر از نظر تابعیت و حق زنان به نمایندگی کشورشان در سطوح بین‌المللی پرداخته شده است (رواسیان کاشی^{۸۲}، ۱۳۸۸، ۲۸).
26. Hakimpour
 27. Nabavi
 28. Tusi
 29. Najafi
۳۰. إزالة قيد النکاح بصيغه (طالق) و شبهها
31. Khomeini

۳۲. لا يعتبر في الطلاق اطلاع الزوجة عليه فضلا عن رضاها به.

33. Mehrpour

۳۴. «وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ...» (بقره/۲۲۷) اگر مردان تصمیم بر طلاق داشتند... «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَيْتُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...» (بقره/۲۳۱) هر گاه زنان را طلاق دادید و پایان زمان عده فرا رسید یا آنان را به خوبی و سازگاری در خانه نگه دارید و یا آنان را به نیکی رها کنید... و نیز (احزاب/۴۹)، (طلاق/۱) و (تحریم/۵)

۳۵. این آیه اشعار می‌دارد؛ «اگر می‌ترسید به هنگام ازدواج با دختران یتیم رعایت حق و عدالت را درباره حقوق زوجیت و اموال آنان ننمایید از ازدواج با آن‌ها چشم‌پوشید و به سراغ زنان دیگر بروید» (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ). سپس می‌فرماید: «از آن‌ها دو نفر یا سه نفر یا چهار نفر به همسری خود انتخاب کنید» (مَنْثَىٰ وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعًا). سپس بلافاصله اضافه متذکر می‌شود؛ این در صورت حفظ عدالت کامل است: «اما اگر می‌ترسید عدالت را (در مورد همسران متعدد) رعایت ننمایید تنها به یک همسر اکتفا کنید» تا از ظلم و ستم بر دیگران بر کنار باشید (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً).

36. Tabataba'i

37. Tabataba'i Yazdi

38. Gorji

۳۹. این قانون در مقام اعمال محدودیت در ماده ۱۶ اشعار می‌داشت؛ «مرد نمی‌تواند با داشتن زن همسر دوم اختیار کند مگر در موارد زیر: ۱- رضایت همسر اول، ۲- عدم قدرت همسر اول به ایفای وظایف زناشویی، ۳- عدم تمکین زن از شوهر، ۴- ابتلاء زن به جنون یا امراض صعب‌العلاج موضوع بندهای ۵ و ۶ ماده ۸، ۵- محکومیت زن وفق بند ۸ ماده ۸، ۶- ابتلائی زن به هر گونه اعتیاد مضر برابر بند ۹ ماده ۸، ۷- ترک زندگی خانوادگی از طرف زن، ۸- عقیم بودن زن، ۹- غایب و مفقودالاثر شدن زن برابر بند ۱۴ ماده ۸. و ماده ۱۷ قانون مذکور مقرر می‌داشت: «متقاضی باید تقاضانامه‌ای در دو نسخه به دادگاه تسلیم و علل و دلایل تقاضای خود را در آن قید نماید. یک نسخه از تقاضانامه ضمن تعیین وقت رسیدگی به همسر او ابلاغ خواهد شد. دادگاه با انجام اقدامات ضروری و در صورت امکان تحقیق از زن فعلی و احراز توانایی مالی مرد و اجرای عدالت در مورد بند یک ماده ۱۶ اجازه اختیار همسر جدید خواهد داد. به هر حال در تمام موارد مذکور این حق برای همسر اول باقی است که اگر بخواهد تقاضای گواهی عدم امکان سازش از دادگاه بنماید. هر گاه مردی با داشتن همسر بدون تحصیل اجازه دادگاه مبادرت به ازدواج نماید، به حبس جنحه‌ای از شش ماه تا یک سال محکوم خواهد شد، همین مجازات مقرر است برای عاقد و سردفتر ازدواج و زن جدید که عالم به ازدواج سابق مرد باشند. در صورت گذشت همسر اولی تعقیب کیفری یا اجرای مجازات فقط درباره مرد و زن جدید موقوف خواهد شد.»

