

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 بیش‌تر رویکردهای انتقادی و گاه افراطی فمینیسم، با رویکردهای اسلامی ناسازگار است که ازجمله 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 هم چون عدالت، برابری، آزادی، استقلال، ستم و تبعیض نشأت می‌گیرد.

مقدمه

خانواده، در اشکال مختلف آن، نهادی است که از دیرباز کارکردهای فردی و اجتماعی مهمی را ایفا نموده است. ویلیام اف. آگبرن (1) در سال 1934 شش کارکرد اصلی را برای خانواده مطرح کرد که عبارت‌اند از: 1. تولید مثل؛ 2. حمایت و مراقبت؛ 3. جامعه‌پذیری؛ 4. تنظیم رفتار جنسی؛ 5. عاطفه و همراهی؛ 6. اعطای پایگاه اجتماعی (Schaefer, 1989, pp 324-325).

برای خانواده کارکردهای متعدد دیگری نیز برشمرده‌اند که از جمله می‌توان به کارکردهای اقتصادی (مانند: تولید، مصرف و انتقال کالاهای مادی)، مشروعیت‌فرزندان، 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 ارزش‌دواری‌های 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، دیدگاه های ارزشی فمینیسم و اسلام درباره ی کارکردهای مهم خانواده مورد مقایسه قرار خواهند گرفت.

1. تولید مثل

تولیدمثل از کارکردهای اساسی خانواده است که همواره بقای نسل بشر را تضمین کرده است. دیدگاه های فمینیستی در مورد کارکرد تولید مثل، متفاوت و احياناً متناقض اند. شولامیت فایرستون (2) براساس نظریه ی خود که نابرابری جنسی را ناشی از تفاوت های زیستی زن و مرد و به ویژه قابلیت تولید مثل زنان دانسته است، توسل زنان به تکنولوژی پیشرفته ی تولید مثل را مورد تأکید قرار می دهد. به نظر وی زنان باید با استفاده از این تکنولوژی خود را از قیدوبندهای زیست شناختی شان آزاد نمایند (Jaggar, 1994, p.81).

پیش تر سیمون دوبوار (3) نیز با تولیدمثل به عنوان کارکردی صرفاً طبیعی و حیوانی که با امکان ارتقا و تعالی زن منافات دارد، مخالفت کرده بود (Hekman, 1992, p7).

اما اکثر فمینیست های متأخر این نظر را نادرست دانسته اند؛ به عنوان مثال، مری آبرین، (4) در مخالفت با فایرستون، پیوند زنان با طبیعت از طریق تولید مثل را دارای پتانسیل آزادی بخشی دانسته است (Ibid, p.137).

جین بتکه الشتین (5) نیز جنبه ی آرمانی دادن به هنجارهای مردانه و ارائه ی تصویری کاملاً منفی از بدن زن و فعالیت های طبیعی آن از سوی دوبوار را مورد انتقاد قرار داده است (Tong, 1997, pp. 212-213).

موضوع دیگر در این مورد، مسأله ی سقط جنین است. طرف داران فمینیسم طی دهه های اخیر کوشش هایی جدی در جهت آزادی سقط جنین به عمل آورده اند. 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 می شود؛ زیرا بر خلاف این پندار که زنان می توانند با خودداری از رابطه ی جنسی از حاملگی ناخواسته اجتناب ورزند، واقعیات موجود حاکی از آن اند که احتمال تجاوز به زنان توسط ناآشنایان، دوستان، بستگان و حتی شوهران، کنترل زنان بر حیات جنسی شان را به پایین ترین حد رسانده است؛ بنابراین، دسترسی آزاد و آسان به امکانات سقط جنین می تواند مانع از استمرار ستم دیدگی زنان گردد (Sherwin, 1998, p264).

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

ام سلمه [همسر پیامبر (ص)] به ایشان عرضه داشت: ای رسول خدا، مردان همه ی خیرات را به چنگ آوردند، پس برای زنان بیچاره چه سهمی است؟ حضرت در پاسخ فرمود: چنین نیست؛ زن در هنگام بارداری به منزله ی کسی است که روزها روزه دار و شب ها در حال عبادت است و با مال و جانش در راه خدا جهاد می کند؛ پس زمانی که وضع حمل می کند، مستحق پاداشی می گردد که به سبب بزرگی آن هیچ کس توان درکش را ندارد و آن گاه که کودکش را شیر می دهد در ازای هر مکیدنی پاداشی بسیار بزرگ معادل آزادکردن یکی از فرزندان اسماعیل که وقف عبادت خدا شده است به وی تعلق می گیرد؛ پس هنگامی که از شیردادن فارغ گردد، فرشته ی بزرگواری بر

پهلوي او مي زند و مي گويد: اعمال خود را از سربگير، به درستي که تمامي گناهانت آمرزيده شدند (وسائل الشيعه؛ ج15، ص 175).

بديهي است با چنين نگرشي فرايند توليد مثل نه تنها قيد و بندي براي آزادي زنان و کارکردي صرفا طبيعي و حيواني نخواهد بود، بلکه خود کليدي براي آزادي معنوي و وسيله اي براي ارتقا و تعالي حقيقي فرد است که خداوند يکتا آن را در انحصار زنان قرار داده است.

هم چنين به لحاظ اين که اسلام حق حيات را براي انسان از دوران جنيني ثابت مي داند، در اکثر موارد، سقط جنين شکل خفيفي از ارتکاب قتل به حساب آمده و ممنوع شده است؛ بنابراين، ادعاي فمينيستي مبني بر اين که جنين جزئي از بدن زن است و بدين لحاظ، زن بايد از حق کنترل بدن خویش برخوردار باشد ادعائي غيرقابل قبول و ناشي از فردگرایی افراطي حاکم بر اندیشه ي غربي 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 می آید که در این حالت، عده ای از فقها معتقدند چنان چه جنین هنوز به مرحله ي دمیده شدن روح در آن نرسیده باشد، مادر می تواند برای حفظ جان خود سقط جنین کند؛ اما پس از دمیده شدن روح، جنین حکم یک انسان کامل را پیدا می کند و طبعا هیچ کس مجاز نیست برای حفظ جان خود، انسان دیگری را از حق حیات محروم سازد. بر حسب فتوای آیت الله بهجت:

در موردی که به تشخیص دکتر، حمل برای مادر ضرر دارد و ادامه ي حمل ممکن است منجر به مرگ مادر شود، چنانچه اشکالي در تشخیص دکتر نباشد و تحقیق کامل هم در این جهت شده باشد، سقط جنین قبل از دمیده شدن روح مانعي ندارد (توضیح المسائل فارسی، 466).

2. 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 می یابد. بسیاری از انسان ها نیز در اواخر زندگی خود، به سبب پیری دچار عجز و ناتوانی می شوند 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 جای گزین، تغییراتی در این کارکرد ایجاد شده است.

از بین شاخه های متعدد مراقبت از افراد ناتوان، موضوع مادری بیش از همه توجه طرف داران فمینیسم را به خود معطوف کرده است. به اعتقاد بسیاری از آنان، مادری و مراقبت از فرزند، به جای آن که به قابلیت های درونی زنانه اسناد داده شوند، باید به عنوان ساخت های فرهنگی ادراک شوند (Ramazanoglu, 1989, p.70). هرچند بسیاری از فمینیست ها با درخواست پدر و مادری مشترک (6) رویکرد نسبتا معتدل تري را پذیرفته اند، اما برخی از آنان در قبال مادری و بچه داری موضعی بسیار منفي اتخاذ کرده اند.

یکی از فمینیست های رادیکال که موضوع مادری را به طور گسترده و با نگرش منفي موردبحث قرار داده و حتی خواهان نسخ مادری و خانواده گردیده، آن اوکلی (7) است. اوکلی برای مادری کردن به عنوان نماد آشکار تقسیم کار جنسی، جنبه ي اسطوره اي قایل می شود. وی اسطوره ي مادری را مشتمل بر سه ادعای نادرست می داند: 1. مادران به کودکان خود نیاز دارند؛ 2. کودکان به مادران خود نیاز دارند؛ 3. مادری مظهر بزرگ ترین دستاورد زندگی زن است (Oakley, 1976, p.186).

وي سپس براي رد ادعاي نياز مادر و فرزند به يکديگر به استدلال مي پردازد:

در مورد نياز مادران به کودکان معمولاً ادعا مي شود که همه ي زنان از غريزه ي مادري برخوردارند و سلامت رواني مادران زماني که بچه اي را به دنيا آورند و پرورش او را به ديگري واگذار کنند، آسيب جدي مي بيند. عقیده ي عده اي آن است که سقط جنين همواره منجر به احساس گناه و احيانا منجر به تشنّت کامل رواني عاطفي مي گردد؛ ولي تحقيقات خلاف اين ادعاها را نشان مي دهند. معمولاً کساني که به اختيار خود و به دليل نخواستن بچه، سقط جنين مي کنند، از نظر آزمونهاي رواني در وضعيت مطلوب و نويدبخشي قرار دارند؛ اما مادراني که به دلايل پزشکي و علي رغم ميل به داشتن بچه سقط جنين مي کنند، ممکن است از احساس ناراحتي و پشيماني طولاني رنج ببرند و اين نه به دليل مخالفت با «طبیعت»، بلکه به سبب مخالفت با ميل داشتن فرزند، دوست داشتن و مراقبت از اوست.

