



کارکردهای خانواده از منظر اسلام و فمینیسم

حسین بستان

عضو هیأت علمی پژوهشکده حوزه و دانشگاه

چکیده

بخش قابل توجهی از مباحث جامعه‌شناسی خانواده به موضوع کارکردهای خانواده اختصاص یافته است. مسئله‌ی مهم برای جامعه‌شناسان، تبیین چرایی و چگونگی ایفای کارکردهای اجتماعی توسط نهاد خانواده است؛ اما این موضوع، مانند بسیاری از موضوعات دیگر، پیوندی ناگسستنی با مواضع ارزشی و ایدئولوژیک افراد و دیدگاه‌های گوناگون دارد. مقاله حاضر درصدد مقایسه دیدگاه‌های دو مکتب مختلف، یعنی مکتب «فمینیسم» و مکتب «اسلام»، راجع به کارکردهای خانواده است؛ و از میان کارکردهای متعدد خانواده به مهم‌ترین آنها، یعنی تولیدمثل، حمایت و مراقبت، جامعه‌پذیری، تنظیم رفتار جنسی، عاطفه و همراهی، کارکردهای اقتصادی و تربیت دینی پرداخته است. نتیجه‌ی حاصل از این مقایسه به طور مختصر آن است که پیش‌تر رویکردهای انتقادی و گاه افراطی فمینیسم، با رویکردهای اسلامی ناسازگار است که از جمله می‌توان به تعارض این دو دیدگاه در زمینه‌های تولیدمثل، مادری کردن، جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی، الگوهای رفتار جنسی، طرق ارضای نیازهای عاطفی، کارکردهای اقتصادی و تربیت دینی در خانواده اشاره کرد. این امر درحقیقت از مواضع ارزشی و تعاریف بسیار متضاد این دو مکتب راجع به مبانی و اصول عامی هم‌چون عدالت، برابری، آزادی، استقلال، ستم و تبعیض نشأت می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: خانواده، اسلام، فمینیسم، نقش‌های جنسیتی، اشتغال زنان، نابرابری جنسی.

مقدمه

خانواده، در اشکال مختلف آن، نهادی است که از دیرباز کارکردهای فردی و اجتماعی مهمی را ایفا نموده است. ویلیام اف. آگبرن^۱ در سال ۱۹۳۴ شش کارکرد اصلی را برای خانواده مطرح کرد که عبارت‌اند از: ۱. تولید مثل؛ ۲. حمایت و مراقبت؛ ۳. جامعه‌پذیری؛ ۴. تنظیم رفتار جنسی؛ ۵. عاطفه و همراهی؛ ۶. اعطای پایگاه اجتماعی (Schaefer, 1989, pp 324-325).

برای خانواده کارکردهای متعدد دیگری نیز بر شمرده‌اند که از جمله می‌توان به کارکردهای اقتصادی (مانند: تولید، مصرف و انتقال کالاهای مادی)، مشروعیت فرزندان، تربیت دینی، رشد شخصیت بزرگسالان، گذراندن اوقات فراغت، استمرار تضاد و فاصله‌ی طبقاتی و ایجاد تغییرات اجتماعی اشاره کرد. علی‌رغم تغییرات ساختاری اجتماعی-اقتصادی در جوامع صنعتی، خانواده هم‌چنان به ایفای بسیاری از این کارکردها می‌پردازد، هرچند این امر در مواردی محدودتر و در مواردی گسترده‌تر از گذشته صورت می‌گیرد.

بیش‌تر کارکردهای خانواده کانون توجه دیدگاه‌های فمینیستی قرار گرفته‌اند. توجه فمینیست‌ها به این کارکردها معمولاً در شکل ارزش‌دوایی‌های منفی تجلی یافته است؛ به این معنا که واقعیت خارجی آنها را به عنوان کارکرد خانواده می‌پذیرند، اما به لحاظ ارزشی آنها را مردود می‌شمارند یا خواهان ایجاد تغییراتی در آنها می‌شوند. در بحثی که پیش رو داریم، دیدگاه‌های ارزشی فمینیسم و اسلام درباره‌ی کارکردهای مهم خانواده مورد مقایسه قرار خواهند گرفت.

۱. **تولید مثل:** تولید مثل از کارکردهای اساسی خانواده است که همواره بقای نسل بشر را تضمین کرده است. دیدگاه‌های فمینیستی در مورد کارکرد تولید مثل، متفاوت و احیاناً متناقض‌اند. شولامیت فایرستون^۲ بر اساس نظریه‌ی خود که نابرابری جنسی را ناشی از تفاوت‌های زیستی زن و مرد و به ویژه قابلیت تولید مثل زنان دانسته است، توسل زنان به تکنولوژی پیشرفته‌ی تولید مثل را مورد تأکید قرار می‌دهد. به نظر وی زنان باید با استفاده از این تکنولوژی خود را از قیدوبندهای زیست‌شناختی‌شان آزاد نمایند (Jaggar, 1994, p.81).

1 . William F. Ogburn

2 . Shulamith, Firestone

پیش‌تر سیمون دوبوار^۱ نیز با تولید مثل به عنوان کارکردی صرفاً طبیعی و حیوانی که با امکان ارتقا و تعالی زن منافات دارد، مخالفت کرده بود (Hekman, 1992, p7). اما اکثر فمینیست‌های متأخر این نظر را نادرست دانسته‌اند؛ به عنوان مثال، مری آبرین^۲ در مخالفت با فایرستون، پیوند زنان با طبیعت از طریق تولید مثل را دارای پتانسیل آزادی‌بخشی دانسته است (Ibid, p.137). جین بتکه‌الشتین^۳ نیز جنبه‌ی آرمانی دادن به هنجارهای مردانه و ارائه‌ی تصویری کاملاً منفی از بدن زن و فعالیت‌های طبیعی آن از سوی دوبوار را مورد انتقاد قرار داده است (Tong, 1997, pp. 212-213).

موضوع دیگر در این مورد، مسأله‌ی سقط جنین است. طرف‌داران فمینیسم طی دهه‌های اخیر کوشش‌هایی جدی در جهت آزادی سقط جنین به عمل آورده‌اند. به اعتقاد آنان، ممنوعیت یا محدودیت سقط جنین، از یک سو با آزادی زنان در کنترل بدنشان تنافی دارد و از سوی دیگر منجر به کانالیزه شدن روابط جنسی و در نتیجه، استمرار ستم جنسی بر زنان می‌شود؛ زیرا بر خلاف این پندار که زنان می‌توانند با خودداری از رابطه‌ی جنسی از حاملگی ناخواسته اجتناب ورزند، واقعیات موجود حاکی از آن‌اند که احتمال تجاوز به زنان توسط ناآشنایان، دوستان، بستگان و حتی شوهران، کنترل زنان بر حیات جنسی‌شان را به پایین‌ترین حد رسانده است؛ بنابراین، دسترسی آزاد و آسان به امکانات سقط جنین می‌تواند مانع از استمرار ستم‌دیدگی زنان گردد (Sherwin, 1998, p264).

هرچند اسلام کاهش تولید مثل را در موارد ضرورت فردی یا اجتماعی به عنوان یک حکم ثانوی تجویز می‌کند، تردیدی نیست که نگرش‌های افراطی یاد شده با ارزش‌های اسلامی در تقابل کامل قرار دارند؛ زیرا اصولاً تعریفی که اسلام از مفاهیم تعالی، کمال، برابری، آزادی، و ارزش‌هایی از این دست ارائه می‌دهد، با تعریف فمینیستی ناسازگار است. در این جا تنها به روایتی اشاره می‌کنیم که ارزش والای تولید مثل و مادری در اسلام را منعکس می‌کند: در روایتی از امام صادق (ع) چنین نقل شده است:

ام سلمه [همسر پیامبر (ص)] به ایشان عرضه داشت: ای رسول خدا، مردان همه‌ی خیرات را به جنگ آوردند، پس برای زنان بیچاره چه سهمی است؟ حضرت در پاسخ فرمود: چنین نیست؛ زن در هنگام بارداری به منزله‌ی کسی است که روزها

1 . Simone De Beauvoir

2 . Mary O'Brien

3 . Jean Bethke Elshtain

روزه‌دار و شب‌ها در حال عبادت است و با مال و جانش در راه خدا جهاد می‌کند؛ پس زمانی که وضع حمل می‌کند، مستحق پاداشی می‌گردد که به سبب بزرگی آن هیچ‌کس توان درکش را ندارد و آن‌گاه که کودکش را شیر می‌دهد در ازای هر مکیدنی پاداشی بسیار بزرگ معادل آزادکردن یکی از فرزندان اسماعیل که وقف عبادت خدا شده است به وی تعلق می‌گیرد؛ پس هنگامی که از شیر دادن فارغ گردد، فرشته‌ی بزرگواری بر پهلو او می‌زند و می‌گوید: اعمال خود را از سر بگیر، به درستی که تمامی گناهانت آمرزیده شدند (وسائل‌الشیعه؛ ج ۱۵، ص ۱۷۵).

بدیهی است با چنین نگرشی فرایند تولید مثل نه تنها قید و بندی برای آزادی زنان و کارکردی صرفاً طبیعی و حیوانی نخواهد بود، بلکه خود کلیدی برای آزادی معنوی و وسیله‌ای برای ارتقا و تعالی حقیقی فرد است که خداوند یکتا آن را در انحصار زنان قرار داده است.

هم‌چنین به لحاظ این‌که اسلام حق حیات را برای انسان از دوران جنینی ثابت می‌داند، در اکثر موارد، سقط جنین شکل خفیفی از ارتکاب قتل به حساب آمده و ممنوع شده است؛ بنابراین، ادّعای فمینیستی - مبنی بر این‌که جنین جزئی از بدن زن است و بدین لحاظ، زن باید از حق کنترل بدن خویش برخوردار باشد - ادّعایی غیر قابل قبول و ناشی از فردگرایی افراطی حاکم بر اندیشه‌ی غربی است. بله، در مواردی که بارداری و زایمان برای مادر خطر جانی به همراه داشته باشد، بین حق حیات مادر و حق حیات جنین تعارض پیش می‌آید که در این حالت، عدّه‌ای از فقها معتقدند چنان‌چه جنین هنوز به مرحله‌ی دمیده شدن روح در آن نرسیده باشد، مادر می‌تواند برای حفظ جان خود سقط جنین کند؛ اما پس از دمیده شدن روح، جنین حکم یک انسان کامل را پیدا می‌کند و طبعاً هیچ‌کس مجاز نیست برای حفظ جان خود، انسان دیگری را از حق حیات محروم سازد. بر حسب فتوای آیت‌الله بهجت:

در موردی که به تشخیص دکتر، حمل برای مادر ضرر دارد و ادامه‌ی حمل ممکن است منجر به مرگ مادر شود، چنانچه اشکالی در تشخیص دکتر نباشد و تحقیق کامل هم در این جهت شده باشد، سقط جنین قبل از دمیده شدن روح مانعی ندارد (توضیح المسائل فارسی، ۴۶۶).