۴۰. ماده ۴۹ مقرر می‌دارد: «چنانچه مردی بدون ثبت در دفاتر رسمی به ازدواج دائم، طلاق یا فسخ نکاح اقدام یا پس از رجوع تا یک ماه از ثبت آن خودداری یا در مواردی که ثبت نکاح موقت الزامی است از ثبت آن امتناع کند، ضمن الزام به ثبت واقعه به پرداخت جزای نقدی درجه پنج و یا حبس تعزیری درجه هفت محکوم می‌شود. این مجازات در مورد مردی که از ثبت انفساخ نکاح و اعلام بطلان نکاح یا طلاق استنکاف کند نیز مقرر است.»

41. Safai & Emami

42. Aghababaei

43. Nasr

۴۴. تفاوت میان این دو جنس را نمی‌توان صرفاً به ساختار بدن یا عملکرد زیستی آن‌ها فرو کاست، بلکه افزون بر آن، از نظر خصوصیات روانی و مزاجی، سنخ‌های روحانی و حتی در مبداء منطوقی در کُنه ذات الهی که در مقام ذات ربوبی اصل و منشاء دوگانگی‌ای است که در مرتبه عالم صغیر به صورت زن و مرد ظهور یافته است، نیز تفاوت‌هایی وجود دارد... پیکر مردان خود انعکاسی از عظمت، قدرت و مطلقیت است و پیکر زنان بازتابی از زیبایی، رحمت و برکت و بیکرانگی است... لذا در میان دو جنس انسان به صورت توأمان هم تکمیل‌گری وجود دارد و هم رقابت، هم اتحاد و هم تقابل (همان، ص ۸۸).

45. Motahhari

46. Rashid Reza

47. Taleghani

48. Fadlullah

۴۹. «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...» (نساء/۱۹)

50. Sanei

۵۱. «...ان تزویج الزوجه الثانیه فیما کان موجبا لمشقه الزوجه الاولى و کان ایذاء لها و مخالفاً للمعروف یکون حراما ایضا بحرمة الایذاء و بگونه معاشره للاولی بالمنکر و غیر المعروف..»
۵۲. «تحصیلاً لرضایتها، أو إخفائه علی نحو لا تعلم به یکون جائزاً..»

53. Rafii

۵۴. کمیته رفع تبعیض علیه زنان نهادی برای نظارت بر حسن اجرای این معاهده است که به موجب ماده ۱۷ کنوانسیون تأسیس شده است. وظیفه اصلی این کمیته بررسی گزارش‌های رسیده از کشورهای عضو کنوانسیون و در ارائه پیشنهادها یا توصیه‌های کلی بر اساس بررسی گزارش‌هاست. گزارش به کمیته باید یک سال پس از تصویب یا الحاق و پس از آن هر چهار سال یک بار و یا هر گاه که کمیته بخواهد صورت پذیرد. ر.ک، <http://www.ohchr.org>

55. CEDAW, General Recommendation No.21. Equality in marriage and family relations, 13th session, (1994), para 14

56. CEDAW, General Recommendation No.29 Economic consequences of marriage, family relations and their dissolution, 54th session, (2013), para 26&27

57. Kar

۵۸. تساوی کامل در برخورداری از ماهیت انسانی و لوازم آن (نساء، ۱؛ شوری، ۱۱؛ حجرات، ۱۳؛ اعراف، ۱۸۹؛ انعام، ۹۸). تساوی کامل در عبودیت نسبت به پروردگار و طی نمودن و سیر راه تکامل انسانی و نیل به قرب به خدا (نساء، ۱۲۴؛ نحل، ۹۷؛ توبه، ۷۲؛ احزاب، ۳۵)؛ تساوی کامل در امکان انتخاب جناح حق و باطل، ایمان و کفر (توبه، ۶۷ و ۶۸؛ نور، ۲۶؛ آل عمران، ۴۳ و...). تساوی در حقوق و تکالیف (توبه/۷۱) این آیه برای زن و مرد مؤمن ولایت متقابل قائل شده است، ولایت امت بر یکدیگر. زن و مرد یکسان امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. تساوی زن با مرد در فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر و ولایت متقابل ایمانی تردیدی باقی نمی‌گذارد که زن اگر ذاتاً توانایی نمی‌داشت هرگز موظف به این دو فریضه نمی‌شد. تساوی در زندگی زناشویی و متقابل بودن روابط میان زن و مرد؛ «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...» (روم، ۲۱). «... هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ...» (بقره، ۱۸۷).