از سوي ديگر، مادران اجتماعي که کودکان را به فرزندخواندگي مي پذيرند، بدون کمک غريزه ي مادري بيولوژيک، در تربيت فرزندخوانده بسيار موفق اند. مادر خوب، مادري است که از زمان، وسايل و اراده ي لازم برخوردار باشد، نه مادري که داراي رابطه ي خوني با فرزند و يا داراي غريزه ي مادري باشد. پس مي توان نتيجه گرفت که ميل به مادري، منشأ فرهنگي دارد و قابليت مادري کردن، امري فراگرفتنی است. البته با تولد کودک، تغييرات هورموني در مادر پديد مي آيد، اما اين تغييرات به خودي خود مادر بيولوژيک را به مادر رواني اجتماعي مبدل نمي سازند. مادران جوان در فرهنگ ما چون زنان ديگر را در حال شيردادن مشاهده نمي کنند، با آن آشنا نيستند؛ لذا نمي توانند به خوبي اين عمل را تقليدکنند. اين شاهدي است بر عدم غريزه ي مادري و دليلي است بر اين که مادري جنبه ي اکتسابي، تقليدي و آموختني دارد. حتي در دنياي حيوانات هم، برخلاف تصور گذشته، عامل يادگيري و نه غريزه است که رفتارهاي موفقيت آميز مربوط به توليد مثل را رقم مي زند. بعضي تحقيقات نشان مي دهند که ميمون هاي جدا از مادر، به دليل نياموختن تجربه ي مادري، نسبت به نوزادان خود واکنشي نشان نمي دهند (Ibid , pp.199-202).

اما ادعاي ديگر، يعني نياز کودکان به مادران، سه مطلب را مفروض مي گيرد: نخست آن که، کودکان به طور خاص به مادران بيولوژيک خود نيازمنند؛ دوم آن که، در يک نگاه وسيع تر، کودکان به مادران نيازمنند و به هيچ نوع مراقب ديگري نياز ندارند؛ سوم آن که، کودکان نياز دارند که در زمينه ي ارتباط يک به يک پرورش يابند (Ibid, p.203).

ولي شواهد موجود هيچ يک از مطالب فوق را تأييد نمي کنند. مسئله ي فرزندخواندگي ونيز شيردهي اشتراکي که در بسياري از جوامع به چشم مي خورد، دليلي بر نادرستي مطلب اول است، (Ibid) (p.200, 212). اما مطلب دوم را گاهي بر پايه ي مقايسه هايي که بين سيستم نهادي و سيستم مادرانه ي پرورش کودک صورت گرفته، تأييد مي کنند؛ ولي اين مقايسه ها معمولاً غرض آلودند. بسياري از مؤسسات به پرورش تعداد زيادي از کودکان اقدام مي ورزند، درحالي که کارکنان اندکي در اختيار دارند؛ درنتيجه، کودکي که در اين مؤسسات پرورشي بزرگ مي شود، نسبت به کودکي که در دامن مادرش تربيت مي شود، از توجه، محبت و انگيزش کم تري برخوردار مي گردد و فرصت لازم را براي ايجاد يک رابطه ي مبتني بر وابستگي و اعتماد با يک يا چند مربي پرورشي به دست نمي آورد (Ibid, p.206).

اوکلي در رد مطلب سوم نيز اظهار مي دارد که ارتباط نزديک و يک به يک مادر و فرزند در بسياري از جوامع ديده نمي شود. در جوامعي با ساختار خانواده ي گسترده، کودکان نه فقط با مادر بلکه با مجموعه اي از بزرگ سالان

(عمّه ها، خاله ها، عموها، دایي ها، فرزندان آنها، پدربزرگ ها و مادربزرگ ها، برادرها و خواهرها) مرتبط اند. در کیبوتص هاي اسرائیل هم ارتباطات چندجانبه ي کودکان به گونه ي دیگری تجربه شده است و مشکل «محروریت از مادر» براي آنها به وجود نیامده است (Ibid, pp.214-215).

اوکلي هم چنین آسیب هاي رواني و بدني را که معمولاً مادران در رابطه ي یک به یک به فرزندان وارد مي کنند، یادآور مي شود (Ibid, p.218).

مطلبي که باید خاطرنشان شود این است که بسياري از اظهارات افراطي اي که در مخالفت با نقش مادري صورت گرفته، در واقع واکنش هايي بوده اند در برابر پاره اي ادّعاهاي اغراق آمیز که در فرهنگ غرب، به ویژه در دو قرن اخير، درباره ي نقش مادري صورت گرفته است و در عبارات منقول از آن اوکلي به برخي از آنها اشاره شد. به نظر مي رسد این ادّعاها از منظر اسلامي نیز تأیيدي کسب نمي کنند و در نتیجه، فقط شاهد توافقي جزئي بين دیدگاه اسلام و دیدگاه هاي فمینیستی در این زمینه هستیم. در تاريخ صدر اسلام دست کم به سیستم هاي فرزندخواندگی، سپردن کودک شیرخوار به دایه و تربیت در خانواده ي گسترده به طور شایع برمي خوریم و در متون ديني هم احکام فراواني راجع به این جهات مقرر گردیده است، بدون آن که هیچ موضع منفي اي در قبال آنها اتخاذ گردد (وسائل الشیعه، ج14، ص 280 و 309 و ج15، ص 184 و 190).

با این همه، چنین نیست که اسلام همه ي مباني زیستی مادري را نادیده بگیرد و تعریفی صرفاً اجتماعي از آن ارائه دهد. این که میل به مادري کردن جنبه ي غریزي دارد یا نه، مسأله اي پیچیده و قابل بحث است، اما حتي انکار غریزه ي مادري منطقی این نتیجه را در پی نخواهد داشت که هیچ گونه ارتباط ویژه و منحصر به فردی بين مادر طبیعی و فرزند پس از انعقاد نطفه و رشد جنین تا زمان ولادت به وجود نمي آید؛ بلکه برعکس مي توان به استناد یافته هاي روان شناسي بر وجود چنین ارتباطي استدلال کرد.

اگر هم این مطلب صحیح باشد که سقط جنین اختیاري هیچ گونه عوارض رواني نامطلوبي براي مادر ایجاد نمي کند، نمی تواند شاهدي بر ردّ هرگونه ارتباط ویژه ي عاطفي بين مادر و فرزند باشد، بلکه ممکن است از نتایج تغییرات فرهنگی و پذیرش ارزش هاي جدید توسط بسياري از زنان امروزي، به ویژه در خصوص کاهش تولیدمثل باشد. چنین استدلالی همانند آن است که زنده به گور کردن دختران توسط پدران آنها در دوران جاهلیت را شاهدي بر ردّ عاطفه ي پدري تلقی کنیم! واضح است که ارزش هاي فرهنگی گاه مي توانند عمیق ترین احساسات دروني افراد را نیز تحت تأثیر قرار دهند؛ بنابراین بدون آن که دیدگاهی جبرگرایانه را به اسلام نسبت دهیم، می توانیم تحلیلي کارکردي از دیدگاه اسلام نسبت به مادري ارائه نماییم که بر اولویت پرورش فرزندان توسط مادران طبیعی نسبت به سایر شیوه هاي پرورش کودکان تأکید مي ورزد. امتیاز شیر مادر نسبت به سایر انواع شیر، که اینک متخصصان تغذیه ي کودک هم به آن اذعان دارند، یکی از جنبه هاي این تأکید است که در روایات اسلامي مورد توجه قرار گرفته است (همان، ج15، ص 175 و 188). هم چنین، این واقعیت که در شرایط عادي هیچ عاطفه اي با عاطفه ي مادر نسبت به فرزند برابري نمي کند، از روایات مختلف قابل استفاده است. از جمله می توان به روایات مربوط به حق حضانت فرزند پس از طلاق اشاره کرد که به طور ضمني بر نیاز متقابل مادر و فرزند دلالت دارند (همان، 191192).