۲. حمایت و مراقبت: انسان موجودی است که در آغاز زندگی از برآوردن نیازهای زیستی خود ناتوان است و این ناتوانی، برخلاف بسیاری از حیوانات، تا مدت زیادی پس از تولد ادامه می‌یابد. بسیاری از انسان‌ها نیز در اواخر زندگی خود، به سبب پیری دچار

عجز و ناتوانی می‌شوند و افزون بر این احتمال عروض عجز به سبب بیماری یا نقص عضو در تمام مراحل زندگی وجود دارد. خانواده همواره نهادی بوده که مسئولیت رسیدگی به افراد ناتوان را به عهده داشته، هرچند در این اواخر به سبب رشد نهادها و مؤسسات جای‌گزین، تغییراتی در این کارکرد ایجاد شده است.

از بین شاخه‌های متعدد مراقبت از افراد ناتوان، موضوع مادری بیش از همه توجه طرف‌داران فمینیسم را به خود معطوف کرده است. به اعتقاد بسیاری از آنان، مادری و مراقبت از فرزند، به جای آن‌که به قابلیت‌های درونی زنانه اسناد داده شوند، باید به عنوان ساخت‌های فرهنگی ادراک شوند (Ramazanoglu, 1989, p.70). هرچند بسیاری از فمینیست‌ها با درخواست پدر و مادری مشترک^۱ رویکرد نسبتاً معتدل‌تری را پذیرفته‌اند، اما برخی از آنان در قبال مادری و بچه‌داری موضعی بسیار منفی اتخاذ کرده‌اند.

یکی از فمینیست‌های رادیکال که موضوع مادری را به طور گسترده و با نگرش منفی مورد بحث قرار داده و حتی خواهان نسخ مادری و خانواده گردیده، آن اوکلی^۲ است. اوکلی برای مادری کردن به عنوان نماد آشکار تقسیم کار جنسی، جنبه‌ی اسطوره‌ای قایل می‌شود. وی اسطوره‌ی مادری را مشتمل بر سه ادعای نادرست می‌داند: ۱. مادران به کودکان خود نیاز دارند؛ ۲. کودکان به مادران خود نیاز دارند؛ ۳. مادری مظهر بزرگ‌ترین دستاورد زندگی زن است (Oakley, 1976, p.186).

وی سپس برای رد ادعای نیاز مادر و فرزند به یکدیگر به استدلال می‌پردازد: در مورد نیاز مادران به کودکان معمولاً ادعا می‌شود که همه‌ی زنان از غریزه‌ی مادری برخوردارند و سلامت روانی مادران زمانی که بچه‌ای را به دنیا آورند و پرورش او را به دیگری واگذار کنند، آسیب جدی می‌بینند. عقیده‌ی عده‌ای آن است که سقط جنین همواره منجر به احساس گناه و احیاناً منجر به تشنّت کامل روانی - عاطفی می‌گردد؛ ولی تحقیقات خلاف این ادعاها را نشان می‌دهند. معمولاً کسانی که به اختیار خود و به دلیل نخواستن بچه، سقط جنین می‌کنند، از نظر آزمایش‌های روان‌درمانی در وضعیت مطلوب و نویدبخشی قرار دارند؛ اما مادرانی که به دلایل پزشکی و علی‌رغم میل به داشتن بچه سقط جنین می‌کنند، ممکن است از احساس ناراحتی و پشیمانی طولانی رنج ببرند و این نه به دلیل مخالفت با «طبیعت»، بلکه به سبب مخالفت با میل داشتن فرزند، دوست داشتن و مراقبت از اوست.

1 . Joint parenting

2 . Ann Oakley

از سوی دیگر، مادران اجتماعی که کودکان را به فرزندخواندگی می‌پذیرند، بدون کمک غریزه‌ی مادری بیولوژیک، در تربیت فرزندخوانده بسیار موفق‌اند. مادر خوب، مادری است که از زمان، وسایل و اراده‌ی لازم برخوردار باشد، نه مادری که دارای رابطه‌ی خونی با فرزند و یا دارای غریزه‌ی مادری باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که میل به مادری، منشأ فرهنگی دارد و قابلیت مادری کردن، امری فراگرفتنی است. البته با تولد کودک، تغییرات هورمونی در مادر پدید می‌آید، اما این تغییرات به‌خودی خود مادر بیولوژیک را به مادر روانی - اجتماعی مبدل نمی‌سازند. مادران جوان در فرهنگ ما چون زنان دیگر را در حال شیردادن مشاهده نمی‌کنند، با آن آشنا نیستند؛ لذا نمی‌توانند به خوبی این عمل را تقلیدکنند. این شاهدهی است بر عدم غریزه‌ی مادری و دلیلی است بر این‌که مادری جنبه‌ی اکتسابی، تقلیدی و آموختنی دارد. حتی در دنیای حیوانات هم، برخلاف تصور گذشته، عامل یادگیری و نه غریزه است که رفتارهای موفقیت‌آمیز مربوط به تولید مثل را رقم می‌زند. بعضی تحقیقات نشان می‌دهند که میمون‌های جدا از مادر، به دلیل نیاموختن تجربه‌ی مادری، نسبت به نوزادان خود واکنشی نشان نمی‌دهند (Ibid, pp.199-202).

اما ادعای دیگر، یعنی نیاز کودکان به مادران، سه مطلب را مفروض می‌گیرد: نخست آن‌که، کودکان به طور خاص به مادران بیولوژیک خود نیازمندند؛ دوم آن‌که، در یک نگاه وسیع‌تر، کودکان به مادران نیازمندند و به هیچ نوع مراقب دیگری نیاز ندارند؛ سوم آن‌که، کودکان نیاز دارند که در زمینه‌ی ارتباط یک‌به‌یک پرورش یابند (Ibid, p.203).

ولی شواهد موجود هیچ‌یک از مطالب فوق‌را تأیید نمی‌کنند. مسئله‌ی فرزندخواندگی و نیز شیردهی اشتراکی که در بسیاری از جوامع به چشم می‌خورد، دلیلی بر نادرستی مطلب اول است (Ibid, p.200, 212).

اما مطلب دوم را گاهی بر پایه‌ی مقایسه‌هایی که بین سیستم نهادی و سیستم مادرانه‌ی پرورش کودک صورت گرفته، تأیید می‌کنند؛ ولی این مقایسه‌ها معمولاً غرض‌آلودند. بسیاری از مؤسسات به پرورش تعداد زیادی از کودکان اقدام می‌ورزند، درحالی‌که کارکنان اندکی در اختیار دارند؛ در نتیجه، کودکی که در این مؤسسات پرورشی بزرگ می‌شود، نسبت به کودکی که در دامن مادرش تربیت می‌شود، از توجه، محبت و انگیزش کم‌تری برخوردار می‌گردد و فرصت لازم را برای ایجاد یک رابطه‌ی مبتنی بر وابستگی و اعتماد با یک یا چند مربی پرورشی به دست نمی‌آورد (Ibid, p.206). اوکلی در رد مطلب سوم نیز اظهار می‌دارد که ارتباط نزدیک و یک‌به‌یک مادر و

فرزند در بسیاری از جوامع دیده نمی‌شود. در جوامعی با ساختار خانوادگی گسترده، کودکان نه فقط با مادر بلکه با مجموعه‌ای از بزرگسالان (عمه‌ها، خاله‌ها، عموها، دایی‌ها، فرزندان آنها، پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها، برادرها و خواهرها) مرتبط‌اند. در کیبوتص‌های اسرائیل هم ارتباطات چندجانبه‌ی کودکان به گونه‌ی دیگری تجربه شده است و مشکل «محروریت از مادر» برای آنها به وجود نیامده است (Ibid, pp.214-215). اوکلی هم چنین آسیب‌های روانی و بدنی را که معمولاً مادران در رابطه‌ی یک‌به‌یک به فرزندان وارد می‌کنند، یادآور می‌شود (Ibid, p.218).

مطلبی که باید خاطر نشان شود این است که بسیاری از اظهارات افراطی‌ای که در مخالفت با نقش مادری صورت گرفته، در واقع واکنش‌هایی بوده‌اند در برابر پاره‌ای ادعاهای اغراق‌آمیز که در فرهنگ غرب، به ویژه در دو قرن اخیر، درباره‌ی نقش مادری صورت گرفته‌است و در عبارات منقول از آن اوکلی به برخی از آنها اشاره شد. به نظر می‌رسد این ادعاها از منظر اسلامی نیز تأییدی کسب نمی‌کنند و در نتیجه، فقط شاهد توافقی جزئی بین دیدگاه اسلام و دیدگاه‌های فمینیستی در این زمینه هستیم. در تاریخ صدر اسلام دست‌کم به سیستم‌های فرزندخواندگی، سپردن کودک شیرخوار به دایه و تربیت در خانواده‌ی گسترده به‌طور شایع برمی‌خوریم و در متون دینی هم احکام فراوانی راجع به این جهات مقرر گردیده است، بدون آن‌که هیچ موضع منفی‌ای در قبال آنها اتخاذ گردد (وسائل‌الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۸۰-۳۰۹ و ج ۱۵، ص ۱۸۴-۱۹۰).

با این همه، چنین نیست که اسلام همه‌ی مبانی زیستی مادری را نادیده بگیرد و تعریفی صرفاً اجتماعی از آن ارائه دهد. این‌که میل به مادری کردن جنبه‌ی غریزی دارد یا نه، مسأله‌ای پیچیده و قابل بحث است، اما حتی انکار غریزه‌ی مادری منطقی‌اً این نتیجه را در پی نخواهد داشت که هیچ‌گونه ارتباط ویژه و منحصر به فردی بین مادر طبیعی و فرزند پس از انعقاد نطفه و رشد جنین تا زمان ولادت به وجود نمی‌آید؛ بلکه برعکس می‌توان به استناد یافته‌های روان‌شناسی بر وجود چنین ارتباطی استدلال کرد.

اگر هم این مطلب صحیح باشد که سقط جنین اختیاری هیچ‌گونه عوارض روانی نامطلوبی برای مادر ایجاد نمی‌کند، نمی‌تواند شاهدی بر ردّ هرگونه ارتباط ویژه‌ی عاطفی بین مادر و فرزند باشد، بلکه ممکن است از نتایج تغییرات فرهنگی و پذیرش ارزش‌های جدید توسط بسیاری از زنان امروزی، به ویژه در خصوص کاهش تولیدمثل باشد. چنین استدلالی همانند آن است که زنده به‌گور کردن دختران توسط پدران آنها در دوران جاهلیت را شاهدی بر ردّ عاطفه‌ی پدری تلقی کنیم! واضح است که ارزش‌های

فرهنگی گاه می‌توانند عمیق‌ترین احساسات درونی افراد را نیز تحت تأثیر قرار دهند؛ بنابراین بدون آن‌که دیدگاهی جبرگرایانه را به اسلام نسبت دهیم، می‌توانیم تحلیلی کارکردی از دیدگاه اسلام نسبت به مادری ارائه نماییم که بر اولویت پرورش فرزندان توسط مادران طبیعی نسبت به سایر شیوه‌های پرورش کودکان تأکید می‌ورزد. امتیاز شیر مادر نسبت به سایر انواع شیر، که اینک متخصصان تغذیه‌ی کودک هم به آن اذعان دارند، یکی از جنبه‌های این تأکید است که در روایات اسلامی مورد توجه قرار گرفته است (همان، ج ۱۵، ص ۱۷۵ و ۱۸۸). هم‌چنین، این واقعیت که در شرایط عادی هیچ عاطفه‌ای با عاطفه‌ی مادر نسبت به فرزند برابری نمی‌کند، از روایات مختلف قابل استفاده است. از جمله می‌توان به روایات مربوط به حق حضانت فرزند پس از طلاق اشاره کرد که به طور ضمنی بر نیاز متقابل مادر و فرزند دلالت دارند (همان، ۱۹۱-۱۹۲).

