



Moderniteti dhe reforma e ligjit Islam të familjes

Description

Annelies Moors

Burimi: A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East, ed. Margaret L. Meriwether dhe Judith E. Tucker (Westview Press, A Member of the Perseus Books Group, 1999), 150-175.

Reforma e ligjit Islam të familjes në periudhën moderne

Ndonëse ligji klasik islam i familjes nuk mund të etiketohet thjesht si patriarkal, opsionet e grave në përgjithësi ishin më të kufizuara se sa të burrave. Kjo lë hapur pyetjen nëse reforma e ligjit të familjes ka përmirësuar së tepërmi pozicionin ligjor të grave. Ndryshimet në substancën e ligjit nuk mund të trajtohen si të izoluara nga transformimet në marrëdhëniet midis shteteve dhe shtetasve të tyre (Sonbol 1996). Reforma e ligjit të familjes ishte pjesë e pandashme e procesit të ndërtimit të kombit, dhe ndryshimet në substancën e ligjit shpesh kishin për synim që të institucionalizonin strukturat e reja të familjes. Marrja parasysh e këtyre konteksteve ndërlikon vlerësimet e pasojave që reforma e ligjit të familjes ka patur mbi gratë. Kjo bëhet edhe më e rëndësishme teksa ligji i familjes është shndërruar gjithnjë e më tepër në një simbol politik tej mase të ngarkuar.

Simbolizmi politik i reformës së ligjit të familjes

Që nga mesi i shekullit të nëntëmbëdhjetë e më tutje, kodet ligjore të bazuara mbi modelet evropiane

kanë zëvendësuar me shpejtësi ligjin islam në ligjin tregtar, penal, dhe administrativ në Lindjen e Mesme. Statusi personal ose ligji i familjes, megjithatë, kanë ruajtur gjerësisht lidhjet ndërmjet ligjores dhe të shenjtës (me përjashtimin e spikatur të Turqisë). Një arsye për të veçuar ligjin e familjes nga një zëvendësim i tillë i tërësishtë ishte se qeveritarët nuk kanë perceptuar një nevojë urgjente për të ndryshuar këto ligje. Fuqitë perëndimore ushtruan një trysni të konsiderueshme mbi Perandorinë Osmane për të sjellë në fuqi, për shembull, ligjin tregtar perëndimor në mënyrë që të lehtësohej tregtia me këtë rajon, dhe vetë reformistët osmanë i kanë përkrahur përpjekjet për të mdoernizuar perandorinë. Ligji i familjes, në krahun tjetër, ka qenë i një interesi më të kufizuar. Duke bërë një dallim ndërmjet sferës publike dhe asaj private, dhe duke ia lënë marrëdhëniet familjare kësaj të fundit, as administratorët kolonialë perëndimorë dhe as sundimtarët myslimanë nuk ndjenë një nevojë imediate për të ndërhyrë në ligjin islam të familjes. Përjashtimet kryesore ndaj kësaj përputhjeje të interesave ishte në drejtimin e dispozitave në lidhje me vakëfet fetare dhe familjare, të cilat fuqitë perëndimore u përpoqën që t'i shfuqizonin, dhe në lidhje me trashëgiminë e tokës shtetërore (*mir*).^[1]

Një tjetër konsideratë e rëndësishme që pengoi shfuqizimin e ligjit islam të familjes ishte se ky perceptohej si një problematikë me ndjeshmëri mjaft të lartë.^[2] Me marrëdhëniet gjinore në thelbin e tij, ligji islam i familjes është bërë “simboli preferencial” i identitetit islam (Helie-Lucas 1994, 391). Për shkak se orientalistët dhe administratorët kolonialë kanë përdorur shpesh “nënshtrimin e grave myslimane” si legjitimim për praninë dhe ndërhyrjen perëndimore, debatet në lidhje me gratë dhe marrëdhëniet gjinore kanë përfutur një teh simbolik veçanërisht të fortë (Ahmed 1992, 129 e më tutje), me ligjin islam të familjes si një parim bazë i angazhimit të shtetit ndaj Islamit. Ky simbolizëm politik i ligjit islam të familjes është bërë më i theksuar me rritjen e lëvizjeve islamiste nga vitet 1970 e më tutje, të cilat vendosin një trysni mbi shtetet për të përshtatur ligjet e familjes me përkufizimet fundamentaliste të identitetit mysliman. Sikundër argumenton Marie-Aimee Helie-Lucas (1994, 396), qeveritë që luftojnë islamistët në fronte të tjera kanë qenë të gatshme që të lëshojnë pe në çështjen e kodit të familjes, duke i përdorur gratë si mall shkëmbimi në mënyrë që të qetësonin kundërshtarët e tyre fundamentalistë.

Tani që ligji islam i familjes është bërë një simbol kaq i fuqishëm politik, zëvendësimi apo madje edhe thjesht reformimi i tij mund të perceptohet si një tradhëti ndaj “kulturës tonë”. Të zgjeruarit e opsioneve ligjore të grave sjell, pra, çështjen komplekse të të shkaktuarit të ndryshimit kulturor. E megjithatë, në qoftë se ligji islam i familjes është bërë një simbol kaq vendimtar, kjo nuk pengon interpretimet e shumëfishta dhe një gamë të vizioneve alternative. Një studim rreth grave të reja universitare në Kajro (i kryer nga Zeinab Radwan; shiko Ahmed 1992, 222-228) nënvizon kuptimet divergjente që njerëzit mund t'u bashkangjisin simboleve. Një numër i konsiderueshëm i këtyre grave përkrahin si barazinë e grave në martesë ashtu dhe imponimin e ligjit islam. Ndonëse ato zgjedhin islamizimin e ligjit të familjes për shkak se ato besojnë në drejtësinë dhe egalitarizmin e qenësishëm të Islamit, që ato e marrin si të mirëqenë se duhet të reflektohet në ligjet e tij, as establishmenti fetar dhe as udhëheqësia meshkuj e lëvizjeve islamiste nuk do të pranin një theksim të barazisë gjinore.

Ndërtimi i kombit: Kodifikimi i ligjit dhe mbikëqyrja e gjykatave

Ndërkohë që sundimtarët e Lindjes së Mesme kanë shmangur zëvendësimin e ligjit islam të familjes me sisteme ligjore të huaja, në shumicën e vendeve janë implementuar reforma të ligjit islam të

familjes. Reforma të tilla kanë qenë pjesë e procesit të formimit të shtetit komb në rajon dhe kanë qenë vendimtare në transformimin e marrëdhënieve ndërmjet shteteve dhe qytetarëve të tyre. Sikundër ka argumentuar Messick (1992), në vazhden e shekullit të njëzetë lidhje personale të bazuara mbi farefisninë i kanë lënë gjithnjë e më tepër udhë nocionit të një qytetarie kombëtare dhe homogjene. Kontrolli i shtetit mbi sistemin ligjor është përforcuar së tepërmi prej kodifikimit të teksteve ligjore dhe prej mbikëqyrjes së shtuar shtetërore mbi gjykatat. Kjo, bashkë me burokratizimin dhe standartizimin e rritur, ka shkaktuar ndryshime edhe në procedurat ligjore gjithashtu. Theksi i mëparshëm mbi dëshminë orale i ka hapur rrugën përparësisë së evidencave të shkruara, veçanërisht dokumenteve zyrtare si certifikatat e lindjes, kontratat e martesës, dhe regjistrimet e divorceve.

Në qoftë se, në të gjitha vendet ku u kryen reforma madhore të ligjit islam të familjes kjo ishte pjesë e procesit të ndërtimit të kombit, rezultati nuk është kurrsesi uniform. Deniz Kandiyoti (1991a) identifikon disa faktorë që influencuan aftësinë e shteteve për të zbatuar reformat e ligjit të familjes: mënyrat në të cilat identiteti kombëtar u lidh me Islamit dhe kuptimet e veçanta të Islamit që kjo lidhje nënkuptonte, çështja në qoftë se kolonializmi kishte inkurajuar zhvillimin e një identiteti mbrojtës, dhe masa në të cilën shteti ishte i mvarur nga farefisnia dhe komunitetet me bazë fisnore.

Kodifikimi i parë i ligjit islam të familjes ishte Ligji Osman i të Drejtës Familjare i vitit 1917, i cili gjithashtu u zbatua në provincat arabe të perandorisë osmane. Duke perceptuar një nevojë të fuqishme për të modernizuar dhe përforcuar perandorinë, qeveritarët osmane në vazhden e shekullit të nëntëmbëdhjetë kishin nxitur reforma të shumta që përfshinin “një distancim progresiv ndërmjet nacionalizmit kulturor dhe Islamit” (Kandiyoti 1991b). Në vend se të nxiste një identifikim (pan)islam, kjo çoi në shfaqjen e një ideologjie nacionaliste turke, protagonistët e së cilës argumentonin për një identitet primordial (para-islam) turk. Mbas themelimit të republikës turke në vitin 1923, Mustafa Qemal Ataturku ndërmori një varg masash për të kontrolluar establishmentin fetar, përfshirë dhe shfuqizimin e Ligjit Osman të të Drejtës Familjare dhe zëvendësimin e tij në vitin 1926 nga një kod civil sekular bazuar mbi atë të Zvicrës.^[3]

Në Iran, ku kodifikimi filloi ndërmjet viteve 1928 dhe 1935, përpjekjet e Reza Shahut për ndërtimin e kombit ishin të ngjashme me ato të Mustafa Qemalit, dhe ç’është e vërteta edhe të frymëzuara syresh. Megjithatë, feja mbeti një burim i rëndësishëm i legjitimitetit. Në kundërdallim me Turqinë, kleri shiit kishte një autonomi shumë më të madhe përballë shtetit dhe tregoi më tepër përkrahje karshi përpjekjeve modernizuese të sundimtarit. Nacionalizmi iranian ia doli mbanë që të përdorte si burim specifikat e Islamit shiit dhe t’i integronte ato me nocionet para-islame. Në Iran, ligji shiit i familjes u reformua dhe nuk u zëvendësua nga një sistem legal sekular (Najmabadi 1991).

Në Afrikën e Veriut dhe në Lindjen arabe, kodifikimi i mëtejshëm i ligjit ndodhi mbas pavarësisë, duke filluar në vitet 1950. Tunizia është një shembull i fortë i reformave ligjore novatore në atë që dikur kishte qenë koloni. Ndonëse gjatë luftës kundër kolonizatorëve francezë, Habib Bourguiba kishte qenë kundër ndryshimit të statusit ligjor të gruas, ai u bë fuqimisht në favor të zbatimit të ndryshimeve të mëdha në ligjin islam të familjes kur pavarësia ishte fituar tashmë (1956). Ai përvetësoi këtë pozicion për të treguar se Tunizia ishte një vend modern dhe i civilizuar dhe për të vërtetuar se një interpretim racional i Islamit ishte vërtet i mundur. Bourguiba që në gjendje që të zbatonte reformat e tij ligjore për shkak se, në kundërdallim me Marokun dhe vende të tjera, grupet me bazë farefisnie në Tunizi kishin vetëm një autonomi politike të kufizuar (Hijab 1988, 22-24; Charrad 1990).

Ndërkohë që kodifikimi në gadishullin arabik ishte një proces i ngadaltë dhe reformat kanë mbetur të

kufizuara, shteti i dikurshëm i Jemenit të Jugut është një shembull i jashtëzakonshëm i shtetit intervencionist që synon të ndryshojë rrënjësisht marrëdhëniet me shtetasit e tij nëpërmjet reformës së ligjit të familjes, të dekretuar në vitin 1974. Pasi erdhi në pushtet mbas një periudhe të gjatë të sundimit britanik, regjimi marksist u angazhua për një transformim radikal social dhe ekonomik, me qëllimin për të mobilizuar gratë në ndërtimin e një shteti socialist dhe gjithashtu u angazhua ideologjikisht për barazinë mes burrit dhe gruas. Në të njëjtën kohë, një synim madhor i politikës shtetërore ishte krijimi i një entiteti kombëtar duke ngritur një sistem ligjor të centralizuar dhe të unifikuar në mbarë territorin e vendit, duke shkrirë kështu lidhjet dhe identitetet e vjetra fisnore dhe krahinore (Molyneux 1991).