3. جامعه پذیری

جامعه پذیری فرایندی است که افراد، از طریق آن، نگرش ها، ارزش ها و کنش هاي مناسب هر فرد به عنوان

عضوي از يك فرهنگ خاص را مي آموزند. در ارتباط با كارکرد جامعه پذيري، مسئله اي كه فمينيست ها به طور جدي دنبال کرده اند، مسئله ي جامعه پذيري نقش هاي جنسيتي در خانواده است. آنان شيوه هاي متفاوت تربيت کودکان دختر و پسر را مورد انتقاد قرار داده اند؛ به عنوان نمونه، دوبوار(8) از جامعه پذيري نقش هاي جنسيتي به عنوان عامل تداوم سلطه ي مرد بر زن ياد مي کند (Tong, 1997, p.206). به اعتقاد وي، شخصيت دختران و زنان مي توانست بسيار متفاوت با الگوي نابرابر كنوني شكل گيرد؛ مشروط به اين كه دختر بچه از ابتدا با همان توقعات و پاداش ها، و با همان سخت گيري ها و آزادي هايي تربيت مي شد كه برادرانش تربيت مي شوند؛ در همان تحصيلات و همان بازي ها سهيم مي شد، وعده ي آينده ي يكساني با آينده ي پسر بچه به وي داده مي شد و مردان و زنان او را احاطه مي كردند كه در نگاهش آشكارا يكسان و برابر بودند (De Beauvoir, 1989, p. 726).

نانسي چودروف(9) نيز در اين رابطه اظهار مي دارد:

تقسيم كار جنسي و خانوادگي كه در ضمن آن زنان به مادري مي پردازند، منجر به تقسيمي جنسي در باب سازمان دهی و جهت گيري رواني مي شود. اين امر زنان و مرداني توليد مي كند كه جنسيتي اجتماعي كسب کرده اند و وارد مناسباتي نامتقارن و ناهم جنس خواهانه مي شوند؛ مرداني توليد مي كند كه ... بيش تر انرژي خود را صرف جهان كار غيرخانوادگي مي كنند و از پدري كردن خودداري مي ورزند؛ زنان ي توليد مي كند كه انرژي خود را صرف پرورش و مراقبت از فرزندان مي كنند كه اين كار به نوبه ي خود، تقسيم كار جنسي و خانوادگي را كه در ضمن آن زنان به مادري مي پردازند، بازتوليد مي كند (Chodorow, 1997, p.195).

در همين ارتباط بايد به تأثير خانواده در تداوم فرهنگ پدرسالارانه اشاره كرد. كيت ميلت(10) از فمينيست هايي است كه در مورد جامعه پذيري ايدئولوژي پدرسالارانه توسط نهاد خانواده و نهادهاي ديگري مانند مدارس عالي و كليساها به تفصيل بحث کرده است. به عقیده ي وي

خانواده نهاد پدرسالارانه ي تمام عياري است كه به زنان مي آموزد قدرت مردان را هم در حيطه ي خصوصي و هم عمومي بپذيرند (ويلفورد(11)، 1378، ص 57).

اسلام در نظام ارزشي خود نه تنها نقش هاي جنسيتي را به طور مطلق رد نمي كند، بلكه در موارد ي با ملاحظه ي تفاوت هاي جسمي و روحي زن و مرد و بازتاب هاي اجتماعي اين تفاوت ها آن را تأييد مي نمايد و بدین لحاظ، از نظر اسلام، جامعه پذيري نقش هاي جنسيتي في حد نفسه امري نامطلوب تلقي نمي شود، مگر آن كه منجر به نابرابري جنسي تبعيض آميز و ستم آلود گردد.

اما موضع ارزشي اسلام نسبت به پدرسالاري نياز به توضيح كوتاهي دارد. تعاريف مختلف انسان شناسان و جامعه شناسان از مفهوم پدرسالاري، مانع از آن مي گردد كه بتوان در مورد دیدگاه اسلام در اين باره حكمي كلي و مطلق صادر كرد، بلكه بايد بين تعاريف گوناگون و نيز بين عناصر متفاوتي كه در هر تعريف لحاظ مي گردد، تمايز قايل شد و آن گاه به بررسي دیدگاه اسلام در مورد هر يك از آن تعاريف و عناصر پرداخت.

به طور خلاصه، مي توان گفت: در تعاريف سنتي مفهوم پدرسالاري بر چند عنصر اساسي، مانند حكومت مطلقه ي مرد، اقتدار وسيع مرد، برتري مرد، پدر نَسبي، پدر مكاني، پدرتباري و دوگانگي همه جانبه از حيث جنسي تأكيد شده است. فمينيست هاي راديكال، ضمن توسعه بخشيدن به اين مفهوم، كوشيده اند رَدّ پاي پدرسالاري را حتي در خصوصي ترين مناسبات جنسي نشان دهند. اما به نظر مي رسد بررسي دقيق متون اسلامي و سيره ي پيامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) ما را به اين نتيجه رهنمون گردد كه، در مجموع، چيزي به عنوان حكومت مطلقه

ي مردان يا اقتدار وسيع مردان و نيز برتري و شرافت مردان بر زنان در اسلام اصيل وجود ندارد. بله، مي توان اين مطلب را پذيرفت كه تفاوت هاي زيستي بين زن و مرد، به طور مستقيم يا غيرمستقيم، موجب اعطاي نوعي تفوق ظاهري به مردان در بعضي زمينه ها گرديده اند. پذيرش موضوعاتي مثل سرپرستي شوهر بر زن، پدر مكاني و پدر نسبي از سوي اسلام در همين راستا قابل تفسير است. تفاوت هاي زيستي بين زن و مرد، كه تفاوت در قدرت بدني، تفاوت در اميال جنسي و تفاوت در نحوه ي دخالت در فرايند توليدمثل از مهم ترين آنها به شمار مي آيند، تأثيرات عمده اي بر ترتيبات سازمان اقتصادي اجتماعي در جامعه ي مطلوب اسلامي به جاي مي گذارند كه پاره اي از تمايزات جنسيتي از قبيل مسئله ي سرپرستي يا پدر مكاني(12) از همين جا نشأت مي گيرند. خود اين سازمان اقتصادي اجتماعي به نوبه ي خود موجب برخي تمايزات مي شود كه مسئله ي پدر نسبي به لحاظ سازگاري اش با سيستم انتقال ميراث در شكل مورد نظر اسلام، نمونه اي از اين نوع تمايزات است.

از مباني تمايزات ياد شده كه بگذريم، توجه به اهداف مورد نظر از اين تمايزات نيز اهميت دارد. اهداف والايي، هم چون آرامش رواني و انسان سازي كه اسلام از يك خانواده ي سالم تأمين آنها را انتظار دارد، آن چنان جايگاه والايي براي نهاد خانواده فراهم مي آورند كه باعث مي شود اسلام ثبات و استحكام آن را به عنوان يك اصل محوري در نظر بگيرد و تمايزات جنسيتي مطلوب اسلام از جمله تمهيداتي هستند كه در راستاي تحقق اين اصل مقرر گرديده اند. مصالح نهفته در الگوي اسلامي خانواده، زماني ملموس تر مي شوند كه روند رو به رشد فروپاشي خانواده ها در كشورهاي غربي را مدنظر قرار دهيم. بديهي است زماني كه پايه هاي زيست شناختي، روان شناختي، اقتصادي، حقوقي و اخلاقي استحكام خانواده فرو ريزند، سرنوشتي جز اين در انتظار نهاد خانواده نخواهد بود. آيا برابري جنسي به معنای تشابه كامل زن و مرد كه بسياري از طرف داران فمينيسم آن را به عنوان اصل محوري خود برگزيده اند از چنان ارزشي برخوردار است كه مجوز پرداخت چنين بهاي گزافي باشد؟! با اين همه، در برخي از زمينه هاي ديگر مي توان حتي تفوق زن بر مرد را كه باز مبتني بر همان تفاوت هاي ياد شده است، مشاهده كرد كه اختصاص حق حضانت پسر و دختر به مادر، به ترتيب تا دو و هفت سالگي، از جمله ي اين موارد است. آية الله فاضل لنكراني در اين خصوص مي گويد:

حفظ و پرورش نوزاد پسر تا دو سال و نوزاد دختر تا هفت سال حق مادر است، به شرط اين كه عاقل و مسلمان و آزاد باشد و به ديگري شوهر نكرده باشد و الا پدر مقدم است. ولي اگر پدر مرده باشد مادر هر چند شوهر کرده باشد بر جدّ و ديگران مقدم است (توضيح المسائل مراجع، ج2، ص 429-430).

از موارد ديگري كه اسلام به نيازهاي زن و شخصيت مستقل او توجه ويژه اي مبذول داشته و به اين ترتيب، اتهام گرايش پدر سالارانه را از خود دور نموده است، موضوع ارضاي نيازهاي جنسي زن است كه در بحث تنظيم رفتار جنسي به آن اشاره خواهد شد.

