

جنسیت در خانواده از دیدگاه جامعه‌شناسی اسلامی

حسین بستان (نجفی)

استادیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

hbostan@rihu.ac.ir

چکیده

این مقاله به بررسی نظری عوامل و پیامدهای بروز جنسیت در ساختار و کارکردهای خانواده با رویکرد جامعه‌شناسی اسلامی می‌پردازد. به منظور معرفی بهتر رویکرد اسلامی، که هدف اصلی مقاله است، ازسویی در بخش چهارچوب نظری، مبانی عام و خاص این رویکرد به اختصار مطرح شده‌اند. مبانی عام به مبانی جامعه‌شناسی اسلامی در همه حوزه‌ها و مبانی خاص به مبانی جامعه‌شناسی اسلامی در حوزه خانواده و جنسیت اشاره دارند؛ ازسوی دیگر، در خلال مباحث، با اشاره‌ای گذرا به دیدگاه‌های جامعه‌شناختی، به ویژه موضع رویکرد فمینیستی در هر مسئله، زمینه مقایسه و بررسی تطبیقی رویکرد اسلامی با رویکردهای رقیب فراهم شده است. نتیجه این بررسی بیانگر آن است که جامعه‌شناسی اسلامی در الگوی معرفی شده، از حیث روش‌های تجربی و فتون‌آماری، داعیه و ویژگی منحصر به فردی را ندارد و ویژگی‌های اصلی آن را باید در ابعاد نظری شامل ابعاد تبیینی، تفسیری و هنجاری جست‌وجو کرد.

کلیدواژگان: جنسیت، ساختار خانواده، کارکردهای خانواده، جامعه‌شناسی

جنسیت، جامعه‌شناسی اسلامی.

مقدمه

موضوع این مقاله در نقطه تلاقی جامعه‌شناسی خانواده و جامعه‌شناسی جنسیت قرار می‌گیرد؛ زیرا ازسویی ساختار و کارکردهای خانواده که دو محور اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهند، از مباحث اصلی جامعه‌شناسی خانواده به شمار می‌آیند و ازسوی دیگر، با توجه به اینکه تفاوت‌های زیستی و تفاوت نقش‌های زن و مرد بیش از هر نهاد دیگری در نهاد خانواده بروز می‌یابند، موضوع خانواده به یکی از کانون‌های اصلی جامعه‌شناسی جنسیت بدل شده است. ولی آنچه در اینجا اهمیت دارد، معرفی رویکرد اسلامی است. این مقاله می‌کوشد عوامل و پیامدهای بروز جنسیت در ساختار و کارکردهای خانواده را با رویکرد جامعه‌شناسی اسلامی تبیین کند، رویکردی که امیدواریم در آینده نزدیک با همت و تلاش مدافعان آن جای خود را در محافل جامعه‌شناسی باز کند.

۱. چهارچوب نظری

در برابر دور رویکرد عمده در جامعه‌شناسی جنسیت، یعنی رویکرد محافظه‌کارانه و رویکرد انتقادی، آموزه‌های جنسیتی اسلام رویکردی را به نمایش می‌گذارند که این مقاله در صدد واکاوی آن است. با توجه به اینکه اختلافات اساسی این رویکردها در مبانی و پیش‌انگاره‌های فلسفی و غیرفلسفی آنها ریشه دارد، لازم است پیش از ورود به بحث اصلی، اشاره‌ای به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی رویکرد اسلامی داشته باشیم. این مبانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: مبانی عام جامعه‌شناسی اسلامی در همه حوزه‌ها و مبانی خاص جامعه‌شناسی اسلامی در حوزه خانواده و جنسیت.

مهم‌ترین مبانی عام جامعه‌شناسی اسلامی که در برخی نوشته‌های دیگر به‌طور تفصیلی و مستدل بررسی شده‌اند (بستان، ۱۳۹۰ ب: ۴۷-۵۲)، در اینجا به‌طور خلاصه در قالب گزاره‌های زیر بیان می‌شوند:

۱. دین به‌عنوان منبع معرفت، در قالب گزاره‌ها و مضامین متون دینی تجلی یافته است. مقصود از متون دینی از منظر شیعه قرآن کریم، منابع حدیثی حاوی سخنان پیامبر اکرم، امامان معصوم و حضرت فاطمه زهرا(س) و کتب سیره‌شناسی آن بزرگواران است.
۲. روش پذیرفته‌شده در بهره‌گیری معرفتی از متون دینی، روش اجتهادی است.
۳. روش عقلی، جایگاه رفیعی در جامعه‌شناسی اسلامی دارد؛ زیرا اثبات حقانیت دین و اثبات بخش مهمی از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی دینی در گرو استناد به آن است. روش عقلی در مباحث درون‌علمی از جمله در ارزشیابی فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی و در کشف تناقضات درونی نظریه‌ها نیز کاربرد گسترده‌ای دارد.

۴. در جامعه‌شناسی اسلامی، حس و تجربه از منابع اصلی معرفت به‌شمار می‌آیند.
۵. روش‌های دینی، عقلی و تجربی در قالب چهارچوبی منطقی با یکدیگر ارتباط می‌یابند.
۶. در جامعه‌شناسی اسلامی، مبانی فلسفی ضروری برای به‌کارگیری انواع مدل‌های تبیین شامل علی، کارکردی، تفسیری و انتقادی پذیرفته شده است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به حاکم‌بودن اصل علیت بر رفتارهای انسان، قانونمندی پدیده‌های اجتماعی، یت‌مندی و غایت‌مندی اعمال انسان، بهره‌مندی انسان از عقلانیت، خلاقیت و اختیار نسبی در مقابل جبر و تقویض، و قابلیت هدایت و انحراف در انسان‌ها اشاره کرد.
۷. «فطرت» از مبانی هستی‌شناختی مهم در جامعه‌شناسی اسلامی است. فطرت انسانی به نوع خاص آفرینش و جوهر مشترک و تغییرناپذیری اشاره دارد که در وجود همه انسان‌ها است.
۸. اسلام وجه ممیز انسان از سایر موجودات را عقل آمیخته با تمایلات می‌داند.
۹. عقلانیت به معنی پیروی از معیارهای عقل نظری و عقل عملی است و عقلانیت ابزاری به معنی انتخاب کارآمدترین شیوه‌دستیابی به هدف، صرفاً یکی از شئون مفهوم عام عقلانیت است.
۱۰. جبرگرایی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و محیطی مردود است؛ زیرا تأثیر وراثت، جامعه و محیط طبیعی بر افعال انسان جنبه اقتضایی یا اعدادی دارد، نه علیت تامه و در نتیجه، هرچند این عوامل ممکن است اختیار انسان را محدود کنند، به‌طور کامل آن را سلب نمی‌کنند.
۱۱. با توجه به مفاهیمی مانند «تزیین» و «تسویل» در آموزه‌های قرآنی، جامعه‌شناسی اسلامی امکان بدفهمی و گمراهی انسان‌ها را مفروض می‌گیرد، هرچند آن را به‌گونه‌ای مغایر با دیدگاه‌های مارکسیستی و فمینیستی ترسیم می‌کند.
۱۲. با توجه به تأکید قرآن کریم بر خاستگاه فطری ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، نسیت‌گرایی ارزشی در رویکرد اسلامی جایی ندارد. اما اختلافات ارزشی گسترده میان انسان‌ها و فرهنگ‌ها عموماً جنبه مصداقی دارند، به این معنی که بر اثر تراحم ملاک‌های حُسن و قبح، و در نتیجه دخالت عادت‌ها، سنّت‌ها و احساسات گوناگون آدمیان، زمینه حصول وفاق میان آنان در تعیین مصادیق حُسن و قبح از میان می‌رود، نه اینکه اختلافی در قواعد کلی ارزشی باشد.
۱۳. جامعه‌شناسی اسلامی، جانبداری ارزشی به معنی تعهد ارزشی و نه تعصب ارزشی را تأیید می‌کند و بر این اساس، نظریه‌پرداز و پژوهشگر اجتماعی در مرحله توصیف و تبیین

واقعیات عینی، به منظور پرهیز از تعصب ارزشی، تا حد امکان از دخالت ارزش‌ها جلوگیری می‌کند و در عین حال، در راستای حفظ تعهدات ارزشی خود، با توسل به ارزش‌های دینی به نقد اوضاع اجتماعی موجود و ارائه راهکارهایی برای تحقق وضع مطلوب می‌پردازد. اما مبانی خاص جامعه‌شناسی اسلامی در حوزه خانواده و جنسیت عمدتاً به موضوع تفاوت‌های جنسی و جنسیتی مربوط می‌شوند. برحسب اصطلاح متداولی در علوم اجتماعی، مفهوم جنس^۱ بر ویژگی‌های طبیعی متمایزکننده زن و مرد مانند تفاوت‌های کروموزومی، تفاوت‌های هورمونی و اندام‌های جنسی درونی و بیرونی آنها دلالت دارد و مفهوم جنسیت^۲ به تفاوت‌های رفتاری و روان‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی میان زن و مرد که دارای تعین اجتماعی هستند، اشاره دارد (گیدنز، ۱۳۷۴: ص ۱۵۶). این مفهوم از باورهای مردم دربارهٔ زنانگی و مردانگی و انتظارات متفاوت از رفتارها، ارزش‌ها و نگرش‌های دو جنس نشئت می‌گیرد و در مشارکت متفاوت زن و مرد در اشتغال و کارهای خانگی، در الگوهای متفاوت جامعه‌پذیری پسران و دختران و در برحسب‌های زبانی به کار رفته دربارهٔ مردان و زنان انعکاس می‌یابد (چیوکاس و لیت، ۲۰۰۵: ص ۲۰۹). صاحب‌نظران فمینیست، تمایز میان جنس و جنسیت را مفروض گرفته و از آن به عنوان مبانی برای نظریه‌پردازی‌های خود بهره جسته‌اند.