۵۹. (نساء/۳۴).

۶۰. (نساء/۳۴) و (بقره/۲۲۸).

۶۱. (زخرف/۱۵ تا ۱۹)، (نحل/۵۷ تا ۶۰) (صافات/۱۴۹ تا ۱۵۴)، (طور/۳۹)، (اسرا/۴۰ و ۴۱)، (نساء/۱۱۷)، (نجم/۲۱ و ۲۷) این آیات مربوط به این تلقی اعراب است که فرشتگان دختر خدا هستند و قرآن این تلقی را نفی می‌کند.

۶۲. (نساء/۲۰ و ۲۱)

63. Alijani

۶۴. معرفت دینی، مجموعه‌ای از گزاره‌ها که از راه خاصی و به مدد ابزار خاصی، با نظر کردن بر متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی حاصل آمده‌اند (دباغ، ۱۳۸۷، ۱۶۲).

65. Dabagh

۶۶. (نساء/۸۲)

67. Mojtabeh Shabestari

۶۸. از عدالت در آن عصر تعریف مشخصی وجود داشت و مصداق‌هایی در نظر بود. در جاهایی که مصداق عدالت روشن بود، پیامبر به مراعات آن مصداق تأکید می‌کرد و در جاهایی که مصداق‌های ظلم روشن بود، امر به اجتناب از آن‌ها می‌کرد. پیامبر در این زمینه‌ها هیچ‌گاه مسائل غیر قابل درک برای مردم نیاورده است. دعوت وی عدول از ظلم زمانه به عدل زمانه بود و مردم ظلم و عدل زمانه را می‌فهمیدند. مثلاً وقتی پیامبر مردم را از ظلم کردن به بردگان یا اسیران جنگی نهی می‌کرد، مردم

کاملاً معنای این نهی را می‌فهمیدند. همین طور وی متناسب با عدل فهمیده شده در آن عصر، حقوقی را برای بانوان در برابر همسران قائل شد و آن حقوق را متناسب با مصداق‌های آن عصر تعیین کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۳۴۴ و ۳۴۵).
 ۶۹. تأکید بر عصری بودن عدالت‌گرایی بدین منظور است که باید بین شکل و روح عدالت‌گرایی پیامبر تفکیک قائل شد، شکل عصری بوده است ولی روح پایدار است. پیامبر یک انسان بوده و در شرایط تاریخی - اجتماعی معینی عمل می‌کرده است. محدودیت‌هایی داشته است و در نیکی‌هایی که مردم را به سوی آن‌ها دعوت می‌کرد امکانات نامحدود نداشت و مطابق شرایط عمل می‌نموده است. از این رو به خاطر تغییر در شرایط تاریخی و تحول در محدودیت‌ها و غیره نباید قصد و گرایش پیامبر را کماکان در همان محدودیت‌ها و شرایط تاریخی، محصور نمود. لذا در پیروی از آن بزرگوار باید فهمید امروز عدالت چیست و چگونه تفسیر می‌شود؟ کسب آگاهی و عمل در این مسیر روح عدالت‌گرایی پیامبر را در جامعه‌ای نوین متجلی خواهد نمود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۳۴۵ و ۳۴۶).

70. Malekian

71. Abu Zaid

72. Alavitarab

۷۳. (بقره/۲۸۶).

۷۴. آیات ۱۸۰، ۲۲۰ و ۲۴۰ سوره بقره و آیات ۶ و ۸ سوره نساء.

۷۵. (نساء/۱۹).