۳. جامعه‌پذیری: جامعه‌پذیری فرایندی است که افراد، از طریق آن، نگرش‌ها، ارزش‌ها و کنش‌های مناسب هر فرد به عنوان عضوی از یک فرهنگ خاص را می‌آموزند. در ارتباط با کارکرد جامعه‌پذیری، مسئله‌ای که فمینیست‌ها به طور جدی دنبال کرده‌اند، مسئله‌ی جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی در خانواده است. آنان شیوه‌های متفاوت تربیت کودکان دختر و پسر را مورد انتقاد قرار داده‌اند؛ به عنوان نمونه، دوبرار^۱ از جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی به عنوان عامل تداوم سلطه‌ی مرد بر زن یاد می‌کند (Tong, 1997, p.206). به اعتقاد وی، شخصیت دختران و زنان می‌توانست بسیار متفاوت با الگوی نابرابر کنونی شکل گیرد؛ مشروط به این‌که دختر بچه از ابتدا با همان توقعات و پاداش‌ها، و با همان سخت‌گیری‌ها و آزادی‌هایی تربیت می‌شد که برادرانش تربیت می‌شوند؛ در همان تحصیلات و همان بازی‌ها سهیم می‌شد، وعده‌ی آینده‌ی یکسانی با آینده‌ی پسر بچه به وی داده می‌شد و مردان و زنانی او را احاطه می‌کردند که در نگاهش آشکارا یکسان و برابر بودند (De Beauvoir, 1989, p. 726).

نانسی چودروف^۲ نیز در این رابطه اظهار می‌دارد:

تقسیم کار جنسی و خانوادگی که در ضمن آن زنان به مادری می‌پردازند، منجر به تقسیمی جنسی در باب سازمان‌دهی و جهت‌گیری روانی می‌شود. این امر زنان و مردانی تولید می‌کند که جنسیتی اجتماعی کسب کرده‌اند و وارد مناسباتی نامتقارن و ناهم‌جنس خواهانه می‌شوند؛ مردانی تولید می‌کنند که ... بیش‌تر انرژی خود را صرف

1 . De Beauvoir

2 . Nancy chodorov

جهان کار غیرخانوادگی می‌کنند و از پدری کردن خودداری می‌ورزند؛ زنانی تولید می‌کنند که انرژی خود را صرف پرورش و مراقبت از فرزندان می‌کنند که این کار به نوبه‌ی خود، تقسیم کار جنسی و خانوادگی را که در ضمن آن زنان به مادری می‌پردازند، بازتولید می‌کند (Chodorow, 1997, p.195).

در همین ارتباط باید به تأثیر خانواده در تداوم فرهنگ پدرسالارانه اشاره کرد. کیت میلِت^۱ از فمینیست‌هایی است که در مورد جامعه‌پذیری ایدئولوژی پدرسالارانه توسط نهاد خانواده و نهادهای دیگری مانند مدارس عالی و کلیساها به تفصیل بحث کرده است. به عقیده‌ی وی

خانواده نهاد پدرسالارانه‌ی تمام‌عیاری است که به زنان می‌آموزد قدرت مردان را هم در حیطه‌ی خصوصی و هم عمومی بپذیرند (ویلفورد^۲، ۱۳۷۸، ص ۵۷).

اسلام در نظام ارزشی خود نه تنها نقش‌های جنسیتی را به طور مطلق رد نمی‌کند، بلکه در مواردی با ملاحظه‌ی تفاوت‌های جسمی و روحی زن و مرد و بازتاب‌های اجتماعی این تفاوت‌ها آن را تأیید می‌نماید و بدین لحاظ، از نظر اسلام، جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی فی حد نفسه امری نامطلوب تلقی نمی‌شود، مگر آن‌که منجر به نابرابری جنسی تبعیض‌آمیز و ستم‌آلود گردد.

اما موضع ارزشی اسلام نسبت به پدرسالاری نیاز به توضیح کوتاهی دارد. تعاریف مختلف انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان از مفهوم پدرسالاری، مانع از آن می‌گردد که بتوان در مورد دیدگاه اسلام در این باره حکمی کلی و مطلق صادر کرد، بلکه باید بین تعاریف گوناگون و نیز بین عناصر متفاوتی که در هر تعریف لحاظ می‌گردد، تمایز قایل شد و آن‌گاه به بررسی دیدگاه اسلام در مورد هر یک از آن تعاریف و عناصر پرداخت.

به طور خلاصه، می‌توان گفت: در تعاریف سنتی مفهوم پدرسالاری بر چند عنصر اساسی، مانند حکومت مطلقه‌ی مرد، اقتدار وسیع مرد، برتری مرد، پدر نسبی، پدر مکانی، پدرتباری و دوگانگی همه‌جانبه از حیث جنسی تأکید شده است. فمینیست‌های رادیکال، ضمن توسعه بخشیدن به این مفهوم، کوشیده‌اند رد پای پدرسالاری را حتی در خصوصی‌ترین مناسبات جنسی نشان دهند. اما به نظر می‌رسد بررسی دقیق متون اسلامی و سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) ما را به این نتیجه رهنمون گردد که، در مجموع، چیزی به عنوان حکومت مطلقه‌ی مردان یا اقتدار وسیع مردان و نیز

1 . Kate Millet

2 . Wilford

برتری و شرافت مردان بر زنان در اسلام اصیل وجود ندارد. بله، می‌توان این مطلب را پذیرفت که تفاوت‌های زیستی بین زن و مرد، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، موجب اعطای نوعی تفوق ظاهری به مردان در بعضی زمینه‌ها گردیده‌اند. پذیرش موضوعاتی مثل سرپرستی شوهر بر زن، پدر مکانی و پدر نسبی از سوی اسلام در همین راستا قابل تفسیر است. تفاوت‌های زیستی بین زن و مرد، که تفاوت در قدرت بدنی، تفاوت در امیال جنسی و تفاوت در نحوه‌ی دخالت در فرایند تولیدمثل از مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌آیند، تأثیرات عمده‌ای بر ترتیبات سازمان اقتصادی - اجتماعی در جامعه‌ی مطلوب اسلامی به‌جای می‌گذارند که پاره‌ای از تمایزات جنسیتی از قبیل مسئله‌ی سرپرستی یا پدر مکانی^۱ از همین جا نشأت می‌گیرند. خود این سازمان اقتصادی - اجتماعی به نوبه‌ی خود موجب برخی تمایزات می‌شود که مسئله‌ی پدر نسبی به لحاظ سازگاری‌اش با سیستم انتقال میراث در شکل مورد نظر اسلام، نمونه‌ای از این نوع تمایزات است.

از مبانی تمایزات یاد شده که بگذریم، توجه به اهداف مورد نظر از این تمایزات نیز اهمیت دارد. اهداف والایی، هم‌چون آرامش روانی و انسان‌سازی که اسلام از یک خانواده‌ی سالم تأمین آنها را انتظار دارد، آن‌چنان جایگاه والایی برای نهاد خانواده فراهم می‌آورند که باعث می‌شود اسلام ثبات و استحکام آن را به‌عنوان یک اصل محوری در نظر بگیرد و تمایزات جنسیتی مطلوب اسلام از جمله تمهیداتی هستند که در راستای تحقق این اصل مقرر گردیده‌اند. مصالح نهفته در الگوی اسلامی خانواده، زمانی ملموس‌تر می‌شوند که روند رو به رشد فروپاشی خانواده‌ها در کشورهای غربی را مدنظر قرار دهیم. بدیهی است زمانی که پایه‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی، اقتصادی، حقوقی و اخلاقی استحکام خانواده فرو ریزند، سرنوشتی جز این در انتظار نهاد خانواده نخواهد بود. آیا برابری جنسی به معنای تشابه کامل زن و مرد - که بسیاری از طرف‌داران فمینیسم آن را به‌عنوان اصل محوری خود برگزیده‌اند - از چنان ارزشی برخوردار است که مجوز پرداخت چنین بهای گزافی باشد؟!۱

با این همه، در برخی از زمینه‌های دیگر می‌توان حتی تفوق زن بر مرد را که باز مبتنی بر همان تفاوت‌های یاد شده است، مشاهده کرد که اختصاص حق حضانت پسر و دختر به مادر، به ترتیب تا دو و هفت سالگی، از جمله‌ی این موارد است. آیه‌الله فاضل

۱. ناگفته نماند که از نظر فقهی، پدر مکانی از مواردی است که زن می‌تواند با اشتراط ضمن عقد از پذیرش آنها امتناع ورزد (ر.ک: آیه‌الله گلپایگانی، مجمع المسائل، ج ۲، ص ۱۸۵).

لنکرانی در این خصوص می‌گوید:

حفظ و پرورش نوزاد پسر تا دو سال و نوزاد دختر تا هفت سال حق مادر است، به شرط این‌که عاقل و مسلمان و آزاد باشد و به دیگری شوهر نکرده باشد و الا پدر مقدم است. ولی اگر پدر مرده باشد مادر هر چند شوهر کرده باشد بر جد و دیگران مقدم است (توضیح المسائل مراجع، ج ۲، ص ۴۲۹ - ۴۳۰).

از موارد دیگری که اسلام به نیازهای زن و شخصیت مستقل او توجه ویژه‌ای مبذول داشته و به این ترتیب، اتهام گرایش پدر سالارانه را از خود دور نموده است، موضوع رضای نیازهای جنسی زن است که در بحث تنظیم رفتار جنسی به آن اشاره خواهد شد. موضوع دیگری که در همین راستا قابل ذکر است، حق ارضاع یا شیردهی به نوزاد است که از حقوق اختصاصی زن به شمار آمده است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی ۲۳۳ سوره‌ی بقره اظهار می‌دارد:

حضانت و شیردهی حقی است برای مادر که به اختیار او واگذار گردیده و کامل کردن دوره‌ی شیردهی نیز جزء حقوق اوست. پس اگر مایل باشد می‌تواند فرزندش را دو سال کامل شیر دهد و چنانچه مایل نباشد، باز هم حق دارد این کار را نکند. اما شوهر هیچ حقی در این خصوص ندارد، جز این‌که موافقت و رضایت همسرش را از طریق مشورت با او جلب کند (المیزان، ج ۲، ص ۲۴۰).

بنابراین، اگر هدف از زیر سؤال بردن کارکرد جامعه‌پذیری در خانواده، مخالفت با بی‌عدالتی‌های نهفته در نقش‌های جنسیتی و پدرسالاری است، اسلام نیز با این جهت‌گیری موافق است؛ اما اگر مقصود مخالفت با هرگونه تمایز نقش‌ها و تفاوت حقوق زن و مرد است، این امر مورد تأیید اسلام نخواهد بود.