از دیدگاه اسلام نمی‌توان همهٔ تفاوت‌های به اصطلاح جنسیتی را ناشی از عوامل فرهنگی صرف دانست، بلکه بسیاری از آنها در حدّ وسط میان تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی-فرهنگی قرار می‌گیرند؛ زیرا از سویی، خاستگاه طبیعی داشته و از سویی دیگر، به عوامل اجتماعی بستگی دارند. برای مثال، می‌توان به پدیدهٔ تقریباً جهان‌شمول تمایز نقش‌های خانوادگی و اجتماعی زن و مرد اشاره کرد. برطبق برخی گزاره‌های متون دینی، آفرینش مرد از خاک و آفرینش زن از مرد در بروز پاره‌ای تفاوت‌ها میان دو جنس، از جمله علایق متفاوت شغلی آنان که در گرایش بیشتر مردان به فعالیت‌های خارج از منزل و گرایش بیشتر زنان به پذیرش نقش‌های حمایتی نمود یافته، مؤثر بوده است (حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۴: ص ۴۲).

اما موضع جامعه‌شناسی اسلامی دربارهٔ تفاوت‌های جنسی با طرح چهار پرسش بیان می‌شود:

۱. تفاوت‌های واقعی میان زن و مرد، کدام است؟
۲. آیا این تفاوت‌ها طبیعی‌اند یا از عوامل اجتماعی و فرهنگی نشئت گرفته‌اند؟
۳. آیا تفاوت‌های جنسی جنبهٔ جبری و اجتناب‌ناپذیر دارند یا تغییرپذیرند؟

1. Sex
2. gender

۴. آیا تفاوت‌های جنسی طبیعی می‌توانند مبنای ارزش‌گذاری متفاوت درباره زن و مرد باشند؟ در ارتباط با پرسش نخست، در منابع اسلامی ضمن تأکید بر تشابه زن و مرد در هویت و جایگاه انسانی و بخش عمده‌ای از ویژگی‌های جسمی و روحی، وجود چند دسته از تفاوت‌ها بین زن و مرد مفروض گرفته شده یا به آنها تصریح شده است که به‌طور خلاصه از این قرارند:

- تفاوت در قابلیت‌های تولیدمثل که موضوعی بدیهی و آشکار است؛
- تفاوت در قدرت بدنی که به موجب آن، جنس زن به‌طور نسبی ضعیف‌تر از جنس مرد است (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۴: ص ۱۳۱، ۱۲۱، ۱۱۹)؛
- تفاوت در نیازها و امیال جنسی با شاخص‌هایی مانند قوی‌تر بودن میل جنسی مرد در مقایسه با میل جنسی زن، تحریک‌پذیری جنسی سریع‌تر مرد و بردباری جنسی بیشتر زن (همان، ج ۱۴: ص ۴۰-۴۲؛ ج ۱۵: ص ۴۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ص ۶۲)؛
- تفاوت‌های روان‌شناختی از جمله غلبه تعقل در مردان و غلبه عواطف و احساسات در زنان (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۲: ص ۵۸۷؛ ج ۱۴: ص ۱۱؛ ج ۱۸: ص ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳: ص ۱۷؛ ج ۳۲: ص ۷۳؛ ج ۱۰۳: ص ۲۲۸)، قاطعیت بیشتر مردان در تصمیم‌گیری‌ها (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۴: ص ۴۱) و برتری مردان در حس غیرت جنسی یا اختصاص این حس به آنان (همان: ص ۱۱۱-۱۰۷).

در پاسخ به پرسش دوم، با قطع نظر از تفاوت زن و مرد در قابلیت‌های تولیدمثل که در طبیعی بودن آن مناقشه‌ای صورت نگرفته، دو دیدگاه اصلی در این بحث از سوی صاحب‌نظران فمینیست مطرح شده است: طبیعت‌گرایی که تفاوت‌های زن و مرد را ناشی از جنبه‌های تعیین‌یافته زیست‌شناسی دو جنس می‌داند (کراولی و همیل‌ویت، ۱۹۹۴: ص ۶۰) و محیط‌گرایی که تأثیر عوامل بیولوژیک بر شکل‌گیری تفاوت‌های جنسی را انکار کرده و این تفاوت‌ها را به عوامل اجتماعی-فرهنگی ارجاع می‌دهد (بیرک، ۱۹۹۴: ص ۷۳).

متون دینی درباره منشأ برخی تفاوت‌های جنسی صراحت دارند. به‌طور خاص، برخی روایات ضعف جنس زن در مقایسه با مرد را به آفرینش آنها باز می‌گردانند که بر منشأ طبیعی دلالت دارد (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۵: ص ۱۰۴-۱۰۵). همچنین، بر طبق برخی روایات، تفاوت میل جنسی زن و مرد، منشأ زیست‌شناختی داشته و از زمان آفرینش آدم و حوا علیهم‌السلام بروز یافته است (همان، ج ۱۴: ص ۲). احکام ثابت و جهان‌شمولی مانند اختصاص حق تمکین جنسی به شوهر و اختصاص وجوب حجاب کامل به زنان که بر پایه تفاوت میل جنسی زن و مرد تشریح شده‌اند، مؤید همین نکته‌اند که اسلام برای این تفاوت، خاستگاه طبیعی قائل است؛ هر چند این به معنی انکار تأثیر

عامل یادگیری در چگونگی بروز میل جنسی نیست.

از میان تفاوت‌های روان‌شناختی زن و مرد درباره غیرت جنسی بدو این احتمال به ذهن می‌آید که این حالت به‌طور فطری و طبیعی به مردان اختصاص داشته و در زنان اساساً به‌وجود نمی‌آید، همان‌گونه که در حیوانات نر به‌طور غریزی، نوعی حس مالکیت به جفت وجود دارد که در حیوانات ماده مشاهده نمی‌شود. اشاره برخی روایات به اینکه غیرت زن از مقوله حسادت است و خداوند زنان را به غیرت مبتلا نکرده (همان، ج ۱۴: ص ۱۰۷)، با این احتمال سازگاری دارد. ولی بعید نیست گفته شود غیرت جنسی به مردان اختصاص ندارد و فقط دامنه ظهور و بروز آن در زنان محدودتر است؛ زیرا حس غیرت به‌طور طبیعی در موجود قوی‌تر نسبت به موجود ضعیف‌تر برانگیخته می‌شود و با توجه به برتری طبیعی مرد بر زن در قدرت بدنی و روحیه سلطه‌جویی، زنان اصولاً نسبت به همسران خود دچار غیرت نمی‌شوند، هرچند دچار حسادت می‌شوند، در مواردی که زن نسبت به تهدید جنسی موجودی ضعیف‌تر از خود برانگیخته می‌شود، می‌توان این برانگیختگی را از مقوله غیرت جنسی تلقی کرد که نمونه آن، برانگیختگی و تغییر حالت مادر در برابر تهدیدشدن عفت جنسی دخترش است.

اما درباره غلبه تعقل در مرد و غلبه عواطف و احساسات در زن، گزاره دینی معتبری نیافته‌ایم که دلالت روشنی بر خاستگاه طبیعی یا اجتماعی این تفاوت داشته باشد، گرچه در برخی روایات مبتلا به ضعف سند، به خاستگاه طبیعی این تفاوت تصریح شده (همان، ج ۱۸: ص ۲۴۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ص ۲۸۶) و گرایش غالب در میان اندیشمندان مسلمان نیز پذیرش همین احتمال است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ص ۵۵).

در پاسخ به پرسش سوم، دو دیدگاه کلی جبرگرایی و اراده‌گرایی مطرح شده است. در دیدگاه اسلام هرچند وجود تفاوت‌های جنسی طبیعی و فطری مفروض گرفته شده، متون دینی بر جبرگرایی دلالت ندارند؛ زیرا به نظر می‌رسد تفاوت‌های مزبور صرفاً در حد پیش‌زمینه‌هایی فطری تلقی می‌شوند که گرایش‌های متفاوتی را در مرد و زن ایجاد می‌کنند و با دخالت عوامل و موانع بیرونی، امکان ایجاد تغییر در این گرایش‌ها وجود دارد. این نکته نه تنها درباره تفاوت‌های پر مناقشه روان‌شناختی، بلکه در مورد دیگر تفاوت‌ها نیز صادق است؛ زیرا با توجه به پیشرفت‌های جدید پزشکی، حتی امکان دخل و تصرف در تفاوت‌های جنسی آناتومیک فراهم شده است.

سرانجام در پاسخ به پرسش چهارم، با توجه به وجود دیدگاه‌های افراطی قائل به برتری ذاتی مردان بر زنان یا زنان بر مردان، در منابع اسلامی نمی‌توان به شاهد معتبری دست یافت که نشان دهد اسلام تفاوت‌های جنسی را ملاک ارزش‌گذاری متفاوت در مورد زن و مرد قرار داده است،

بلکه می‌توان شواهدی به نفع ارزش‌گذاری یکسان اسلام در بارهٔ دو جنس ارائه کرد (احزاب: ۳۵؛ حجرات: ۱۳).

۲. جنسیت و ساختار خانواده

مفهوم ساختار خانواده به الگوهای نسبتاً ثابتی اشاره دارد که چگونگی پیوند و تعامل اعضای خانواده به‌عنوان اجزای یک کل را معین می‌کنند. دو مسئله مهم ساختاری در خانواده یعنی الگوی تقسیم کار و مدیریت در خانواده، محورهای مباحث این بخش را تشکیل می‌دهند.

۲-۱. تقسیم کار در خانواده

تقسیم کار در خانواده همواره و در همهٔ جوامع برحسب جنسیت شکل گرفته است. نتیجهٔ تحقیقی که ۲۲۴ فرهنگ را دربرمی‌گرفت این بود که عمدهٔ کارهایی مانند چوب‌بری و تهیهٔ الوار، حفاری و استخراج معادن، پالسازی زمین‌ها، ساختن اقامتگاه، شکار، ماهیگیری، گله‌داری، بازرگانی، قایق‌سازی و اسلحه‌سازی به مردان اختصاص دارد؛ اما تهیه و جمع‌آوری سبزیجات، حمل آب، آشپزی، دوخت و دوز، سب‌دبافی، حصیربافی و سفالگری اغلب به زنان واگذار می‌شود (اوکلی، ۱۹۷۶: ص ۱۶۶).