76. Yusefi Eshkevari

77. Sandra Harding

78. Mehrizi

۷۹. نویسنده در این مقاله در کاری تطبیقی به مذاقه در دو تفسیر بانو امین اصفهانی و تفسیر گرانقدر المیزان مرحوم علامه طباطبایی پرداخته است و آیات مرتبط با حقوق زنان را مقایسه کرده است، وی ابتدا در مورد تطابق شرایط زمانی دو نویسنده چنین سخن می‌گوید: «بانو امین در سال ۱۳۶۲ در ۹۶ سالگی فوت کرد، یعنی در دوره‌ای که هنوز خیلی از این حرف‌های «روشنفکری و نواندیشی» اصلاً در ایران مطرح نبود. تفسیرش را هم که ۱۵ جلد است در یک دروه هفده، هجده ساله نوشته است، یعنی از سال ۳۷ تا سال ۵۲ که تقریباً با دوره تألیف **تفسیر المیزان** هم‌زمان است. بانو امین آدمی است کاملاً سنتی و چند اجازه اجتهاد از مراجع بزرگ دارد. اجازه روایت دارد. کسی نیست که بگوییم تحت تأثیر فضاها و روشنفکری تفسیر کرده است.» سپس به بیان موارد اختلاف می‌پردازد، «من تفسیر بانو امین را از آباتی که محل بحث و سخن است با تفسیرهای دیگر مقایسه کردم و دریافتم که دو گونه برخورد با این آیات دارد. بعضی جاها ایشان تفسیری همانند تفسیرهای سنتی ارائه کرده، ولی بعضی جاها با تفسیرهای مشهور و رایج مخالفت کرده است. حال بعضی نمونه‌هایش را ذکر می‌کنم. مثلاً در تفسیر آیه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أُنَىٰ سِتْمَتُمْ...» (بقره/۲۲۳) که از آیات محل بحث است، در مورد «انی ستمتم» چند قول را نقل می‌کند. بعضی گفته‌اند انی ستمتم یعنی هر جا، کیف ستمتم، متی ستمتم. ایشان در جمع‌بندی نهایی اشاره دارد به این‌که در واقع، روابط زن و شوهر باید روابط متعارف و طبیعی باشد که به مسئله تولید نسل برگردد و می‌گوید بعضی دیدگاه‌های فقهی را که در کتاب‌های فقهی وجود دارد، نمی‌توانیم بپذیریم. این هم به نظر من نکته قابل توجهی است. ایشان در مورد آیه «و لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ...» (بقره/۲۲۸) خیلی صریح‌تر سخن گفته‌اند، این آیه دلالت دارد به برابری حقوق زن و مرد. زنان را بر مردان حقی است مثل این‌که مردان را بر زنان حقی است. بعد توضیح می‌دهد که تعلیمات قرآنی و بلکه تمام مقررات و دستورات اسلامی بر میزان اصول اجتماعی و مطابق عقل و منطق استوار گردیده است و یکی از اصول فطرت و قوانین مدنی و اجتماعی حقوق زناشویی و قوانین ازدواج است که بایستی روی قاعده و میزان صحیح وضع شده باشد و قرآن به تمام‌ترین وجه و صریح‌ترین قانونی که اهل فن می‌دانند، چنین قوانینی را بنا گذاشته و پس از آن‌که زن و شوهرها را در حقوق زناشویی مساوی قرار داده، در تمام شئون اجتماعی، فردی، معاملات و معاشرت، تمام‌شان را برابر قرار داده که از این آیه استفاده می‌شود. شاید آن‌جا نیز که می‌فرماید: «... وَهُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٍ لَّهِنَّ...» (بقره/۱۸۷) نظر به مساوات زن و مرد دارد، زیرا لباس مساوی با قامت و قامت مساوی با لباس است. بانو امین می‌گوید قرآن وقتی زن و مرد را به لباس و قامت