۴. تنظیم رفتار جنسی: کارکرد تنظیم رفتار جنسی یا رضای نیازهای جنسی در خانواده نیز به لحاظ این‌که جنبه‌ی دیگری از نابرابری بین زن و مرد را منعکس می‌سازد، مورد توجه فمینیسم قرار گرفته است. هرچند فمینیست‌ها به رسمیت شناخته شدن نیاز جنسی زن را، که در پرتو تحقیقات زیست‌شناسی جنسی در اوایل قرن بیستم صورت گرفت، پیشرفتی برای زنان می‌دانند، از این‌که رضای تمایلات جنسی هم‌چنان برحسب معیارهای مردانه تعریف می‌شود و محرک جنسی مرد قوی‌تر از محرک جنسی زن فرض می‌شود، گلایه می‌کنند.

آلیسون جگر^۱ واژه‌ی بیگانگی زن را در توصیف این وضعیت به کار برده و اظهار

می دارد:

در بخش روابط جنسی گرچه زن ممکن است تصور کند رژیم غذایی اعمال می کند، تمرین می کند و برطبق خواست و اراده‌ی خودش لباس می پوشد، در حقیقت، همه‌ی این امور را برای استفاده‌ی مردان انجام می دهد. زن در مورد این که جسمش کی، کجا، چگونه و توسط چه کسی مورد استفاده قرار خواهد گرفت، حرف چندانی برای گفتن ندارد؛ همان طور که جسم کارگر به صورت یک شیء و به صورت ماشینی در خدمت نیروی کار درمی آید، جسم زن نیز به صورت شیئی در خدمت مردان درمی آید؛ و همان گونه که کارگر مزدبگیر با دیگر کارگران برای کسب پول بیش تر در رقابت است، زن نیز در جلب نگاه و توجه مردان با زن های دیگر به رقابت می پردازد. سرّ این که دوستی زنان هم جنس باز با یکدیگر این اندازه نیرومند است، همین نکته است که آنان رقیب یکدیگر در جلب توجه مردان نیستند.

(Tong, 1997, p.187)

به این ترتیب، موضوع هم جنس گرایی در اندیشه‌ی فمینیستی اهمیت ویژه‌ای می یابد و لذا تعداد زیادی از فمینیست های جدید خواهان پذیرفته شدن آن به عنوان یک امر بهنجار گردیده اند.

به نظر فمینیست های سوسیالیست جدید، ناهم جنس گرایی هنجاری معمول باید جای خود را به وضعی بدهد که جنسیت یکی از طرفین از لحاظ اجتماعی بی اهمیت باشد (وینست،^۱ ۱۳۷۸، ص ۲۸۷).

مساوات طلبی در روابط جنسی، نتیجه‌ی دیگری نیز به همراه دارد و آن ضرورت احراز رضایت زن نسبت به برقراری ارتباط است؛ براین اساس، تعدادی از فمینیست ها اظهار عقیده کرده اند که

تلاش های مردان را برای برقراری رابطه‌ی جنسی با زنان، برخلاف تمایل آنان، باید نوعی تجاوز به حساب آورد؛ در نتیجه، می توان گفت که جامعه‌ی ما تجاوز را نادیده می گیرد و در واقع آن را نهادینه می کند (ابوت^۲ و والاس^۳، ص ۱۸۸).

نیازی به شرح و توضیح این مسأله نیست که اسلام به دلیل پذیرش تفاوت های طبیعی در ناحیه‌ی محرکات و تمایلات جنسی، نمی تواند با تساوی (تشابه) جنسی در این زمینه موافقت کند و در نتیجه، در ناحیه‌ی حقوق، اخلاق و رفتار جنسی، تمایزاتی را بین زن و

1 . Andrew Vincent

2 . Pamela Abbott

3 . Claire Wallace

شوهر قایل شده است؛ به طور مثال می‌توان به حق تمکین جنسی در قبال همسر اشاره کرد که جزء حقوق مرد بر زن به شمار آمده، اما جزء حقوق زن بر مرد محسوب نشده است. با این همه، اسلام به نیازهای جنسی زن توجه ویژه‌ای مبذول داشته و حتی حقوقی را برای زنان در این زمینه مقرر کرده است. وجوب ارضای نیاز جنسی زن توسط شوهر در صورت درخواست یا تمایل زن (آیه‌الله خوبی، ج ۱، ص ۲۹۸) و نیز حق زن در این خصوص در صورتی که خطر آلوده شدن زن به گناه در بین باشد، یا چهار ماه از آخرین هم‌بستری شوهر با وی گذشته باشد (وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۰۰) و تأکید بر ملاحظه یا مداعبه‌ی جنسی (معاشقه یا شوخی جنسی بین زن و شوهر به ویژه پیش از عمل زناشویی) (همان، ص ۸۲-۸۳) از شواهد این ادعا می‌باشند. همین توجه ویژه است که باعث گردیده نوال السعداوی، فمینیست معروف عرب، چنین اعتراف کند:

محمد[ص] از جهت درک مسائل جنسی بر اکثر مردان عصر جدید برتری دارد و نیز از جهت توانایی و شهامت اعتراف به اموری که اکثر مردان فرهیخته‌ی عرب به آنها اعتراف نکرده یا از اعتراف به آنها احساس مشقت کرده‌اند که مسأله‌ی مداعبات جنسی از جمله‌ی این امور است (افرفار، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷).

از این نکته که بگذریم، از منظر اسلامی نمی‌توان برای این سخن که برقراری ارتباط جنسی با زن مشروع بدون رضایت او نوعی تجاوز است، اعتباری قایل شد. همان‌گونه که اگر زنی با شوهر قانونی خود رابطه‌ی جنسی تحمیلی برقرار کند، تجاوزگر محسوب نمی‌شود؛ و توجیه این مطلب، همان توافقی است که زن و مرد در ضمن عقد ازدواج صورت داده‌اند.

هم‌چنین طبیعی است که اسلام به دلیل ارزش و جایگاهی که برای خانواده قایل است، موضع بسیار شدیدی در قبال هم‌جنس‌خواهی اتخاذ کند. اسلام اصولاً ارضای مشروع غریزه‌ی جنسی و کاهش انحرافات جنسی را یکی از کارکردهای اساسی خانواده می‌داند. در شماری از آیات و روایات از ازدواج با کلمه‌ی «إحسان» تعبیر شده که از لغت «جِصَن» به معنای دژ و قلعه مشتق گردیده و کنایه از این است که هریک از زوجین برای دیگری به منزله‌ی دژ و قلعه‌ای است که او را از خطر وقوع در محرمات جنسی نگاه می‌دارد (نساء: ۲۴ و ۲۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۱، ح ۱ و ص ۳۳۳، ح ۲). روایات دیگری نیز بر همین مطلب دلالت دارند که از جمله‌ی آثار ازدواج، جلوگیری از طغیان شهوت و انحراف جنسی شخص است (همان، ص ۱۹، ح ۸؛ ص ۱۷۹، ح ۴ و ص ۲۶۵، ح ۵).

آیه‌ی ۱۸۷ سوره‌ی بقره هم که زنان را لباس مردان و مردان را لباس زنان معرفی کرده است، می‌تواند اشاره‌ای به این نکته باشد که همان‌گونه که لباس، زشتی‌ها و شرمگاه‌های بدن انسان را می‌پوشاند و باعث زینت و حفظ آبروی وی می‌گردد، زن و شوهر نیز از جهت ارضای غریزه‌ی جنسی و جلوگیری از انحرفات و زشتی‌ها، همدیگر را می‌پوشانند و، به این ترتیب، زینتی برای یکدیگر خواهند بود (قطب، ج ۱، ص ۱۷۴).

۵. عاطفه و همراهی: هر چند طرف‌داران فمینیسم ارضای نیازهای عاطفی را یکی از آرمان‌های اساسی خانواده می‌دانند و مناقشه‌ای در این مورد ندارند، شاید تمامی نحله‌های فمینیستی در این جهت هم‌عقیده باشند که این هدف در خانواده برای مرد و زن به طور یکسان تأمین نمی‌شود. جسی برنارد^۱ در بیان تأثیر متفاوت ازدواج بر سلامت روانی مردان و زنان اظهار می‌دارد:

دو نوع زناشویی در هرگونه ازدواج نهادی وجود داد: یکی زناشویی مرد که او طی آن با وجود اعتقاد به مقید بودن و قبول بار مسئولیت‌های خانوادگی، از اختیارات ناشی از هنجارهای اجتماعی برخوردار می‌شود که عبارت‌اند از: اقتدار، استقلال و حق برخورداری از خدمات خانگی، عاطفی و جنسی همسرش؛ دیگر زناشویی زن که او طی آن، اعتقاد فرهنگی به برخورداری‌اش از مواهب زناشویی را تصدیق می‌کند، ضمن آن‌که از بی‌قدرتی و وابستگی، الزام به ارائه‌ی خدمات خانگی، عاطفی و جنسی و محرومیت تدریجی از موقعیتی که پیش از ازدواج به‌عنوان یک دختر جوان و مستقل داشت، رنج می‌برد. نتایج همه‌ی این‌ها را باید در داده‌هایی پیدا کرد که درجه‌ی تنش انسان را مشخص می‌سازند: زنان ازدواج کرده، با وجود داعیه‌های برخورداری از مواهب زندگی خانوادگی، و مردان ازدواج نکرده با وجود داعیه‌های برخورداری از آزادی‌شان از جهت همه‌ی شاخص‌های تنش، مانند تپش‌های قلب، سرگیجه، سردردها، غش و ضعف، کابوس‌ها، بی‌خوابی و هراس از فروریختگی عصبی، در مرتبه‌ی بالایی قرار دارند؛ حال آن‌که زنان ازدواج نکرده با وجود احساس داغ اجتماعی بی‌شوهری، و مردان ازدواج کرده از نظر همه‌ی شاخص‌های تنش در مرتبه‌ی پایینی قرار می‌گیرند. پس نتیجه می‌گیریم که زناشویی برای مردان، خوب و برای زنان، بد است (لنگرمن^۲ و برنتلی^۳، ۱۳۷۴، ص ۷۶).

بخش قابل توجهی از مباحث فمینیستی به توصیف این قسم از نابرابری جنسی و

1 . Jessie Bernard

2 . Patricia Madoo Lengermann

3 . Jill Niebrugge Brantley

پیامدهای آن اختصاص یافته است. آن اوکلی تنش‌های میان زن و شوهر را یکی از پیامدهای مهم نارضایتی زوج‌ها و به ویژه زنان دانسته است و می‌گوید:

به سبب تمایز شدید بین حیات مردان و زنان، تنش در درون ساختار ازدواج استحکام می‌یابد. اغراق نیست اگر گفته شود «بگومگو» برای خانواده‌ی امروزی، حکم یک نهاد را پیدا کرده است. «بگومگو» عبارت از ابراز نارضایتی توسط هر دو همسر به شکل آیینی است. اما سرخوردگی‌های زن در اغلب موارد، عامل فعال‌کننده هستند. ناخشنودی‌های وی بزرگ‌ترند؛ درحالی‌که شوهر محروم از رضایت‌مندی عاطفی، به ممنوعیت خود از صمیمیت موجود در روابط نزدیک خانوادگی اعتراض می‌کند، زن محروم از «شخص بودن» بر علیه اسارت کامل خود معترض است: «کاری نمی‌توانم بکنم... کجا می‌توانم بروم؟» (Oakley, 1976, p.64)

اما به این سؤال که چرا خانواده نمی‌تواند برای زنان خشنودی عاطفی مورد انتظار را به بار آورد، صاحب‌نظران فمینیست پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند؛ ولی معمولاً در این پاسخ‌ها بر دو عامل مادری و کار خانگی بیش از همه تأکید می‌شود. در ذیل به برخی از اظهارات این صاحب‌نظران اشاره می‌کنیم.

