

بررسی مقایسه‌ای-تاریخی جایگاه «خانواده» در فکر فمینیستی و دیدگاه اسلام با تأکید بر مسأله «قواعد»

قاسم زائری *

چکیده: فکر فمینیستی، همواره دیدگاه اسلام در مورد خانواده را به چالش کشیده و می‌کشد. باور بخش عمده‌ای از فمینیست‌ها این است که خانواده منشأ ستمگری علیه زنان و راه اصلی اعمال و بازتولید سلطه مردان است. بخشی از استدلال فمینیست‌ها خود را در نقد سنت سیاسی در غرب، خصوصاً مبحث لیبرالی «امر عمومی» نشان می‌دهد که بر مبنای آن، نظریه‌پردازان لیبرال، با قلمداد کردن خانواده به‌عنوان بخشی از حیطه خصوصی یا «حریم شخصی»، آن را از شمول مباحثه عمومی و قانون‌گذاری خارج کرده و به جایگاه مناسبی برای اعمال سلطه مردان بر زنان و نیز تقویت مناسبات ناعادلانه تبدیل کرده‌اند. مقاله ضمن تشریح این دیدگاه، نشان می‌دهد که از دیدگاه اسلام، اساساً خانواده نمی‌تواند چنین خصیصه‌ای داشته باشد، زیرا از همان ابتدای ظهور اسلام، خانواده به موضوعی برای قاعده‌گذاری شارع بدل شده و انبوهی از قواعد برای تنظیم مناسبات عادلانه در خانواده و دفاع از حقوق زنان تنظیم و تعریف شده است. در واقع، چارچوب خانواده از دیدگاه اسلام، ترکیبی از عواطف و قواعد است.

واژگان کلیدی: امر شخصی، امر عمومی، جامعه جاهلی، خانواده، دیدگاه اسلام، زنان، رمانتیسیم، فمینیسم، فمینیسم اسلامی، فلسفه سیاسی لیبرال، قواعد.

۱. مقدمه‌ای تاریخی بر «مسأله زنان»

اکنون، «مسأله زنان»، یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری و عملی بین اسلام و جهان جدید است. در سطح نظری، دائماً گزاره‌های دیدگاه اسلامی در ارتباط با جایگاه و نقش زن به چالش کشیده می‌شود و از حیث عملی، هنجارهای رفتار اسلامی زنان نقض می‌شود. در واقع، از همان ابتدای آشنایی مسلمانان با تجدد و مناسبات جهان جدید، از جمله اولیه‌ترین مسائلی که در ارتباط بین مسلمانان و جهان جدید مشکل‌ساز شد، وضع و درکی بود که غرب در شرایط تاریخی تازه خود از مناسبات انسانی و به‌ویژه از موقعیت «زنان» یافته بود. نخستین «مسافران» مسلمانی که گذارشان به ممالک «فرنگ» افتاده است، از جمله، متوجه وضع خاص زنان در این جوامع شده و عموماً حیرت (به‌طور مثال، رجوع شود به: [۴۰، ص ۱۰۱]^۱)، و در مواردی، تحسین خود را نسبت به آن ابراز داشته‌اند: [۴۰، ص ۹۸]^۲. اکنون، و پس از نزدیک به دو قرن که به تناوب، بخش‌های

۱. برنارد لوئیس، از جمله به گزارش «وحید افندی»، سفیر عثمانی اشاره می‌کند که در ۱۸۰۶ م. در مسیر رسیدن به پاریس بخش‌هایی از اروپا را طی کرد، اشاره می‌کند که: «در میهمانی‌های اروپایی، زنان بسیاری حضور دارند. زنان کنار میز می‌نشینند، در حالی که مردان در پشت آنها نشسته و آن‌ها را در حین غذاخوردن با چشمان گرسنه چون حیوان خود می‌نگرند. اگر زنان دلشان بسوزد، چیزی برای خوردن به آن‌ها می‌دهند، و گرنه مردان باید گرسنه سر کنند» [۴۱، ص ۱۰۱].