البته تغییرات اجتماعی و فرهنگی عمیقی که در سدهٔ گذشته در غرب رخ داد، الگوی سنتی تقسیم کار در خانواده را تا حدودی دگرگون کرد، تا آنجا که برخی محققان در دههٔ ۱۹۶۰ پس از بررسی اشتغال فزایندهٔ زنان در خارج از منزل و مشارکت بیش‌ازپیش مردان در کارهای خانگی پیش‌بینی کردند که خانواده‌ها به‌سوی همسان شدن نقش‌های زن و شوهر پیش می‌روند (ابوت و والاس، ۱۳۸۱: ص ۱۱۳). اما محققان دیگر با این نتیجه‌گیری موافق نبوده و معتقدند به‌جز در برخی الگوهای جدید خانواده، در اغلب خانواده‌ها تقسیم کار جنسیتی همچنان پابرجا است (بار، ۱۹۹۸: ص ۸۱).

الف- تقسیم جنسیتی کار در خانواده از نگاه هنجاری

در رویکرد اسلامی، با قطع نظر از شرایط خاص افراط‌هایی که گاه رخ می‌دهد، الگوی تقسیم جنسیتی کار در خانواده به‌دلیل ارزش‌گذاری مثبت دین، الگوی برتر تلقی می‌شود. برطبق روایت، علی و فاطمه علیهم‌السلام در آغاز زندگی مشترک برای تقسیم کارهای خانه میان خود، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را داور قرار دادند؛ پس رسول خدا وظایف داخل خانه را به فاطمه (س) و وظایف خارج خانه را به

علی علیه السلام واگذار کرد (حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۴: ص ۱۲۳). سیره عملی مسلمانان نیز همواره با این الگو هماهنگ بوده است.

نکته شایان توجه آن است که اسلام ارزش گذاری متفاوتی در مورد کارهای مردانه و کارهای زنانه ندارد، بلکه ارزش فعالیت های خانگی زن را معادل فعالیت های اجتماعی مرد می داند. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله پاداش اخروی زن در خوب شوهرداری کردن و کوشش در جهت کسب خشنودی شوهر و سازگاری با وی را با تمامی پاداش هایی که در ازای عبادت های جمعی و جهاد برای مرد مقرر شده، برابر دانسته است (سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج ۲: ص ۱۵۳). همچنین روایاتی درباره مشارکت اولیای دین در کارهای منزل و تشویق به آن وارد شده است؛ از جمله برطبق روایتی امیر مؤمنان علیه السلام به تهیه هیزم، آوردن آب و جارو کردن و فاطمه (س) به تهیه آرد و خمیر و پختن نان می پرداخت (حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۲: ص ۳۹)؛ با این وجود، به نظر می رسد جامعه پذیری این ارزش ها به ندرت در حد مطلوب صورت گرفته است و از این رو، در ذهنیت بسیاری از افراد، ترجیحی آشکار یا پنهان به کارهای مردانه مشاهده می شود، همچنان که عملاً بسیاری از مردان در برابر درخواست مشارکت در کارهای خانه مقاومت می کنند. این امر باعث شده است نسل های جدیدتر فاصله بیشتری با ارزش های یاد شده در خود احساس کنند و گاه در اظهاراتشان گرایش بیشتری به الگوی غیرجنسیتی تفکیک نقش ها نشان دهند.

ب- تبیین علی تقسیم جنسیتی کار در خانواده

در تبیین علی الگوی تقسیم جنسیتی کار در خانواده، وجوه مختلفی مطرح شده است. تبیین های زیست شناختی با این استدلال که الگوی مزبور به عنوان واقعیتی جهانی باید از علّتی جهانی ناشی شده باشد، تفاوت های جنسی طبیعی به ویژه قدرت بدنی بیشتر در مردان و قابلیت بارداری و شیردهی در زنان را ریشه این الگو می دانند (مک کانل و فیلیپ چاک، ۱۹۹۲: ص ۲۲۳). برخی روان کاوان، این الگو را بر حسب شکل گیری شخصیت متفاوت دختر و پسر در خلال فرایند همانندسازی با والدین (پسر با پدر و دختر با مادر) تبیین کرده اند (چادورو، ۱۹۹۷: ص ۱۹۵). در تبیین های جامعه شناختی، گاهی نظام طبقاتی مبتنی بر مالکیت خصوصی ابزار تولید که در عصر ما در شکل نظام سرمایه داری بروز یافته، به عنوان علّت اصلی معرفی می شود (ابوت و والاس، ۱۳۸۱: ص ۲۹۱) و گاه بر نقش ایدئولوژی ها و اسطوره های ترویج شده از سوی عوامل فرهنگی تأکید می شود (اوکلی، ۱۹۷۶: ص ۶۷، ۱۵۷).

در رویکرد اسلامی، در تبیین علی تقسیم جنسیتی کار در خانواده، پیش از هر چیز بر نقش

تفاوت‌های جنسی طبیعی به‌ویژه ضعف نسبی قدرت بدنی زنان و اختصاص بارداری، زایمان و شیردهی به آنان تأکید می‌شود، واقعیاتی که به‌طور طبیعی زنان را به‌سوی فعالیت‌های محدودتر و نیازمند تحرك کمتر سوق داده و آنان را به حمایت‌های مردان وابسته می‌کنند. حتی در جوامع صنعتی معاصر که به‌دلیل کاهش تولیدمثل، زنان با محدودیت کمتری از این جهات روبه‌رو هستند و قدرت بدنی، نقش چندانی در بسیاری از مشاغل ندارد، این‌گونه تفاوت‌ها همچنان تأثیر چشمگیری دارند؛ با این وجود، به‌دلیل رد جبرگرایی در رویکرد اسلامی، تفاوت‌های جنسی صرفاً پیش‌زمینه‌هایی فطری برای تقسیم جنسیتی کار در خانواده تلقی می‌شوند، بدون آنکه برای آنها خصلتی جبری فرض شود و می‌توان گفت تقسیم جنسیتی کار ازسویی، در تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و ازسوی دیگر، در تصمیم‌های آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه جمعی و مبتنی بر ارزش‌های فرهنگی ریشه دارد.

ج- تبیین کارکردی تقسیم جنسیتی کار در خانواده

ازمنظر مارکسیست، علّت تداوم الگوی تقسیم جنسیتی کار در خانواده، بهره‌ای است که نظام سرمایه‌داری از کار خانگی بدون مزد زنان می‌برد و در رویکرد فمینیستی، علّت تداوم این الگو، منافی است که مردان از آن به‌دست می‌آورند؛ زیرا این الگو، همه‌ی زنان شامل همسران، مادران، خواهران و دختران را در خدمت همه‌ی مردان و تأمین نیازهای آنان قرار می‌دهد (بیلتون و دیگران، ۱۹۸۱: ص ۳۵۱).

در رویکرد اسلامی، نکات زیر حاوی تبیین کارکردی الگوی تقسیم جنسیتی کار در خانواده هستند:

۱. این الگو به تقویت نیازهای جنسی، عاطفی و حمایتی شوهر به زن و نیازهای جنسی، عاطفی و معیشتی زن به شوهر کمک می‌کند و از این راه بر میزان ثبات خانواده می‌افزاید، درحالی‌که الگوی تقسیم کار برابر با برهم‌زدن این معادله از طریق افزایش استقلال اقتصادی زنان و ایجاد زمینه ارتباط دو جنس در سطح جامعه، موجب اختلال در روابط همسران می‌شود، گرچه ممکن است رضایت درونی آنان را در کوتاه‌مدت در پی داشته باشد.
۲. این الگو در آرامش بخشی به همسران و تربیت فرزندان سالم کارایی بهتری دارد، زیرا با رفع مسئولیت تأمین معاش از زنان، زمانی برای رسیدگی به نیازهای شخصی و معنوی در اختیار آنان قرار می‌دهد و از این طریق به آرامش روانی ایشان و در نتیجه، آرامش روانی همسران آنها کمک می‌کند. ضمن آنکه قابلیت جسمی و روحی زنان برای تربیت فرزندان بیش از مردان است.

۳. این الگو در کاهش اختلاط جنسی و در نتیجه، افزایش سلامت اخلاقی و امنیت جنسی جامعه مؤثر است. در مقابل، الگوی تقسیم یکسان کارهای خانگی میان زن و مرد به لیل آنکه زنان را به طور گسترده به محیط‌های عمومی سوق می‌دهد و عادتاً از اختلاط جنسی منفک نیست، بر نگرش‌ها و رفتارهای جنسی مردان و بلکه خود زنان تأثیر منفی به جا می‌گذارد.

گفتنی است برخلاف رویکرد مارکسیستی، اگر کار خانگی زنان را در خدمت سرمایه‌داری تلقی کنیم، درباره اشتغال زنان در خارج از منزل نیز می‌توان همین ارزیابی را داشت؛ زیرا با ورود زنان به بازار کار، چرخ‌های ماشین سرمایه‌داری سریع‌تر می‌چرخند. همچنین، برخلاف رویکرد فمینیستی استفاده مردان از کار زنانه به طور کلی بد است و با غیرجنسیتی شدن الگوی تقسیم کار از میان نمی‌رود؛ زیرا مردان از کارهای مزدی زنان نیز سود وافی می‌برند. به علاوه، منافعی که زنان همواره از کار مردان دریافت کرده و می‌کنند، در تبیین فمینیستی نادیده گرفته شده است. اما این واقعیت که تقسیم جنسیتی کار در خانواده به موضوعی چالش برانگیز برای بسیاری از همسران جوان تبدیل شده، در تغییرات فرهنگی جامعه و نه در ذات این الگوی تقسیم کار، ریشه دارد و اینکه در بسیاری از جوامع گذشته و حال، همین الگو به دلیل هماهنگ بودن با نظام ارزشی جامعه، عامل استحکام خانواده بوده است، شاهدی بر این ادعا است.

۲-۲. مدیریت خانواده

مدیریت خانواده تقریباً در همه جوامع همواره در اختیار مردان بوده است. اما گسترش خانواده‌های مساوات‌طلب در جوامع مدرن، بیانگر وقوع تغییراتی در الگوی سنتی مدیریت خانواده است. مفروض آن است که در خانواده‌های جدید زن و شوهر قدرت یکسانی در زمینه‌های مختلف حیات خانوادگی، به ویژه در تصمیم‌گیری‌ها، کنترل درآمدهای خانواده و مشارکت در منابع دارند. در ایران نیز در سال ۱۳۵۲ میزان تصمیمات خانوادگی که پدران می‌گرفتند، در خانواده‌های روستایی ۸۰ درصد و در خانواده‌های شهری ۶۲ درصد بود، در حالی که در سال ۱۳۷۴ فقط ۳۵/۵ درصد از کل پاسخ‌گویان اظهار داشتند که تصمیم‌گیرنده اصلی در خانواده پدر است (محسنی، ۱۳۷۹: ص ۹۰).