آن اوکلی بر این عقیده است که کار خانگی یا امکان تحقق نفس^۱ انسان در تقابل مستقیم قرار دارد. کار تنها در صورتی می‌تواند موجب تحقق نفس گردد که برای کارگر ایجاد انگیزش کند. مطالعاتی که بر روی نگرش‌های کارگران صنعتی صورت گرفته، منجر به تمایزی عام بین دوگونه از ویژگی‌های شغلی گردیده است: ویژگی‌های مولد انگیزش و ویژگی‌های غیر مولد انگیزش. از مهم‌ترین ویژگی‌های شغل مولد انگیزش، آن است که باعث احساس موفقیت، مسئولیت، پیشرفت، ارتقا، خشنودی از کار و مقبولیت مکتسب^۲ شود؛ اما اموری مثل دست‌مزد، مزایای اضافی، سیاست و برنامه‌های اجرایی شرکت، نظارت بر رفتار، شرایط کار و دیگر عواملی که نسبت به شغل واقعی جنبه‌ی حاشیه‌ای دارند، جزء ویژگی‌های غیر مولد انگیزش‌اند. کار خانگی فاقد هرگونه عامل برانگیزنده است: در کار خانگی امکان پیشرفت و ارتقا وجود ندارد؛ احساس موفقیت زودگذر است؛ خشنودی از کار، تجربه‌ای است که به ندرت حاصل می‌شود و شانس برای مقبولیت مکتسب، یعنی به رسمیت شناخته شدن کار وجود ندارد. (اظهارات همدلانه و تشکرآمیز شوهر صرفاً منجر به نوعی مقبولیت غیرمکتسب می‌شود که به عنوان عاملی ابقاکننده، زن خانه‌دار را در شغلش نگاه می‌دارد، اما پاداش

1 . self - actualization

2 . earned recognition

اساسی تری برای وی فراهم نمی آورد). البته عنصر مسئولیت در شغل خانه داری مولد انگیزش است، اما به سبب انزوای روان شناختی و عینی زن خانه دار، نتیجه اصلاً رضایت بخش نیست. (Ibid, pp.223-224).

در ارتباط با نارضایتی ناشی از کار خانگی مارلین فرنچ^۱ نیز می گوید:

کار منزل به طور کلی کار خسته کننده و ناخوشایندی نیست. بسیاری از مردم چه زن و چه مرد از این که گاه گاهی غذا بپزند، ظرف ها را در ماشین بگذارند یا قفسه ای را مرتب کنند، لذت می برند. بعضی ها می گویند که حتی از نظافت خانه خوششان می آید. اما همین کار وقتی پول و فضا محدود است، وقتی مادری بچه های خردسال دارد، وقتی مجبور است پس از ۸ ساعت یا بیش تر کار بیرون، کار منزل انجام دهد، دشوار و پر زحمت جلوه می کند. زن ها از این که به طور منحصر به فرد، مسئولیت کارهای خانه را به عهده دارند، شاکی اند؛ زیرا هم باید چندین برابر کار انجام دهند و هم این که تقسیم کار در منزل عادلانه نیست (فرنچ، ۱۳۷۳، ص ۳۰۵-۳۰۶).

تعدادی از فمینیست ها به همین موضوع از دریچه ای از خود بیگانگی زنان پرداخته اند. سیمون دوبوار که از منظر اگزیستانسیالیستی در باب این موضوع قلم زده است، عقیده دارد در جوامع مردسالار فعلی، هویت زن نقش «دیگر» به خود می گیرد و بر حسب دیدگاه های ذهنیت مذکر تعریف و تثبیت می شود. در کشمکش میان «برای خود» و «در خود»، زنان نقش «در خود» می گیرند و به صورت شیء بازیچه ای مردان درمی آیند و هویتشان توسط نفس «برای خود»، یعنی مردان، تثبیت و تعیین می شود. در حالی که انگیزه های حرکت و خلاقیت «برای خود» را احساس می کنند، ولی در پایگاه «در خود» تثبیت شده اند؛ در نتیجه، ذهنیت، بینش فرهنگی و جهان بینی زنانه، ترجمانی است از نقشی که ذهنیت مردانه برای آنان قالب ریزی کرده است و این امر عامل از خود بیگانگی زنان است.

دوبوار هم چنین نسبت به شیوه ای که در آن رابطه ای مادر - فرزند به آسانی به هم می خورد، اظهار نگرانی می کند. به گفته ی وی، ابتدا به نظر می رسد که کودک مادر را از موقعیت شیء بودن رهایی می بخشد، به این دلیل که او در کودکش همان چیزی را به دست می آورد که مرد آن را در همسر جست و جو می کند؛ یعنی یک موجود «دیگر» که قرار است اسیر وی باشد؛ اما با گذشت زمان، کودک به صورت یک فرمانروای زورگوی طلبکار درمی آید که با نگاه به مادر می تواند او را به یک شیء، یک ماشین آشپزی،

1 . Marilyn French

نظافت، مراقبت و به ویژه، از خودگذشتگی تبدیل کند. دور از انتظار نیست که مادر در حالی که به یک شیء تقلیل یافته است، به تدریج کودک خود را به عنوان شیء و به عنوان چیزی که می تواند برایش احساس عمیق سرخوردگی ایجاد کند، ببیند و به کار گیرد (Tong, 1997, pp.207-208).

یکی دیگر از فمینیست‌ها که موضوع بیگانگی زنان خانه‌دار و بلکه تمامی زنان را اساس نظریه‌پردازی خود قرار داده، آلیسون جگر است. وی در کتاب سیاست فمینیستی و سرشت انسان به منظور تلفیق بینش‌های اصلی اندیشه‌های فمینیستی، اعم از مارکسیست، رادیکال، روان‌کاو و حتی لیبرال، مفهوم بیگانگی را محور کار خود قرار می‌دهد و عقیده دارد این مفهوم چارچوب نظری قدرتمندی را برای تأمین هدف فوق در اختیار ما خواهد گذاشت. جگر متذکر می‌شود که کار از دیدگاه مارکس فی حدنفسه فعالیتی انسان‌ساز است و مقصود از آن این است که ما را به فرآورده‌های ذهن و جسم خودمان، طبیعت و انسان‌های دیگر پیوند دهد؛ اما در شرایط سرمایه‌داری، کار به صورت فعالیتی انسانیت‌زدا درمی‌آید. سازمان‌دهی کار به گونه‌ای است که ما را با همه چیز و همه کس، از جمله خودمان، نا آشنا می‌سازد. جگر هم چنین تذکر می‌دهد که مارکسیست‌های سنتی تأکید می‌کنند شخصی را می‌توان واقعاً بیگانه شده تلقی کرد که مستقیماً در روابط تولید سرمایه‌دارانه مشارکت داشته باشد. این تفسیر فنی از بیگانگی ما را به این نتیجه‌گیری سوق می‌دهد که زنان غیرمزدبگیر بیگانه نیستند و زنان مزدبگیر دقیقاً مانند مردان مزدبگیر بیگانگی را تجربه می‌کنند؛ اما به گفته‌ی جگر، با نفوذ در عمق اندیشه‌ی مارکسیستی، می‌توان تفسیری از بیگانگی ارائه داد که بر حسب آن هر یک از زنان با شیوه‌های خاص جنسیتی از تمامی فرایندها و انسان‌هایی که وی برای دست‌یابی به تمامیت شخصی به آنها نیاز دارد، جدا و منفک می‌گردد.

جگر بیگانگی زنان را در سه بخش روابط جنسی، مادری و تفکر، مورد بررسی قرار داده است که در این جا به مورد دوم اشاره می‌کنیم.

به گفته‌ی جگر، مادری برای زنان تجربه‌ای بیگانه‌ساز است. زن از محصول کار تولیدمثل خود بیگانه می‌شود؛ زیرا نه او، بلکه شخصی دیگر است که تصمیم می‌گیرد او باید چه تعداد فرزند بیاورد. در جوامعی که نیروی کار کودکان تقریباً به اندازه‌ی نیروی کار بزرگسالان مورد استفاده قرار می‌گیرد، زنان مجبور می‌شوند تا جایی که ممکن است فرزند به دنیا بیاورند. در جوامع دیگری که کودکان محدودیت اقتصادی تلقی می‌شوند، به زنان اجازه داده نمی‌شود آن تعداد فرزندی که می‌خواهند، داشته باشند؛

به همین سبب، زنان فراوانی ناگزیر شده‌اند به سقط جنین ناخواسته یا عقیم‌سازی روی بیاورند.

فرایند تولید مثل هم باعث بیگانگی می‌شود. تکنولوژی‌های جدید تولید مثل بیش از پیش توسط متخصصان مامایی در اختیار زنان قرار می‌گیرد و آنان احیاناً برخلاف میل زنان و در موارد غیر ضروری به عمل سزارین اقدام می‌کنند. در آینده با توسعه‌ی تکنولوژی‌های تولید مثل، از جمله تلقیح مصنوعی، احتمالاً این بیگانگی افزایش خواهد یافت.

تربیت کودکان نیز تجربه‌ای بیگانه‌ساز است؛ زیرا معمولاً متخصصان مرد و نه زن، مسئولیت آن را بر عهده دارند. هر مادری در حالی که در چهار دیواری خانه محصور مانده، روزهای طولانی و بلکه شب‌های طولانی را برای پرورش کودکان بر طبق شیوه‌ی متخصصان و نه شیوه‌ی خودش، به کار بچه‌داری می‌پردازد. از سوی دیگر با بزرگ‌تر شدن بچه‌ها جنبه‌ی دیگری از بیگانگی زنان پدید می‌آید و آن بیگانه‌شدن مادران از کودکان است. همان‌طور که تعدادی از روان‌کاوان فمینیست، مانند دینرشتاین،^۱ توضیح داده‌اند، کودکان به تدریج در مقابل مادران خود قد علم می‌کنند و آنان را نه به عنوان اشخاص، بلکه به عنوان اشیایی در نظر می‌گیرند که به خاطر هر کم و زیادی مقصّر و گناهکار شناخته می‌شوند (Ibid, pp.186-188). شایان ذکر است که موضوع خشونت خانگی بر علیه زنان نیز به عنوان واقعیتهایی که از نارضایتی‌های شدید در زندگی زناشویی حکایت دارد، مورد توجه نویسندگان فمینیست قرار گرفته است.

اینک مروری خواهیم داشت بر دیدگاه اسلام نسبت به کارکرد یاد شده، یعنی رضای نیازهای عاطفی و تأمین آرامش روانی. این کارکرد در قرآن کریم صریحاً مورد تأکید قرار گرفته است. در آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی روم می‌خوانیم:

و از نشانه‌های خداوند این است که از جنس خودتان برایتان همسرانی آفرید تا بدانها آرامش بیابید و بین شما دوستی و رحمت برقرار کرد. همانا در این امر برای کسانی که تفکر می‌کنند، نشانه‌هایی است.