موضوع ديگري كه در همين راستا قابل ذكر است، حق ارضاع يا شيردهي به نوزاد است كه از حقوق اختصاصي زن به شمار آمده است. علامه طباطبائي در تفسير آيه ي 233 سوره ي بقره اظهار مي دارد:

حضانت و شيردهي حقي است براي مادر كه به اختيار او واگذار گرديده و كامل كردن دوره ي شيردهي نيز جزء حقوق اوست. پس اگر ماييل باشد مي تواند فرزندش را دو سال كامل شير دهد و چنانچه ماييل نباشد، باز هم حق دارد اين كار را نكند. اما شوهر هيچ حقي در اين خصوص ندارد، جز اين كه موافقت و رضايت همسرش را [از طريق مشورت با او] جلب كند (الميزان، ج2، ص240).

بنابراين، اگر هدف از زير سؤال بردن كارکرد جامعه پذيري در خانواده، مخالفت با بي عدالتي هاي نهفته در نقش

هاي جنسيتي و پدرسالاري است، اسلام نيز با اين جهت گيري موافق است؛ اما اگر مقصود مخالفت با هرگونه تمايز نقش ها و تفاوت حقوق زن و مرد است، اين امر مورد تأييد اسلام نخواهد بود.

4. تنظيم رفتار جنسي

کارکرد تنظيم رفتار جنسي يا ارضاي نيازهاي جنسي در خانواده نيز به لحاظ اين که جنبه ي ديگري از نابرابري بين زن و مرد را منعکس مي سازد، مورد توجه فمينيسم قرار گرفته است. هرچند فمينيست ها به رسميت شناخته شدن نياز جنسي زن را، که در پرتو تحقيقات زيست شناسي جنسي در اوایل قرن بيستم صورت گرفت، پيشرفتي براي زنان مي دانند، از اين که ارضاي تمايلات جنسي هم چنان برحسب معيارهاي مردانه تعريف مي شود و محرک جنسي مرد قوي تر از محرک جنسي زن فرض مي شود، گلایه مي کنند.

آلیسون جَگر (13) واژه ي بيگانگي زن را در توصيف اين وضعيت به کار برده و اظهار مي دارد:

در بخش روابط جنسي گرچه زن ممکن است تصور کند رژيم غذايي اعمال مي کند، تمرين مي کند و برطبق خواست و اراده ي خودش لباس مي پوشد، در حقيقت، همه ي اين امور را براي استفاده ي مردان انجام مي دهد. زن در مورد اين که جسمش کي، کجا، چگونه و توسط چه کسي مورد استفاده قرار خواهد گرفت، حرف چندان براي گفتن ندارد؛ همان طور که جسم کارگر به صورت یک شي ء و به صورت ماشيني در خدمت نيروي کار درمي آيد، جسم زن نيز به صورت شيئي در خدمت مردان درمي آيد؛ و همان گونه که کارگر مزدبگير با ديگر کارگران براي کسب پول بيش تر در رقابت است، زن نيز در جلب نگاه و توجه مردان با زن هاي ديگر به رقابت مي پردازد. سرّ اين که دوستي زنان هم جنس باز با يکديگر اين اندازه نيرومند است، همين نکته است که آنان رقيب يکديگر در جلب توجه مردان نيستند. (Tong, 1997, p.187)

به اين ترتيب، موضوع هم جنس گرایی در اندیشه ي فمينيستي اهميت ويژه اي مي يابد و لذا تعداد زيادي از فمينيست هاي جديد خواهان پذيرفته شدن آن به عنوان یک امر بهنجار گردیده اند. به نظر فمينيست هاي سوسياليست جديد، ناهم جنس گرایی هنجاري معمول بايد جاي خود را به وضعي بدهد که جنسيت يکي از طرفين از لحاظ اجتماعي بي اهميت باشد (وينسنت، (14) 1378، ص 287). مساوات طلبي در روابط جنسي، نتيجه ي ديگري نيز به همراه دارد و آن ضرورت احراز رضاييت زن نسبت به برقراري ارتباط است؛ براي اين اساس، تعدادي از فمينيست ها اظهار عقیده کرده اند که

تلاش هاي مردان را براي برقراري رابطه ي جنسي با زنان، برخلاف تمايل آنان، بايد نوعي تجاوز به حساب آورد؛ درنتيجه، مي توان گفت که جامعه ي ما تجاوز را نادیده مي گيرد و در واقع آن را نهادينه مي کند (ابوت (15) و والاس (16)، ص 188).

نيازي به شرح و توضيح اين مسأله نيست که اسلام به دليل پذيرش تفاوت هاي طبيعي در ناحيه ي محرکات و تمايلات جنسي، نمي تواند با تساوي (تشابه) جنسي در اين زمينه موافقت کند و درنتيجه، در ناحيه ي حقوق، اخلاق و رفتار جنسي، تمايزاتي را بين زن و شوهر قايل شده است؛ به طور مثال مي توان به حق تمکين جنسي در قبال همسر اشاره کرد که جزء حقوق مرد بر زن به شمار آمده، اما جزء حقوق زن بر مرد محسوب نشده است. با اين همه، اسلام به نيازهاي جنسي زن توجه ويژه اي مبذول داشته و حتي حقوقي را براي زنان در اين زمينه مقرر کرده است. وجوب ارضاي نياز جنسي زن توسط شوهر در صورت درخواست يا تمايل زن (آية الله خويي، ج 1، ص 298) و نيز حق زن در اين خصوص در صورتی که خطر آلوده شدن زن به گناه در بين باشد، يا چهار ماه از

آخرین هم بستری شوهر با وی گذشته باشد (وسائل الشیعه، ج14، ص100) و تأکید بر ملاعبه یا مداعبه ی جنسی (معاشقه یا شوخی جنسی بین زن و شوهر به ویژه پیش از عمل زناشویی) (همان، ص8283) از شواهد این ادعا می باشند. 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 فرهیخته ی عرب به آنها اعتراف نکرده یا از اعتراف به آنها احساس مشقت کرده اند که مسأله ی مداعبات جنسی از جمله ی این امور است (افرفار، 1378، ص177).

از این نکته که بگذریم، از منظر اسلامی نمی توان برای این سخن که برقراری ارتباط جنسی با زن مشروع بدون رضایت او نوعی تجاوز است، اعتباری قایل شد. همان گونه که اگر زنی با شوهر قانونی خود رابطه ی جنسی تحمیلی برقرار کند، تجاوزگر محسوب نمی شود؛ و توجیه این مطلب، همان توافقی است که زن و مرد در ضمن عقد ازدواج صورت داده اند.

هم چنین طبیعی است که اسلام به دلیل ارزش و جایگاهی که برای خانواده قایل است، موضع بسیار شدیدی در قبال هم جنس خواهی اتخاذ کند. اسلام اصولاً ارضای مشروع غریزه ی جنسی و کاهش انحرافات جنسی را یکی از کارکردهای اساسی خانواده می داند. در شماری از آیات و روایات از ازدواج با کلمه ی «إحصان» تعبیر شده که از لغت «حصن» به معنای دژ و قلعه مشتق گردیده و کنایه از این است که هریک از زوجین برای دیگری به منزله ی دژ و قلعه ای است که او را از خطر وقوع درمحرمت جنسی نگاه می دارد (نساء: 24 و 25؛ وسائل الشیعه، ج14، ص21، ح1 و ص333، ح2). روایات دیگری نیز بر همین مطلب دلالت دارند که از جمله ی آثار ازدواج، جلوگیری از طغیان شهوت و انحراف جنسی شخص است (همان، ص19، ح8؛ ص179، ح4 و ص265، ح5).

آیه ی 187 سوره ی بقره هم که زنان را لباس مردان و مردان را لباس زنان معرفی کرده است، می تواند اشاره ای به این نکته باشد که همان گونه که لباس، زشتی ها و شرمگاه های بدن انسان را می پوشاند و باعث زینت و حفظ آبروی وی می گردد، زن و شوهر نیز از جهت ارضای غریزه ی جنسی و جلوگیری از انحرافات و زشتی ها، همدیگر را می پوشانند و ، به این ترتیب، زینتی برای یکدیگر خواهند بود (قطب، ج1، ص174).

5 . عاطفه و همراهی

هر چند طرف داران فمینیسم ارضای نیازهای عاطفی را یکی از آرمان های اساسی خانواده می دانند و مناقشه ای در این مورد ندارند، شاید تمامی نحله های فمینیستی در این جهت هم عقیده باشند که این هدف در خانواده برای مرد و زن به طور یکسان تأمین نمی شود. جسی برنارد(17) در بیان تأثیر متفاوت ازدواج بر سلامت روانی مردان و زنان اظهار می دارد:

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 مسئولیت های خانوادگی، از اختیارات ناشی از هنجارهای اجتماعی برخوردار می شود که عبارت اند از: اقتدار، استقلال و حق برخورداری از خدمات خانگی، عاطفی و جنسی همسرش ؛ دیگر زناشویی زن که او طی آن، اعتقاد فرهنگی به برخورداری اش از مواهب زناشویی را تصدیق می کند، ضمن آن که از بی قدرتی و وابستگی، الزام به ارائه ی خدمات خانگی، عاطفی و جنسی و محرومیت تدریجی از موقعیتی که پیش از ازدواج به عنوان یک دختر جوان و مستقل داشت، رنج می برد. نتایج همه ی این ها را باید در داده هایی پیدا کرد که درجه ی 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 (18) و برنتلی (19)، 1374، ص 76).