الف- مدیریت مردان در خانواده از نگاه هنجاری

برخلاف فمینیست‌ها که مفهوم پدرسالاری را در کانون نظریه‌پردازی‌های خود قرار داده‌اند، رویکرد اسلامی بر مفهوم قوامیت تأکید دارد. این مفهوم از آیه‌ای از قرآن کریم گرفته شده که به قوامیت

مردان بر زنان حکم کرده است (نساء: ۳۴). لغت‌شناسان، مفسران و فقیهان در تفسیر قوامیت در این آیه، دو دسته از معانی را ذکر کرده‌اند: يك دسته شامل مفاهیمی مانند سلطه، حکومت، ولایت، ریاست و استحقاق طاعت است؛ دسته دیگر، مفاهیمی همچون کفالت، حمایت، کارگزاری، رسیدگی و نگهداری را دربرمی‌گیرد. با توجه به عدم تنافی میان این دو دسته از معانی و با عنایت به قراین داخلی آیه و شواهد روایی می‌توان مفاد آیه را تلفیقی از حق سرپرستی و وظیفه حمایت و رسیدگی دانست (بستان، ۱۳۸۸: ص ۴۸-۴۹).

به‌هرحال، در رویکرد فمینیستی، مدیریت مردان در خانواده به‌عنوان نماد آشکار پدرسالاری رد می‌شود. درمقابل، اسلام سرپرستی خانواده را به مردان سپرده است، هرچند با توجه به گستره قاعده شرط ضمن عقد که در فقه شیعه پذیرفته شده، به نظر می‌رسد از دیدگاه اسلام اقتدار شوهر در خانواده تا حد زیادی جنبه توافقی دارد، یعنی زن مسلمان با آنکه می‌تواند قدرت و اختیارات شوهر را حتی در زمینه مؤلفه‌هایی مانند حق تمکین جنسی همسر، حق کنترل خروج همسر از منزل، حق طلاق و حق تعیین محل سکونت به‌طور چشمگیری محدود کند، با این حال، قدرت شوهر را می‌پذیرد و این بدین معنی است که تعداد کمی از این مؤلفه‌ها جنبه قطعی و تغییرناپذیر دارند. از این گذشته، اسلام هرگونه اعمال قدرت در خانواده را به رعایت قسط و عدل مشروط کرده و حتی به متولیان امور، اجازه برخورد قانونی با مردانی را داده است که از قدرت خود علیه همسران سوءاستفاده می‌کنند (نوری، ۱۴۰۸ ق.، ج ۱۲: ص ۳۳۷) و به‌علاوه، راهبرد اصلی خود را محدودسازی اختیارات و حقوق مردان از طریق به‌کارگیری شیوه‌های تربیتی و اخلاقی قرار داده است؛ زیرا اولاً، در میان عوامل کنترل اجتماعی هیچ عاملی به‌اندازه کنترل‌های درونی ایمانی و اخلاقی، کارآمد نیست و ثانیاً، راهبرد کنترل اخلاقی، سازگاری بهتری با استحکام خانواده داشته و ارتقای جایگاه زنان را با حفظ احترام و منزلت شوهر و ارضای نیازهای جسمی و روحی او در تعارض قرار نمی‌دهد (ر.ک: بستان، ۱۳۸۸: ص ۸۶-۹۰).

ب- تبیین علی مدیریت مردان در خانواده

در ارتباط با مدیریت مردان در خانواده، تبیین‌های علی گوناگونی ارائه شده است. تبیین‌های زیست‌شناختی، مدیریت مردان را برحسب روحیه سلطه‌جویی آنان و این روحیه را با ارجاع به برخی ویژگی‌های زیستی مانند سطوح بالاتر هورمون مردانه یا تستوسترون (بارون و بیرن، ۱۹۹۷: ص ۱۸۶) و قدرت بدنی بیشتر (کلاین برگ، ج ۱، ۱۳۶۸: ص ۳۱۹) توضیح می‌دهند. برخی نظریه‌های روان‌کاوی فمینیستی مسئله بیگانگی مردان از آگاهی و تجربه ویژه تولیدمثل و کوشش

آنان برای جبران این بیگانگی از طریق رو آوردن به مردسالاری را مطرح کرده‌اند (تانگ، ۱۹۹۷: ص ۷۸). تبیین‌های جامعه‌شناختی نیز گاه بر عوامل اقتصادی مانند تولید، مالکیت و کنترل ثروت به‌وسیله مردان (کمپیر و دیگران، ۱۹۸۹: ص ۳۲۷) و گاه بر عوامل فرهنگی مانند هنجارهای پدرسالارانه (تیلور و دیگران، ۲۰۰۰: ص ۲۷۶؛ پیچ، ۱۹۹۸: ص ۱۶) تأکید کرده‌اند.

با تأمل در مفاد احکام و گزاره‌های اسلامی مربوط به خانواده و مفروضات و ملزومات آنها تبیینی چندعلتی درباره مدیریت مردان استنباط می‌شود. برطبق این تبیین، نخستین عامل مؤثر در این زمینه عامل زیستی و به‌طور خاص، برتری قدرت بدنی مردان نسبت به زنان است؛ دومین عامل، تفاوت زن و مرد در پاره‌ای از ویژگی‌های روان‌شناختی مانند غلبه عقلانیت در مردان و غلبه عواطف در زنان است که بر قابلیت مردان برای احراز مدیریت خانواده افزوده است. از این گذشته، مدیریت مردان به دو عامل اقتصاد و فرهنگ نیز بستگی دارد. در ارتباط با اقتصاد، هرچند آیه قوامیت جنبه تشریحی دارد و مستقیماً ناظر به روابط عینی و تکوینی نیست، از آنجاکه انفاق مردان از اموال خویش را که به پرداخت مهریه و نفقه زن تفسیر شده (طباطبایی، بی تا، ج ۴: ص ۳۴۶)، یکی از دو علت اعطای حق سرپرستی به مردان قرار داده است، ایهامی به همان تصور رایج دارد که «برتری اقتصادی موجب قدرت بیشتر است». در مورد فرهنگ نیز می‌توان به مبارزه علمی و فرهنگی اسلام با باورها و سنت‌های خرافی پدرسالارانه‌ای استناد کرد که برای زنان دوران جاهلیت، موقعیتی بسیار پست به بار آورده بودند.

ج- تبیین کارکردی مدیریت مردان در خانواده

در ارتباط با تبیین کارکردی مدیریت مردان در خانواده، پارسونز تابعیت زنان در جوامع سرمایه‌داری را برای حفظ انسجام خانواده و انسجام خانواده را برای حفظ ساختار اجتماعی ضروری می‌دانست (هاروی و مک‌دونالد، ۱۹۹۳: ص ۱۹۷)؛ در مقابل، برخی فمینیست‌ها با استناد به برخی یافته‌های پژوهشی اظهار داشته‌اند که رضایت از زندگی زناشویی، تابعی از امکان مساوی تصمیم‌گیری برای زن و شوهر است و تفکیک جنسیتی نقش‌های مدیریتی از نقش‌های مربوط به کار خانگی با هماهنگی زن و شوهر و احساس رضایت زن منافات دارد (میشل، ۱۳۵۴: ص ۱۲۷). رویکرد اسلامی اصالت را به ثبات و انسجام خانواده به‌عنوان کارکرد مثبت آن می‌دهد و نارضایتی زن را کارکردی عارضی می‌انگارد که باید در جهت رفع آن کوشید، چراکه این الگو از نظر تأمین رضایت زن با مشکل مهمی روبه‌رو نبوده و تنها پس از رواج ارزش‌ها و نگرش‌های جدید در دوران معاصر است که احساس رضایت زنان کاهش یافته است؛ بنابراین، مشکل مزبور ناشی

از ذات این الگوی مدیریتی نیست و باید برحسب تحولات فرهنگی تبیین شود و به تعبیر دیگر، همین الگو در يك وضعیت فرهنگی دیگر می‌تواند به افزایش رضایتمندی زنان منجر شود. احساس رضایت زن در این الگو نه از راه تشابه جنسی، بلکه از طریق کسب رضایت شوهر حاصل می‌شود، به این صورت که فروتنی خاص زن که در شرایط عادی به تسخیر قلب شوهر می‌انجامد، فضای خانوادگی را به بهترین شکل تلطیف کرده و زمینه را برای دستیابی زن به نیازهای مادی و معنوی مساعد می‌کند. بدیهی است تحقق این کارکرد به عوامل دیگری از جمله رشد اخلاقی افراد بستگی دارد و با فعلیت یافتن همه‌جانبه این عوامل، مدیریت مردان در خانواده به پیامدهایی مثل بردگی و استثمار زنان منجر نخواهد شد.

از این گذشته، افزایش رضایت از زندگی زناشویی در خانواده دموکراتیک حتی اگر یک واقعیت مسلم باشد، با کاهش چشمگیر میزان ثبات خانواده و افزایش میزان طلاق همراه است، واقعیت تلخی که حامیان این الگو نیز به آن اذعان کرده و از آن با عنوان کفاره مفهوم جدید ازدواج یاد کرده‌اند (همان: ص ۱۷۶).

۳. جنسیت و کارکردهای خانواده

نهاد خانواده همواره کارکردهای متعددی را ایفا کرده است. از آنجاکه بیشتر کارکردهای خانواده به لحاظ ابعاد جنسیتی شان موضوعاتی مناسب برای بررسی در حوزه جامعه‌شناسی جنسیت هستند، در این بخش به بررسی هفت کارکرد مهم خانواده شامل تنظیم رفتار جنسی، تولیدمثل، مراقبت، جامعه‌پذیری، تأمین نیازهای عاطفی، تأمین نیازهای معیشتی و کنترل اجتماعی از حیث ابعاد جنسیتی آنها می‌پردازیم.