حضرت آیه‌الله خامنه‌ای در توضیح این مطلب اظهار می‌دارند:

زوجیت و دوجنسی در طبیعت بشر برای هدف بزرگی است. آن هدف عبارت است از سکون و آرامش؛ تا شما در کنار جنس مخالف خودتان در درون خانواده، مرد در کنار زن، زن در کنار مرد آرامش پیدا کنید. برای مرد هم آمدن به داخل خانه، یافتن محیط امن خانه، زن مهربان و دوست‌دار امین در کنار او، وسیله‌ی آرامش است. برای

1 . Dorothy Dinnerstein

زن هم داشتن مرد و تکیه‌گاهی که به او عشق بورزد و برای او مانند حصن مستحکمی باشد - چون مرد جسماً قوی‌تر از زن است - یک خوش‌بختی است، مایه‌ی آرامش و سعادت است. خانواده این را برای هر دو تأمین می‌کند (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

شایان ذکر است که علاوه بر خود زوجین، فرزندان نیز نقش بسیار مهمی در ارضای نیازهای عاطفی و رشد شخصیت پدر و مادر ایفا می‌کنند و پذیرش یا عدم پذیرش غریزه‌ای به نام پدری و مادری تأثیری در این جهت ندارد. در برخی از روایات، تعبیر «سکون» در مورد فرزندان هم به کار رفته و فرزند مایه‌ی آرامش روانی و انس پدر و مادر به سبب خارج کردن آنها از تنهایی قلمداد شده است (وسائل‌الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۰۶).

اما نسبت به دشواری‌های کار خانگی و مادری، سه نکته را باید یادآور شویم: الف) آشنایی با سیره‌ی عملی بزرگان دین، به ویژه در خصوص مشارکت آنان در امور منزل، می‌تواند در تصحیح دیدگاه‌های عمومی نسبت به این موضوع تأثیر به‌سزایی داشته باشد و برخی از پندارهای فرهنگی نادرست را از اذهان بزداید. در این جا اجمالاً، به سه روایت اشاره می‌کنیم:

در بیان اوصاف رسول خدا (ص) نقل گردیده که ایشان کار دوشیدن بز خانواده‌شان را به عهده داشتند (بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۲۳۸). در روایت دیگری می‌خوانیم: امیرالمؤمنین (ع) به تهیه‌ی هیزم، آوردن آب و جاروب کردن، و فاطمه (س) به تهیه‌ی آرد و خمیر و پختن نان می‌پرداختند (وسائل‌الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۹).

روایت سوم نیز که قدری مفصل است، با این جمله آغاز می‌شود: علی (ع) فرمود: پیامبر خدا بر ما وارد شد درحالی که فاطمه [س] در کنار دیگ نشسته بود [مشغول آشپزی بود] و من عدس پاک می‌کردم.

آن‌گاه علی (ع) از قول پیامبرگرامی (ص) پاداش‌های بزرگی برای کار و خدمت مردان در خانه نقل می‌کند و روایت با این فرمایش پیامبر به پایان می‌رسد که یا علی! هیچ مردی به اهل و عیال خود خدمت نمی‌کند، مگر آن‌که جزء صدیقان یا شهیدان باشد، یا کسی باشد که خداوند خیر دنیا و آخرت را برای او خواسته باشد (بحارالانوار، ج ۱۰۴، ص ۱۳۲).

ب) در مورد تحمیلی بودن کار خانگی و مادری، به همین مقدار بسنده می‌کنیم که از منظر حقوق اسلامی اصولاً هیچ‌گونه مجوزی برای تحمیل کار خانگی بر زن وجود

ندارد. امام خمینی (ره) در رساله‌ی عملیه می‌فرماید:

مرد حق ندارد زن خود را به خدمت خانه مجبور کند.

و آیه‌الله مکارم شیرازی نیز در ذیل همین مسئله اظهار می‌دارد:

زن وظیفه ندارد خدمت خانه را انجام دهد و غذا تهیه کند و نظافت و مانند آن را انجام دهد، مگر به میل خود؛ و اگر مرد او را مجبور به این کارها نماید، زن می‌تواند حق الزحمه‌ی خود را در برابر این کارها از او بگیرد (توضیح المسائل مراجع؛ ج ۲، ص ۴۰۷).

شایان ذکر است که عدم جواز اجبار زن بر کارهای منزل حتی شامل شیردادن به نوزاد هم می‌شود و زن می‌تواند از آن امتناع بورزد یا در برابر آن درخواست مزد کند (همان، ص ۴۴۲).

البته، ناگفته نماند که زندگی خانوادگی، مبتنی بر محبت و مودت است و تأکید اسلام بر اخلاق زناشویی بیش از تأکیدش بر حقوق زناشویی است؛ بنابراین در شرایط عادی که خانواده با مشی اسلامی مسیر طبیعی و سالم خود را می‌پیماید، موردی برای منازعات و مطالبات حقوقی زن و شوهر از یکدیگر پیش نمی‌آید و هر دو با تفاهم و دوستی و با تقسیم‌کاری معقول و خدایسندانه، مسئولیت‌های خانوادگی را ایفا می‌کنند؛ اما در موارد اختلال خانواده این سؤال پیش می‌آید که آیا زن می‌تواند بدون هیچ‌گونه مشارکتی در انجام وظایف خانه، صرفاً با اکتفا به حداقل وظایف شرعی (تمکین جنسی و عدم خروج از منزل بدون اذن شوهر) حقوق خود و به ویژه نفقه را از شوهرش مطالبه کند؟ به نظر می‌رسد از دیدگاه فقهی حتی در چنین شرایطی حق نفقه‌ی زن از بین نمی‌رود و شوهر نمی‌تواند او را به کار و خدمت مجبور نماید؛ هرچند واضح است که عادتاً چنین شرایطی تداوم نمی‌یابد و در صورتی که زوجین تفاهم و هم‌دلی را جای‌گزین خصومت نسازند، به احتمال زیاد، کارشان به جدایی خواهد انجامید.

ج) در مورد موضوع از خودبیگانگی به نظر می‌رسد ابعادی که برای بیگانگی زنان و مادران ذکر شده، در سیاق واحدی قرار نمی‌گیرند و باید از یکدیگر متمایز شوند. بعضی از این ابعاد مبتنی بر ادعاهایی اساساً نادرست‌اند؛ به عنوان مثال، اظهاراتی از این قبیل که پرورش کودکان با استفاده از راه‌نمایی‌های متخصصان و یا عمل سزارین، به خودی خود، موجب بیگانگی مادران می‌گردد، ادعاهایی هستند که در بهترین حالت، نباید جدی گرفته شوند. بعضی دیگر از ابعاد مطرح شده تا اندازه‌ای درست‌اند، اما نباید فراموش کرد که شرایط خاص اجتماعی در بروز آنها نقشی اساسی ایفا می‌کنند؛ به عنوان مثال،

خمودی و بی‌تحرکی زنان طبقات ممتاز در قرن هجدهم و نوزدهم که ولستون کرافت^۱ آنان را به پرندگان محبوس در قفسی تشبیه کرده بود که جز تمیز کردن پرهای خود و باناز و نخوت از این سو به آن سو رفتن کار دیگری ندارند (Tong, 1997, p.13)، پدیده‌ای است که نه از ذات مادری و خانه‌داری بلکه از اوضاع اجتماعی و اقتصادی در مقاطع تاریخی خاص نشأت می‌گیرد؛ هم‌چنین، مسئله‌ی رویارویی فرزندان با مادران تا حد زیاد مبتنی بر عوامل خاص فرهنگی است؛ زیرا در غیراین صورت می‌بایست از خصلت جهان‌شمولی و فراتاریخی برخوردار می‌بود، با این‌که قطعاً چنین نیست.

به نظر می‌رسد شأن‌الای مادران در اسلام و توصیه‌های وجوبی و استحبابی در باب احسان و نیکی به والدین و به ویژه مادران (وسائل‌الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۴-۲۰۸ و ۲۱۶-۲۱۸)، زمینه‌ی تحقق این شکل از بیگانگی را تا حد زیادی از میان برده است و رابطه‌ی توأم با محبت و احترام متقابل بین والدین و فرزندان در اکثر خانواده‌های مذهبی، گواه این مدعاست. با این همه، نمی‌توان منکر این واقعیت شد که مادران دشواری‌های فراوانی را در خلال دوره‌های بارداری، زایمان، شیردهی و تربیت کودکان متحمل می‌شوند و این امور محدودیت‌هایی را نیز به‌طور طبیعی بر آنان تحمیل می‌کند. بدین لحاظ، ابتلای زنان به عوارضی مانند آشفتگی روانی، یأس، سرخوردگی و احساس پوچی یا بیگانگی چندان دور از انتظار نیست و آنان تنها در صورتی از حدوث این عوارض به‌طور کامل ایمن خواهند شد که از ایمان و انگیزه‌های معنوی بالایی برخوردار باشند.

در مورد نقش عنصر ایمان در رفع بیگانگی زنان توضیح مختصری لازم است. نویسندگانی مانند دوبوار در این مباحث، گسست کامل خود از ایمان و معنویت را آشکارا به نمایش گذاشته‌اند؛ ضمن آن‌که ردّ پای تفکر الحادی فیلسوفانی مثل ژان پل سارتر در نوشته‌هایشان کاملاً مشخص است.

اما در بینش اسلامی، عناصر ایمانی مستلزم تصویر کاملاً مغایری با تصویر فمینیستی در مورد موجودیت زن، جایگاه و تعالی او هستند. زن مسلمان تعالی را نه در بریدن از پیوندهای طبیعت، بلکه در تحصیل رضای الهی جست‌وجو می‌کند. او برابری با مرد بلکه تفوق بر او را، نه در پایگاه اجتماعی، بلکه در بارگاه الهی می‌جوید و چون معیار برتری در اسلام صرفاً تقوی و پرهیزگاری است و این معیار در حق زن و مرد به‌طور

1 . Mary wollstonecraft

یکسان قابل انطباق است، لذا زن خود را موجودی برای خود خواهد یافت و هرگز از این که به کارهای خانگی و تولیدمثل و مادری می پردازد، احساس بیگانگی نخواهد کرد. در این جا مناسب است روایتی را نقل کنیم که به خوبی نشان می دهد گرایش زن گریانه (فمینیستی) در یک زن مسلمان با ایمان چه نمودی پیدا می کند و چنین زنی تا چه حد از یک زن فمینیست غیر معتقد متمایز است.

زنی به نام اسماء بنت یزید به محضر پیامبر اکرم (ص) شرف یاب شد، در حالی که ایشان با اصحابشان بودند، و عرضه داشت: پدر و مادرم فدای تو؛ من فرستاده‌ی گروهی از زنان به سوی تو هستم و اطمینان دارم - جانم به فدای تو - که هر زنی چه در شرق و چه در غرب عالم از این اقدام من آگاه گردد، با من هم عقیده خواهد بود. خداوند تو را به حق به سوی مردان و زنان مبعوث کرد؛ پس ما به تو و خدایت که تو را فرستاد، ایمان آوردیم؛ ولی ما جماعت زنان در حصار و محدودیت هستیم؛ در خانه‌های شما مردان نشسته‌ایم؛ موضعی برای برآورده شدن شهوات شماییم و فرزندان شما را حمل می‌کنیم و شما جماعت مردان به لحاظ نماز جمعه و نمازهای جماعت و عیادت بیماران و شرکت در تشییع جنازه و تشرّف مکرر به حج و، از همه بالاتر، جهاد در راه خدا بر ما زنان برتری داده شده‌اید^۱ و هنگامی که شما مردان به منظور حج یا عمره یا اعزام به جبهه، خانه و کاشانه‌ی خود را ترک می‌گویید، ما زنان از دارایی‌های شما محافظت می‌کنیم و لباس‌های شما را می‌بافیم و فرزندانتان را پرورش می‌دهیم، پس ای رسول خدا، چه مقدار با شما در اجر و پاداش شریکیم؟ حضرت روبه اصحاب کرد و فرمود: آیا هرگز تاکنون شنیده بودید که زنی به خوبی این زن در مسائل دینی‌اش پرسش کرده باشد؟ عرض کردند: ای رسول خدا، گمان نمی‌کردیم زنی بتواند چنین مطالبی بگوید او با چنین شیوایی و منطقی سخنش را به زبان آورد.