۲. لوئیس به نقل از «اولیا چلبی»، که در سال ۱۶۶۵ م. عضوی از هیئت دیپلماتیک عثمانی در وین بوده است می‌نویسد: «در این کشور صحنه‌ای خارق‌العاده دیدم. هر زمان امپراتور به زنی در خیابان بر می‌خورد، اگر سوار اسب باشد، اسبش را متوقف کرده و اجازه می‌دهد تا آن زن از مقابل وی عبور کند. اگر پیاده باشد و به زنی بر بخورد، مودبانه می‌ایستد. زن با امپراتور احوال‌پرسی می‌کند، و امپراتور به احترام وی کلاه از سر بر می‌دارد و پس از عبور زن، به راه خود ادامه می‌دهد. این مسلماً یک صحنه خارق‌العاده است» [۴۱، ص ۹۸]. ضمناً لوئیس از این نکته غافل نیست که برخی مسافران مسلمان، از دیدن وضع زنان در غرب متعجب شده‌اند، اما آن را بر اساس منطق مسلمانی تحلیل کرده‌اند: الغزال، سفیر مغربی که در ۱۷۷۶ از اسپانیا دیدن کرده است، پس از بازگشت از یک میهمانی در گزارش خود می‌نویسد: «بعد از ختم میهمانی به منزل خویش مراجعت و به درگاه خداوند دعا کردیم ما را از فلاکت کفار که از غیرت مردانه عاری و غرق در بی‌دینی‌اند، در امان بدارد و به قادر متعال استغاثه نمودیم ما را برای تقصیراتمان در حشر و نشر با ایشان به مقتضای موقعیت مواخذه نفرماید...» [۴۰، ص ۳۸۰]. و از قول شیخ رفاع مصری در بازدیدش از پاریس می‌نویسد: «از جمله خصوصیات بد ایشان، فقدان تقوی در بسیار از زنان آنهاست به شرحی که ذکر آن رفت و فقدان غیرت مردانگی در مردان آن‌هاست، در مواقعی که غیرت مردانه مسلمین به جوش می‌آید...» [۴۰، ص ۳۸۴].

مختلف جهان اسلام «تجربه غرب» را از سرگذرانده‌اند، هنوز هم «مسأله زنان» در صدر چالش‌ها و مسائلی است که مسلمانان با جهان جدید دارند، اعم از چالش‌های نظری که بین معتقدان به فکر فمینیستی و پیروان چارچوب عقیدتی اسلامی وجود دارد (به‌طور مثال بنگرید به دیدگاه‌های نوال سعداوی [۵]، فاطمه احمد ابراهیم (سودان)، خالد سعید (سوریه) (پاکستان)، عزیزه الحبري (لبنان)، فاطمه احمد ابراهیم (سودان)، خالد سعید (سوریه) (۱۹۷۰)، و برای دیدن شرحی از این آثار رجوع شود به: [۲۸، ص ۶۵-۷۵]، یا برخی دشواری‌های سیاسی در مناسبات کشورهای اسلامی با سازمان‌های بین‌المللی یا جهان غرب که به‌طور مشخص‌تر خود را در مباحث مربوط به آنچه «مسأله حقوق بشر» در جوامع اسلامی خوانده می‌شود، نشان می‌دهد (بنگرید به: [۴۸] و [۵۳]. از همان مواجهه‌های اولیه تا شرایط پیچیده کنونی، تاریخ «مسأله زنان» در جوامع اسلامی، منظومه پیچیده‌ای از تلاش‌های نظری و عملی برای خروج از این مسأله بوده است: بسیاری از علما و روشنفکران در جهان اسلام، سعی کرده‌اند موضع اسلام در مورد زنان را تبیین و تشریح کنند و به شبهات برآمده از جهان جدید پاسخ دهند (مطهری (۱۳۹۰)، سیدقطب (۱۳۹۷ ق. و ۱۴۰۰ ق.)، رشیدرضا (۱۳۵۱ ق.)) و در جبهتی دیگر، گروه دیگری نیز تلاش کرده‌اند تا به زعم خود، موضع کهنه و عقب‌افتاده اسلام در مورد زنان را نقد و جرح کنند (به‌طور مثال، رجوع شود به: [۵]، رفاعة طهطاوی (۱۸۷۲ م.)، طاهر حداد ((۱۹۳۰ م.)، ۲۰۰۸ م.)) و برای دیدن شرحی از این دیدگاه‌ها بنگرید به: [۲۵، ص ۱۳۵-۱۱۱] «مسأله زنان» وارد گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی مختلفی شده که بخشی از تاریخ معاصر مسلمانان را رقم زده‌اند: جنبش‌های مختلفی در دفاع از آنچه «دیدگاه اسلامی» در مورد زنان نامیده شده، به وجود آمده و به رخدادهای سیاسی و اجتماعی دامن زده‌اند (به‌طور مثال، در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در ایران (رجوع شود به: [۴۰، ص ۱۰۴] و [۴، فصل‌های سوم تا پنجم] و به همان ترتیب، برخی حکومت‌های غرب‌گرا تلاش کرده‌اند که با اعمال قدرت، «مسأله زنان» را به نفع مدرنیزاسیون و