۳-۱. تنظیم رفتار جنسی

یکی از کارکردهای اساسی نهاد خانواده، تنظیم رفتار جنسی یا ارضای منظم و مشروع نیاز جنسی است که مانع از بی‌نظمی و هرج‌ومرج جنسی در جامعه می‌شود. خانواده حتی در جوامع غربی معاصر با وجود تحولات بنیادینی که در دهه‌های اخیر تجربه کرده این کارکرد را تا حدودی ایفا می‌کند، گرچه نقش انحصاری خود در تأمین نیازهای جنسی را از دست داده است.

به سبب وجود تفاوت‌های آشکار میان زن و مرد در زمینه امیال و فعالیت‌های جنسی، در بیشتر جوامع به لذت جنسی زنان ارزش‌گذاری منفی یا کمتری شده است (گود، ۱۹۶۴: ص ۱۵) و این امر باعث شده کارکرد ارضای منظم و مشروع نیاز جنسی برای مردان و زنان به‌طور یکسان

حاصل نشود. ممکن است مروری بر منابع دینی این ذهنیت را به وجود آورد که اسلام نیز نگاهی تبعیض آمیز به این مقوله دارد؛ زیرا حق بهره‌گیری جنسی از همسر را مهم‌ترین حق شوهر بر زن دانسته و با صرف نظر از برخی استثنای خاص، محدودیت چشمگیری برای این حق در نظر نگرفته است و به علاوه با تجویز چندزنی، قلمرو نسبتاً گسترده‌ای برای ارضای مشروع نیاز جنسی مردان مقرر کرده است؛ در مقابل، بهره‌گیری جنسی زن از شوهر را هر چند مجاز دانسته، دایره محدودتری برای پذیرش آن به عنوان «حق» زن بر شوهر در نظر گرفته است. با توجه به جایگاه بی‌بدیل دین در فرهنگ و زندگی مسلمانان می‌توان تبعیض در رفتار واقعی آنان در این زمینه را نیز انتظار داشت.

با این همه، بررسی فقهی همه‌جانبه نشان می‌دهد که اسلام با وجود پذیرش پاره‌ای تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد، بدون آنکه میل جنسی زنان را کم ارزش‌تر یا ناهنجار قلمداد کند، بر حق جنسی آنان مهر تأیید زده و برای احقاق آن حتی راهکارهای قانونی مقرر کرده است و به علاوه، با تشریح قواعدی مانند قاعده نفی ضرر، زمینه محرومیت جنسی زنان را در شرایط خاص از میان برده است (بستان، ۱۳۸۸: ص ۲۵۲-۲۴۵). همچنین، اسلام به رویکرد حقوقی بسنده نکرده و با برخی توصیه‌های استجابی به شوهران، اهتمام خود به موضوع نیاز جنسی زنان را به نمایش گذاشته است (حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۴: ص ۸۲، ۱۰۰).

بر این اساس، به نظر می‌رسد در تبیین تمایزات حقوقی و تمایزات رفتاری میان زن و مرد در امور جنسی باید بیش از هر عامل دیگری بر تفاوت‌های طبیعی تأکید شود. تفاوت دو جنس از نظر آستانه تحریک‌پذیری جنسی، فراوانی فعالیت جنسی، میزان بردباری جنسی و سطح لذت جنسی که در روایات اسلامی به آنها اشاره شده (همان: ص ۴۰) و غالباً با یافته‌های علمی نیز تأیید شده‌اند (بستان، ۱۳۸۸: ص ۲۹-۳۰)، به طور طبیعی تفاوت‌هایی را در نگرش‌ها و رفتارهای جنسی مردان و زنان پدید می‌آورد، هر چند نباید از نقش تشویق و تنبیه و دیگر عوامل فرهنگی در تضعیف یا تقویت اقتضانات طبیعی غفلت کرد.

۲-۳. تولیدمثل

نهاد خانواده از طریق کارکرد تولیدمثل همواره بقای جوامع انسانی را تضمین کرده است. از آنجاکه در طول تاریخ، تولیدمثل ارتباط تنگاتنگی با ارضای غریزه جنسی داشته، روند نسبتاً ثابتی را طی کرده است. اما در دو قرن اخیر به دلیل تحولات علمی و فرهنگی در غرب و در نتیجه تفکیک این دو کارکرد از یکدیگر، از میزان موالید به شدت کاسته شد. این میزان در اروپا تا سال ۱۹۹۲ به ۱/۴۴ فرزند برای هر زن کاهش یافته است (برناردز، ۱۳۸۴: ص ۴۱) و این یعنی به ازای هر دو بزرگسال،

کمتر از دو کودک متولد می‌شود و شمار موالید برای ثابت‌نگه‌داشتن میزان جمعیت کفایت نمی‌کند. در ایران نیز در سال ۱۳۸۸، میزان باروری به ۱/۸ فرزند برای هر زن واقع در سن باروری رسیده است (دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی، ۱۳۸۹).

عوامل متعددی از جمله تأخیر زمان باروری در نتیجه افزایش سن ازدواج، گسترش وسایل و فنون کنترل بارداری، گسترش امکانات سقط جنین، بالا بودن هزینه‌های عائله‌مندی و کاهش اطمینان همسران به ثبات و پایداری رابطه زوجیت، بر کاهش موالید تأثیر گذاشته‌اند، ولی آنچه در این بحث اهمیت بیشتری دارد توجه به عوامل جنسیتی مؤثر در مسئله به‌ویژه گسترش ایدئولوژی‌های جدید درباره هویت و جایگاه زنان و تلاش آنان برای کسب استقلال و آزادی بیشتر است. بی‌شک، این عوامل از طریق افزایش اشتغال زنان، نقش مهمی در کاهش تولیدمثل ایفا کرده‌اند. پژوهش‌ها از آن حکایت دارند که زنان شاغل و زنانی که در تدارک شغل هستند، دیرتر ازدواج می‌کنند؛ انتظار فرزندان کمتری دارند و عملاً نیز فرزندان کمتری می‌آورند و احتمال اینکه بدون فرزند بمانند، بیشتر است (ویلکی، ۱۹۹۱: ص ۱۵۱).

به‌دلیل نقش محوری زنان در فرایند تولیدمثل، صاحب‌نظران فمینیست عنایت خاصی به این کارکرد داشته و آرای متفاوتی درباره آن ابراز کرده‌اند. برخی با هدف آزادسازی زنان از وابستگی به مردان، توسل به فناوری پیشرفته تولیدمثل را به آنان توصیه کرده‌اند (جگار، ۱۹۹۴: ص ۸۱)، اما بسیاری با این نظر مخالفت کرده و نسبت به امکان انقراض زنان بر اثر گسترش استفاده از فناوری‌های مولد هشدار داده‌اند (فرنج، ۱۳۷۳: ص ۳۳۱). همچنین، فمینیست‌ها کوشش‌های فراوانی در جهت آزادی سقط جنین به‌عنوان شیوه مؤثری برای کنترل بارداری به عمل آورده‌اند. از نظر آنان، ممنوعیت یا محدودیت سقط جنین علاوه بر آنکه با حق زنان در کنترل بدن خود منافات دارد، موجب تداوم ستم بر زنان می‌شود؛ زیرا حاملگی غالباً زنان را به مردان وابسته می‌کند و این وابستگی از زمینه‌های اصلی ستم جنسی است که برای رفع آن باید دسترسی آزاد و آسان به امکانات سقط جنین فراهم شود (شروین، ۱۹۹۸: ص ۳۲۶).

موضع هنجاری رویکرد اسلامی، ارزش‌گذاری کاملاً مثبت درباره فرزندخواهی و تولیدمثل است. در حدیث معروفی که از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل شده، آن حضرت تعداد هر چه بیشتر امت مسلمان را مایه فخر و مباهات خود به دیگر امت‌ها در روز رستاخیز معرفی کرده است (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۴: ص ۳). در این موضع هنجاری، برخلاف موضع فمینیستی که بر پایه فردگرایی و خودمداری زن استوار است، تعریف خاصی از هویت و جایگاه زن مستتر است که خانواده‌گرایی و جامعه‌گرایی شاخص‌های آن را تشکیل می‌دهند، ضمن آنکه طبق این تعریف، با قطع نظر از

موارد ضرورت فردی یا اجتماعی، فرزندآوری و فرزندپروری زنان در مقایسه با فعالیت‌های معارض از جمله اشتغال در اولویت قرار می‌گیرد.

بر این اساس، چنانچه در سیاست‌های جمعیتی به این مبانی نظری و هنجاری عنایت لازم صورت نگیرد و صرفاً بر ضرورت کنترل مولید تأکید شود، ممکن است چرخشی هنجاری از تعریف دینی هویت و جایگاه زن به تعریف فمینیستی آن در جامعه روی دهد، همان‌گونه که در ایران معاصر تاحدودی این پدیده را با نمودهایی همچون کاهش تمایل زنان به‌ویژه زنان شاغل به فرزندآوری، گسترش تک‌فرزندی و افزایش نسبی سقط جنین در میان زنان متأهل مشاهده می‌کنیم. اما مسئله سقط جنین بیش از آنکه مسئله‌ای جامعه‌شناختی باشد، مسئله‌ای حقوقی است و نمی‌تواند بر پایه داوری‌های تجربی حل و فصل شود. اجمالاً از نظر اسلام، اقدام به سقط جنین به دلیل محروم کردن يك موجود انسانی (جنین) از حق حیات، نوع خفیفی از ارتکاب قتل و جرم به‌شمار می‌رود و از این رو، برای از بین بردن جنین به‌دست مادر یا شخص دیگر، دیه مقرر شده است (همان، ج ۱۹: ص ۲۳۷-۲۴۶)؛ بنابراین، پرهیز از وابستگی به شوهر نمی‌تواند مجوزی برای فرزندکشی در اختیار زن قرار دهد.