بخش قابل توجهی از مباحث فمینیستی به توصیف این قسم از نابرابری جنسی و 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 براین عقیده است که کار خانگی با امکان تحقق نفس (20) 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 (21) 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 اساسی تری برای وی فراهم نمی‌آورد). البته عنصر مسئولیت در شغل خانه‌داری مولد انگیزش است، اما به سبب انزوای روان‌شناختی و عینی زن خانه‌دار، نتیجه اصلاً رضایت‌بخش نیست.. (Ibid, pp.223-224)

در ارتباط با نارضایتی ناشی از کار خانگی مارلین فرنچ (22) نیز می‌گوید:

کار منزل به طور کلی کار خسته‌کننده و ناخوشایندی نیست. بسیاری از مردم چه زن و چه مرد از این که گاه‌گاهی غذا بپزند، ظرف‌ها را در ماشین بگذارند یا قفسه‌ای را مرتب کنند، لذت می‌برند. بعضی‌ها می‌گویند که حتی از

نظافت خانه خوششان می‌آید. اما همین کار وقتی پول و فضا محدود است، وقتی مادری بچه‌های خردسال دارد، وقتی مجبور است پس از 8 ساعت یا بیش‌تر کار بیرون، کار منزل انجام دهد، دشوار و پرهزمت جلوه می‌کند. زن‌ها از این‌که به‌طور منحصربه‌فرد، مسئولیت کارهای خانه را به‌عهده دارند، شاکي‌اند؛ زیرا هم باید چندین برابر کار انجام دهند و هم این‌که تقسیم کار در منزل عادلانه نیست (فرنچ، 1373، ص 305306).

تعدادی از فمینیست‌ها به‌همین موضوع از دریچه‌ی ازخودبیگانگی زنان پرداخته‌اند. سیمون دوبوار که از منظر اگزیستانسیالیستی در باب این موضوع قلم زده است، عقیده دارد در جوامع مردسالار فعلی، هویت زن نقش «دگر» به‌خود می‌گیرد و برحسب دیدگاه‌های ذهنیت‌مذکر تعریف و تثبیت می‌شود. در کشمکش میان «برای خود» و «درخود»، زنان نقش «درخود» می‌گیرند و به‌صورت شیء بازیچه‌ی مردان درمی‌آیند و هویتشان توسط نفس «برای خود»، یعنی مردان، تثبیت و تعیین می‌شود. درحالی‌که انگیزه‌های حرکت و خلاقیت «برای خود» را احساس می‌کنند، ولی در پایگاه «درخود» تثبیت شده‌اند؛ در نتیجه، ذهنیت، بینش فرهنگی و جهان‌بینی زنان، ترجمانی است از نقشی که ذهنیت مردانه برای آنان قالب‌ریزی کرده است و این امر عامل ازخودبیگانگی زنان است.

دوبوار هم چنین نسبت به شیوه‌ای که در آن رابطه‌ی مادر فرزند به‌آسانی به‌هم می‌خورد، اظهار نگرانی می‌کند. به‌گفته‌ی وی، ابتدا به‌نظر می‌رسد که کودک مادر را از موقعیت شیء بودن رهایی می‌بخشد، به‌این دلیل که او در کودک‌کش همان چیزی را به‌دست می‌آورد که مرد آن را در همسر جست‌وجو می‌کند؛ یعنی یک موجود «دیگر» که قرار است اسیر وی باشد؛ اما با گذشت زمان، کودک به‌صورت یک فرمان‌روای زورگویی طلبکار درمی‌آید که با نگاه به‌مادر می‌تواند او را به‌یک شیء، یک ماشین آشپزی، نظافت، مراقبت و به‌ویژه، ازخودگذشتگی تبدیل کند. دور از انتظار نیست که مادر درحالی‌که به‌یک شیء تقلیل یافته است، به‌تدریج کودک خود را به‌عنوان شیء و به‌عنوان چیزی که می‌تواند برایش احساس عمیق سرخوردگی ایجاد کند، ببیند و به‌کار گیرد (Tong, 1997, pp.207-208).

یکی دیگر از فمینیست‌ها که موضوع بیگانگی زنان خانه‌دار و بلکه تمامی زنان را اساس نظریه پردازی خود قرار داده، آلیسون جگر است. وی در کتاب سیاست فمینیستی و سرشت انسان به‌منظور 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 فوق‌دراختیار ما خواهد گذاشت. جگر متذکر می‌شود که کار از دیدگاه مارکس فی‌حدنفسه فعالیت‌ی انسان‌ساز است و مقصود از آن این است که ما را به‌فراورده‌های ذهن و جسم خودمان، طبیعت و انسان‌های دیگر پیوند دهد؛ اما در شرایط سرمایه‌داری، کار به‌صورت فعالیت‌ی انسانیت‌زدا درمی‌آید. سازمان‌دهی کار به‌گونه‌ای است که ما را با همه چیز و همه کس، از جمله خودمان، ناآشنا می‌سازد. جگر هم چنین تذکر می‌دهد که مارکسیست‌های سنتی تأکید می‌کنند شخصی را می‌توان واقعا بیگانه شده تلقی کرد که مستقیماً در روابط تولید سرمایه‌دارانه مشارکت داشته باشد. این تفسیر فنی از بیگانگی ما را به‌این نتیجه‌گیری سوق می‌دهد که زنان غیرمزدبگیر بیگانه نیستند و زنان مزدبگیر دقیقاً مانند مردان مزدبگیر بیگانگی را تجربه می‌کنند؛ اما به‌گفته‌ی جگر، با نفوذ در عمق اندیشه‌ی مارکسیستی، می‌توان تفسیری از بیگانگی ارائه داد که برحسب آن هر یک از زنان با شیوه‌های خاص جنسیتی از تمامی فرایندها و انسان‌هایی که وی برای دست‌یابی به‌تمامیت شخصی به‌آنها 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 می کنیم.

به گفته ی جگر، مادری برای زنان تجربه ای بیگانه ساز است. زن از محصول کار تولیدمثل خود بیگانه می شود؛ زیرا نه او، بلکه شخصی دیگر است که تصمیم می گیرد او باید چه تعداد فرزند بیاورد. در جوامعی که نیروی کار کودکان تقریباً به اندازه ی نیروی کار بزرگ سالان مورد استفاده قرار می گیرد، زنان مجبور می شوند تا جایی که ممکن است فرزند به دنیا بیاورند. در جوامع دیگری که کودکان محدودیت اقتصادی تلقی می شوند، به زنان اجازه داده نمی شود آن تعداد فرزندی که می خواهند، داشته باشند؛ به همین سبب، زنان فراوانی ناگزیر شده اند به سقط جنین ناخواسته یا عقیم سازی روی بیاورند.

فرایند تولید مثل هم باعث بیگانگی می شود. تکنولوژی های جدید تولید مثل بیش از پیش توسط متخصصان مامایی در اختیار زنان قرار می گیرد و آنان احیاناً برخلاف میل زنان و در موارد غیر ضروری به عمل سزارین اقدام می کنند. در آینده با توسعه ی تکنولوژی های تولیدمثل، از جمله تلقیح مصنوعی، احتمالاً این بیگانگی افزایش خواهد یافت.

تربیت کودکان نیز تجربه ای بیگانه ساز است؛ زیرا معمولاً متخصصان مرد و نه زن، مسئولیت آن را برعهده دارند. هر مادری در حالی که در چهار دیواری خانه محصور مانده، روزهای طولانی و بلکه شب های طولانی را برای پرورش کودکان بر طبق شیوه ی متخصصان و نه شیوه ی خودش، به کار بچه داری می پردازد. از سوی دیگر با بزرگ تر شدن بچه ها جنبه ی دیگری از بیگانگی زنان پدید می آید و آن بیگانه شدن مادران از کودکان است. همان طور که تعدادی از روان کاوان فمینیست، مانند دینرشتاین،⁽²³⁾ توضیح داده اند، کودکان به تدریج در مقابل مادران خود قد علم می کنند و آنان را نه به عنوان اشخاص، بلکه به عنوان اشیایی در نظر می گیرند که به خاطر هر کم و زیادی مقصّر و گناهکار شناخته می شوند (Ibid, pp.186-188). شایان ذکر است که موضوع خشونت خانگی بر علیه زنان نیز به عنوان واقعیتهایی که از نارضایتی های شدید در زندگی زنانشویی حکایت دارد، مورد توجه نویسندگان فمینیست قرار گرفته است.