آن‌گاه پیامبر (ص) رو به زن نمود و فرمود: ای زن بازگرد و به زنانی که تو را فرستاده‌اند اعلام کن که خوب شوهرداری کردن زن و تلاش وی برای کسب خشنودی شوهر و سازگاری با او، از حیث پاداش الهی با تمامی آن فضایل اکه برای مردان مقرر شده برابری می‌کند. پس آن زن به عنوان اظهار شادمانی، تکبیر و تهلیل‌گویان از محضر پیامبر خارج شد (السیوطی، ج ۲، ص ۱۵۳).

بدون شک، چنین تعبیری در متون دینی، که اندک هم نیستند، زمینه‌ای برای احساس بیگانگی زنان و مادران باقی نمی‌گذارند، مشروط به این که زنان وارد قلمرو

۱. در اسلام این تکالیف از زنان خواسته نشده است.

ایمان شده باشند؛ در غیر این صورت، برجسب ایدئولوژی پدرسالارانه برای ردّ تمامی این مطالب کافی خواهد بود!

۶. کارکردهای اقتصادی: تحلیل اقتصادی فمینیسم از نهاد خانواده عمدتاً در دیدگاه‌های مارکسیستی به طایفه‌داری فردریش انگلس^۱ اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. به عقیده‌ی انگلس، الگوی تک‌همسری ازدواج نه بر شرایط طبیعی بلکه بر شرایط اقتصادی - غلبه‌ی مالکیت خصوصی بر مالکیت اشتراکی اولیه - استوار گردیده بود. یکتا همسری که متضمن سلطه‌ی مرد بر زن بود، برای تضمین مالکیت خصوصی مردان و توارث آن به وجود آمده است:

یکتاهمسری در اثر تراکم ثروت زیاد در دست یک نفر - در دست مرد - و از میل به باقی گذاشتن این ثروت برای فرزندان مرد، و نه به هیچ‌کس دیگر، به وجود آمد. برای این منظور یکتاهمسری برای زن ضروری بود، ولی نه برای مرد، به طوری که این یکتاشوهری زن به هیچ وجه چند همسری آشکار یا پنهان مرد را متوقف نکرد. ولی انقلاب اجتماعی قریب‌الوقوع با تبدیل حداقل، قسمت عمده‌ی ثروت قابل ارث دایمی - وسایل تولید - به مالکیت اجتماعی، تمام این نگرانی‌های موجود در مورد توارث را به حداقل می‌رساند. از آن‌جا که یکتاهمسری از علل اقتصادی نشأت گرفته آیا هنگامی که این علل از میان بروند، خود نیز از بین خواهد رفت؟ می‌توان به درستی جواب داد که یکتاهمسری نه تنها از میان نمی‌رود بلکه آغاز به تحقق کامل خواهد کرد؛ زیرا با انتقال وسایل تولید به مالکیت اجتماعی، کارمزدوری پرولتاریا نیز از میان می‌رود و بنابراین، ضرورت تسلیم تعداد معینی از زنان - که از دیدگاه آماری قابل محاسبه است - به خاطر پول نیز از میان می‌رود، فحشا نابود می‌شود، یکتا همسری به جای زوال یافتن، سرانجام یک واقعیت می‌شود و برای مردان نیز. (انگلس، [بی‌تا]، ص ۱۰۸).

مارکسیست‌های جدید نیز در این‌که خانواده کارکردهایی کلیدی در ساختار جامعه ایفا می‌کند، مناقشه نکرده‌اند؛ اما سؤال آنها این است که «در جهت منافع چه کسی؟» یعنی کدام طبقه است که از نقش ویژه‌ی خانواده بهره می‌برد؟ به تعبیر دیگر، خانواده‌ی هسته‌ای پدرسالارانه چگونه به سرمایه‌داری نفع می‌رساند؟ به اعتقاد آنها خانواده‌ی هسته‌ای از سه طریق تولید و بازتولید نیروی کار، تأمین مکانی برای نگه‌داری ارتش ذخیره‌ی کار و تسهیل مصرف مقادیر گسترده‌ای از کالاهای مصرفی به سرمایه خدمت

می‌کند. (Knuttila, 1996, pp.270-271)

در همین راستا زیلا اینزشتاین^۱ یکی از فمینیست‌های سوسیالیست در تحلیل کار خانگی این‌طور اظهار عقیده می‌کند:

تمامی فرایندهایی که کار خانگی مشتمل بر آنهاست به تداوم جامعه‌ی موجود [سرمایه داری] کمک می‌رسانند:

۱. زنان با انجام این نقش‌ها، ساختارهای پدرسالارانه (خانواده، زن خانه‌دار، مادر و غیره) را تثبیت می‌کنند.

۲. هم‌زمان، زنان به بازتولید کارگران جدید برای نیروی کار مزدبگیر و غیرمزدبگیر اشتغال دارند.

۳. آنها هم‌چنین در زمره‌ی نیروی کار در ازای مزدکم‌تر کار می‌کنند.

۴. آنها از طریق نقشی که به عنوان مصرف‌کننده ایفا می‌کنند، اقتصاد را تثبیت می‌نمایند... اگر مصرف، جانب دیگر تولید است، پدرسالاری، جانب دیگر سرمایه‌داری است. (Ehrenreich, 1994, p.141)

بررسی صحت و سقم داده‌های تاریخی مورد استناد انگلس و نیز میزان اعتبار سایر مباحث توصیفی مورد اشاره، از عهده‌ی بحث کنونی خارج است. در این‌جا فقط به سخنی از الشتین، یکی از فمینیست‌های خانواده‌گرا اشاره می‌کنیم؛ به گفته‌ی وی:

خانواده صرفاً فراورده‌ی سرمایه‌داری نیست که برای بازتولید نیروی کار به قیمت فداکردن زنان ایجاد شده باشد؛ بلکه خانواده، تنها محلی است که انسان‌ها هنوز می‌توانند در آن به محبت، امنیت و آسایش دست‌یابند. خانواده در واقع تنها جایی است که انسان‌ها هنوز می‌توانند در آن تصمیماتی بگیرند که مبتنی بر ملاحظات پولی نباشد (Tong, 1961, pp. 62-97).

اما در خصوص دیدگاه ارزشی اسلام در این زمینه باید گفت: خانواده در اسلام مکانی برای خدمات‌رسانی متقابل زن و شوهر از حیث مادی نیز قلمداد می‌شود. اسلام در همان حال که وظیفه‌ی تأمین معاش را از دوش زن برداشته و با الزام نقه‌ی او بر شوهر، عملاً مردان را در خدمت زنان قرار داده‌است، زنان شایسته را زنانی می‌داند که در رفع نیازهای معیشتی خانواده، به ویژه در داخل منزل به شوهران خود یاری برسانند. البته هرگونه کمک اقتصادی زن، اعم از کار خانگی و غیره، مشروط به میل و رضایت اوست و هیچ الزام و اجباری متوجه زن نیست؛ اما پاداش‌های معنوی فراوانی که برای

1. Zillah Eisenstein

این امر مقرر شده است، در تشویق زنان با ایمان تأثیر قاطعی دارد (ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۱، ۲۴ و ۱۲۳).

واضح است که انتقاد فمینیست‌ها از کارکرد اقتصادی خانواده برخاسته از مبانی ارزشی خاصی است که با نظام ارزشی اسلام سازگاری ندارند. نفی مالکیت خصوصی، تأکید بر مالکیت اجتماعی و مخالفت با سرمایه به طور مطلق، از اصول این مبانی ارزشی‌اند. البته این بدان معنا نیست که اسلام با نظام سرمایه‌داری سازگار است و آن را تأیید می‌کند؛ زیرا عدم پذیرش تعدادی از مؤلفه‌های سرمایه‌داری از سوی اسلام قابل انکار نیست، اما این امر باعث نمی‌شود خانواده و کار خانگی به دلیل کنش متقابل که با ساختارهای سرمایه‌دارانه دارد، در اسلام مورد ارزش‌گذاری منفی قرار گیرد؛ چرا که کنش متقابل خانواده و سایر نهادهای اجتماعی در هر نظام بدیل دیگری نیز وجود خواهد داشت. افزون بر این، اگر کار خانگی زنان در خدمت سرمایه‌داری است، کارمزدی زنان در خارج از خانه در خدمت چیست و آیا بیش‌ترین سود آن عاید نظام سرمایه‌داری نمی‌شود؟ بنابراین، اصلاح یا محو نظام سرمایه‌داری بر حسب دیدگاه اسلام باید بر متغیرهای اساسی دیگری متمرکز شود.

البته تأکید اسلام بر اهمیت خانواده و خانه‌داری نباید منجر به برداشتی افراطی گردد. زن از آزادی و اراده‌ی کامل در تعیین سرنوشت خویش برخوردار است و حتی، بنابر تصریح فقها، می‌تواند بسیاری از خواسته‌های خود و از جمله، فرصت تحصیل و اشتغال در خارج از منزل را در ضمن عقد نکاح شرط کند و شرطش هم نافذ است (آیه‌الله خوئی، ج ۲، ص ۳۶).

در مورد اشتغال زنان از دیدگاه اسلام، به جز محدودیت‌های اندکی که از ناحیه‌ی تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و مسئله‌ی حفظ عفت عمومی بر اشتغال زنان تأثیر می‌گذارد، از سایر جنبه‌ها زنان از آزادی کامل و برابری شغلی با مردان برخوردارند و می‌توانند به فعالیت‌های گوناگون پردازند، هرچند اسلام در زمینه‌ی توزیع مشاغل بین زنان و مردان اولویت‌هایی را در نظر گرفته است. مسئله‌ی لزوم احراز رضایت شوهر نیز با توجه به امکان اشتراط در ضمن عقد، سدی در برابر اشتغال زنان نیست و گذشته از این، با کار فرهنگی و تصحیح ذهنیات نادرست قابل حل است. بدون شک، عقل سلیم، تأمین هم‌زمان این دو هدف اساسی، (حفظ و تقویت خانواده و اشتغال زنان) را بر دو بدیل دیگر، (حفظ خانواده با ممنوع کردن زنان از فعالیت سازنده، یا تأمین اشتغال برای زنان با تخریب خانواده) ترجیح می‌دهد؛ در نتیجه، نه شاهد مشکلات فراوان روانی و

اجتماعی ناشی از عدم اشتغال زنان خواهیم بود و نه دچار مشکلاتی می‌شویم که ملل غربی در آنها گرفتار شده‌اند که از جمله می‌توان به آمار بالای خانواده‌های تحت سرپرستی زنان و پدیده‌ی زنانه شدن فقر^۱ اشاره کرد. برحسب برخی از آمارها ۹۰٪ از خانواده‌های تک سرپرست در آمریکا توسط زنان اداره می‌شوند و خانواده‌های تحت سرپرستی زنان ۵۵٪ کل خانواده‌های فقیر را تشکیل می‌دهند. هم‌چنین ۲۳٪ از کل خانواده‌های آمریکایی دارای فرزند، توسط مادران منفرد (مطلقه، بیوه، هرگز ازدواج نکرده و غیره) اداره می‌شوند (Lott, 1994, p.230). در ضمن، انگیزه‌های مشروع و به حق زنان از ورود به بازار کار، مانند رفع نیازهای اقتصادی خانواده، کسب استقلال، کسب احترام به نفس، کمک به نیازهای جامعه، افزایش تعامل اجتماعی و تضمین ایمنی برای آینده‌ی خود و خانواده (سفیری، ۱۳۷۷، ص ۴۳-۴۵) به بهترین شکل تحقق خواهد یافت.