Reformimi i substancës së ligjit: Gratë, familja dhe qytetaria

Sundimtarët kanë përdorur mekanizma të ndryshëm në mënyrë që të reformonin ligjin islam të familjes. Në fundin e shekullit të nëntëmbëdhjetë, modernistët kishin argumentuar për një rikthim të burimit (Kurani dhe Suneti) për të zhvilluar interpretime dhe dispozita ligjore të reja që u përshtateshin më mirë kohëve moderne. Nëpërmjet riinterpretimeve të tilla, poligjinia u shpall e jashtëligjshme në Tunizi. Më zakonisht, reforma ligjore u zbatua nëpërmjet mekanizmave procedural, me sundimtarët që nxirrnin rregullore administrative dhe që kufizonin juridiksionin e gjykatave dhe jo duke ndryshuar substancën e ligjit. Kërkesat procedurale, për shembull, u përdorën për të shkurajuar martesat e të miturve dhe divorcin jashtë gjykatave. Një tjetër mekanizëm i përdorur për të reformuar kodin e familjes ishte përzgjedhja e dispozitave (*takhayyur*) më të përshtatshme nga mesi i shkollave të ndryshme të ligjit, përfshirë dhe opinionet e pakicës. Ky ishte njëri mjet i përdorur për të zgjeruar bazën mbi të cilën gratë mund t'i drejtoheshin gjykatës, për shembull, për të kërkuar divorcin në zona ku më parë ishte zbatuar ligji klasik hanefi (sikundër ishin territoret e ish Perandorisë Osmane). Zbatimi i reformave të tilla mund të legjitimohet në terma islamë nga referenca ndaj "interesit publik."^[4]

Të përshtaturit e ligjit islam të familjes ndaj rrethanave të ndryshuara nënkuptonte një ripunim të marrëdhënieve gjinore dhe të familjes. Reforma e ligjit të familjes përgjithësisht ka përforcuar lidhjet martesore në kurriz të marrëdhënieve fafisnore. Kjo, megjithatë, nuk duhet interpretuar si një ndarje e mprehtë me ligjin islam klasik. Ligji klasik prej kohësh e pranonte rëndësinë e lidhjeve martesore, si për shembull, nëpërmjet detyrimit që burri kishte për t'i siguruar bashkëshortes së tij strehim të përshtatshëm (*maskan shar'i*), gjë e cila garantonte privatësi nga familja e lindjes së bashkëshortit (shiko Antoun 1990). E megjithatë, reformat e shekullit të njëzetë kanë vendosur një theks më të madh mbi lidhjet martesore dhe familjen bërthamë, me reforma të tilla që gjithashtu prekin shpesh marrëdhëniet gjinore. Në shumicën e vendeve, prerogativat e meshkujve nga soji patrilinear në ligjin e trashëgimisë kanë qenë të kufizuara, në përfitim të familjes së drejtëpërdrejtë, dhe kontrolli fafisnor mbi martesën është zvogëluar tej mase nëpërmjet vendosjes të moshës minimale për martesë, duke garantuar pëlqimin e gruas, dhe, në disa raste, dule i lejuar asaj që të hyjë në martesë pa qenë nevoja për t'iu drejtuar një kujdestari martesor.^[5] Në të njëjtën kohë, reformat jo vetëm fuqizuan pozicionin e një gruaje përballë të afërmeve të saj meshkuj, por gjithashtu prekën edhe marrëdhëniet ndërmjet bashkëshortëve dhe bashkëshorteve. Gratë tanimë mund t'i drejtoheshin gjykatës për një divorc nën kondita specifika, zakonisht mungesë të mjeteve të jetesës, akteve mizore, braktisjes, apo kur burrin e ka kapluar një sëmundje e rrezikshme. Gjithashtu, të drejtat e kujdestarisë së grave mbi fëmijët u zgjeruan, dhe, në disa kushte të caktuara, opsionet e grave për të pretenduar mbështetje financiare

mbas divorcit u fuqizuan.

Jo vetëm që janë fuqizuar të drejtat e grave, por, në të njëjtën kohë, të drejtat e burrave të poligjinicë dhe divorcit (talak) së njëanshme në disa vende janë ndërprerë. Kufizime të tilla shpesh u imponuan nëpërmjet mekanizmave prodecorialë, sikundër është të kërkuarit e konsensusit të gjykatës, duke i dhënë grave opsionin e divorcit në rastin e poligjinisë, dhe duke mos lejuar më tipe specifike të divorcit, sikundër është ndarja (talak) e trefishtë në një seancë të vetme. Reformat ligjore të zbatuara në Tunizi (1956), Iran (1967 dhe 1975), dhe Jemenin e Jugut (1974) ofrojnë shembuj të fortë të kësaj tendence. Në Tunizi poligjinia u bë e jashtëligjshme, ndërkohë që si në Iran dhe ashtu në Jemenin e Jugut poligjinia kërkonte lejen e gjykatës, e cila do të jepej vetëm në rrethana specifike, si shterpësia dhe sëmundja e pakurueshme. Në lidhje me prishjen e martesës, Irani dhe Jemeni i Jugut dekretuan ligje që kërkonin arritjen e të gjitha divorceve nëpërmjet gjykatave, me përafërsisht arsyetime të njëjta të disponueshme për burrat dhe gratë; Tunizia punoi në drejtimin e të drejtave të barabarta për burrat dhe gratë në këtë fushë duke zgjeruar bazat e disponueshme për gratë.

Ndonëse reformat në substancën e ligjit kanë funksionuar shpesh në dobi të grave, nuk ka ndodhur gjithnjë kështu. Ziba Mir-Hosseini (1993), për shembull, argumenton që reforma e ligjit të familjes në Marok, e dekretuar në vitin 1957, ka përçuar disa elementë të caktuar patriarkalë të sheriatit ndërkohë që ka asgjësuar disa liri veprimi klasike. Sa i përket njohjes së atësisë, kohëzgjatja maksimale e shtatzanisë gjatë së cilës mund të pretendohet atësia, u reduktua nga pesë vjet në një vit. Në rastin e vlefshmërisë ligjore të martesave të paregjistruara (*fatiha*), gratë janë bërë krejtësisht të varura nga dashamirësia e burrave; në qoftë se burrat nuk e pranojnë martesën, e vetmja provë që gjykata do të pranojë është një certifikatë martesë. Më përgjithësisht, sensi i fuqishëm i formalitetit dhe procedurat e tejzgjatura të gjykatave marokene, me theksin e tyre të fuqishëm mbi dokumentet, funksionin kundër grave, sidomos atyre që janë të varfëra. Në raste të tjera, reforma e ligjit të familjes mund të ketë pasoja të kundërta për kategori të ndryshme grash, në Jemenin e Jugut, për shembull, ligji i kodifikuar i familjes vendos një kufi të sipërm mbi prikën. Ndërkohë që kjo mund të jetë në dobi të grave të edukuara apo të punësuar, kjo mund të dalë se është disavantazhuese për ato gra që nuk kanë burime të tjera të sigurisë ekonomike.

Në qoftë se reformat e përmendura më sipër u nxitën në mënyrë që të përaftronin dispozitat ligjore me kërkesat e “kohëve moderne”, përpjekje më të vona për reformim argumentojnë për një islamizim të ligjit të familjes. Mbas revolucionit islamik të Iranit të vitit 1979, qeveria e re anuloi reformat e vitit 1975 (Ligji i Mbrojtjes së Familjes) si jo-islame. Ndryshimet ligjore të zbatuara për të islamizuar ligjin e familjes hoqën kufizimet që reformat e mëparshme kishin imponuar mbi divorcin dhe poligjininë e njëanshme të meshkujve, dhe zvogëluan seriozisht të drejtat e kujdestarisë të grave (Kar dhe Hoodfar 1996). Bashkimi i Veriut dhe Jugut të Jemenit në vitin 1991 solli një ligj të ri të familjes në vitin 1992 që shfuqizoi apo modifikoi shumë prej reformave të ligjit të familjes që ishin zbatuar në Jemenin e Jugut tetëmbëdhjetë vjet më herët. Burrat nuk kërkonin më lejen e gjykatës për divorc të njëanshëm i vetmi korrigjim që gratë kishin ishte aftësia e tyre për të pretenduar mjete jetese të zgjeruara në rastet e “divorcit arbitrar”. Dhe leja e gjykatës nuk nevojitej më gjithashtu as për poligjininë (Molyneux 1995).

Reforma e ligjit të familjes dhe gjinisë në Palestinë. Një krahasim i shkurtër historik.

Teksa disa studime janë shkruar së fundmi në lidhje me gratë dhe ligjin e familjes në Palestinë, që kanë mbuluar periudha të ndryshme historike (Welchman 1992; Moors 1995; Tucker 1997), një krahasim më i detajuar historik i impaktit të reformës ligjore në Palestinë është tanimë i mundur. Gjatë periudhës osmane, ligji hanefi ishte shkolla zyrtare e ndjekur nga juristët. Sistemi hanefi u kodifikua si Ligji osman i të Drejtës Familjare në vitin 1917 dhe u aplikua gjatë Mandatit britanik. Në vitin 1951, kur Bregu Perëndimor ra në kontrollin jordanez, legjislatorët jordanezë dekretuan Ligjin jordanez të të Drejtës Familjare, i cili u zëvendësua në vitin 1976 nga Ligji jordanez i Statusit Personal. Në fund, mbas pushtimit izraelit të Bregut Perëndimor, ligji jordanez i statusit personal u zbatua mbi popullsinë myslimane palestineze, dhe juridiksioni u mbajt nga gjykatat e sheriatit.^[6]

Reforma ligjore janë miratuar në këto ligje, duke pakësuar kontrollin e fafesisë dhe bashkëshortëve mbi gratë. Moshë minimale për martesë kanë hyrë në fuqi (pesëmbëdhjetë për vajzat dhe gjashtëmbëdhjetë për djemtë); duke qenë se vetëm ligji hanefi lejonte martesat e detyruara të të miturve, ky legjislacion i ri i ka dhënë fund të gjitha formave të martesës nën shtrëngim. Detyra e bindjes së bashkëshortes ka pësuar gërryerje, pasi gratë nuk kthehen më me forcë në shtëpinë e tyre martesore. Hapësirat mjaft të kufizuara për divorc që u lejoheshin bashkëshortes nga ligji hanefi janë zgjeruar për të përfshirë mungesën e mjeteve të jetesës, “mospajtimet dhe sherret”, si dhe braktisjen. Sa i përket divorcit të njëanshëm nga ana e burrave, divorci i kushtëzuar është shfuqizuar, i gjithë divorci është konsideruar një herë i revokueshëm, dhe, në rastin e “divrocit arbitrar”, bashkëshortët janë të obliguar që të paguajnë mjetet e jetesës deri në një vit. Të drejtat e kujdestarisë të nënave mbi fëmijët janë zgjeruar nga shtatë për djemtë dhe nëntë për vajzat deri në fillimin e pubertetit.