تشبیه می‌کند، این‌ها برابر هم هستند و از این استفاده می‌شود حقوق برابر زنان و مردان در تمام شئون خانوادگی. بانو امین در مورد آیه اول سوره نساء از ابوالفتح رازی نقل می‌کند که اینها گفته‌اند خدا زن را از دنده چپ مرد خلق کرد و این درست نیست. چند روایت هم از امام صادق^(ع) نقل می‌کند که می‌فرماید این‌ها دروغ می‌گویند. وی با ذکر تفصیلی این روایات، در چند صفحه بحث کرده است که این آیه نشان‌دهنده حقیقت واحد است، نه آفرینش زن از دنده چپ مرد. در تفسیر آیه «... وَأَصْرُ بُهْنٍ...» (نساء/ ۳۴) می‌گوید این امر، امر ارشادی است و دیگر وارد بحث نمی‌شود. هم‌چنین می‌گوید «نشوز» به معنی سرپیچی از اطاعت شوهر است از روی تکبر و بعد می‌گوید این حکم ارشادی است نه مولوی که وجوب و لزوم در پی داشته باشد. در علم اصول فقه می‌گویند اوامر ارشادی یا ارشاد به فهم خودتان است یا ارشاد به سیره عقلا یا ارشاد به عرف. این‌ها مواردی بود که تقریباً مخالف تفسیرهای سنتی است، نه مخالف همه تفاسیر، بلکه با نوع تفاسیر (همان، ص ۵۶).

80. Kadivar

۸۱. مائده/۸.

82. Ravvasiyan Kashi

منابع

- قرآن مجید.
- آقابابایی، ا. (۱۳۸۰). نخستین مجموعه گفت و گوهای هم‌اندیشی بررسی مسائل و مشکلات زنان؛ اولویت‌ها و رویکردها. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- ابوزید، ن. ح. (۱۹۹۸). نقد گفتمان دینی. ترجمه ح. یوسفی اشکوری و م. جواهر الکلام (۱۳۸۳). تهران: نشر یادآوران.
- باطنی، م. ر.، رضوی، س.، محمدی، ف. و احمدی‌نیا، ز. (۱۳۸۷). فرهنگ معاصر پویا انگلیسی - فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.
- جلالی، م. و مقامی، ا. (۱۳۹۰). کارکرد حقوق بین‌الملل در فرآیند جهانی شدن حقوق. فصلنامه حقوق و علوم سیاسی، ۳(۴۱)، ۹۷-۱۱۶.
- حکیم‌پور، م. (۱۳۸۳). حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد: تأملی در مبادی هرمنوتیک حقوق زن. تهران: نغمه نواندیش.
- خمینی موسوی، ر. (۱۴۰۹ق). تحریرالوسیله. جلد ۲. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
- دباغ، س. (۱۳۸۷). آئین در آئینه: مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
- دلماش مارتی، م. (۱۹۹۹). جهانی شدن حقوق: فرصت‌ها و خطرات. ترجمه ا. امیر ارجمند (۱۳۷۸). مجله حقوقی، ۲۴، ۱۴۸-۱۲۱.
- رشید رضا، م. (بی تا). تفسیر القرآن الحکیم، الشهبیر بتفسیر المنار، تقریرات درس شیخ محمد عبده. بیروت: دارالمعرفت.
- رفیعی، م. (۱۳۸۶). بررسی جامعه شناختی - حقوقی تک همسری در ایران. نشریه مطالعات زنان، ۵(۳)، ۳۷-۷.
- رواسیان کاشی، س. (۱۳۸۸). فصل مشترک تبعیض‌ها. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- سروش، ع. (۱۳۷۰). قبض و بسط در میزان نقد و بحث. نشریه کیان، ۱(۲)، ۱۳-۵.
- سروش، ع. (۱۳۷۷). ذاتی و عرضی در دین. نشریه کیان، ۸(۴۲)، ۱۸-۴.
- سروش، ع. (۱۳۷۸a). فقه در ترازو. نشریه کیان، ۹(۴۶)، ۲۱-۱۴.
- سروش، ع. (۱۳۷۸b). قبض و بسط حقوق زنان. مجله زنان، ۵۹، ۳۶-۳۲.
- سروش، ع. (۱۳۷۹). بسط تجربه نبوی. تهران: انتشارات صراط.
- سروش، ع. (۱۳۸۲). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