اینک مروری خواهیم داشت بر دیدگاه اسلام نسبت به کارکرد یاد شده، یعنی ارضای نیازهای عاطفی و تأمین آرامش روانی. این کارکرد در قرآن کریم صریحاً مورد تأکید قرار گرفته است. در آیه ی 21 سوره ی روم می خوانیم: و از نشانه های 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 می کنند، نشانه هایی است. حضرت آیه الله خامنه ای در توضیح این مطلب اظهار می دارند:

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 دوست دار امین در کنار او، وسیله ی آرامش است. برای زن هم داشتن مرد و تکیه گاهی که به او عشق بورزد و برای او مانند حصن مستحکمی باشد چون مرد جسماً قوی تر از زن است یک خوش بختی است، مایه ی آرامش و سعادت است. خانواده این را برای هر دو تأمین می کند (شفیعی سروستانی، 1379، ص 14).

شایان ذکر است که علاوه بر خود زوجین، فرزندان نیز نقش بسیار مهمی در ارضای نیازهای عاطفی و رشد شخصیت پدر و مادر ایفا می کنند و پذیرش یا عدم پذیرش غریزه ای 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 مایه ی آرامش روانی و انس پدر و مادر به سبب خارج کردن آنها از تنهایی قلمداد شده است (وسائل الشیعه، ج15، ص106).

اما نسبت به دشواری های کار خانگی و مادری، سه نکته را باید یادآور شویم:

الف) آشنایی با سیره ی عملی بزرگان دین، به ویژه در خصوص مشارکت آنان در امور منزل، می تواند در تصحیح دیدگاه های عمومی نسبت به این موضوع تأثیر به سزایی داشته باشد و برخی از پندارهای فرهنگی نادرست را از اذهان بزدايد.

در این جا اجمالاً، به سه روایت اشاره می کنیم:

در بیان اوصاف رسول خدا (ص) نقل گردیده که ایشان کار دوشیدن بز خانواده شان را به عهده داشتند

(بحارالانوار، ج16، ص238). در روایت دیگری می خوانیم:

امیرالمؤمنین(ع) به تهیه ی هیزم، آوردن آب و جاروب کردن، و فاطمه(س) به تهیه ی آرد و خمیر و پختن نان می پرداختند (وسائل الشیعه، ج12، ص39).

روایت سوم نیز که قدری مفصل است، با این جمله آغاز می شود:

علي(ع) فرمود: پیامبر خدا بر ما وارد شد درحالی که فاطمه[س] در کنار دیگ نشسته بود [مشغول آشپزی بود] و من عدس پاک می کردم.

آن گاه علي(ع) از قول پیامبرگرامی(ص) پاداش های بزرگی برای کار و خدمت مردان در خانه نقل می کند و روایت با این فرمایش پیامبر به پایان می رسد که

یا علي! هیچ مردی به اهل و عیال خود خدمت نمی کند، مگر آن که جزء صدیقان یا شهیدان باشد، یا کسی باشد که خداوند خیر دنیا و آخرت را برای او خواسته باشد (بحارالانوار، ج104، ص132).

ب) در مورد تحمیلی بودن کار خانگی و مادری، به همین مقدار بسنده می کنیم که از منظر حقوق اسلامی اصولاً هیچ گونه مجوّزی برای تحمیل کار خانگی بر زن وجود ندارد. امام خمینی(ره) در رساله ی عملیه می فرماید: مرد حق ندارد زن خود را به خدمت خانه مجبور کند.

و آیه الله مکارم شیرازی نیز در ذیل همین مسئله اظهار می دارد:

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 می تواند حق الزحمه ی خود را در برابر این کارها از او بگیرد (توضیح المسائل مراجع؛ ج2، ص407).

شایان ذکر است که عدم جواز اجبار زن بر کارهای منزل حتی شامل شیردادن به نوزاد هم می شود و زن می تواند از آن امتناع بورزد یا در برابر آن درخواست مزد کند (همان، ص442).

البته، ناگفته نماند که زندگی خانوادگی، مبتنی بر محبت و مودّت است و تأکید اسلام بر اخلاق زناشویی بیش از تأکیدش بر حقوق زناشویی است؛ بنابر این در شرایط عادی که خانواده با مشی اسلامی مسیر طبیعی و سالم خود را می پیماید، موردی برای منازعات و مطالبات حقوقی زن و شوهر از یکدیگر پیش نمی آید و هر دو با تفاهم و دوستی و با تقسیم کاری معقول و خدایسندانه، مسئولیت های خانوادگی را ایفا می کنند؛ اما در موارد اختلال خانواده این سؤال پیش می آید که آیا زن می تواند بدون هیچ گونه مشارکتی درانجام وظایف خانه، صرفاً با اکتفا به حداقلّ 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 نفقه ی 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، درسیاق 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 بی‌تحریکی زنان طبقات ممتاز در قرن هجدهم و نوزدهم که ولستون کرافت (24) آنان را به پرندگان محبوس در قفسی تشبیه کرده بود که جز تمیز کردن پره‌های خود و با ناز 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 غیاب صورت می‌بایست از خصلت جهان‌شمولی و فراتاریخی برخوردار می‌بود، باین که 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 (وسائل الشیعه، ج 15، ص 204208 و 216218)، 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 مدّعاست. 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 به طور طبیعی برآنان 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 به طور 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 دوبار در این مباحث، گسست کامل خود از ایمان و معنویت را آشکارا به نمایش گذاشته‌اند؛ ضمن آن که ردّپای 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 به طور 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 می‌پردازد، احساس بیگانگی نخواهد کرد. دراین‌جا مناسب است روایتی را نقل کنیم که به خوبی نشان می‌دهد گرایش زن گرایانه (فمینیستی) در یک زن مسلمان با ایمان چه نمودی پیدا می‌کند و چنین زنی تا چه حد از یک زن فمینیست غیر معتقد متمایز است.

زني 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 فرستاده ی 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 خانه های شما مردان نشسته ایم؛ موضعی برای برآورده شدن شهوات شماییم و فرزندان شما را حمل می کنیم 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 شده اید(25) و هنگامی که شما مردان به منظور حج یا عمره یا اعزام به جبهه، خانه و کاشانه ی خود را ترک می گوئید، ما زنان از دارایی های شما محافظت می کنیم و لباس های شما را می بافیم و فرزندانتان را پرورش می دهیم، 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 دینی اش پرسش کرده باشد؟ عرض کردند: ای رسول خدا، گمان نمی کردیم زنی بتواند چنین مطالبی بگوید [و با چنین شیوایی و منطقی سخنش را به زبان آورد]. آن گاه پیامبر(ص) رو به زن نمود و فرمود: ای زن بازگرد و به زنانی که تو را فرستاده اند 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 [که برای مردان مقرر شده] برابری می کند. پس آن زن به عنوان اظهار شادمانی، تکبیر و تهلیل گویان از محضر پیامبر خارج شد (السیوطی، ج2، ص 153).

بدون شک، چنین تعبیری در متون دینی، که اندک هم نیستند، زمینه ای برای احساس بیگانگی زنان و مادران باقی نمی گذارند، مشروط به این که زنان وارد قلمرو ایمان شده باشند؛ در غیر این صورت، برچسب ایدئولوژی پدرسالارانه برای ردّ تمامی این مطالب کافی خواهد بود!

6. کارکردهای اقتصادی

تحلیل اقتصادی فمینیسم از نهاد خانواده عمدتاً در دیدگاه های مارکسیستی به طلایه داری فردریش انگلس(26) اهمیت ویژه ای می یابد. به عقیده ی انگلس، الگوی تک همسری ازدواج نه بر شرایط طبیعی بلکه بر شرایط اقتصادی غلبه ی مالکیت خصوصی بر مالکیت اشتراکی اولیه استوار گردیده بود. یکتا همسری که متضمن سلطه ی 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 هیچ کس 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 قریب الوقوع با تبدیل حداقل، قسمت عمده ی ثروت قابل ارث دایمی وسایل تولید به مالکیت اجتماعی، تمام این نگرانی های موجود در مورد توارث را به حداقل می رساند. از آن جا که یکتاهمسری از علل اقتصادی نشأت گرفته آیا هنگامی که این علل از میان بروند، خود نیز از بین خواهد رفت؟ می توان به درستی جواب داد که یکتاهمسری نه تنها از میان نمی رود بلکه آغاز به تحقق کامل خواهد کرد؛ زیرا با انتقال وسایل تولید به مالکیت اجتماعی، کارمزدوری پرولتاریا نیز از میان می رود و بنابراین، ضرورت تسلیم تعداد معینی از زنان - که از دیدگاه آماری قابل محاسبه است به خاطر پول نیز از میان می رود، فحشا نابود می شود، یکتا همسری به

جاي زوال يافتن، سرانجام يك واقعيت مي شود و براي مردان نيز. (انگلس، [بي تا]، ص 108).