۳-۳. مراقبت

نوزاد انسان برخلاف بسیاری از گونه‌های حیوانی، تا چند سال پس از تولدش توانایی محافظت از خود را ندارد. همچنین بسیاری از افراد در چرخه حیات خود، ناتوانی دوران سالخوردگی و ناتوانی‌های ناشی از نقص عضو یا بیماری را تجربه می‌کنند و این امور، موضوع مراقبت از کودکان، سالمندان و بیماران را به ضرورتی اجتماعی بدل کرده است. خانواده‌ها در طول تاریخ به ایفای این مهم پرداخته‌اند، ولی مسئله کنونی، بررسی این کارکرد از دریچه تمایز جنسیتی است. اگرچه مردان در مقایسه با دوره‌های پیشین، سهم بیشتری را در امر مراقبت از کودکان و سالمندان در خانواده به عهده گرفته‌اند، تحقیقات نشان می‌دهد همچنان، جنسیت عامل مؤثری در ایفای این کارکرد است (سنتروک و یوسین، ۱۹۸۹: ص ۳۲۴؛ پرلمتر و هال، ۱۹۹۲: ص ۳۷۵؛ زَندِن، ۱۹۹۳: ص ۲۹۸).

در رویکرد هنجاری فمینیسم، این‌گونه تمایزات جنسیتی رد می‌شوند. برخی از فمینیست‌ها حتی جنبه‌های طبیعی مادری به‌ویژه زایش و شیردهی را تحقیر کرده و آنها را اعمالی حیوانی و ضد تعالی زن معرفی کرده‌اند (هکمن، ۱۹۹۲: ص ۷) و بسیاری از آنان بر ناعادلانه بودن این تمایزات تأکید کرده‌اند (لات، ۱۹۹۴: ص ۲۲۲). آری، فمینیسم خانواده‌گرا ضمن مخالفت با ساده‌انگاری

در مورد نقش مادری، خواهان احیای مجدد این نقش شده است (تانگ، ۱۹۹۷: ص ۲۴، ۳۳، ۲۷) که این را می‌توان پذیرش سطحی از تمایز جنسیتی در کارکرد مراقبت تعبیر کرد. اما از منظر توصیفی، فمینیست‌ها معمولاً تفسیری اجتماعی از مادری ارائه می‌دهند که بر طبق آن، اسناد وظایف مادری به زنان از ریشه‌های اجتماعی-فرهنگی و نه از عوامل طبیعی سرچشمه می‌گیرد (اوکلی، ۱۹۷۶: ص ۲۰۳)، هرچند برخی از آنان اذعان کرده‌اند که زنان در مقایسه با مردان، درک سریع‌تر و حساسیت بیشتری به نیازهای نوزادان داشته و پیوندی نزدیک‌تر و طبیعی با تربیت فرزند دارند (تانگ، ۱۹۹۷: ص ۳۳، ۱۵۹؛ هِکمن، ۱۹۹۲: ص ۱۳۸).

موضع هنجاری اسلام، متضمن اسناد ارزش والا به مادری به‌ویژه جنبه‌های طبیعی آن، شامل بارداری، زایمان و شیردهی و در نتیجه، کشیدن خط بطلان بر اندیشه کسانی است که این امور را ضد تعالی زن می‌انگارند. از قرآن کریم اولویت شیردهی کامل مادران طبیعی به نوزادان خود که حد ۲۱ تا ۲۴ ماه برای آن تعیین شده، استفاده می‌شود (بقره: ۲۳۳؛ أحقاف: ۱۵) و پیامبر خدا ﷺ طبق نقل می‌فرماید:

«زن هنگام بارداری همچون کسی است که روزها روزه‌دار و شب‌ها مشغول عبادت است و با مال و جان در راه خدا جهاد می‌کند؛ پس زمانی که وضع حمل می‌کند، مستحق پاداشی می‌شود که به‌سبب بزرگی آن هیچ‌کس توان درکش را ندارد و آن‌گاه که فرزندش را شیر می‌دهد، در ازای هر مکیدنی پاداش آزاد کردن یکی از نوادگان اسماعیل عليه السلام به وی تعلق می‌گیرد؛ پس چون از شیردهی فارغ شد، فرشته بزرگواری بر پهلوی او زده، می‌گوید: اعمال را از سر بگیر که گناهانت آمرزیده شد» (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۵: ص ۱۷۵)

با این حال، تأکید اسلام بر نقش مادری با انعطاف چشمگیری همراه است. در دوره صدر اسلام برخی الگوهای بدیل مادری همچون سپردن کودکان شیرخوار به دایه‌ها و مراقبت خویشاوندان از فرزندان نسبتاً رواج داشته است و در متون دینی، احکام فراوانی درباره این الگوها مقرر شده، بدون آنکه در برابر آنها موضعی منفی اتخاذ شده باشد (همان، ج ۱۴: ص ۳۰۹-۲۸۰؛ ج ۱۵: ص ۱۹۰-۱۸۴).

از سوی دیگر، اسلام تأمین مالی فرزند نیازمند را وظیفه پدر و جد پدری دانسته و حتی اجبار قانونی بر آن مقرر کرده است، در حالی که مادر فقط در صورت فقدان یا عدم تمکن پدر و جد پدری چنین وظیفه‌ای دارد (همان، ج ۱۵: ص ۲۳۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۴۵۹) و به علاوه، به نظر می‌رسد اسلام پدر را بیش از مادر در آموزش فرزندان و نظارت بر آنان مسئول دانسته است (حرّ عاملی، همان، ج ۱۵: ص ۲۰۰-۱۹۳)؛ از این رو، در خانواده اسلامی تعادلی نسبی بین وظایف پدر

و مادر ایجاد می‌شود.

در مورد مسئولیت مراقبت از سالمندان، تفکیک جنسیتی روشنی در قرآن و روایات صورت نگرفته است (اسراء: ۲۳، ۲۴؛ حرّ عاملی، بی تا، ج ۱۵: ص ۲۲۱-۲۲۰).

اما درباره موضوع توصیفی و تبیینی رویکرد اسلامی می‌توان گفت: با قطع نظر از قابلیت شیردهی مادران به‌عنوان یک ویژگی کاملاً طبیعی، عامل مهم دیگری که در مراقبت مادرانه باید مدنظر قرار گیرد، عاطفه مادری است. در این ارتباط باید دو مسئله را از یکدیگر تفکیک کرد: اول، آیا مادران از نظر تعامل عاطفی با فرزندان ویژگی‌ها و امتیازات خاصی نسبت به پدران دارند یا نه؟ دوم، با فرض پذیرش برتری مادران، در باب منشأ این برتری کدام دیدگاه صحیح است؛ دیدگاهی که آن را طبیعی و زیست‌شناختی می‌داند یا دیدگاهی که برای آن منشأ اجتماعی-فرهنگی قائل است؟

درباره مسئله نخست، ظاهراً بحثی مطرح نیست؛ زیرا تفاوت قابلیت‌های مردان و زنان در امور عاطفی کاملاً آشکار است و عموماً برتری مادران بر پدران در این زمینه را می‌پذیرند. در برخی روایات باب حضانت نیز با تأیید ضمنی فرضیه برتری مادران بر پدران در زمینه‌های عاطفی، بر اولویت حضانت فرزند توسط مادر، حتی پس از اتمام دوره شیردهی، تأکید شده است (همان، ج ۱۵: ص ۱۹۱-۱۹۲).

درباره مسئله دوم باید خاطر نشان کرد که احتمال تأثیر عوامل طبیعی در برتری عاطفی مادر ممکن است به‌طور بی‌واسطه تصویر شود، ولی چنانکه در بحث چهارچوب نظری بیان شد، موضع‌گیری روشنی در متون دینی در این‌باره صورت نگرفته و از این رو، نمی‌توان این احتمال را به‌طور قطع به اسلام نسبت داد، هرچند دارای برخی مؤیدات است. اما تصویر دیگر که قابل دفاع به نظر می‌رسد، آن است که طبیعت را دارای تأثیر باواسطه بدانیم، با این بیان که وقتی زن نقش طبیعی و انحصاری خود در زمینه بارداری، تولیدمثل و شیردهی را ایفا می‌کند، خواه‌ناخواه پیوند عاطفی ویژه‌ای بین او و فرزندش برقرار می‌شود که میان پدر و فرزند پدید نمی‌آید و در نتیجه، کارآمدی مادر در انجام نقش مراقبتی بیش از پدر خواهد بود.

گفتنی است سهم بیشتر زنان در ایفای نقش مراقبتی در خانواده با قطع نظر از مبانی طبیعی پیش‌گفته، با تحلیلی کارکردی مشابه آنچه در بحث «تقسیم کار در خانواده» گذشت، قابل تبیین است.

۳-۴. جامعه‌پذیری

جامعه‌پذیری به‌عنوان یکی دیگر از کارکردهای خانواده، فرایندی است که طی آن افراد نگرش‌ها، ارزش‌ها و کنش‌های مناسب هر فرد را به‌عنوان عضوی از یک فرهنگ خاص آموخته و درونی

می‌کنند. یکی از شاخه‌های این موضوع، جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی به معنی یادگیری نقش‌های متناسب با زن و مرد است. کودکان در خانواده، نقش‌های جنسیتی را از دوراه عمده فرامی‌گیرند: آموزش مستقیم که طی آن، والدین به کودک در ازای رفتارهای متناسب با نقش‌های جنسیتی پاداش می‌دهند، و الگوسازی که طی آن، کودک رفتاری را از والد همجنس خود مشاهده و سپس آن را تقلید می‌کند (کمپر و دیگران، ۱۹۸۹: ص ۳۳۵). جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی در خانواده از دغدغه‌های اصلی فمینیسم است؛ چراکه آن را از علل اصلی نابرابری‌های جنسی در سطح خانواده و اجتماع تلقی می‌کند.

در رویکرد اسلامی، جنبه‌های توصیفی این مسئله نسبتاً بدیهی است و آنچه بیشتر اهمیت دارد، موضع هنجاری اسلام در این زمینه است. اجمالاً آن نوع جامعه‌پذیری جنسیتی که هماهنگ با تفاوت‌های جنسی طبیعی و در راستای نیل به سعادت حقیقی افراد و وافی به شرط عدالت باشد، از دیدگاه اسلام ارزیابی منفی نمی‌شود. برای مثال، تربیت دختران برای پذیرش نقش‌های مادری و همسری یا رعایت حجاب شرعی و تربیت پسران برای پذیرش نقش نان‌آوری خانواده، نه تنها ممنوعیتی از نظر اسلام ندارد، بلکه به دلیل کارکردهای مثبت آن در جهت تحقق اهداف اخلاقی و اجتماعی اسلام به‌ویژه آرامش روانی همسران، تربیت فرزندان سالم و سلامت اخلاقی جامعه، امری پسندیده تلقی می‌شود. آری، اگر جامعه‌پذیری جنسیتی به تمایزهای ناسازگار با نظام ارزشی اسلام بینجامد، مردود است. مانند شرایطی که دختران در نقش کنیزان بی‌اختیار و پسران در نقش اربابان و حاکمان مطلق در خانواده جامعه‌پذیر می‌شوند.