شیشه چیه، م. (۱۳۸۶). فرهنگ دوسویه اصطلاحات تخصصی سازمان تجارت جهانی. تهران: نشر قانون.
 صانعی، ی. (۱۴۳۱ق). التعلیقہ علی تحریر الوسیله للامام الخمینى. جلد ۲. قم: مؤسسه العروج.
 صانعی، ی. (۱۴۳۴ق). التعلیقہ علی العروہ الوثقی مع تعالیق بعض الاعاظم. جلد ۴. قم: انتشارات میثم تمار.
 صفایی، ح. و امامی، ا. (۱۳۹۰). مختصر حقوق خانواده. تهران: نشر میزان.
 طالقانی، م. (۱۳۶۰). تفسیر پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
 طباطبایی، م. ح. (۱۴۲۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه م. ب. موسوی همدانی (۱۳۸۹). جلد ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی یزدی، م. ک. (۱۴۰۸ق). عروہ الوثقی. جلد ۲. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
 طوسی، ج. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه. جلد ۶. تهران: المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه.
 طیار، خ. (۱۳۸۷). فرهنگ طیار. جلد ۲. تهران: نشر آبیژ.
 علوی تبار، ع. (۱۳۷۸). نواندیشی دینی و فقه زنان. مجله زنان، ۵۸، ۳۸-۳۶.
 علی بابایی، غ. (۱۳۸۳). فرهنگ روابط بین الملل. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
 علیجانی، ر. (۱۳۸۷). نظریات نو در پی تبیین «دو صدایی»های متون. نشریه چشم انداز، ۵۳، ۱۳۵-۱۳۰.
 فضل الله، م. ح. (۹). تأملات اسلامیه حول المراه. ترجمه م. مرادی (۱۳۸۳). قم: بوستان کتاب.
 کار، م. (۱۳۷۹). رفع تبعیض از زنان. تهران: نشر قطره.

کدیور، م. (۱۳۹۰). بازخوانی حقوق زنان در اسلام «عدالت مساواتی» به جای «عدالت استحقاقی». (۱۳۹۲/۷/۲۸)

<http://kadirvar.com/?p=۸۹۳۱>

گرچی، ا.، صفایی، ح.، عراقی، ع. ا.، صادقی، م.، امامی، ا. و همکاران (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی حقوق خانواده. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

گل محمدی، ا. (۱۳۸۱). جهانی شدن فرهنگ، هویت. تهران: نشر نی.
 گیدنز، آ. (۱۹۹۰). پیامدهای مدرنیت، ترجمه م. تلاشی (۱۳۷۷). تهران: نشر مرکز.
 مجتهد شبستری، م. (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
 مطهری، م. (۱۳۹۱). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
 ملکیان، م. (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری. تهران: نگاه معاصر.
 مهرپور، ح. (۱۳۷۰). مباحثی از حقوق زن. تهران: اطلاعات.
 مهریزی، م. (۱۳۸۵). جنسیت و تفسیر متون. نشریه زنان، ۱۳۶، ۷-۱.
 نبوی، ا. (۱۳۴۸). مزایای زن و مرد در اسلام. قم: بی نا.
 نجفی، م. ح. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شریعه الاسلام. تصحیح ع. قوچانی و ع. آخوندی. جلد ۳۱. بیروت: دار
 إحياء التراث العربی.

نش، ک. (۱۹۵۸). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست و قدرت. ترجمه م. ت. دلفروز (۱۳۸۷). تهران: کویر.

نصر، ح. (۱۹۹۰). اسلام سنتی در دنیای متجدد. ترجمه م. صالحی (۱۳۸۶). تهران: سپهروردی.
 واترز، م. (۱۹۹۵). جهانی شدن. ترجمه ا. مردانی گیوی (۱۳۷۹). تهران: سازمان مدیریت صنعتی.
 یوسفی اشکوری، ح. (۱۳۸۹). حقوق و منزلت زن در اسلام نواندیشانه. (۱۳۹۲/۸/۲۴). برگرفته از:

<http://yousefieshkevari.com/?p=1678>

The Holy Quran.