براساس این ملاحظات است که امام خمینی (ره) در همان حال که بر مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان تأکید کم‌نظیری داشت، این مشارکت را در طول نقش مادری - همسری می‌دید؛ به عنوان مثال، درباره‌ی اشتغال زنان نظرشان این بود که تا حدی که به خانواده لطمه نخورد، اشکالی ندارد؛ چراکه زن را مربی جامعه می‌دانستند. گاهی که به شوخی به امام می‌گفتند چرا زن باید در خانه بماند؟ می‌گفتند:

خانه را دست‌کم نگیرید، تربیت بچه‌ها کم نیست. اگر کسی بتواند یک نفر را تربیت کند خدمت بزرگی به جامعه کرده است (ستوده، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷۲).

بنابراین، زنان علاوه بر مشارکت در کارکردهای اقتصادی آشکار خانواده (رفع نیازهای معیشتی اعضای خانواده)، می‌توانند با پیروی از الگوی اسلامی اشتغال زن، در کارکردهای اقتصادی پنهان خانواده (کمک به نیازهای نظام اقتصادی جامعه) نیز مشارکت داشته باشند.

۷. تربیت دینی: با توجه به غلبه‌ی نگرش سکولاریستی بر اندیشه‌های فمینیستی، نمی‌توان انتظار داشت که ارزش‌گذاری مثبتی نسبت به کارکرد تربیت دینی در خانواده از سوی فمینیست‌ها صورت گرفته باشد. بلکه در مواردی دین را به عنوان یکی از عوامل سلطه‌ی مردان و تداوم فرهنگ پدرسالارانه، حتی مورد تهاجم قرار می‌دهند (Peach, 1998, p.16).

1 . feminization of povetry

اما در نگاه اسلام این کارکرد از اهمیت خاصی برخوردار است و تأکیدی که در روایات اسلامی بر آموزش قرآن کریم، اعتقادات دینی و مناسک و احکام شرعی، به ویژه نماز، به کودکان و نوجوانان دیده می‌شود، گوشه‌ای از اهتمام اسلام به این موضوع را نشان می‌دهد (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۸۲ و ۱۹۴-۱۹۶). از این گذشته انتقال فرهنگ دینی به نسل‌های جدید و تداوم دین‌داری در سطح عام به‌عنوان یکی دیگر از اهداف و کارکردهای ازدواج در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ج ۱۴، ص ۵ و ج ۱۵، ص ۹۸). قرآن کریم می‌فرماید:

زنان شما به منزله‌ی کشتزاری برای شمایند؛ پس هرگاه خواستید، به کشتزار خود درآیید و برای خودتان پیش بفرستید (بقره: ۲۲۳).

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر ذیل آیه‌ی شریفه این‌گونه اظهار می‌دارد:

مقصود از جمله‌ی «برای خودتان پیش بفرستید» و خطاب مردان یا مجموعه‌ی مردان و زنان به این تکلیف آن است که ایشان را نسبت به ابقای نوع انسانی از طریق ازدواج و تناسل ترغیب نماید، با توجه به این‌که خداوند از نوع انسان و بقای آن، چیزی جز حیات دین خود و گسترش توحید و عبادت خود به واسطه‌ی پرهیزگاری عام انسان‌ها نمی‌خواهد. خداوند می‌فرماید: «یا فریدم جنّ و انس را جز برای آن‌که مرا بپرستند». پس اگر آنان را به چیزی امر کرده که به حیات و بقای آنها مربوط می‌شود، صرفاً می‌خواهد به واسطه‌ی آن به بندگی پروردگارش نایل آیند، نه این‌که گرفتار دل‌بستگی به دنیا گردند؛ در شهوات فرو روند و در وادی گمراهی و غفلت سرگردان شوند؛ بنابراین، مراد از این خطاب هرچند در درجه‌ی اول، تولید مثل و تقدیم افراد جدید به اجتماعی است که پیوسته افرادش را به سبب مرگ و فنا از دست می‌دهد و [اگر تولیدمثل نباشد] عدد افراد آن با گذشت زمان کاهش می‌یابد، اما این نه بدان سبب است که افراد جدید به خودی خود مطلوب‌ب‌اند، بلکه غرض آن است که به واسطه‌ی آنها یاد خداوند باقی بماند (المیزان، ج ۲، [بی‌تا]، ص ۲۱۳-۲۱۴).

گذشته از این کارکردهای اساسی، کارکردهای فرعی دیگری نیز توسط خانواده ایفا می‌شود که در ابتدای فصل به آنها اشاره شد، اما نیازی به بررسی مستقل آنها نیست.

خلاصه‌ی سخن این‌که، دیدگاه ارزشی اسلام و دیدگاه‌های ارزشی فمینیستی در باب کارکردهای خانواده معمولاً نافی و مناقض یکدیگرند و به‌جز مواردی که خانواده به تداوم نابرابری‌های جنسی ستم‌آلود، از جمله استثمار نامشروع زنان و خشونت خانگی علیه آنان کمک می‌کند، اسلام در سایر موارد ارزش‌گذاری مثبتی نسبت به کارکردهای خانواده دارد؛ در نتیجه، رویکردهای ارزشی و راهبردی فمینیستی، از قبیل مخالفت با

تولید مثل طبیعی، طرف‌داری از آزادی سقط جنین، مخالفت با مادری و کار خانگی، مخالفت کامل با جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی و تقسیم کار جنسی، مخالفت با هرگونه تمایز جنسی تحت عنوان مبارزه با پدرسالاری، مخالفت با الگوهای غیرمشابه رفتار جنسیتی، تأیید هم‌جنس‌گرایی و مخالفت با تربیت دینی نمی‌توانند از دیدگاه اسلام مقبولیتی کسب کنند.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منابع فارسی و عربی

- ابوت، تاملا و والاس، کلر، ۱۳۷۶، درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرشهای فمینیستی، مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران: دنیای مادر.
- افرار، علی؛ «صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني»، ۱۳۷۸، به نقل از بولتن مرجع (۴) فمینیسم، مدیریت مطالعات اسلامی و مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- انگلس، فردریش؛ مشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، مسعود احمدزاده، [بی‌جا]، [بی‌تا].
- بنی‌هاشمی خمینی، محمدحسن (گردآورنده)، ۱۳۷۸، توضیح المسائل مراجع، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- بهجت، آیه‌الله محمدتقی، ۱۳۷۸، توضیح المسائل (فارسی)، قم: انتشارات شفق.
- جگر، آیسون، ۱۳۷۵، «چهار تعلق از فمینیسم (۱) و (۲)»، س. امیری، زنان، ش ۲۸، سال پنجم، فروردین ۷۵ و ش ۳۱، سال پنجم.
- الحرّ العاملی، محمد بن الحسن؛ وسائل الشیعه، (۲۰ جلد) چ ۶، طهران: المكتبة الاسلامیه، [بی‌تا].
- الخوی، آیه‌الله السید ابوالقاسم، ۱۴۱۷، صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات، الطبعة ۱، قم: دارالاعتصام.
- ستوده، امیررضا، ۱۳۷۳، پایه پای آفتاب: گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی، تهران: نشر پنجره.
- سفیری، خدیجه، ۱۳۷۷، جامعه‌شناسی اشتغال زنان، تهران: انتشارات تیان.
- السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۴۰۴، الدر المنثور، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی.
- شفیع‌ی سروسستانی، ابراهیم، ۱۳۷۹، جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان، چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- الطباطبایی، السید محمد حسین؛ المیزان، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة فی قم المقدسه، [بی‌تا].
- فرنچ، مارلین، ۱۳۷۳، جنگ علیه زنان، توراندخت تمدن، چ ۱، تهران: انتشارات علمی.

- قطب، سید محمد، ۱۴۰۸، فی ضلال القرآن، الطبعة ۱۵، لبنان و مصر: دارالشروق.
- گلیایگانی، آیه الله سید محمد رضا، ۱۳۶۴، مجمع المسائل، ج ۲، قم: مؤسسه‌ی دارالقرآن الکریم.
- اینگر من، پاتریشیا مدو و پرتلی، ژیل نیب روگ، ۱۳۷۴، «نظریه فمینیستی معاصر»، در جورج ریترز؛ نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر؛ محسن ثلاثی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، الطبعة ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ویلفورد، ریک، ۱۳۷۸، «مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی»، ترجمه م. قائد، به نقل از بولتن مرجع (۴) فمینیسم، مدیریت مطالعات اسلامی، مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- وینسنت، اندرو، ۱۳۷۸، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

منابع انگلیسی

- Chodorow, Nancy, (1997) "The Psychodynamics of the Family" in Linda Nicholson, *The Second Wave*, Routledge, New York and London.
- De Beauvoir, Simone (1989) *The Second Sex*, Vintage Books, New York.
- Ehrenreich, Barbara, (1994), "Life Without Father : Reconsidering Socialist - Feminist Theory" in Linda McDowell and Rosemary Pringle (ed.) *Defining Women*, Polity Press: The Open University, Cambridge.
- Hartmann, Heidi, (1997) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism" in *The Second Wave*.
- Hekman, Susan J. (1992) *Gender and Knowledge*, Northeastern University Press, Boston.
- Jaggar, Alison, M. (1994) "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered" in Helencorowley and susan Himmelweit, *Knowing Women*, Polity press: The open university, Cambridge.
- Knuttila, Murray (1996) *Introducing Sociology: A Critical Perspective*, Oxford University Press, Toronto & New York & Oxford.

- Lott, Bernice, (1994) *Women's Lives*, Brook/Cole publishing, company and the Free Press, NewYork.
- Oakley, Ann (1976) *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*, Vintage Books, NewYork.
- Peach, Lucinda Joy (ed.) (1998), *Women in Culture Blackwell publishers*, Massachusetts.
- Ramazanoglu, Caroline (1989) *Feminism and the Contradictions of Oppression* , Routledge, London and NewYork.
- Schaefer, Richard T.(1989) *Sociology*, McGraw-Hill Book Company, NewYork.
- Sherwin, Susan, (1998) "Abortion through a Feminist Ethics Lens" in *Women in Culture*.
- Tong, rosemarie (1997) *Feminist Thought*, Routledge, London.