۳. مجموعه آثار او را محمد عماره در سال ۱۹۸۹ با عنوان «الاعمال الكاملة القاسم امین» به چاپ رسانده است. دو کتاب مهم او «تحریر المرأة» و «المراه الجديده» نام دارند.

گسترش تجدد در جوامع اسلامی حل کنند (به‌طور مثال، رضاخان و آتاتورک در ترکیه) رجوع شود به: [۲] و [۶]. رشد جهت‌گیری‌های فمینیستی، از جمله تازه‌ترین رخدادهای منظومه‌ای است که پیرامون «مسئله زنان» در جوامع اسلامی شکل گرفته است. به‌ویژه، آنچه «فمینیسم اسلامی»^۴ خوانده می‌شود، دائماً وضع زندگی و حیات اجتماعی زنان در جوامع اسلامی را به چالش می‌کشد. در این مقاله تلاش می‌شود، تا در مواجهه فکر فمینیستی و دیدگاه اسلامی در مورد زنان، به‌ویژه به مناقشات مربوط به «خانواده» به‌عنوان «نهاد ستمگری» نزد فمینیست‌ها و به‌مثابه «نهاد مقدس» در دیدگاه اسلامی پرداخته شود.

۲. طرح مسئله «خانواده» در منازعه اسلام و تجدد

فکر فمینیستی در جریان جنبشی که زنان برای بهبود شرایط زندگی‌شان از اواخر قرن نوزدهم در غرب آغاز کردند، شکل گرفت و آن‌چنان که مشهور است، سه موج اصلی

۴. در مورد تعریف و ماهیت «فمینیسم اسلامی»، مجادلات فراوانی وجود دارد. یک ایده این است که اساساً «فمینیسم اسلامی نداریم»، زیرا فمینیسم و اسلام قابل جمع با یکدیگر نیستند [۲۲]. البته همین دیدگاه از چیزی تحت عنوان «دفاع از حقوق زنان با ادبیات اسلامی» دفاع می‌کند (همان). به‌علاوه گفته می‌شود که فمینیسم اسلامی، جنبشی است که فعالان و متخصصان فمینیستی را در بر می‌گیرد که خود را در چارچوب پارادایم اسلامی قرار داده و حقوق زنان را بر اساس متون دینی و سنت اسلامی بنیان نهاده‌اند (صالح، ۲۰۱۰)، و این ایده نیز وجود دارد که فمینیسم اسلامی به‌مثابه راهکاری برای رهایی «زن» از نابرابری و بی‌عدالتی‌هایی که خوانش مردانه اسلام از متن مقدس (قرآن) به او تحمیل کرده است (توسلی، ۲۰۱۱)، قلمداد می‌شود. همین گونه‌گونی نیز در مورد تاریخ فمینیسم اسلامی وجود دارد: از یکسو ظهور فمینیسم اسلامی به پیدایی صاحب‌نظران مصری نظیر قاسم امین یا محمد عبده در اوان مواجهه اسلام و تجدد نسبت داده می‌شود، و از سوی دیگر این عقیده وجود دارد که فمینیسم اسلامی متاخر است: گاهی حاصل موج سوم فمینیسم معرفی می‌شود، و به‌طور خاص‌تر، تاریخ فمینیسم اسلامی، از دهه ۱۹۹۰ به این طرف تعریف می‌شود. در اینجا خصوصاً بر وقوع انقلاب اسلامی در ایران، و پیوند دین و قدرت سیاسی که مسائل تازه‌ای در حوزه زنان پدید آورد، تکیه می‌شود (میرحسینی، ۲۰۱۰). به‌علاوه بدران (۲۰۰۴) نیز این ایده را در گستره وسیع‌تر جهان اسلام، تأیید و پیگیری می‌کند.