Krahasuar me reformat më radikale të përmendura më herët, këto reforma mund të shfaqen disi të kufizuara. Divorci i njëanshëm mashkullor zor se është kufizuar, pasi të lënduarit e grave në vetvete nuk është më një arsye e vlefshme për të këryar divorc, dhe poligjinia nuk i është nënshtruar kufizimeve.^[7] Për më tepër, një pjesë e këtyre reformave një përmirësim aq i qenësishëm sa ç’mund të supozohet fillimisht. Myftilerët dhe kadilerët në Sirinë dhe Palestinën e shekullit të shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë i referonin prej kohësh gratë të kadilerët nga shkollat e tjera ligjore për t’u mundësuar atyre që kërkonin prishjen e martesës, dhe në ato kohëra “interesat më të mira të fëmijëve” merreshin gjithashtu në konsideratë (Tucker 1997). Reforma të tjera, sikundër ishte shfuqizimi i divorcit të kushtëzuar dhe të trefishtë, nuk funksionon gjithnjë në dobi të grave; në të kaluarën, gratë kanë bërë një përdorim selektiv dhe strategjik të tyre në mënyrë që të shkaktinin një divorc të dëshiruar. Në lidhje me aftësinë e një gruaje për ta dhënë veten në martesë pa konsensusin e kujdestarit të saj martesor, reformat ligjore nuk janë të qarta; në rastin e grave që martohen për herë të parë, formulimet në ligjin e kodifikuar mund të kenë minuar pozicionin e fortë që ligji klasik hanefi u jepte grave në moshën e tyre madhore ligjore (Welchman 1992). Gjithashtu, tendenca për t’u përpjekur për barazi ndërmjet bashkëshortëve ka çuar në bërjen ligj të disa dispozitave që janë në dobi të bashkëshortit dhe jo të bashkëshortes, sikundër janë ato që e lejojnë bashkëshortin të përfshijë kushte në kontratën e martesës (më parë një privilegj vetëm i grave) dhe në sigurimin e arsytimit shtesë për burrat që të kërkojnë ndarje nëpërmjet gjykatës, gjë e cila kufizon ashpërsisht obligimet financiare të burrave karshi ish bashkëshorteve të tyre (Welchman 1988, 872). Më së voni, në vitin 1984, trysnitë për të islamizuar kodet ligjore kanë rezultuar në aplikimin e rregullave kuranore të trashëgimisë ndaj tokave *miri*, duke kufizuar (së paku në letër) aksesin e grave ndaj tokës bujqësore.

Vetë gratë kanë marrë pjesë në mënyrë aktive në debatet mbi reformën e ligjit të familjes. Aktivistet gra të cilat kanë qenë të ndara mbi çështje të tjera, shpesh janë pajtuar në lidhje me nevojën për një reformë të tillë. Në Egjiptin e fillimshkullit të njëzetë, për shembull, gra të shquara si Huda Sha'rawi dhe Malik Hifni Nassef, të cilat morën pozicione të ndryshme në drejtim të mbulimit me shami, të dyja mbrojtën reformimin e ligjeve të martesës në drejtimin e poligjinisë, ndarjes së njëanshme, dhe martesës në moshë të hershme (Ahmed 1992, 176 e më tutje). Në Iran në vitet 1980, reforma e ligjit të familjes ishte një çështje rreth së cilës gratë nga bindje të ndryshme ideologjike (si islamiste ashtu dhe sekulare) u bashkuan (*Middle East Report* 1996). Në raste të tjera, megjithatë, aktivistet gra e gjetën veten të ndara sipas linjave politike. Kur në Egjipt në vitin 1979, u bënë amendamente në lidhje me ligjin e familjes (i quajtur "ligji Xhihan", sipas emrit të bashkëshortes së presidentit Anuar Sadat), disa e gjetën veten të ndërthyer midis kundërvënies së tyre ndaj politikave pro-perëndimore të Sadatit dhe faktit se këto reforma ishin në disa mënyra dobiprurëse për gratë (Hijab 1988, 30).[\[8\]](#)

Në Palestinë, organizatat lokale të grave kanë qenë aktive në çështjet e reformës ligjore. Në vitin 1988, udhëheqëset e tre nga komiteteteve të grave bënë thirrje për zëvendësimin e ligjeve komunale me legjislacion civil (Giacaman dhe Johnson 1989, 168).[\[9\]](#) Deklarata e Pavarësisë dhe hapa të tjerë të ndërmarrë drejt formimit të shtetit palestinez shtuan interesin e komiteteteve të grave në ligjin e familjes. Në vitin 1990, në një konferencë mbi *intifadën* dhe problemet sociale të grave, njëri prej rekomandimeve të *workshop*, apo punëtorisë, së komiteteteve të grave ishte të "inicojmë një rishikim të ligjeve dhe rregulloreve që merren me statusin personal dhe ligjin e familjes dhe të hartojmë ndryshime" (Women's Studies Committee and Bisan Center 1991, 26). Megjithatë, ligji personal doli se ishte një çështje mjaft sensitive. Në një botim të Qendrës së Grave për Ndihmë dhe Këshillim Ligjor (Women's Centre for Legal Aid and Counselling (WCLAC)) mbi gratë dhe ligjin, një seksion mbi ligjet e statusit personal nënvizon se pjesëmarrësit në një *workshop*, apo **punëtori**, të organizuar nga qendra në vitin 1994 kishin këndvështrime të ndryshme në lidhje me mundësinë e reformës nëpërmjet riinterpretimit të ligjit islam të familjes (WCLAC 1995, 71). Si pasojë, WCLAC inicioi një projekt kërkimor për të shqyrtuar dhe krahasuar ligjin e familjes dhe praktikën ligjore në gjykatat shariatike në Bregun Perëndimor dhe Ripin e Gazës me një referencë specifike ndaj mbrojtjes së të drejtave të grave. Ndërkohë, duke filluar nga viti 1991, WCLAC ka botuar një numër broshurash (mbi tema si të drejtat e mjeteve të jetesës, të drejtat e kujdestarisë, divorci, dhe shënimi i kushteve të posaçme në kontratat martesore) në mënyrë që të rrisin ndërgjegjësimin e grave për të drejtat e tyre ligjore.[\[10\]](#)

Një hap i madh drejt ndërkombëtarizimit të nismave të këtyre grave lokale u ndërmor në vitin 1984 kur rrjeti Gra që Jetojnë nën Ligjet Myslimane (Women Living Under Muslim Laws) u ngrit për të ofruar një hapësirë për diskutim dhe veprim për gratë me prejardhje dhe formim mysliman nga e gjithë bota. Një synim kryesor i rrjetit ishte që të paraqiste se si qeveritë dhe lëvizjet politike kanë shfrytëzuar politikisht fenë nëpërmjet avancimit si islame të traditave lokale që veprojnë në kurriz të grave. Në vitin 1988 një program shkëmbimi për gra nga vende të ndryshme myslimane u organizua për t'u mundësuar atyre të përjetojnë larminë e gjerë të praktikave sociale që etiketohen si "islame". Ndërveprime të tilla ndërmjet grave nga të kaluara dhe formime të ndryshme myslimane tërheqin vëmendjen ndaj mënyrave në të cilat ligjet myslimane bazohen në histori dhe kulturë (Helie-Lucas 1994).[\[11\]](#)

Reforma ligjore dhe ndryshimi social

Në qoftë se reformat ligjore fuqizuan pozicionin ligjor të grave *vis-a-vis* të afërmeve të tyre meshkuj dhe bashkëshortëve, një set pyetjesh përqendrohet mbi atë nëse gratë kanë përfituar në praktikë nga këto reforma. A kanë qenë gratë vërtet në gjendje që t'u drejtohen gjykatave për të pretenduar të drejtat e tyre dhe a kanë qenë gjykatësit të përgatitur për të zbatuar kode të reja ligjore të reformuara? Një tjetër çështje madhore për debat është marrëdhënia ndërmjet reformës ligjore dhe ndryshimit social. Strategjitë e grave janë të drejtuara jo vetëm karshi reformimit të ligjit. Dhe gratë individuale që shkaktojnë apo akomodojnë ndryshimin social nëpërmjet dispozitave kontraktuale mund të jenë fare mirë po aq pak të rëndësishme.

Nga tekstet ligjore te praktika ligjore: Gjyqësori dhe palët gra në gjyq

Në disa raste, zbatimi i reformës të ligjit të familjes ngeci në vend përshkak të qëndrimit të gjyqësorit. Kjo ishte e vërtetë, për shembull, me shfuqizimin e poligjinisë në Tunizi, me ligjet e reja të trashëgimisë në Irak, dhe me zgjerimin e opsioneve në Egjipt në favor të grave për të nisur divorcin.[\[12\]](#) Në raste të tjera, gjykatësit raportohen se janë përpjekur që të modifikonin dispozitat ligjore që punon në disavantazh të grave. Në Iranin pasrevolucionar, për shembull, gjykatësit shprehnin ngurrimin e tyre për të lejuar divorcin e njëanshëm nëpërmjet përpjekjeve të tyre të përsëritura për të pajtuar çiftet.[\[13\]](#)

Në veprën e saj mbi praktikën ligjore në Brengun Perëndimor, Lynn Welchman (1992, 1994) shtjellon se si qëndrimi i gjyqësorit lidhet me natyrën e çështjeve në diskutim. Në disa aspekte gjykatësit ndjekin një linjë konservatore. Përjasja e tyre ndaj përfshirjes së kushteve në kontratat e martesës ka qenë mjaft literaliste; sidomos sa i përket delegimit të divorcit, formulimi i përpiktë dhe korrekt është i një rëndësie sipërore.[\[14\]](#) Në disa çështje të lëna në gjykimin e saj, gjykata nuk është mjaft përkrahëse ndaj grave. Për shembull, shumat e dhëna si mjete jetese, si "paga të kujdestarit", dhe si tarifa të gjydhënies janë shumë të ulëta, por në drejtime të tjera, qëndrimi i gjykatësve mund të jetë tej mase më

i butë. Ata përgjithësisht i japin një gruaje që punon përfitimin e dyshimit në qoftë se bashkëshorti i saj kundërshton punësimin e saj. Ndërkohë që sipas ligjit asnjë mjet jetese nuk i takon një bashkëshorteje që punon jashtë shtëpisë pa konsensusin e bashkëshortit të saj, gjykatësit shpesh e marrin si të mirëqenë se një konsensus i tillë është dhënë në mënyrë implicite. Gjithashtu, në rastin e “divorcit (talak) arbitrar”, gjyqësori e vendos barrën e provës mbi bashkëshortin. Çdo divorc i njëanshëm merret si i mirëqenë se është arbitrar (duke u dhënë grave opsionin që të pretendojnë mjete jetese të zgjeruara në kohë), në qoftë se bashkëshorti nuk arrin të ofrojë një arsye të mirë (Welchman 1992).^[15]

Ndonëse është e qartë se një numër i madh i grave që janë palë në gjyq u janë drejtur gjykatave për të pretenduar të drejtat e tyre, pjesëmarrja aktive e grave në çështjet ligjore nuk është thjesht një pasojë e reformave ligjore. Studime të qyteteve osmane tregojnë se gjithashtu edhe në kohërat osmane gratë nuk ngurrnin që t’u drejtoheshin gjykatave për të argumentuar çështjet e tyre.^[16] Njerëz nga të gjitha fushat e jetës shfaqen në arkivat palestineze të gjykatave sheriatike (Doumani 1985). E megjithatë, pjesëmarrja e grave rurale, në veçanti, është shtuar në mënyrë të konsiderueshme në vazhden e shekullit të njëzet.^[17] Ndërkohë që aksesin më të madh i popullsisë rurale në institucionet urbane ka patur një efekt këtu, gratë gjithashtu kanë shfrytëzuar me zell opsionet e reja që ka ofruar ligji. Për shembull, në Xhebel Nablus të Palestinës, mbas reformës të vitit 1976, një numër i madh i grave të divorcuara në mënyrë të njëanshme kanë pretenduar të drejta për mjete jetese të zgjeruara mbi bazën e “divorcit arbitrar” (Moors 1995, 140), dhe në Jemenin e Jugut mbas reformës së vitit 1974, gratë iu drejtuan gjykatave në numër të madh për të kërkuar divorc (Molyneux 1991, 259). Gadishmëria e grave për t’iu drejtuar gjyqësorit mund të jetë tej mase specifik ndaj klasës. Enid Hill (1979, 91) argumenton se kur në vitin 1970 ishte bërë më e lehtë për gratë në Egjipt që të siguronin një “divorc nëpërmjet veprimit të gjykatës,” ishin kryesisht gratë më varfëra ato që iu drejtuan gjykatës, me shpresën se do të fitonin përkrahjen e autoriteteve shtetërore për të shtrënguar bashkëshortët e tyre që t’u paguanin atyre atë që ato e kishin të drejtë. Elita dhe shtresat e mesme, në krahun tjetër, i qëndruan besnikë formave më tradicionale të ndarjes.^[18] Vëzhgimi se, në këtë rast veçanërisht, gratë më të varfëra kanë më tepër gjasa që t’i drejtohen gjykatës ngre pyetjen e asaj se çfarë nënkuptohet kur gratë ose i drejtohen gjykatës ose përmbahen nga të vepruarit në këtë mënyrë.