۳-۵. تأمین نیازهای عاطفی

از آنجاکه نهاد خانواده در جوامع مدرن بیشتر کارکردهای پیشین خود را از دست داده، احتمالاً کسب رضایتمندی عاطفی، مهم‌ترین کارکردی است که بقای خانواده در این جوامع را تبیین می‌کند. اما دغدغه فمینیست‌ها در این ارتباط آن است که چرا زندگی خانوادگی، دو سطح متفاوت از رضایتمندی عاطفی را برای مرد و زن به‌بار می‌آورد. آنان در تبیین این نکته، افزون بر عواملی مانند تقسیم جنسیتی کارها و توزیع نابرابر قدرت در خانواده، به هنجارهای فرهنگی دوگانه‌ای استناد می‌کنند که ارضای نیازهای عاطفی شریک زندگی را حق شوهر و وظیفه زن معرفی می‌کنند (لنگر من و نیبروگ برنتلی، ۱۳۷۴: ص ۴۷۶).

در رویکرد هنجاری اسلام، عنایت ویژه‌ای به تأمین نیازهای عاطفی همسر از طرف شوهر صورت گرفته که بیانگر رویکرد غیرجنسیتی و جانبداری اسلام از زنان در زمینه حمایت عاطفی

است. از میان شواهد فراوان این مطلب می‌توان به توصیف همسر دوستی به‌عنوان یکی از اخلاق پیامبران و از شاخص‌های ایمان (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۴: ص ۹-۱۱)، سفارش مردان به معاشرت شایسته با همسران (نساء: ۱۹)، معرفی عفو شوهر از خطای همسر به‌عنوان یکی از حقوق زن بر مرد (همان، ج ۱۴: ص ۱۱۸، ۱۲۱؛ ج ۱۱: ص ۱۳۴) با توجه به تأثیر عفو و گذشت در کاهش تنش‌ها و جلوگیری از آسیب‌های عاطفی، معرفی ترش‌رویی شوهر به‌عنوان گونه‌ای از تزییع حق زن (همان، ج ۱۵: ص ۲۲۶)، توصیه به ابراز کلامی محبت به همسر (همان، ج ۱۴: ص ۱۰)، سفارش شوهر به حفظ آراستگی و زینت ظاهری در برابر همسر (همان، ج ۱۴: ص ۱۸۳؛ ج ۱: ص ۳۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۷۶: ص ۱۰۱) و پوشیدن لباس زیبا برای او (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۳۶، ۳۶۰-۳۵۸) اشاره کرد.

از سوی دیگر، مجموعه‌ای از گزاره‌های دینی بر ویژگی آرامش‌بخشی زنان به مردان به‌عنوان یک واقعیت تکوینی دلالت دارند، مانند آیه‌ای از قرآن کریم که می‌فرماید: «اوست که همه شما را از یک شخص آفرید و از او همسرش را پدید آورد تا در کنارش آرامش یابد» (اعراف: ۱۸۹). این گزاره‌ها هرچند با آرامش‌بخشی متقابل همسران که مدلول برخی گزاره‌های دیگر است (روم: ۲۱) منافات ندارند، اجمالاً از وجود تفاوتی طبیعی بین زن و مرد حکایت دارند. در نتیجه می‌توان این مطلب را از متون دینی الهام گرفت که نقش زن در تأمین نیازهای عاطفی شوهر، پیش از آنکه آموختنی و اکتسابی باشد، جنبه طبیعی دارد و در مقابل، نقش مرد در تأمین نیازهای عاطفی همسر، بیشتر اکتسابی است و سفارش‌های بیشتر به مردان در جهت تأمین نیازهای عاطفی همسران بر همین اساس قابل تفسیر است.

بر این اساس، در تبیین اینکه چرا در دوران ما زنان در مقایسه با مردان به رضایت‌مندی عاطفی کمتری در خانواده دست می‌یابند، نمی‌توان به وجود هنجارهای فرهنگی دوگانه در اسلام استناد کرد، همچنان که نمی‌توان تقسیم جنسیتی کارها و توزیع نابرابر قدرت در خانواده را عوامل ذاتی دانست؛ زیرا این عوامل در گذشته موجب نارضایتی زنان نبوده‌اند. پس باید بر عواملی تأکید کرد که موجب کاهش محبت و عطف و ورزی مردان به زنان شده‌اند. بدیهی است به موازات این امر، مهرورزی زنان به شوهران نیز کاهش می‌یابد، ولی به نظر می‌رسد امکان جایگزینی محبت برای مردان بیش از زنان فراهم است.

به هر حال، یکی از مهم‌ترین عوامل، کاستی‌های ایمانی و اخلاقی است. از منظر انسان‌شناسی دینی و عرفانی، انسان بالفطره شیفته جمال مطلق است و از این رو، همه زیبایی‌ها، از جمله اعمال و اخلاق نیک را دوست دارد و برعکس، از بدی‌ها و زشتی‌ها بیزار است. به این دلیل، خلق و خو و

کردار نیک به‌طور فطری باعث جلب محبت دیگران می‌شود، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می‌دهند، خدای رحمان در دل‌ها محبتی نسبت به آنان قرار می‌دهد» (مریم: ۹۶)؛ ازسوی دیگر، برطبق روایات معتبر، افزایش ایمان مرد باعث ازدیاد محبت او به زن می‌شود (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۴: ص ۹). با توجه به این دو نکته می‌توان مکانیزم تأثیر کاستی‌های ایمانی، اخلاقی و رفتاری همسران چه مرد و چه زن را بر کارکرد تأمین نیازهای عاطفی زنان در خانواده توضیح داد.

عامل دیگری که تا حد زیاد، معلول فاصله‌گرفتن از باورهای دینی است، تغییرات فرهنگی عمیقی است که در قالب تغییرات هویتی در زنان و تغییر آرمان‌ها و انتظارات آنان بروز یافته است. برای مثال، شمار بسیاری از زنان امروزی برخلاف نسل‌های پیشین، ریاست و اقتدار شوهران را به‌آسانی برنمی‌تابند که این امر بسیاری از این زنان را به‌سمت رویارویی و خصومت با شوهران سوق داده و قهراً کاهش محبت شوهران را در پی داشته است.

گسترش اختلاط جنسی در جامعه، عامل دیگری است که کاهش محبت مردان به همسران را در پی داشته است؛ درواقع، یکی از دلایل اصلی ممنوعیت روابط جنسی با غیرهمسر و تأکید بر حجاب و کاهش اختلاط زن و مرد در اسلام، زمینه‌سازی برای ایجاد خانواده‌های مبتنی بر محبت و صمیمیت است. در مطالعه‌ای تطبیقی که در ۶۶ کشور صورت گرفته، مشخص شده است که با افزایش اختلاط زنان و مردان در جامعه، میزان طلاق افزایش می‌یابد (سایینی، ۱۹۹۵: ص ۵۱۹).

سرانجام، باید به نقش فقر آموزشی در این زمینه اشاره کرد، چراکه آگاهی و مهارت شوهران در برقراری ارتباط صمیمی با همسران خود که در سیره و سخنان اولیای دین نیز به آن تأکید شده (بستان، ۱۳۹۰ الف: ص ۱۶۴، ۲۳۷)، عامل مهم تقویت محبت در خانواده است و برعکس، ناآشنایی شوهران با فنون ابراز محبت به همسر، نقش چشمگیری در برآورده‌نشدن نیازهای عاطفی زنان ایفا کرده است؛ باین‌حال، نباید پیشرفت‌هایی را که در سال‌های اخیر در مورد این عامل به وقوع پیوسته و موجب افزایش آگاهی‌ها و مهارت‌های شوهران شده، نادیده گرفت.

۳-۶. تأمین نیازهای معیشتی

خانواده همواره همواره واحدی اقتصادی بوده که اعضای آن برای تأمین نیازهای معیشتی خود با یکدیگر همکاری می‌کرده‌اند. یکی از وجوه جنسیتی این کارکرد، نفقه‌ای است که زن از شوهر دریافت می‌کند. فمینیست‌های مارکسیست معتقدند در نظام سرمایه‌داری، زنان به‌دلیل عدم دسترسی کافی به بازار کار، ناگزیرند خود را از نظر مالی به مردان وابسته کنند. آنان در تفسیری بسیار منفی، تفاوت

روسپی و همسر را نه ماهوی بلکه صرفاً تفاوت در درجه معرفی می‌کنند، با این استدلال [!] که هر دو، خدمات جنسی‌شان - و همسر، خدمات خانگی خود- را در ازای امرار معاش می‌فروشند (تانگ، ۱۹۹۷: ص ۶۴-۶۵).

در رویکرد اسلامی، فرضیه «نفقه در مقابل خدمات خانگی» قابل تأیید نیست و گواه این سخن آن است که اولاً، پرداخت نفقه زن، وظیفه‌ای است بر عهده شوهر که در ازای آن، زن فقط موظف به تمکین است، نه اینکه به انجام دادن کار خانگی ملزم شده باشد (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۴۰۷)، گرچه اسلام زن شایسته را زنی می‌داند که در رفع نیازهای معیشتی خانواده به شوهرش، به‌ویژه با خدمات خانگی، یاری برساند (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۴: ص ۱۴، ۲۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق.، ج ۲: ص ۱۵۳)؛ ثانیاً، اسلام بستر قانونی برای استقلال مالی زنان را فراهم کرده است؛ زیرا هم حق مالکیت زنان را به رسمیت شناخته (نساء: ۳۲) و هم براساس قاعده اشتراط ضمن عقد، به زن این امکان را داده است که حق اشتغال را در ضمن عقد ازدواج شرط کند (خویی، ۱۴۱۷ق.، ج ۲: ص ۳۶۱). به‌علاوه، در وضعیت جدید فرهنگی و اقتصادی، شاهد افزایش بی‌سابقه اشتغال زنان هستیم. در نتیجه، این ادعا که زنان ناگزیرند خود را از نظر مالی به مردان وابسته کنند و خدمات خانگی خود را در ازای امرار معاش بفروشند، کاملاً بی‌اساس است. همین دلایل برای رد فرضیه «نفقه در مقابل خدمات جنسی» نیز کافی به نظر می‌رسند و مشروط شدن وجوب پرداخت نفقه به تمکین زن (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۱۵: ص ۲۳۰) صرفاً جنبه حقوقی دارد و ناظر به روابط عینی همسران نیست؛ به این ترتیب، یکسان انگاشتن همسری و روسپی‌گری نیز چیزی جز یک ارزش داوری بی‌پایه نخواهد بود.