دارد.^۵ فمینیسم، اکنون دچار مناقشات فراوانی در خودش است: آیا فمینیسم واحد است یا کثرت دارد؟ ایدئولوژی است یا جنبش؛ مدرن است یا پست مدرن؛ و نظایر آن. با این همه، همگی در این مدعا اتفاق نظر دارند که درصدد ارتقای وضع زنان، و رهایی آنان از موقعیت فرودست اجتماعی هستند که زنان در آن گرفتارند. مقصود موقعیتی است که به واسطه سلطه مردان پدید آمده، و فکر فمینیستی و جنبش تاریخی ملازم آن، درصدد پایان بخشیدن به این موقعیت تبعیض‌آمیز هستند. در اولین مواجهه‌های جوامع اسلامی با تجدد، تاثیرات آن جنبش و این فکر خود را آشکار کرد و نظم برآمده از سنت، به خصوص مناسبات اسلامی را به چالش کشید. امروزه و با عمیق‌تر شدن فکر فمینیستی در موج سوم آن، لایه‌های درونی‌تری از دیدگاه اسلام در مورد زنان به چالش کشیده می‌شود. در ابتدا لایه‌های ظاهری‌تری مانند پوشش به محل مناقشه تجددگرایان (برای نمونه بنگرید به آثار شاعران و منورالفکران دوره مشروطه در ایران، نظیر بهار، ایرج‌میرزا، فرخی یزدی، یا نویسندگانی مانند آخوندزاده و دیگران) با دیدگاه اسلام بدل شد، اما در ادامه روند تاریخی پیشگفته، اکنون لایه‌های درونی‌تری مانند نقش «مادری»

^۵ بر اساس این ادعا موج اول فمینیسم مربوط به سال‌های ۱۸۴۸ تا ۱۹۲۰ و همزمان با انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه که نتیجه آن کسب حق رأی است؛ و موج دوم مربوط به دهه ۱۹۷۰-۱۹۶۰ که با تحولات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پیوند خورده و نتیجه آن ظهور جریان‌های مختلف لیبرالی، مارکسیستی، سوسیالیستی و رادیکال در میان فمینیست‌ها است؛ و در نهایت موج سوم که نیمه دوم ۱۹۷۰ و تحولات دهه ۱۹۸۰ به بعد را در بر می‌گیرد که خصیصه مهم آن تاثیرپذیری از پست‌مدرنیسم و اقتضانات جوامع پسا صنعتی است که از قضا مانند همه مباحث مابعد چرخش زبانی، نقدی عمیق به موج‌های پیشین فمینیسم دارد (رجوع شود به: [۴۶] و [۱۸]). برخی محققان نیز سابقه تاریخی مباحث فمینیستی را به قبل از قرن نوزدهم، به قرن ابتدای قرن هفدهم باز می‌گردانند (به طور مثال، بنگرید به: [۲۰، ص ۴۶۷-۴۶۳]) به همین نحو، برخی پژوهشگران نیز هفت دوره برای تحولات جنبش زنان در غرب معین کرده‌اند که ریشه مناقشات مربوط به حقوق زنان را در قرون وسطی پیگیری می‌کند، به طور مثال در: [۱۴، ص ۳۹۵-۳۸۵].