Kuptimet komplekse e të pretenduarit të të drejtave të tua.

Gratë rregullisht përmbahen nga të pretenduarit e të drejtave që atyre u garantohen nga ligji. Ndërkohë që historianët në studimet e tyre mbi aksesin e grave ndaj pronës priren që të marrin si të mirëqenë se të pretenduarit e të drejtave të pronës është një tregues i pushtetit, antropologët, nga krahun tjetër, të cilët kanë më tepër mundësi për të hulumtuar këndvështrimet e grave, kanë argumentuar se “të hequrit dorë” nga të drejtat mund të jetë një strategji për të arritur përfitime të tjera më të rëndësishme.

Gratë nga rajoni i Nablusit, për shembull, vetëm rrallëherë iu drejtoheshin gjykatave për të pretenduar pjesën e mbetur të prikës së tyre të menjëhershme në qoftë se kjo nuk ishte paguar plotësisht (Moors 1995, 102). Një grua zakonisht e bënte këtë vetëm në qoftë se bashkëshorti i saj gjithashtu nuk përmbushte obligimin e tij për të siguruar strehim të përshtatshëm dhe mjete jetese të përshtatshme. Në vend se të shtrëngonin bashkëshortët e tyre që të hynin në borxhe, këto gra parapëlqenin që të “hiqnin dorë” nga një pjesë e të drejtave të tyre materiale, të bindura se kjo do të përforconte moralisht pozicionin e tyre brenda familjes. Në një dëll të ngjashëm, një grua rurale nuk kishte prirjen që të

kthehej kundër të atit kur ai përvetësonte një pjesë të konsiderueshme të prikës për veten e tij (një praktikë kjo si e paligjshme ashtu dhe e përhapur gjerësisht në zonat rurale deri në fund të viteve 1960). Ajo do ta bënte këtë vetëm në qoftë se nuk do të ishte babai i saj por një tjetër i afërm i cili kishte qenë kujdestari i saj i martesor. Për shkak se një grua do të rikthehej në shtëpinë e të atit të saj në rast të problemeve martesore, të kthyerit kundër tij do të dobësonte dhe nuk do të fuqizonte pozicionin e saj përballë bashkëshortit të saj dhe farefisit të tij. Gratë me shpesh do të ishin të gatshme që të ngrinin një çështje kundër ungvje të tyre apo të afërmeve të tjerë meshkuj në gjykatë, pasi ato ishin të bindura se këta të afërm më të largët do të ndiheshin më pak të obliguar për t'iu përgjigjur atyre në rast nevoje (1995, 97).

Shpesh gratë nga Xhebel Nablusi janë përmbajtur nga të pretenduarit e të drejtave të tyre të trashëgimisë. Kjo, megjithatë, nuk ishte domosdoshmërisht një shprehje e nënshtrimit të tyre, dhe as nuk ishte të pretenduarit e të drejtave të tyre në një pronë një tregues i pushtetit (Moors 1995, 48 e më tutje; 1996). Disa gra merrnin automatikisht të paktën një pjesë të hises së tyre për shkak se ato ishin nga një e kaluar me familje urbane pasanike, ku burrat do të ngrinin statusin e tyre duke "u dhënë" motrave të tyre. Trashëgimia që ato merrnin ishte pikë së pari dhe ç'është më e rëndësishmja një shprehje e pozitës së klasës së tyre dhe jo e pushtetit gjinor. Të tjera gra përfitonin trashëgonin për shkak se bashkëshortët e tyre ushtronin një trysni të madhe mbi to që të pretendonin hisen e tyre. Në vend se të tregojë pushtet, në rrethana të tilla të trashëguarit e pronës mund të minojë fare mirë pozitën e një gruaje. Këto gra nuk kishin gjasa që të humbin mbështetjen e farefisit, por, si pasojë, do ta gjenin gjithashtu veten shpesh në një pozitë më të dobët në lidhje me bashkëshortin dhe farefisin e tij. Të tjera gra, në veçanti vajzat pa vëllezër, pretendonin hisen e tyre për shkak se ato ishin në një situatë tej mase të lëndueshme. Në krahun tjetër, kur vajzat hiqnin dorë nga të drejtat e tyre ndaj një pasurie, ato shpesh e bënin këtë për të nënvizuar obligimet e farefisnisë karshi tyre. Dhe kur një vejane ia linte hisen e saj të bijve, atëherë pozicioni i saj përgjithësisht forcohej dhe nuk dobësohej.

Për të ndërlikuar punët më tutje, pretendimet ligjore të grave mund të mos përkojnë me atë që ato presin të fitojnë kur ato i drejtohen gjykatës. Në një studim krahasimor të ligjit islam të familjes në Iran dhe Marok, Mir-Hosseini (1993) tregon se në qoftë se një grua ka për të synim që të marrë divorcin, nuk janë ligjet e divorcit më të rëndësishmet në këtë rast por rregullat e kujdestarisë, praktikat e prikës, struktura familjare, dhe mundësitë e punësimit. Në Marok, gratë e varfëra u drejtohen gjykatës për të pretenduar mjete jetese për të rregulluar një divorc; në Iran, gratë e shtresës së mesme i përdorin pretendimet e tyre për prikë për të shkaktuar një ndarje. Gratë e varfëra marokene mund të dëshirojnë divorcin për shkak se bashkëshortët e tyre kanë dështuar si furnizues të mjeteve të jetesës (në mesin e të varfërve, gratë mund ta kenë faktikisht më të lehtë për të gjetur punësim), dhe ato nuk humbasin qasjen ndaj fëmijëve të tyre për shkak të të drejtave të kujdestarisë matrilineale të ligjit maliki. Ato përdorin pretendimet e mjeteve të jetesës për të mundësuar divorcet, për shkak se procedurat për të pretenduarit mjete jetese janë relativisht të ndershme. Në Iran, në krahun tjetër, ku gratë janë të detyruara që t'ua dorëzojnë fëmijët e tyre në një moshë të re babait të fëmijëve, gratë i përdorin pretendimet e tyre për prikë (pra, që të heqin dorë prej tyre) për të bindur bashkëshortët e tyre që të pajtohen me një divorc të konsensusit të përbashkët dhe për të negociuar rregullime të posaçme të kujdestarisë së fëmijëve.[\[19\]](#)

Një fokus mbi reformat ligjore mund të errësojë faktin se si dispozitat kontraktuale, në veçanti kontrata martesore, mund të çënojnë pozitën e grave. Gjithashtu, kur diskutohen dispozitat kontraktuale, fokusi ka qenë shpesh mbi ato fusha në të cilat ka ndodhur reforma ligjore, gjegjësisht përfshirja e kushteve në kontratën martesore. Ndryshimet në regjistrimet e prikës, megjithatë, mund të jenë të paktën po aq të rëndësishme për rindërtimin e marrëdhënieve ligjore.

Kushtet: Mjete për ndryshim? Ndërkohë që shkollat e ndryshme klasike të ligjit kanë patur dallime në opinionet e tyre në lidhje me pasojat e përfshirjes së kushteve në kontratën e martesës, reforma ligjore përgjithësisht ka lënë hapësirë që një gamë e gjerë e kushteve të tilla të regjistrohet në lidhje me çështje të tilla si vendi i rezidencës, natyra e strehimit, e drejta për punë, dhe e drejta për t'u divorcuar, shpesh nën rrethana specifike, sikundër është rasti kur bashkëshorti merr një tjetër grua. Duke përfshirë kushte të tillë në martesën e saj të kontratës, një grua mund të përmirësojë në mënyrë të konsiderueshme pozicionin e saj ligjor. Të regjistruarit e kushteve të martesës, megjithatë, nuk është një praktikë e përhapur. Sipas Welchman (1994), vetëm 0.9 përqind e kontratave të martesës në Bregun Perëndimor përmbanin kushte, pjesa më e madhe të depozituara nga gratë urbane.^[20] Megjithatë, në mesin e kategorive të veçanta të grave të regjistruarit e kushteve në kontratën martesore po bëhet një praktikë më e zakonshme. Në Nablus, për shembull, ndërkohë që vetëm 2 përqind e të gjitha kontratave të martesës përmbanin kushte, kontratat e grave profesionalisht të punësuarat tregojnë për një model të ndryshëm. Në vitet 1970 dhe 1980, rreth 13 përqind e mësueseve gra përfshinin kushte në kontratat e tyre të martesës, zakonisht kushte që kishin të bënin me të drejtën e tyre për të punuar si mësuese në qoftë se ata dëshironin ta bënin këtë apo të drejtën e tyre për të përdorur pagat siç e shihnin ato të arsyeshme (Moors 1995, 246-247).^[21] Gratë urbane saudite të shtresës së mesme gjithnjë e më tepër po regjistrojnë kushte në kontratat e tyre të martesës, më shpesh në lidhje me të drejtën e tyre për të studiuar dhe punuar mbas martesë (Wynn 1996, 116).

Rishikimi i formave të kontratës së martesës ka qenë një mjet i përdorur nga shteti për të implementuar ndryshime në marrëdhëniet gjinore ligjore pa ndryshuar ligjin. Kushtet kanë luajtur një rol vendimtar në këtë drejtim. Në Egjipt në vitin 1995, për shembull, Ministria e Drejtësisë përgatiti një projekt-ligj për një kontratë të re martesore, përfshirë një numër kushtesh që palët në martesë kishin opsionin për t'u pajtuar apo për të mos u pajtuar me to. Një kontratë e tillë konsiderohej një mjet i informimit të njerëzve rreth të drejtave që ata kishin në dispozicion nëpërmjet ligjit. Përkrahësit e kontratës së re e shihnin atë si një mënyrë për të arritur reforma nga brenda sheriatit (*Al-Ahram*, 25-31 maj, 1995).

Në Iran, si nën regjimin e Pahlevit ashtu dhe mbas revolucionit islamik, rishikimi i formave të kontratave të martesës ka qenë një mjet për të modifikuar rregullat e ligjit islam. Kur u hartua Ligji i Mbrotjtjes së Familjes (1967 dhe 1975), duke rezultuar në të drejta të ngjashme të divorcit për burrat dhe gratë, u bë një përpjekje për të pretenduar njëfarë përkatësie ndaj ligjit islam duke përfshirë bazat, apo arsyetimet për divorc, në dispozicion të grave në kontratën e martesës në formën e kushteve të kontratës martesore. Megjithëkëtë këto kushte paraqiteshin si të detyrueshme, gjë e cila është në kundërshtim me ligjin islam (Mir-Hosseini 1993, 55). Në kontratat e reja martesore të periudhës pas revolucionit, të cilat u nxorrën fillimisht në vitin 1982, disa kushte standarde u përfshin gjithashtu. I pari

i kërkonte bashkëshortit që të paguante bashkëshorten e tij, në qoftë se ai donte divorcin dhe ajo, në sytë e gjyqësorit, nuk kishte faj për këtë, deri në gjysmën e pasurisë që kishte përfituar gjatë asaj martese. I dyti u jep grave të drejtën e deleguar për të paraqitur kërkesë për divorc në kondita të caktuara, sikundër është mungesa e mjeteve të jetesës, keqtrajtimi, braktisja, dhe poligjinia, të cilat përmenden specifikisht në kontratë (Mir-Hosseini 1993, 57-58). Ndonëse bashkëshorti duhet të nënshkruajë secilin prej këtyre kushteve që ato të bëhen ligjërisht të detyrueshme (duke pasur kësisoj opsionin për të mos e bërë një gjë të tillë), vetë fakti se ato janë të shtypura në kontratën standarde e bën më të lehtë për gruan që t'i përfshijë ato. Në këtë mënyrë, të drejtat ligjore mund të modifikohen nëpërmjet kontratës së martesës dhe jo nëpërmjet reformës ligjore.^[22]

Prika: Ndryshime të mëdha pa reformë.

Ndërkohë që reforma ligjore vështirë se e ka trajtuar çështjen e prikës, mënyrat në të cilat palët e interesuara regjistrojnë prikën ka qenë subjekt i ndryshimeve të mëdha. Duke qenë se prika shpesh është një mjet i rëndësishëm për gratë që të fitojnë njëfarë mase të sigurisë financiare, tendencat e reja në regjistrimin e prikës janë të lidhura ngushtë me transformimet në marrëdhëniet gjinore.