۳-۷. کنترل اجتماعی

کنترل اجتماعی یکی از کارکردهای مهم خانواده است که یا از راه نظارت مستقیم اعضای خانواده بر رفتار یکدیگر و یا به‌طور غیر مستقیم و به‌عنوان نتیجه کارکردهایی چون مراقبت، جامعه‌پذیری و تأمین نیازهای جنسی، عاطفی و معیشتی تحقق می‌یابد. در این قسمت، با تمرکز بر بحث نظارت مستقیم، به بررسی ابعاد جنسیتی این کارکرد می‌پردازیم.

نظارت مستقیم همسران بر رفتارهای یکدیگر به‌ویژه رفتارهای جنسی خارج از چهارچوب ازدواج، در بسیاری از فرهنگ‌های گذشته و حال به چشم می‌خورد، اما عواملی مانند قدرت و اقتدار بیشتر مردان و وجود پشتوانه‌های نیرومند دینی و فلسفی که بر فرهنگ عمومی نیز اثر گذاشته، باعث شده است که این نظارت اغلب از سوی مردان نسبت به زنان اعمال شود. بر طبق احکام

اسلامی نیز زن شوهردار برای خروج از منزل باید از شوهرش اجازه داشته باشد (همان، ج ۱۴: ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۵۶، ۱۵۴-); درحالی‌که برای مرد همسر دار چنین محدودیتی وجود ندارد. در ارتباط با نظارت بر فرزندان نیز همواره نظارت دقیق‌تر و شدیدتری نسبت به دختران در مقایسه با پسران صورت می‌گرفته است.

فمینیسم این برخورد دوگانه را با کمک مفاهیمی همچون پدرسالاری و تبعیض جنسی تبیین می‌کند. اما در رویکرد اسلامی، تفسیر متفاوتی از این‌گونه تمایزها ارائه می‌شود که باز هم به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد بستگی دارد. برطبق این تفسیر، ازسویی آسیب‌پذیری جسمی و جنسی زن که امری کاملاً طبیعی است، صیانت از وی را در مقایسه با مرد بسیار ضروری‌تر می‌ساخته و ازسوی دیگر، مرد به سبب داشتن قدرت بدنی بیشتر و صفت فطری غیرت که به وی انگیزه‌ای قوی برای محافظت از همسر، دختر و خواهرش می‌بخشیده، کارآمدترین عاملی بوده که می‌توانسته نقش صیانت‌بخشی را به‌عهده گیرد، چراکه انگیزه و امکان ایفای این نقش از طرف عوامل دیگر از جمله نهادهای حکومتی به صورت فراگیر و همیشگی وجود نداشته است. گواه روشن این ادعا، مسئله نامنی جنسی است که امروزه در نتیجه گسترش آزادی و خودمختاری زنان و به تبع، کم‌رنگ شدن نقش نظارتی مردان در خانواده، گریبان بسیاری از جوامع را گرفته است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، با هدف ارائه تصویری از جامعه‌شناسی اسلامی به بررسی یکی از موضوعات مهم اجتماعی در حوزه جامعه‌شناسی جنسیت پرداختیم. نتیجه این بررسی گویای آن است که جامعه‌شناسی اسلامی دست‌کم از سه جنبه اساسی با جامعه‌شناسی متعارف تمایز دارد:

۱. مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی؛
۲. چهارچوب‌های ارزشی اخلاقی و حقوقی که بر تحلیل‌ها یا دست‌کم بر مسائل علم تأثیر می‌گذارند؛
۳. تبیین‌های جامعه‌شناختی علی و کارکردی که بخش چشمگیری از مفروضات و گزاره‌های خود را از متون دینی اخذ می‌کنند.

به این ترتیب مشخص می‌شود که جامعه‌شناسی اسلامی در الگوی معرفی شده، از نظر روش‌های تجربی و فنون آماری داعیه ویژگی منحصر به فردی را ندارد و تا حد زیادی با روش‌ها و فنون موجود سازگار است و از این رو، ویژگی اصلی آن را باید در ابعاد نظری شامل ابعاد تبیینی، تفسیری و هنجاری جست‌وجو کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آبوت، پاملا و کلر والاس. ۱۳۸۱. جامعه‌شناسی زنان. ترجمه منیژه نجم عراقی. تهران. نشر نی.
- امام خمینی، سید روح الله. ۱۳۸۰. تحریر الوسیله. ۲ ج. قم. مؤسسه انتشارات دارالعلم.
- امانی، مهدی. ۱۳۷۷. مبانی جمعیت‌شناسی. تهران. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- برناردز، جان. ۱۳۸۴. درآمدی به مطالعات خانواده. ترجمه حسین قاضیان. تهران. نشر نی.
- بستان (نجفی)، حسین. ۱۳۸۸. اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور.
- _____ ۱۳۹۰ الف. خانواده در اسلام. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ ۱۳۹۰ ب. گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بنی‌هاشمی خمینی، محمدحسن (گردآورنده). ۱۳۷۸. توضیح المسائل مراجع، ۲ ج. قم. دفتر انتشارات اسلامی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. بی‌تا. وسائل الشیعه. ۲۰ ج. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
- خویی، السید ابوالقاسم. ۱۴۱۷ ق. صراط النجاة فی اجوبه الاستفتائات. قم. دار الاعتصام.
- سیوطی، عبدالرحمن. ۱۴۰۴ ق. الدرّ المشور. قم. مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۴. زن در قرآن. تحقیق: محمد مرادی. قم. دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.
- _____ بی‌تا. المیزان فی تفسیر القرآن. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فرنچ، مارلین. ۱۳۷۳. جنگ علیه زنان. ترجمه توراندخت تمدن. تهران. انتشارات علمی.
- کلاین‌برگ، اتو. ۱۳۶۸. روان‌شناسی اجتماعی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران. نشر اندیشه.
- گیدنز، آنتونی. ۱۳۷۴. جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران. نشر نی.
- لنگرمن، پاتریشیا مدو و ژیل نیروگ برنتلی. ۱۳۷۴. «نظریه فمینیستی معاصر»، جورج ریتزر. نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران. علمی.
- مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳ ق. بحار الأنوار. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
- محسنی، منوچهر. ۱۳۷۹. بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی-فرهنگی در ایران. تهران. شورای فرهنگ عمومی.
- میشل، آندر. ۱۳۵۴. جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج. ترجمه فرنگیس اردلان. تهران. دانشکده علوم اجتماعی و تعاون.
- نوری، میرزا حسین. ۱۴۰۸ ق. مستدرک الوسائل. بیروت. مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.

- Baron, R. A. and Byrne, D. 1997. *Social Psychology*. Boston. Allyn and Bacon.
- Bilton, T., et al. 1981. *Introductory Sociology*. MacMillan Press LTD. London and Basingstoke.
- Birke, L. 1994. "Transforming Biology", H. Crowley and S. Himmelweit (eds.). *Knowing Women*. Cambridge. Polity Press. The Open University.
- Burr, V. 1998. *Gender and Social Psychology*. Routledge. London and New York.
- Chibucos, T. R. and Leite, R. W. 2005. *Readings in Family Theory*. Thousand Oaks and London. Sage Publications.
- Chodorow, N. 1997. "The Psychodynamics of the Family". Linda Nicholson (ed.) *The Second Wave*. New York and London. Routledge.
- Crowley, H. and Himmelweit, S. (eds.) .1994. *Knowing Women*, Cambridge. Polity Press. The Open University.
- Goode, W. J. 1964. *The Family*. Englewood Cliffs and New Jersey. Prentice Hall. Inc.
- Harvey, L. and MacDonald, M. 1993. *Doing Sociology*. London. The MacMillan Press LTD.
- Hekman, S. J. 1992. *Gender and Knowledge*. Boston. Northeastern University Press.
- Jaggar, A. 1994. "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered". H. Crowley and S. Himmelweit (eds.). *Knowing Women*. Cambridge. Polity Press. The Open University.
- Kammeyer, K. C. W., et al. 1989. *Sociology: Experiencing Changing Societies*. Boston and London. Allyn & Bacon.
- Lott, B. 1994. *Women's Lives*, Pacific Grove and California. Brooks/Cole Publishing Company.
- McConnell, J. V. and Philipchalk, R. P. 1992. *Understanding Human Behavior*. Orlando: HBJ Publishers.
- Oakley, A. 1976. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York. Vintage Books.
- Peach, L. J. (ed.). 1998. *Women in Culture*. Massachusetts. Blackwell Publishers.
- Perlmutter, M. and Hall, E. 1992. *Adult Development and Aging*. New York. John Wiley & Sons INC.
- Sabini, J. 1995. *Social Psychology*. New York and London. W. W. Norton & Company.
- Santrock, J. W. and Yussen, S. R. 1989. *Child Development: An Introduction*. Dubuque and Iowa. Wcb Publishers.

- Sherwin, S. 1998. "Abortion through a Feminist Ethics Lens". L. J. Peach (ed.). Women in Culture. Massachusetts. Blackwell Publishers.
- Taylor, S. E., et al. 2000. Social Psychology. New Jersey. Prentice Hall Inc.
- Tong, R. 1997. Feminist Thought. London. Routledge.
- Wilkie, J. R. 1991. "Marriage, Family Life and Women's Employment". J. N. Edwards and D. H. Demo (eds.). Marriage and Family in Transition. Boston and London. Allyn and Bacon.
- Zanden, J. W. V. 1993. Sociology. The Core. New York. McGraw-Hill. Inc.