ماركسيست هاي جديد نيز در اين كه خانواده كاركردهايي كليدي در ساختار جامعه ايفا مي كند، مناقشه نكرده اند؛ اما سؤال آنها اين است كه «در جهت منافع چه كسي؟» يعني كدام طبقه است كه از نقش ويژه ي خانواده بهره مي برد؟ به تعبير ديگر، خانواده ي هسته اي پدرسالارانه چگونه به سرمايه داري نفع مي رساند؟ به اعتقاد آنها خانواده ي هسته اي از سه طريق توليد و بازتوليد نيروي كار، تأمين مكاني براي نگره داري ارتش ذخيره ي كار و تسهيل مصرف مقادير گسترده اي از كالاهاي مصرفي به سرمايه خدمت مي كند. (Knuttila, 1996, pp.270-271)

در همين راستا زيلايزنشتاين (27) يكي از فمينيست هاي سوسياليست در تحليل كار خانگي اين طور اظهار عقیده مي كند:

تمامي فرايندهايي كه كار خانگي مشتمل بر آنهاست به تداوم جامعه ي موجود [سرمايه داري] كمك مي رسانند:

1. زنان با انجام اين نقش ها، ساختارهاي پدرسالارانه (خانواده، زن خانه دار، مادر و غيره) را تثبيت مي كنند.
 2. هم زمان، زنان به بازتوليد كارگران جديد براي نيروي كار مزدبگير و غيرمزدبگير اشتغال دارند.
 3. آنها هم چنين در زمره ي نيروي كار در ازاي مزد كم تر كار مي كنند.
 4. آنها از طريق نقشي كه به عنوان مصرف كننده ايفا مي كنند، اقتصاد را تثبيت مي نمايند... اگر مصرف، جانب ديگر توليد است، پدرسالاري، جانب ديگر سرمايه داري است. (Ehrenreich, 1994, p.141)
- بررسي صحت و سقم داده هاي تاريخي مورد استناد انگلس و نيز ميزان اعتبار ساير مباحث توصيفي مورد اشاره، از عهده ي بحث كنوني خارج است. در اين جا فقط به سخني از الشتين، يكي از فمينيست هاي خانواده گرا اشاره مي كنيم؛ به گفته ي وي:

خانواده صرفاً فراورده ي سرمايه داري نيست كه براي بازتوليد نيروي كار به قيمت فدا كردن زنان ايجاد شده باشد؛ بلكه خانواده، تنها محلي است كه انسان ها هنوز مي توانند در آن به محبت، امنيت و آسايش دست يابند. خانواده در واقع تنها جايي است كه انسان ها هنوز مي توانند در آن تصميماتي بگيرند كه مبتني بر ملاحظات پولي نباشد (Tong, 1961, pp. 62-97).

اما در خصوص ديده گاه ارزشي اسلام در اين زمينه بايد گفت: خانواده در اسلام مكاني براي خدمات رساني متقابل زن و شوهر از حيث مادي نيز قلمداد مي شود. اسلام در همان حال كه وظيفه ي تأمين معاش را از دوش زن برداشته و با الزام نفقه ي او بر شوهر، عملاً مردان را در خدمت زنان قرار داده است، زنان شايفته را زناني مي داند كه در رفع نيازهاي معيشتي خانواده، به ويژه در داخل منزل به شوهران خود ياري برسانند. البته هرگونه كمك اقتصادي زن، اعم از كار خانگي و غيره، مشروط به ميل و رضايت اوست و هيچ الزام و اجباري متوجه زن نيست؛ اما پاداش هاي معنوي فراواني كه براي اين امر مقرر شده است، در تشويق زنان با ايمان تأثير قاطعي دارد (ر. ك: وسائل الشيعه، ج 14، ص 21، 24 و 123).

واضح است كه انتقاد فمينيست ها از كارکرد اقتصادي خانواده برخاسته از مباني ارزشي خاصي است كه با نظام ارزشي اسلام سازگاري ندارند. نفي مالكيّت خصوصي، تأكيد بر مالكيّت اجتماعي و مخالفت با سرمايه به طور مطلق، از اصول اين مباني ارزشي اند. البته اين بدان معنا نيست كه اسلام با نظام سرمايه داري سازگار است و آن را تأييد مي كند؛ زيرا عدم پذيرش تعدادي از مؤلفه هاي سرمايه داري از سوي اسلام قابل انكار نيست، اما اين امر باعث نمي شود خانواده و كار خانگي به دليل كنش متقابلي كه با ساختارهاي سرمايه دارانه دارد، در اسلام مورد

ارزش گذاري منفي قرار گيرد؛ چرا که کنش متقابل خانواده و ساير نهادهاي اجتماعي در هر نظام بدیل ديگري نیز وجود خواهد داشت. افزون بر این، اگر کار خانگی زنان در خدمت سرمايه داري است، کارمزدی زنان در خارج از خانه در خدمت چیست و آیا بیش ترين سود آن عاید نظام سرمايه داري نمی شود؟ بنابراین، اصلاح یا محو نظام سرمايه داري بر حسب دیدگاه اسلام باید بر متغیرهاي اساسي ديگري متمرکز شود.

البته تأکید اسلام بر اهميت خانواده و خانه داري نباید منجر به برداشتي افراطي گردد. زن از آزادي و اراده ي کامل در تعيين سرنوشت خویش برخوردار است و حتي، بنابر تصريح فقها، می تواند بسياري از خواسته هاي خود و از جمله، فرصت تحصيل و اشتغال در خارج از منزل را در ضمن عقد نکاح شرط کند و شرطش هم نافذ است (آیه الله خويي، ج2، ص361).

در مورد اشتغال زنان از دیدگاه اسلام، به جز محدوديت هاي اندکي که از ناحیه ي تفاوت هاي طبيعي زن و مرد و مسئله ي حفظ عفت عمومي بر اشتغال زنان تأثیر می گذارند، از ساير جنبه ها زنان از آزادي کامل و برابري شغلي با مردان برخوردارند و می توانند به فعاليت هاي گوناگون بپردازند، هرچند اسلام در زمینه ي توزيع مشاغل بين زنان و مردان اولويت هايي را در نظر گرفته است. مسئله ي 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 فرهنگي و تصحيح ذهنيات نادرست قابل حل است. بدون شک، عقل سليم، تأمین هم زمان اين دو هدف اساسي، (حفظ و تقويت خانواده و اشتغال زنان) را بر دو بدیل ديگر، (حفظ خانواده با ممنوع کردن زنان از فعاليت سازنده، یا تأمین اشتغال برای زنان با تخریب خانواده) ترجيح می دهد؛ درنتیجه، نه شاهد مشکلات فراوان رواني و اجتماعي ناشي از عدم اشتغال زنان خواهیم بود و نه دچار مشکلاتي می شويم که ملل غربي در آنها گرفتار شده اند که از جمله می توان به آمار بالاي خانواده هاي تحت سرپرستي زنان و پديده ي زنانه شدن فقر (28) اشاره کرد. برحسب برخي از آمارها 90% از خانواده هاي تک سرپرست در آمریکا توسط زنان اداره می شوند و خانواده هاي تحت سرپرستي زنان 55% کل خانواده هاي فقير را تشکيل می دهند. هم چنین 23% از کل خانواده هاي آمريکايي داراي فرزند، توسط مادران منفرد (مطلقه، بيوه، هرگز ازدواج نکرده و غيره) اداره می شوند (Lott, 1994, p.230). در ضمن، انگیزه هاي مشروع و به حق زنان از ورود به بازار کار، مانند رفع نيازهاي اقتصادي خانواده، کسب استقلال، کسب احترام به نفس، کمک به نيازهاي جامعه، افزايش تعامل اجتماعي و تضمين ايماني برای آینده ي خود و خانواده (سفيري، 1377، ص43) به بهترين شکل تحقق خواهد يافت.

براساس اين ملاحظات است که امام خميني(ره) در همان حال که بر مشارکت اجتماعي سياسي زنان تأکید کم نظيري داشت، اين مشارکت را در طول نقش مادري همسري می دید؛ به عنوان مثال، درباره ي اشتغال زنان نظرشان اين بود که تا حدي که به خانواده لطمه نخورد، اشکالي ندارد؛ چراکه زن را مربی جامعه می دانستند. گاهی که به شوخي به امام می گفتند چرا زن باید در خانه بماند؟ می گفتند:

خانه را دست کم نگیرید، تربيت بچه ها کم نیست. اگر کسی بتواند یک نفر را تربيت کند خدمت بزرگي به جامعه کرده است (ستوده، 1373، ج1، ص172).