Në Xhebel nablusin e shekullit të njëzet, për shembull, një ndryshim i madh ka ndodhur në përmasën e shumës që dhëndri duhet të paguajë në përmbyllje të kontratës së martesës (prika e menjëhershme) dhe të shumës që detyrohet të paguajë në rastin e divorcit (talak) apo të të ngelurit e ve (prika e shtyrë në kohë). Në vitet 1920 dhe 1930, një prikë e shtyrë në kohë regjistrohej në vetëm një pakicë kontratash martesore, por aty nga vitet 1970 praktikisht të gjitha kontratat përmbanin një prikë të shtyrë në kohë, sasia e së cilës shpesh ishte shumë më lartë se sa ajo e prikës së menjëhershme. Kjo rëndësi më e madhe e prikës së shtyrë në kohë ndërlihet me rëndësinë e shtuar të bashkëshortit si furnizues. Në vend se në kohën e martesës, një grua tani perceptohet se ka nevojë për garanci financiare kur ajo humbet bashkëshortin e saj, qoftë nëpërmjet të ngelurit e ve apo nëpërmjet divorcit. Një tjetër zhvillim madhor në regjistrimet e prikës gjithashtu ndërlihet me një theks më të madh të marrëdhënieve bashkëshortore. Që nga fillimi i viteve 1960, një tendencë e re u zhvillua duke rezultuar në regjistrimin e vetëm një shume simbolike si prikë e menjëhershme, për shembull një dinar, pesë dinarë, apo një monedhë ari. Ndonëse një prikë e tillë simbolike ishte një "shpikje" e elitës urbane të modernizuar, nuk u desh shumë kohë që ajo të bëhej pjesë e disa kontratave të të skamurve në qytetet si edhe të grave në zonat rurale. Regjistrimi i një prike simbolike si mehr nënkuptonte një ndryshim në krahasim qendrimin tradicional. Tanimë dhëndri nuk detyrohej të paguante prikën e plotë, si një obligim ligjor, por si një dhuratë vullnetare që dhëndri i jepte gruas.

Ndonëse gruaja mund të përpiquej që të kishte ndikim në marrëdhëniet gjinore nëpërmjet regjistrimeve të prikës, strategjitë e prikës të grave nuk mund të kuptohen thjesht nga informacioni që ofrojnë këto kontrata martesore të shkruara. Burimet orale, në veçanti narrativat e grave, tregojnë mënyrat në të cilat praktikat sociale përkrijnë apo divergjojnë nga detyrimet e shkruara kontraktore. Përshembull, gratë rurale shpesh nuk e merrnin të plotë prikën e menjëhershme, pasi baballarët e tyre e mbanin një pjesë të saj për vete; prika e shtyrë në kohë shfaqet më tepër në letër se sa në praktikë, pasi ato që kanë të drejtën për ta marrë atë shpesh përballen me pengesa të konsiderueshme për të siguruar atë që u takon me të drejtë; dhe të regjistruarit vetëm të një prijke simbolike zakonisht nuk e çënon natyrën e dhuratave që dhëndri pritët t'i ofrojë bashkëshortes së tij.

Megjithatë, si regjistrimet e prikës ashtu dhe narrativat e grave tregojnë se gratë kanë humbur një pjesë të aksesit dhe kontrollit mbi pronën. Krahas tendencës në rritje të të regjistruarit të një prijke simbolike dhe theksit më të madh mbi prikën e shtyrë në kohë, vetë gratë janë bërë më pak të interesuara në të përdorurit e prikës së tyre për të blerë prona produktive (siç janë gjëja e gjallë), duke investuar, në vend të kësaj, në bashkëshortin e tyre dhe shtëpinë e tij. Narrativat e tyre hedhin dritë mbi atë se përse ato shpesh pranojnë në heshtje apo madje edhe i përkrahin këto zhvillime. Humbja e të drejtave të pronës përkon me të fituarit e avantazheve të tjera, sikundër është vendimmarrja në ujdishjet e martesës dhe një rritje në statusin social. Kjo, megjithatë, nuk prek të gjitha gratë në të njëjtën mënyrë. Prika e menjëhershme është përgjithësisht më e rëndësishme për gratë nga vatra familjare të varfëra se sa për ato nga familje të pasura, duke qenë se dallimet e prikës ndërmjet grave të pasura dhe atyre të varfëra ishin dhe janë konsiderueshëm më pak të theksuara se sa diferencat e mëdha në pasuri në mesin e familjeve.[\[23\]](#)

Në përgjithësi, regjistrimi i një prijke të qenësishme shihet si përforsim i pozitës së gruas në negociimin sa i përket divorcit. Si gratë nga komunitetet me të ardhura të ulëta në Kajro (Hoodfar 1996) ashtu dhe gratë saudite urbane të shtresës së mesme (WYNN 1996) argumentojnë se një prijke e lartë e paguar në përmbyllje të kontratës së martesës i pengon burrat nga ndërmarrja e divorcit të njëanshëm, për shkak se ata jo vetëm që do të humbisnin gjithçka që kishin paguar, por në mënyrë që të rimartoheshin ata do të duhej të paguanin një tjetër shumë të madhe si prijke. Në Iran, gratë përdorin prikën për të modifikuar të drejtat e tyre në negociimet mbi marrëdhëniet e tyre martesore apo për shkatërrimin e saj (mir-Hosseini 1993, 72 e më tutje). Prika në Iranin urban është zakonisht e lartë; dhëndri nuk pritët që ta paguajë plotësisht, por bashkëshortja mund të kërkojë pagesën kurdoherë që asaj i pëlqen (pra, bëhet fjalë për një prijke “të menjëhershme”, jo “të shtyrë në kohë”). Ndonëse një grua që kërkon pagesën e prikës nuk mund ta parandalojë bashkëshortin që ta divorcojë atë, të drejtat e saj në këtë drejtim funksionojnë si një faktor disavantazhues financiar i fuqishëm. Pretendimet e prikës gjithashtu mund të lehtësojnë një divorc të dëshiruar që një bashkëshort e kundërshton; të gjitha rastet gjyqësore në të cilat gratë kanë kërkuar një divorc kanë përfshirë pretendime të prikës, por një numër i madh kanë rezultuar në divorc me konsensus të ndërsjelltë, me gruan që ka hequr dorë nga prika e saj. Gratë, veçanërisht ato nga të kaluara dhe formime më të mirëqena apo me burimet e tyre të të ardhurave, mund të përdorin një kërkesë për pagesën e prikës si mjet negociimi, duke hequr dorë nga pretendimet e tyre në mënyrë që të shkaktojnë një divorc të dëshiruar ose të ndryshojnë termat e tij (për shembull, për të fituar kujdestari të plotë mbi fëmijët). Regjistrimet e prikës në Iran ilustronë gjithashtu edhe se si ndryshimet në kodin e familjes mund të sjellin në jetë të drejta kontraktore. Rritje domethënëse në vlerën e prikës mbas revolucionit iranian ka ndodhur pjesërisht për shkak se burrat kanë rifituar të drejtën e tyre për divorc dhe poligjini të njëanshme (Mir-Hosseini 1993, 75).

Martesa e përkohshme: Interpretime të papajtueshme.

Një rregullim kontraktor veçanërisht fleksibël është ai i martesës së përkohshme, një institucion për të cilin palë të ndryshme mbajnë këndvështrime divergjente. Martesa e përkohshme është një institucion specifik i Shiitëve Dymbëdhjetësh, jo e pranuar nga Islami sunit. Ajo nënkutpon një kontratë martese ndërmjet një burri dhe një gruaje të pamartuar të cilët bien dakord, shpesh privatisht, që të martohen me njëri tjetrin për një periudhë specifike kohe. Burri është i obliguar që të paguajë një prikë, por nuk ka detyrime për mjete jetese karshi bashkëshortes së tij, dhe partnerët nuk trashëgojnë asgjë nga njëri tjetri. Megjithatë, fëmijët e prodhuar nga ky bashkim janë plotësisht të ligjshëm dhe kanë të drejta për mjete jetese dhe trashëgimi. Në fund të kontratës, nuk është nevoja për asnjë procedurë divorci, por, si në martesat e përhershme, gruaja duhet të respektojë një periudhë pritjeje (prej dy muajsh apo prej dy periodash menstruale) për të certifikuar atësinë në rastin e një shtatzënie. Martesat e përkohshme mund të zgjerohen për një numër të pakufizuar periudhash.

Ambiguitetet e qenësishme në martesën e përkohshme mundësojnë një larmi interpretimesh, sikundër ka shtjelluar Shahla Haeri (1989). Pikëpamjet e burrave të cilët angazhohen në një martesë të përkohshme përgjithësisht pajtohen me këndvështrimin dominant shiit, i cili i sheh këto martesë se kanë për qëllim kënaqësinë seksuale (për burrat), si edhe shëndetin e shoqërisë, dhe se ato japin shpërblim fetar. Perspektivat e grave që kanë qenë të përfshira në martesë të përkohshme dallojnë në përmasa të ndryshme jo vetëm nga ato të burrave, por ato dallojnë në mënyrë të konsiderueshme edhe në mesin e vetë grave gjithashtu. Ndërkohë që disa gra do të pajtoheshin me perspektivën mbizotëruese shiite, të tjera gra sfidojnë nocionin popullor se gratë angazhohen në martesë të përkohshme për arsye financiare dhe burrat për kënaqësi seksuale. Disa gra nënvizojnë rolin e tyre aktiv në ujdishjen e një martese të përkohshme dhe e lidhin këtë me dëshirën seksuale femërore, ndërkohë që të tjera gra e shohin problematik faktin se gratë konsiderohen si objekte kënaqësie në një martesë të përkohshme.

Moderniteti islam, feminizmi islam

Ndonëse modernizimi dhe feminizmi shpesh barazohen me sekularizimin, disa punime të kohëve të fundit merren me tendencat e reja të ligjit islam të familjes në termat e zhvillimit të modernitetit dhe feminizmit "islam". Haeri (1994) analizon deklaratimet e bëra nga presidenti iranian Hashemi Rafsanjani në vitin 1990 në lidhje me seksualitetin femëror dhe martesën e përkohshme. Gjatë sundimit të shahëve pahlevi, institucioni i martesës së përkohshme ishte bërë i margjinalizuar. Me synimin e modernizimit përgjatë linjave perëndimore, regjimet pahlevi kishin punuar në drejtim të desegregimit të jetës publike dhe heqjes së shamisë së grave. Këto përpjekje u shoqëruan nga një shmangje e çdo diskutimi publik mbi seksualitetin, me gratë e pambuluara të shtresës së mesme që vërtetonin respektueshmërinë e tyre duke iu kthyer dëlirësisë dhe modestisë. Shumë prej këtyre grave e perceptonin martesën e përkohshme si një relike të së kaluarës, si një institucion që i përngjasonte

prostitucionit, si një kërcënim ndaj stabilitetit të familjes, apo si një tjetër institucion i përdorur nga burrat për të shfrytëzuar gratë.

Mbas revolucionit islamik, regjimi i ri filloi të propagandonte aktivisht martesën e përkohshme si një institucion autokton islam i përshtatur më së miri ndaj jetës bashkëkohore dhe si një alternativë e çmuar islame ndaj praktikës dekadente perëndimore e “të jetuarit bashkë”. Komentet e Rafsanxhanit mbi seksualitetin dhe rolin e martesës së përkohshme pasqyrojnë një diskurs të vjetër shiit, i cili e sheh seksualitetin si një forcë pozitive dhe e përkufizon kënaqësinë seksuale, dhe jo prokrijimin, apo sjelljen në jetë, si objektin kryesor të martesës së përkohshme. Deklarata e tij, megjithatë, nuk nënkuptonte thjesht një rikthim në traditat shiite. Në kontrast me diskursin e ngulitur shiit, Rafsanxhani pranoi shprehimisht seksualitetin femëror, duke argumentuar se nuk kishte asgjë të gabuar nëse vetë gratë merrnin iniciativën për të propozuar martesën e përkohshme, dhe sugjeroi se ai ishte një institucion i përshtatshëm për adultët e rinj. Martesa e përkohshme u prezantua si një institucion katërcipërisht “islam modern”.