- Abu Zaid, N. H. (1998). [*A Critique of Religious Discourse*]. (H. Yousefi Eshkevari & M. Jewaherol Kalam, Trans.). Tehran: Yadavaran Publication [in Persian].
- Aghababaei, A. (2001). [*First Collection of Seminars on Considering Women's Issues and Problems; Priorities and Approaches*]. Qom: Women's Studies and Research Office [in Persian].
- Alavitabar, A. S. (1999). [Religional Modernity and Women's Jurisprudence]. *Women's Magazine*, 58, 36-38 [in Persian].
- Ali Babaei, Gh. (2004). [*Dictionary of International Relationships*]. Tehran: The Centre for Printing and Publication of the Ministry of Foreign Affairs [in Persian].
- Alijani, R. (2008). [*New theory to explain the "duet" of texts*]. *Cheshmandaz Magazine*, 53, 130-135 [in Persian].
- Bartelson, J. (2000). Three Concepts of Globalization. *International Sociology*, 15(2), 180-196.
- Batani, M. R., Razavi, S., Mohammadi, F., & Ahmadiania, Z. (2008). [*Pooya English-Persian Dictionary*]. Tehran: Farhang Moaser [in Persian].
- Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages* (1962).
- Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women* (1979).
- Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women* (1994). General Recommendation, Equality in marriage and family relations. No. 21, 13th session.
- Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women* (2013). General Recommendation, Economic consequences of marriage, family relations and their dissolution. No. 29, 54th session.
- Convention on the Nationality of Married Women* (1957).
- Convention on the Political Rights of Women* (1952).
- Dabagh, S. (2008). [*Religion in Mirror: Overview of the Religious Ideas of Abdolkarim Soroush*]. Tehran: Serat [in Persian].
- Delmas Marty, M. (1999). La Mondialisation du Droit: Chances et Risques (A. Amir Arjmand, Trans.). *Journal of International Law Review*, 24, 121-148 [in Persian].
- Fadlullah, M. H. (no date). [*Ta'amulat Islamiyah Haul Al-Merat*], (M. Moradi, Tran.). Qom: Bustan Ketab [in Persian].
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity* (M. Talashi, Trans.). Tehran: Markaz Publications [in Persian].
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. USA: Stanford University Press.
- Golmohammadi, E. (2002). [*The Globalization of Culture, Identity*]. Tehran: Ney Publication [in Persian].
- Gorgi, A., Safai, H., Araghi, A. A., Sadeghi, M., Emami, A. et al. (2008). [*Comparative Study of Family Law*]. Tehran: Tehran University Publications [in Persian].
- Hakimpour, M. (2004). [*Women's rights in the conflict between tradition and modernity*]. Tehran: Publication Naghme no-Andish [in Persian].
- Jalali, M. & Maghami, A. (2011). [The Function of International Law in the Process of Globalization of Law]. *Journal of Law and Political Sciences*, 3(41), 97-116 [in Persian].