بنابراین، زنان علاوه بر مشارکت در کارکردهاي اقتصادي آشکار خانواده (رفع نيازهاي معيشتي اعضاي خانواده)، می توانند با پيروي از الگوی اسلامي اشتغال زن، در کارکردهاي اقتصادي پنهان خانواده (کمک به نيازهاي نظام اقتصادي جامعه) نیز مشارکت داشته باشند.

با توجه به غلبه ی نگرش سکولاریستی بر اندیشه های فمینیستی، نمی توان انتظار داشت که ارزش گذاری مثبتی نسبت به کارکرد تربیت دینی در خانواده از سوی فمینیست ها صورت گرفته باشد. بلکه در مواردی دین را به عنوان یکی از عوامل سلطه ی مردان و تداوم فرهنگ پدرسالارانه، حتی مورد تهاجم قرار می دهند، (Peach, 1998, p.16).

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 می شود، گوشه ای از اهتمام اسلام به این موضوع را نشان می دهد (وسائل الشیعه، ج15، ص 182 و 194 196). از این گذشته انتقال فرهنگ دینی به نسل های جدید و تداوم دین داری در سطح عام به عنوان یکی دیگر از اهداف و کارکردهای ازدواج در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ج14، ص 5 و ج15، ص 98). قرآن کریم می فرماید: زنان شما به منزله ی کشتزاری برای شمایند؛ پس هرگاه خواستید، به کشتزار خود درآیید و برای خودتان پیش بفرستید (بقره: 223).

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر ذیل آیه ی شریفه این گونه اظهار می دارد:

مقصود از جمله ی «برای خودتان پیش بفرستید» و خطاب مردان یا مجموعه ی مردان و زنان به این تکلیف آن است که ایشان را نسبت به بقای نوع انسانی از طریق ازدواج و تناسل ترغیب نماید، با توجه به این که خداوند از نوع انسان و بقای آن، چیزی جز حیات دین خود و گسترش توحید و عبادت خود به واسطه ی پرهیزگاری عام انسان ها نمی خواهد. خداوند می فرماید: «نیافریدم جنّ و انس را جز برای آن که مرا بپرستند.» پس اگر آنان را به چیزی امر کرده که به حیات و بقای آنها مربوط می شود، صرفاً می خواهد به واسطه ی آن به بندگی پروردگارشان نایل آیند، نه این که گرفتار دل بستگی به دنیا گردند؛ در شهوات فرو روند و در وادی گمراهی و غفلت سرگردان شوند؛ بنابراین، مراد از این خطاب هرچند در درجه ی اول، تولید مثل و تقدیم افراد جدید به اجتماعی است که پیوسته افرادش را به سبب مرگ و فنا از دست می دهد و [اگر تولیدمثل نباشد] عدد افراد آن با گذشت زمان کاهش می یابد، اما این نه بدان سبب است که افراد جدید به خودی خود مطلوب اند، بلکه غرض آن است که به واسطه ی آنها یاد خداوند باقی بماند (المیزان، ج2، [بی تا]، ص213214).

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

خلاصه ی سخن این که، دیدگاه ارزشی اسلام و دیدگاه های ارزشی فمینیستی در باب کارکردهای خانواده معمولاً نافی و مناقض یکدیگرند و به جز مواردی که خانواده به تداوم نابرابری های جنسی ستم آلود، از جمله استثمار نامشروع زنان و خشونت خانگی علیه آنان کمک می کند، اسلام در سایر موارد ارزش گذاری مثبتی نسبت به کارکردهای خانواده دارد؛ درنتیجه، رویکردهای ارزشی و راهبردی فمینیستی، از قبیل مخالفت با تولید مثل طبیعی، طرف داری از آزادی سقط جنین، مخالفت با مادری و کار خانگی، مخالفت کامل با جامعه پذیری نقش های جنسیتی و تقسیم کار جنسی، مخالفت با هرگونه تمایز جنسی تحت عنوان مبارزه با پدرسالاری، مخالفت با الگوهای غیرمشابه رفتار جنسیتی، تأیید هم جنس گرایی و مخالفت با تربیت دینی نمی توانند از دیدگاه اسلام مقبولیتی کسب کنند.

ابوت، تاملو و والاس، کلا، 1376، درآمدي بر جامعه شناسي نگرشهاي فمينيستي، مريم خراساني و حميد احمدي، تهران: دنياي مادر.

افرفار، علي؛ «صورة المرأة بين المنظور الديني و الشعبي و العلماني»، 1378، به نقل از بولتن مرجع (4) فمينيسم، مديريت مطالعات اسلامي و مركز مطالعات فرهنگي بين المللي، تهران: انتشارات بين المللي الهدي.

انگلس، فردريش؛ منشأ خانواده، مالکيت خصوصي و دولت، مسعود احمدزاده، [بي جا]، [بي تا].
بني هاشمي خميني، محمدحسن (گردآورنده)، 1378، توضيح المسائل مراجع، چ3، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه ي مدرسين حوزه ي علميه ي قم.

بهجت، آية الله محمدتقي، 1378، توضيح المسائل (فارسي)، قم: انتشارات شفق.
جگر، آليسون، 1375، «چهار تلقي از فمينيسم (1) و (2)»، س. اميري، زنان، ش28، سال پنجم، فروردين 75 و ش31، سال پنجم.

الحز العاملي، محمد بن الحسن؛ وسائل الشيعه، (20 جلد) چ6، طهران: المكتبة الاسلاميه، [بي تا].
الخويي، آية الله السيد ابوالقاسم، 1417، صراط النجاة في اجوبة الاستفتائات، الطبعة 1، قم: دارالاعتصام.
ستوده، اميررضا، 1373، پا به پاي آفتاب: گفته ها و ناگفته ها از زندگي امام خميني، تهران: نشر پنجره.
سفيري، خديجه، 1377، جامعه شناسي اشتغال زنان، تهران: انتشارات تبيان.
السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، 1404، الدر المنثور، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمي المرعشي النجفي.
شفيعي سروستاني، ابراهيم، 1379، جريان شناسي دفاع از حقوق زنان، چ1، قم: مؤسسه فرهنگي طه.
الطباطبائي، السيد محمد حسين؛ الميزان، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسه، [بي تا].

فرنچ، مارلين، 1373، جنگ عليه زنان، توراندخت تمدن، چ1، تهران: انتشارات علمي.
قطب، سيدمحمد، 1408، في ظلال القرآن، الطبعة 15، لبنان و مصر: دارالشروق.
گليپايگاني، آية الله سيدمحمدرضا، 1364، مجمع المسائل، چ2، قم: مؤسسه ي دارالقرآن الكريم.
لنجر مَن، پاتريشيا مَدو و برنتلي، ژيل نيب روگ، 1374، «نظريه فمينيستي معاصر»، در جورج ريتزر؛ نظريه ي جامعه شناسي در دوران معاصر؛ محسن ثلاثي، چ1، تهران: انتشارات علمي.
مجلسي، محمدباقر، 1403، بحارالانوار، الطبعة 3، بيروت، دار احياء التراث العربي.
ويلفورد، ريك، 1378، «مقدمه اي بر ايدئولوژيهاي سياسي»، ترجمه م. قائد، به نقل از بولتن مرجع (4) فمينيسم، مديريت مطالعات اسلامي، مركز مطالعات فرهنگي بين المللي، تهران: انتشارات بين المللي الهدي.
وينسنت، اندرو، 1378، ايدئولوژي هاي مدرن سياسي، مرتضي ثاقب فر، تهران: ققنوس.

منابع انگليسي

Chodorow, Nancy, (1997) "The Pschodynamics of the Family" in Linda Nicholson, The Second - Wave, Routledge, NewYork and London.

- De Beauvoir, Simone (1989) The Second Sex, Vintage Books, NewYork.

- 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 & NewYork &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

پی نوشت ها :

William F. Ogburn . 1

2 . Shulamith, Firestone

3 . Simone De Beauvoir

4 . Mary O'Brien

5 . Jean Bethke Elshtain

6 . Joint parenting

7 . Ann Oakley

8 . De Beauvoir

9 . Nancy chodorow

10 . Kate Millet

11 . Wilford

12. ناگفته نماند که از نظر فقهی، پدر مکانی از مواردی است که زن می تواند با اشتراط ضمن عقد از پذیرش آنها

امتناع ورزد (ر. ک: آية الله گليپاگاني، مجمع المسائل، ج 2، ص 185).

Alison Jaggar . 13

14 . Andrew Vincent

15 . Pamela Abbott

16 . Claire Wallace

17 . Jessie Bernard

18 . Patricia Madoo Lengermann

19 . Jill Niebrugge Brantley

20 . self - actualization

21 . earned recognition

22 . Marilyn French

23 . Dorothy Dinnerstein

24 . Mary wollstonecraft

25. در اسلام اين تکاليف از زنان خواسته نشده است.

Friedrich Engles . 26

27 . Zillah Eisenstein

28 . feminization of povetry