Megjithatë, ka një nevojë për kujdes, sikundër thekson Haeri (1994). Të angazhuarit në një martesë të përkohshme është e rrezikshme për gratë, kulturalisht, ka një mormiratim të konsiderueshëm të këtij institucioni dhe të grave (por jo të burrave) që angazhohen në të. Gjithashtu, për shkak të nocioni gjerësisht të përhapur se një grua që hyn në martesën e saj të parë të përhershme duhet të jetë e virgjër, të angazhuarit në një martesë të përkohshme mund të vërë në diskutim shanset e saj për një martesë të përhershme të respektueshme. Një tjetër problem është ambiguiteti në lidhje me përgjegjësitë dhe angazhimet mashkullore; atësia në martesat e përkohshme, për shembull, mund të mohohet shumë më lehtësisht se sa në martesat e përkohshme. Në idiomën konvencionale shiite, martesa e përkohshme është rrënjësisht një kontratë që një burrë e përmbull për kënaqësi seksuale, e përshtatshme për nevojën e tij natyrore për partnere të shumta seksuale. Shumë gra duken se janë të pandërgjegjshme për supozimet e qenësishme në martesën e përkohshme dhe angazhohen në të me shpresën e krijimit të marrëdhënieve dhe të arritjes së një marrëdhënieje kuptimplotë dhe të ngrohtë. Pothuajse të gjitha gratë e përfshira në martesa të përkohshme kanë shprehur një dëshirë për të t'u martuar në mënyrë të përhershme. Shumë prej tyre janë gra të divorcuara nga shtresat më të ulëta, duke u përpjekur nëpërmjet martesës së përkohshme që të arratisen nga marginaliteti i statusit të tyre si të divorcuara.

Mir-Hosseini (1996, 286) i referohet “shfaqjes së një rileximi feminist të teksteve të shariatit” në diskutimin se si, me themelimin e Republikës Islamike në Iran, debatet mbi “gratë dhe Islamin” kanë ndryshuar në mënyrë rrënjësore. Duke pretenduar se zbatimi i shariatit do të përforconte familjen dhe do të ngrente statusin e grave, udhëheqësit e Republikës Islamike duhet të qëndrojnë besnikë në garancitë e tyre, dhe ata mbahen përgjegjës për padrejtësitë e përjetuara nga gratë. Si rezultat, riinterpretimet “feministe” po fitojnë spikatje si në diskursin shiit zyrtar ashtu edhe të atë të opozitës.

Pasojat e shfuqizimit të Ligjit të Mbrojtjes së Familjes, sidomos rikthimi i të drejtave të burrave për divorc të njëanshëm dhe kujdestari të fëmijëve, ka rezultuar në padrejtësi sociale të ndjera fuqishëm, aksionet protestuese të grave, dhe, tekembamja, një zhvendosje të diskursit zyrtar. Në vitin 1985, Ajatollah Khomeini modifikoi rregullat shiite, duke lejuar një të ve që të mbajë fëmijët e saj madje edhe në qoftë se ajo rimartohet dhe duke i dhënë asaj (dhe jo babait të bashkëshortit të saj të ndjerë) të drejtën për të marrë pensionin e tij (Mir-Hosseini 1993, 159). Një tjetër zhvillim i ri i rëndësishëm, pjesë e amendamenteve të divorcit të vitit 1992 dhe rezultat i aktivizmit të grave, ka qenë në drejtimin e procedurave të divorcit. Në rastet e divorcit të kërkuar nga bashkëshorti ku gruaja, në sytë e gjyqësorit,

nuk mban asnjë faj, gjykata mund të vendosë që bashkëshortja ka të drejtë që të marrë pagesën për punën e saj gjatë viteve të martesës (“pagat për punët e shtëpisë”).[\[24\]](#)

Diskursi i opozitës, që Mir-Hosseini e quan “post-fundamentalist”, ka ardhur në krye në një seri artikujsh ligjorë të botuar në *Zanan*, një revistë islame për gra. Teksa merret me çështje që i përkasin jo vetëm ligjit të familjes, por gjithashtu, për shembull, edhe ligjit penal dhe punësimit të grave si gjykatëse dhe *muxhtehide*, ky diskurs mbi gjininë është mjaft i ndryshëm nga ai zyrtari. Në kundërdallim me diskursin zyrtar, i cili e konsideron pabarazinë gjinore si të bazuar në sheriat dhe në harmoni me ligjet e natyrës, këto zëra të rinj argumentojnë për barazi gjinore në të gjitha frontet, duke e parë seksualitetin e grave si një konstrukt social dhe jo si i përkfizuar nga natyra dhe vullneti hyjnor. Duke përdorur punën e dijetarëve shiitë për të argumentuar nevojën e riinterpretimit të teksteve të vjetra në kondita të ndryshuara, Islami dhe jo Perëndimi merret si burim i frymëzimit dhe legjitimitimit.

Konkluzion

Reformat e shekullit të njëzet të ligjit islam të familjes kanë sjellë eklipsin e familjes patriarkale, argumentonte Anderson në vitin 1968. Ai e bazonte deklaratën e tij, në shumë mënyra karakteristike për studimet orientale, mbi një krahasim ndërmjet substancës së këtyre ligjeve të reformuar dhe të kodifikuara dhe asaj të teksteve të udhëheqësve të shkollave kryesore të ligjit klasik islam. Studimet e botuara që nga fundi i viteve 1970 kanë vënë seriozisht në diskutim një përjasje të tillë. Duke marrë parasysh diferencat ndërmjet grave individuale, këto studime më të reja kanë vënë në diskutim konceptin themeltar të një familjeje monolite, statike, dhe patriarkale, duke përdorur nocione më të nuancuara dhe më të harmonizuara se sa shtypja mashkullore kundër nënshtrimit femëror për të trajtuar marrëdhëniet gjinore. Me një fokus mbi strategjitë e grave, ato nuk e kufizojnë veten në të analizuarit e dispozitave ligjore, por gjithashtu u kushtojnë vëmendje praktikave sociale. Duke vepruar kështu, studime të tilla përdorin një larmi shumë më të madhe të burimeve, përfshirë dokumentet gjyqësore dhe historinë orale.

Si fillim, një krahasim i dispozitave ligjore “nga një këndvështrim i gruas” nxjerr tashmë në pah dallime substanciale në mesin e shkollave klasike të ligjit si edhe në mesin e ligjeve të ndryshme kombëtare të kodifikuara dhe të reformuara të familjes. Madje edhe në letër, marrëdhëniet gjinore nuk ishin as monolitike dhe as ekskluzivisht patriarkale. Sipas ligjit hanefi, gratë në moshë madhore ligjore ishin në gjendje që ta ujdin vetë martesën e tyre; sipas ligjit maliki, ato mund të kërkonin divorcin në rrethana specifike; dhe sipas ligjit hanbeli, ato ishin në gjendje që të përfshinin kushte të caktuara në kontratën e martesës. Sipas të gjitha shkollave klasike, gratë ishin në gjendje që të administronin pronën e tyre në cilëndo mënyrë që ato dëshironin. Reformat ligjore, në krahun tjetër, jo gjithmonë shtonin opsionet e grave, duke flakur tutje një pjesë të fleksibilitetit që ofronte ligji klasik, si për shembull sa i përket pretendimet të atësisë, këto reforma faktikisht mund të funksionojnë kundër interesave të grave.

Studimet e kohëve të fundit kanë përdorur burime të shkruara të ndryshme nga tekstet e udhëheqësve të shkollave klasike të ligjit dhe nga ligjet e reja të kodifikuara. Duke vepruar kështu, ato kanë minuar edhe më tutje nocionet e familjes patriarkale islame dhe të eklipsit të saj. Studiuesit kanë përdorur

fetvatë dhe çështjet gjyqësore për të diskutuar se si gjinia është e konstruktuar në diskurse dhe praktike specifike ligjore. Ato kanë treguar mënyrat në të cilat myftilerët dhe kadilerët kanë përforcuar të drejtat e grave dhe, herë herë, janë përpjekur që të modifikojnë dispozitat që do t'i preknin ato negativisht. Studiuesit që kanë punuar me dokumentet gjyqësore që u referohen regjistrimeve të pronave, sikundër ishin *vakfijetet*, kanë ofruar evidenca të bollshme se gratë ishin, me të vërtetë, zotëruese prone. Përmbledhjet e çështjeve gjyqësore janë përdorur për të vërtetuar që gratë vërtet nuk ngurronin për të shfrytëzuar sistemin gjyqësor në mënyrë që të pretendonin të drejtat e tyre. Dhe ato që bëjnë punë kërkimore mbi dispozitat kontraktore, siç është prika, kanë folur gjerë e gjatë mbi fleksibilitetin e tyre dhe larminë e madhe të rregullimeve të bëra.

E megjithatë, përdorimi i burimeve të tilla të shkruara ngre problemeve krejt të tjera. Marrëdhëniet ndërmjet informacionit të ofruar nga burimet e shkruara dhe realitetit të praktikës shoqërore duhet vënë gjithnjë në diskutim. Autorët që punojnë me narrativat e grave, qoftë kur ato janë historike (histori orale dhe histori jetësore) apo bashkëkohore (intervistat, bisedat informale, dhe vëzhgimet), kanë tërhequr vëmendjen drejt dallimeve herë herë të qenësishme ndërmjet shumave të regjistruara si prikë dhe shumave që gratë kanë marrë në praktikë. Sa përket veprimeve të gjykatave, autorët kanë nxjerrë në pah se gratë mund t'i drejtoheshin gjykatës për të kërkuar një gjë (për shembull, mjete të jetesës apo balancën e prikës) në mënyrë që të merrnin diçka tjetër (sikundër është një divorc sipas kushteve të tyre). Në fakt, fakti që gratë i drejtoheshin gjykatës mund të ketë në vetvete kuptime të kundërta. Ndërkohë që një aktivitet i tillë është tregues i aftësisë së tyre për të vepruar në kapacitet ligjor, kjo gjithashtu mund të tregojë për mungesën e opsioneve të tjera të suksesshme që ato kishin në dispozicion. Në një frymë të ngjashme, aksesit i grave ndaj pronës nuk nënkupton domosdoshmërisht pushtet të gjinorizuar; gratë mund të pretendojnë pjesën e tyre të një trashëgimie për shkak se ato e gjenin veten në një situatë mjaft problematike dhe jo si një shprehje të fuqisë. Një sfidë madhore është, pra, të kuptohet se si zhanret specifike të të shdruarit ligjor ndërveprojnë me marrëdhëniet shoqërore.

Kur reformat ligjore të ligjit të kodifikuar krahasohen me dispozitat islame klasike, ka shumëçka më tepër në diskutim se sa thjesht çështja e substancës. Teksa reforma e ligjit të familjes kishte të bënte jo vetëm me substancën e ligjit, por gjithashtu nënkuptonte kodifikimin e tij, një theks më të madh mbi dokumentet e shkruara dhe zyrtare, dhe një kontroll shumë më të madh nga shteti mbi gjykatat, mund të argumentohet mjaft mirë se reformat kanë rritur ngurtësinë e ligjit islam të familjes. Të ushtruarit e *ixhtihadit* është bërë detyrë e legjislaturës, duke i lënë një hapësirë të kufizuar për manovrim kadilerëve të cilët janë anashkaluar edhe më tutje nga kontrolli i gjykatës së apelit brenda kushteve të përcaktuara nga ligji.^[25] Duke vendosur standarde të qarta për të gjithë, është vënë në dukje, kodifikimi garanton trajtim të barabartë për të gjithë shtetasit. Megjithatë, ka një kontradiktë ndërmjet një barazie të tillë të shpallur për burrat dhe gratë si shtetas dhe diferencave gjinore që janë të skalitura në ligjin islam të familjes. Në qoftë se sistemi islam klasik ishte fuqimisht i gjinorizuar. Kodifikimi i ligjit islam të familjes ka rrethuar edhe më tutje me llogore diferenca të tilla gjinore.