- Kadivar, M. (2011). [*Reconsidering Women's Rights in Islam "Equality Justice" Instead of "Entitlement Justice"*], (1392/07/28) [in Persian]. <http://kadivar.com/?p=8931>
- Kar, M. (2000). [*Elimination of Discrimination against Women*]. Tehran: Ghatreh [in Persian].
- Khomeini Mousavi, R. (1992). [*Tahrir Al-Wasilah*]. Vol. 2. Qom: Institute of Matbu'at Darolelm [in Arabic].
- Malekian, M. (2006). [*Enthusiasm and Obsolete*]. Tehran: Negah Moaser Publication [in Persian].
- Mehrizi, M. (2006). [Sex and the Texts Interpretation]. *Women's Magazine*, 136, 1-7 [in Persian].
- Mehrpour, H. (1991). [*Issues of Women's Rights*]. Tehran: Etela'at Publication [in Persian].
- Mojtahed Shabestari, M. (2000). [*A Critique of the Official Reading of Religion*]. Tehran: Tarhe no [in Persian].
- Motahhari, M. (2012). [*The Women's Rights in Islam*]. Tehran: Sadra [in Persian].
- Nabavi, A. (1969). [*Benefits of Men and Women in Islam*]. Qom: no press [in Persian].
- Najafi, M. H. (1982). [*Jawahir Al-Kalam fi Sharh Sharaye Al-Islam* (A. Ghuchani & A. Akhundi Edit.)]. Vol. 31. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi [in Arabic].
- Nash, K. (1979). *Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power*. (M. T. Delafuz, Trans.). Tehran: kavir.
- Nasr, H. (1990). *Traditional Islam in the Modern World* (M. Salehi, Trans.). Tehran: Sohrevardi Publication [in Persian].
- Nayef Al-Rodhan, R. F. (2006). Definitions of Globalization, a Comprehensive Overview and a Proposed Definition, GCSP (Geneva Centre for Security policy).
- Ohmae, K. (1994). *The Borderless World: Power and Strategy in the Global Marketplace*. New York: Harper Collins.
- Puvimanasinghe, S. F. (2007). *Foreign Investment, Human Rights and Environment*. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.
- Rafii, M. (2008). [A Socio-Legal Study of Monogamy in Iran]. *Journal of Women's Studies*, 3, 7-37 [in Persian].
- Rashid Reza, M. (no date). [*Tafsir Al-Quran Al-Hakim, Al-Shahir be-Tafsir Al-Manar, The Pleadings of Shaykh Muhammad Abduh*]. Beirut: Dar Al-Ma'rifat [in Arabic].
- Ravvasiyan Kashi, S. (2009). [*The Common Point of Discrimination*]. Tehran: Shirazeh Press and Research [in Persian].
- Safai, S. H. & Emami, A. (2011). [*The Concise of family law*]. Tehran: Publication mizan [in Persian].
- Sannei, Y. (1922). [*Al-Talyghah ala Tahrir Al-Wasilah lel-Imam Khomeini*]. Vol. 2. Qom: Al-Oruj Institute [in Arabic].
- Sannei, Y. (1925). [*Al-Talyghah ala Al-'Urwat Al-Wuthqa ma'a Ta'aligh Ba'za Al-A'azem*]. Vol. 4. Qom: Al-Oruj Institute [in Arabic].
- Shishechiha, M. (2007). [*A Concised Dictionary of the World Trade Organization Terms*]. Tehran: Ghanun Publication [in Persian].
- Soroush, A. S. (1991). [Critique and Discussion on Expansion and Contraction]. *Kian magazine*, 2, 5-13 [in Persian].
- Soroush, A. S. (1998). [Essential and Accidental in Religion]. *Kian Magazine*, 42, 4-18 [in Persian].

- Soroush, A. S. (1999a). [Evaluating Jurisprudence]. *Kian Magazine*, 46, 14-21 [in Persian].
- Soroush, A. S. (1999b). [Expansion and Contraction of Women's Rights]. *Women's Magazine*, 59, 32-36 [in Persian].
- Soroush, A. S. (2000). [*Expansion of Prophetic Experience*]. 3rd Ed. Tehran: Serat Publication [in Persian].
- Soroush, A. S. (2003). [*Theoretical Contraction and Expansion of Religion*]. 8th Ed. Tehran: Serat Publication [in Persian].
- Tabataba'i, M. H. (2007). [*Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*]. (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Vol. 2. Qom: Islamic Publications [in Persian].
- Tabataba'i Yazdi, M. K. (1986). [*Al-'Urwat Al-Wuthqa*]. Vol. 2. Beirut: Mu'assisa Al-A'lami lil-Matbu'at [in Arabic].
- Taleghani, M. (1981). [*A Shining Ray from Quran*]. Tehran: Company of Sahami Enteshar [in Persian].
- Tayyar, Kh. (2008). [*English to Persian Tayyar Dictionary*]. Vol. 2. Tehran: A'iyzh Publication [in Persian].
- Tusi, M. (1967). [*Al-Mabsut fi Fiqh Al-Imamiya*]. 3rd Ed. Vol. 6. Tehran: Al-Maktaba Al-Murtazaviyah lil Ihya Al-Asar Al-Jafariyah [in Arabic].
- Waters, M. (1995). *Globalization* (I. Mardani Givi, Trans.). Tehran: Industrial Management Institute [in Persian].
- Yousefi Eshkevari, H. (2010). [*The rights and status of women in Islam innovative*]. (1392/08/24), [in Persian]. <http://yousefieshkevari.com/?p=1678>

Archive of SID