Analizat e reformave ligjore kanë treguar për nevojën për t'i vendosur këto reforma brenda konteksteve të proceseve të formimit të shtetit dhe ndërtimit të kombit, dhe kanë bërë evidente se "shteti" (qoftë në termat e strukturës së tij apo politikave të tij) është larg prej të qenit asnjëanës nga aspekti gjinor. Në periudhën klasike, sistemet politike mamluke, për shembull, inkurajuan struktura dhe marrëdhënie të veçanta familjare, të cilat e bënë gruan kyçe për riprodhimin e familjeve. Në procesin e ndërtimit të kombit në shekullin e njëzet, ligji islam i familjes u bë një simbol politik i fuqishëm; në Turqi, Iran, dhe Tunizi kodifikimi dhe reforma e ligjit islam të familjes shihej si një shenjë e fuqishme e angazhimit të shtetit ndaj modernitetit. Në Iran mbas revolucionit islamik, reformat e nxitura nga regjimi Pahlevi u

abroguan në mënyrë të menjëhershme për të shprehur angazhimin e shtetit për të islamizuar shoqërinë. Kodifikimi është përdorur gjithashtu për të unifikuar shtetin-komb, dhe reformat ligjore shpesh nënkuptonin përpjekjet për të krijuar një tip të ti të familjes. Ndonëse reformat ligjore që kufizojnë kontrollin e të afërmeve meshkuj dhe bashkëshortëve mund të forcojnë vërtet pozicionin e grave për të kërkuar diçka, ato mund çojnë njëkohësisht në kontroll shtetëror të shtuar mbi jetën e grave.

Gratë janë marrë me këto çështje në dy rrafshë. Në njërin krah, ato kanë argumentuar, herë herë në mënyrë kolektive, për reforma të ligjit islam të familjes që do të zgjeronin opsione të grave dhe do të përkrahnin interesat e tyre. Në krahun tjetër, gratë gjithashtu i kanë bërë pjesën më të madhe të opsioneve që të jenë në dispozicion të tyre brenda sistemeve ekzistuese të ligjit islam të familjes, për shembull duke përfshirë kushte në kontratën e martesës ose duke regjistruar forma të veçanta të prikës. Gratë gjithashtu janë përmbajtur qëllimisht nga të pretenduarit e të drejtave të caktuara ligjore në mënyrë që të arrinin përfitime të tjera. E megjithatë, të drejta të tilla kanë nevojë që të pranohen gjerësisht në mënyrë që gratë të jenë në gjendje të përfitojnë nga “heqja dorë prej tyre”. Ky është një argument i fortë për një stil të analizës që i kushton vëmendje si zhanreve të ndryshme të teksteve ligjore ashtu dhe praktikeve juridike dhe ndaj veprimeve, narrativave dhe strategjive të grave.

Përktheu: Arjol Guni

Referencat:

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Anderson, J. N. D. 1968. “The Eclipse of the Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law.” Në *Family Law in Asia and Africa*. ed. J. N. D. Anderson, 221-234. London: Allen and Unwin.

Antoun, Richard. 1990. “Litigant Strategies in an Islamic Court in Jordan.” In *Law and Islam in the Middle East: An Introduction*, ed. Daisy Dwyer. New York: Bergin and Garvey.

Arin, Canan. 1996. “Women’s Legal Status in Turkey.” Në *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*. ed. Homa Hoodfar, 37-52.

Montpellier; France: Women Living Under Muslim Laws. *Debating Islamic Family Law* 173

Bisharat, George. 1989. *Palestinian Lawyers and Israeli Rule: Law and Disorder in the West Bank*. Austin: University of Texas Press.

Charrad, Mounira. 1990. “Stare and Gender in the Maghrib.” *Middle East Report* 20: 19-25.

Coulson, Noel, and Doreen Hinchcliffe. 1978. “Women and Law Reform in Contemporary Islam.” Në *Women in the Muslim World*. ed. Lois Beck and Nikki Keddie, 37-52. Cambridge: Harvard University Press.

- Doumani, Beshara. 1985. "The Islamic Court Records of Palestine." *Birzeit Research Review*2: 3-30.
- Dwyer, Daisy, ed. 1990. *Law and Islam in the Middle East: An Introduction*. New York: Bergin and Garvey.
- Fay, Mary Ann. 1997. "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household." *International Journal of Middle East Studies*29: 33-52.
- Gerber, Hairn. 1980. "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa." *International Journal of Middle East Studies* 12: 231-244.
- Giacaman, Rita, dhe Penny Johnson. 1989. "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers." Në *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, ed. Zachary Lockman dhe Joel Beinin, 155-169. Boston: South End Press.
- Haeri, Shahla. 1989. *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*. London: I. B. Taurus.
- Haeri, Shahla. 1994. "Temporary Marriage: An Islamic Discourse on Female Sexuality in Iran." In *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*, ed. Mahnaz Afkhami dhe Erika Friedl, 98-115. London: I. B. Taurus.
- Helie-Lucas, Marte-Aimee. 1994. "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws." Në *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine Moghadam, 391-407. Boulder: Westview Press.
- Hijab, Nadia. 1988. *Womanpower*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, Enid. 1979. *Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System*. London: Ithaca Press.
- Hoodfar; Homa. 1996. "Circumventing Legal Limitation: Mahr and Marriage Negotiation in Egyptian Low-Income Communities." Në *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, ed. Homa Hoodfar, 121-142.
- Monrpellier, France: *Women Living Under Muslim Laws*.
- Jennings, Ronald. 1975. "Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The Shari'a Court of Anatolian Kayseri." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18: 53-114.
- Kandiyoti, Deniz. 1991a. Introduction to *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti. London: Macmillan.
- Kandiyoti, Deniz. 1991b. "End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey." Në *Women, Islam, and the State*. ed. Deniz Kandiyoti, 22-48. London: Macmillan.
- Kar, Mehranguiz, dhe Homa Hoodfar. 1996. "Personal Status Law As Defined by the Islamic Republic of Iran: An Appraisal." Në *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, ed. Homa Hoodfar, 7-37. Monrpellier, France: *Women Living Under Muslim Laws*.

- Layish, Aharon 1975. *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State*. New York: Wiley.
- Marcus, Abraham. 1983. "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth Century Aleppo." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26: 137-163.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. 1996. "Entrepreneurial Women in Egypt." Në *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. May Yamani, 33-49. Berkshire, England: Ithaca Press.
- Meriwether, Margaret. 1993. "Women and Economic Change in Nineteenth-Century Syria: The Case of Aleppo." Në *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. ed. Judith Tucker, 65-84. Bloomington: Indiana University Press.
- Meriwether, Margaret. 1999. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo*. Austin: University of Texas Press.
- Messick, Brinkley. 1992. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley, Los Angeles, and the Oxford: University of California Press.
- Middle East Report*. 1996. "Women and Personal Status Law in Iran." *Middle East Report* 26: 36-40.
- Mir-Hosseini, Ziba. 1993. *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London: I. B. Taurus.
- Mir-Hosseini, Ziba.. 1996. "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran." Në *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. May Yamani, 285-332. Berkshire, England: Ithaca Press.
- Molyneux, Maxine. 1991. "The Law, the State, and Socialist Policies with Regard to Women: The Case of the People's Democratic Republic of Yemen, 1967-1990." Në *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti, 237-272. London: Macmillan.
- Molyneux, Maxine. 1995. "Women's Rights and Political Contingency: The Case of Yemen, 1990-1994." *Middle East Journal* 49: 418-431.
- Moors, Annelies. 1994. "Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Jabal Nablus." *Islamic Law and Society* 1: 301-331.
- Moors, Annelies. 1995. *Women, Property, and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moors, Annelies. 1996. "Gender Relations and Inheritance: Person, Power, and Property in Palestine." Në *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, ed. Deniz Kandiyoti, 69-84. London: I. B. Taurus.
- Mundy, Martha. 1988. "The Family, Inheritance, and Islam: A Re-examination of the Sociology of Faraa'id Law." In *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, ed. Aziz al-Azmeh. London and New

York: Routledge.

Najmabadi, Afsaneh. 1991. "Hazards of Modernity and Morality: Women, State, and Ideology in Contemporary Iran." In *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti, 48-77. London: Macmillan.

Peirce, Leslie. 1993. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press.

Petry, Carl. 1991. "Class Solidarity Versus Gender Gain: Women As Custodians of Property in Later Medieval Egypt." In *Women in Middle Eastern History: Debating Islamic Family Law*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron, 122-143. New Haven: Yale University Press.

Powers, David. 1990. "The Islamic Inheritance System: A Socioeconomic Approach." In *Islamic Family Law*, ed. Chibli Mallar and Jane Connors, 11-31. London: Graham and Trotman.

Rosen, Laurence. 1989. *The Anthropology of Justice: Law As Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Scholch, Alexander. 1982. "European Penetration and the Economic Development of Palestine, 1856-1882." In *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, ed. Roger O'Connell, 10-87. London: Macmillan.

Sonbol, Amira E., ed. 1996. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Tucker, Judith E. 1985. *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tucker, Judith E. 1988. "Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Towards a History of Arab Marriage." *Journal of Family History* 13: 165-179.

Tucker, Judith E. 1997. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Syria and Palestine, Seventeenth-Eighteenth Centuries*. Berkeley: University of California Press.

Welchman, Lynn. 1988. "The Development of Islamic Family Law in the Legal System of Jordan." *International and Comparative Law Quarterly* 37: 868-886.

Welchman, Lynn. 1990. "Family Law Under Occupation: Islamic Law and the Shari'a Courts in the West Bank." In *Islamic Family Law*, ed. Chibli Mallat and Jane Connors, 93-119. London: Graham and Trotman.

Welchman, Lynn. 1992. *The Islamic Law of Marriage and Divorce in the Occupied West Bank*. D.Phil., School of Oriental and African Studies, University of London.

Welchman, Lynn. 1994. "Special Stipulations in the Contract of Marriage: Law and Practice in the Occupied West Bank." *Recht van de islam* 11: 55-77.

Women's Studies Committee and Bisan Center. 1991. *The Intifada and Some Women's Social Issues*. Ramallah: Bisan.

Women's Centre for Legal Aid and Counselling (WCLAC). 1995. *Towards Equality: An Examination of the Status of Palestinian Women in Existing Law*.

Jerusalem: Women's Centre for Legal Aid and Counselling.

Wurth, Anna. 1995. "A Sana'a Court: The Family and the Ability to Negotiate." *Islamic Law and Society* 2: 320-340.

Wynn, Lisa. 1996. "Marriage Contracts and Women's Rights in Saudi Arabia." Në *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities*, ed. Homa Hoodfar, 106-121. Montpellier, France: Women Living Under Muslim Laws.

[1] Teksa fuqitë evropiane e konsideronin mostëhuajësimin dhe mosndarjen e tokës *vakëf* si një pengesë ndaj produktivitetit dhe progresit, ata synuan që të shkrinin sistemin e *vakëfit* (Mundy 1988, 10-11; Powers 1990). Krahas reformimit të pronave vakëf, fuqitë evropiane gjithashtu nxitën reforma sa i përket tokës *miri* – tokë me pronësinë përfundimtare që i qëndronte shtetit, shpesh me ndërmjetës (si fermerët e taksuar) ndërmjet prodhuesve të drejtëpërdrejtë dhe autoriteteve shtetërore. Në rastin e tokës *miri*, një ligj sekular i pasardhjes mbizotëroi (sistemi osman i *intikal*-it). Sërish, në mënyrë që të promovonin pronësinë mbi troje të vegjël, reformat ligjore bënë përpjekje që të ujdinonin për një zotërim të sigurt dhe trashëgimi të ndashme. Ndërkohë që format e hershme të *intikal*-it e kufizuan ashpërsisht numrin e trashëgimtarëve, duke njohur vetëm të drejtat e bijve, më vonë reformat ligjore e zgjeruan numrin e trashëgimtarëve; aty nga viti 1868, vajzat ishin gjithashtu në gjendje që të trashëgonin (Scholch 1982, 21). I kodifikuar në vitin 1913 si Ligji Osman i pasardhjes, parimet kryesore të këtij legjislacioni ishin bërë deri në atë kohë asnjënjësia gjinore dhe shpërndarja e pronës mbi bazën e gjeneratave (Scholch 1982, 21; Mundy 1988, 12). Si rezultat, që nga ajo kohë e më tutje, vajzat kishin të njëjtat të drejta si djemtë për të trashëguar tokën *miri*, por jo plantacionet, pyjet frutore, apo vreshtat.

[2] Madje edhe qeverisësit e ish shtetit marksist të Jemenit të Jugut u përmbajtën nga shpërndarja e plotë e ligjit të familjes nga ligji islam në mënyrë që të mos u jepnin municione kundërshtarëve të tyre. Për po të njëjtat arsye, autoritetet izraelite nuk kanë ndërhyrë në substancën e ligjit të familjes në Bregun Perëndimor.

[3] Kodi sekular i familjes i vitit 1926, megjithatë, ishte i mbrojtur me pabarazi gjinore. Për shembull, kreu i bashkimit të martesës ishte bashkëshorti, i cili përkufizohej si furnizuesi për bashkëshorten dhe fëmijët; babai kishte më tepër të drejta ligjore mbi fëmijët e tij se sa nëna; bashkëshortja mernte mbiemrin e burrit; dhe gratë nuk mund të punonin jashtë shtëpisë pa lejen e bashkëshortëve të tyre

(shiko Arin 1996).

[4] Sipas ligjit islam, qeverisësi-ligjvënësi ka të drejtën që të bëjë rregullime administrative për sa kohë që nuk janë në kundërshtim me sheriatin, si dhe duhet të specifikojë se cilat rregulla të ligjit islam duhet të qeverisin për qëllime të veçanta.

[5] Sa i përket trashëgimisë, një rast interesant është reforma e ligjit iraken të familjes e vitit 1959, e cila zgjeroi rregullat gjini-asnjane për tokën shtetërore (*miri*) në të gjitha format e pronës. Megjithatë, në vitin 1963, ligji u ndryshua për të aplikuar rendin e pasardhjes të ligjit shiit të trashëgimisë si ndaj komuniteteve sunite ashtu dhe ndaj atyre shiite (Coulson dhe Hinchcliffe 1978, 47).

[6] Sistemi gjyqësor i sheriatit dhe ligji i statusit personal kanë qenë përjashtime të mëdha për ndërhyrjen izraelite në sistemin ligjor të Bregut Perëndimor, duke qenë se ato kanë mbetur nën kontrollin e Jordanisë. Për situatën ligjore të popullsisë së Bregut Perëndimor nën pushtimin izraelit, shiko Bisharat 1989 dhe Welchman 1990.

[7] Sipas Ligjit Osman të të Drejtave Familjare të vitit 1917, një grua mund të përfshinte një kusht në kontratën e martesës i cili përmbante që ajo kishte të drejtën për të kërkuar divorc në qoftë se bashkëshorti i saj martonte një grua të dytë.

[8] Në vende të ndryshme, avokatet gra kanë marrë pjesë në mënyrë aktive në debatet në lidhje me reformën e ligjit të familjes. Në Kuvajt, për shembull, avokatja Badrija al-Awadhi (Bedrije Avadhi) ka botuar një studim krahasimor të ligjeve islame të familjes në fillim të viteve 1980, kur u hartua dhe ligji i parë i statusit personal, dhe ajo argumentonte për kufizimin e të drejtës së pakushtëzuar të burrave për divorc (Hijab 1988, 25-26).

[9] Në fund të viteve 1970, komitete bazë të grave u themeluan në territoret e pushtuara. Aty nga fillimi i viteve 1980, katër rryma ishin zhvilluar në linjë në ndasitë në lëvizjen nacionaliste palestineze.

[10] Nevoja për të rritur vetëdijen e grave në lidhje me opsionet që ato mund të shfrytëzonin në ligj u ndje gjerësisht. Shumë gra (dhe burra) ishin dhe janë të vetëdijshëm rreth mënyrave korrekte për të regjistruar kushtet në kontratën e martesës, rreth mundësisë së të pretenduarit kompensim për ndarje arbitrare, rreth opsionit të ndarjes “në bazë të mospajimit dhe sherrit”, rreth faktit se grave nuk mund t’u bëhet presion për të hequr dorë nga të drejtat e kujdestarisë mbi fëmijët në mënyrë që të merret divorci, dhe rreth faktit se gratë nuk mund të kthehen më me forcë në shtëpinë e tyre martesore (Welchman 1992). Në Iran, shtëpia botuese Roshangaran dhe Botimet e Studimeve të Grave, themeluar nga Shahla Lahiji (Lahixhi), ka botuar broshura mbi tema të ngjashme.

[11] Ky rrjet boton një buletin informativ, që përmban si artikuj ashtu dhe thirrje për veprim në raste veçanërisht trazuese. Letrat mund të drejtohen në adresën: Women Living Under Muslim Laws, Bolte Postale 23, 34790 Crabels, France.

[12] Rastet tuniziane dhe irakene diskutohen në Coulson dhe Hinchcliffe 1978 (48-49). Sipas një studimi nga Amina Shmeis në Gjykatën e Statusit Personal të Zanarinit (Egjipt), një pjesë e medhe e gjykatësve ishin kundër reformave që zgjeronin të drejtat e grave në rastin e divorcit, dhe disa prej tyre kanë pranuar se kanë dështuar që të zbatojnë ligjet e vitit 1979 (*Al-Ahram*, May 25-31, 1995). Një shembull i një studimi të mëhershme që krahason reformat ligjore me praktikën gjyqësore është Layish 1975. Këtu, megjithatë, rasti është i ndërlikuar, pasi një “shtet jo-mysliman” (Izraeli) përfshihet në

çështjet e ligjit islam të familjes.

[13] Ndërkohë që në Iranin e pas revolucionit një numër reformash janë shfuqizuar (sidomos sa i përket të drejtave të grave për kujdestarinë dhe divorcin). Gjykatësit iranianë nuk janë të lidhur me procedura fikse dhe kanë fuqi të mëdha në dorë të tyre për të interpretuar rregullat sheriatit (Mir-Hosseini 1993, 189). Kjo në kontrast me, për shembull, gjykatësit marokenë, të cilët kanë shumë pak fuqi të lënë në dorë të tyre dhe mund të zbatojnë kodin vetëm sipas rregullave të procedurës civile.

[14] Gjqësori ka argumentuar se delegimi i divorcit nga burri te gruaja nuk do të thotë delegim i kësaj procedure. Problemi kryesor është se në qoftë se formulimi nuk është i përpiktë, nuk është e qartë kur mund të përdorë bashkëshortja fuqinë e saj për t'u divorcuar (Welchman 1994).

[15] Paraqitja e një arsyeje të mirë në këto raste është e vështirë. Gjykata këmbëngulë mbi një arsye sheriatike, sikundër janë blasfemie apo tradhtia bashkëshortore; ato nuk pranojnë, për shembull, shterpësinë (Welchman 1992).

[16] Sipas Gerber (1980), njerëzit e zakonshëm shfrytëzonin gjykatat në Bursa; (Marcus (1983) dhe Tucker (1985) argumentojnë të njëjtën gjë për Halepin dhe Kajron. Tucker (1997) deklaroi se gratë shpesh shkonin personalisht në gjykatat e Damaskut, Jeruzalemit, dhe Nablusit për të ngritur një pretendim apo për t'u angazhuar në biznes. Nga gjykatat pritej që të bënin rregullime për gratë që dëshironin të izolohehin (duke u lejuar atyre që të përdornin një agjent për të sjellë një pretendim para gjykatës apo dhe për t'u mbrojtur) por jo për të shkurajuar gratë e paizoluara nga paraqitja përpara gjykatës.

[17] Që nga vitet 1970, gratë rurale u janë drejtuar gjithnjë e më tepër gjykatave për të ngritur çështjet e mospagesës së një prikë apo të një prike të shtyrë në kohë. Në vitet 1970 dhe 1980, 37 përqind e grave të cilat ishin ndarë një herë e mirë kërkonin të hapej gjyq për të pretenduar prikën e tyre të shtyrë në kohë. Raporti i grave nga qyteti, nga zonat rurale, dhe nga kampet e refugjatëve përkonte përafërsisht me shfaqjen e ndarjes përfundimtare (Moors 1995, 139).

[18] Edhe ndryshimi social gjithashtu duhej të merrej në konsideratë. Ana Wurth argumenton se në Sana'a të Jemenit, në gjirin e familjeve të shtresës së ulët, marrëdhëniet fafaisnore janë bërë më pak të rëndësishme në udisjet e martesave, dhe roli i komuniteteve në zgjidhjen e mospajtimeve martesore ka rënë. Si rezultat, këto familje gjithnjë e më tepër i çojnë mosmarrëveshjet e tyre në gjykatë (Wurth 1995).

[19] Procedurat për pretendimin e mjeteve të jetesës në Marok janë relativisht të lehta, për shkak se bashkëshorti duhet të vërtetojë mosnënshtrimin e bashkëshortes së tij. Në Iran, në krahun tjetër, barra i mbetet gruas, e cila duhet të provojë nënshtrimin e saj. Gratë iraniane i përdorin pretendimet e prikës për të shkaktuar një ndarje për shkak se në Iranin urban prika zakonisht është mjaft e lartë, me pagesën që kërkohet vetëm në qoftë se shfaqen probleme të rënda martesore; në Marok, prika është konsiderueshëm më e ulët dhe paguhet në kohën e martesës, apo pak kohë më pas (Mir-Hosseini 1993).

[20] Vepra e Welchman bazohet mbi një mostër të kontratave martesore të përmbyllura në vitet 1965, 1975, dhe 1985 në gjykatat sheriatike në Hebron, Betlehem, dhe Ramallah. Pjesa më e madhe e kushteve kishin të bënin me vendin e rezidencës dhe natyrën e strehimit. Duke regjistruar kushte të tilla, një grua mund të fitojë opsonin e prishjes së martesës së saj në qoftë se bashkëshorti shkel një

kusht, ose ai mund të duhet të paguajë një gjobë të madhe në para (në qoftë se kjo specifikohet). Kur një bashkëshort shkel një kush të martesës, kjo mund t'i japë bashkëshortes së tij një arsye të mirë për t'u mbrojtur kundër ndonjë pretendimi për mosbindje që ai mund të ngrejë më vonë (e cila, në qoftë se është e suksesshme, do t'i lejonte atij që të shmangte pagesën e mjeteve martesore të jetesës) (Welchman 1992).

[21] Ndonëse kjo e fundit është vetëm një konfirmim i një të drejte ekzistuese, fakti se gratë e cilësonin të nevojshme që të përfshinin një kusht të tillë tregon për divergjenca të mundshme midis ligjit dhe praktikës shoqërore.

[22] Në Iran, bazat për divorc që gratë kanë në dispozicion u zgjeruan në vitin 1982, madje edhe për ato gra që ishin martuar me anë të një kontrante që nuk përmbante asnjë kusht. Duke ndjekur parimin shariatik se sanksionimi i një rregulli mund të hiqet kur respektimi i tij krijon vështirësi, gjykata mund të shtrëngojë bashkëshortin që të lejojë divorcin ose gjykata mund të veprojë në vend të tij në qoftë se jeta martesore është bërë e patolerueshme. Kushtet në kontratat martesore shihen se identifikojnë rrethana të tilla (Mir-Hosseini 1993, 65).

[23] Gjithashtu në Nablusin e shekullit të tetëmbëdhjetë dhe të fillimit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, prika ishte një shumë më domethënëse në martesat e shtresës së ulët (Tucker 1988, 177).

[24] Ndonëse Kar dhe Hoodfar (1996, 31-34) tregojnë për problemet e përfshira në zbatimin e këtij ligji, ata gjithashtu argumentojnë në favor të domethënies simbolike të të pranuarit të rëndësisë ekonomike të punëve shtëpiake të papaguara të grave. Krahas kësaj, ata konsiderojnë se ky ligj ka vendosur një precedent për interpretime jokonvencionale të shariatit.

[25] Për shembull, ligji jordanez deklaron qartë se çdo çështje që nuk mbulohet shprehimisht nga dispozitat e tij duhet të vendoset sipas opinionit të shumicës së shkollës hanefite.

Date Created

16/07/2021

Author

erasmusi