^۶ لگیت (۱۳۹۱) با تردید به خوش‌بینی کاترین آنتونی (۱۹۱۵) نسبت به تکثر شاخه‌های فمینیسم می‌نگرد: «آیا ما می‌توانیم به خوش‌بینی او باشیم که معتقد بود این شاخه‌شاخه شدن، «تنها دردهای فزاینده یک هم‌پیمانی سالم است؟»، و به فهرستی که آنتونی از شاخه‌های مختلف فمینیسم در روزگار خودش تهیه کرده بود، فهرست بزرگتری از شاخه‌های فمینیسم در روزگار ما اضافه می‌کند

(رجوع شود به تفسیر از این روند در: [۲۹] یا آنچه «سیاست بدن» زنان نامیده می‌شود (به‌طور مثال، رجوع شود به: [۵۷]) که به محل مناقشه بدل شده است. در این تاریخ دویست‌ساله، گاهی فکر فمینیستی با دیدگاه اسلام، در نقد امر «سنتی» با یکدیگر هم-جهت بوده‌اند، و در موارد بسیار دیگر با یکدیگر تخالف و تزاخم داشته‌اند (این رویه بخشی از روند کلی‌تر مواجهه بین تجدد و اسلام است). یکی از مهمترین دلمشغولی‌های جنبش و فکر فمینیستی، «نهاد خانواده» است که از قضا مورد تکیه و تأکید دیدگاه اسلام نیز بوده است، همچنان‌که به‌طور سنتی نیز در جوامع اسلامی مورد توجه و اهتمام مسلمانان و اولیای امورشان بوده است. از منظر جنبش و فکر فمینیستی، عموماً، «خانواده، نهاد ستمگری است»^۷ و بر اساس دیدگاه اسلام، «خانواده، یک نهاد مقدس است»^۸ که شارع به آن نظر داشته است، همچنان‌که مسلمانان به حفظ آن به عنوان یک «رکن اجتماعی» نظر داشته‌اند. بحث در مورد آنچه در «جوامع اسلامی» و در کردوکار «مسلمانان» پیرامون مسأله زنان و نهاد خانواده وجود داشته، موضوع بحث این مقاله نیست و بررسی مفصل تاریخی و جامعه‌شناختی می‌طلبد. در اینجا این باور فمینیستی

۷. گرایش‌های مختلف فمینیستی اعم از «رادیکال، سوسیال، مارکسیستی و برخی گرایش‌های پست مدرن و موج سوئی»، ضدخانواده بوده و خانواده را «نهاد ظلم، ستم بر زنان و بهره‌کشی از آنان» می‌دانند. معدودی از چهره‌های فمینیسم لیبرال هم «هم اگر چه در پاره‌ای موارد شعار دفاع از خانواده را از نظر دور نمی‌دارند، با این حال از نگاه‌های انتقادی به ساختار خانواده هسته‌ای نیز اجتناب نمی‌کنند» (بنگرید به: [۳۸]). «تقدّم فضل» و «فضل تقدّم» مخالفت با نهاد خانواده و تجسم آن به مثابه نهاد ستمگری از آن گرایش‌های مارکسیستی و مبتنی بر کتاب «منشاء خانواده، مالکیت خصوصی، دولت» است که انگلس (۱۸۸۴) آن را بر اساس یادداشت‌های فراوان مارکس تنظیم کرده است [۲۰، ص ۴۷۹-۴۷۸] از نظر او نخستین «ظلم طبقاتی»، پیدایی خانواده «تک‌همسری» است و بدین ترتیب، خانواده به‌مثابه پدیده‌ای طبقاتی، موضوع مجادلات مارکسیست‌ها قرار گرفت.

۸. جز آن چه در فرهنگ عمومی ایرانیان وجود دارد، پنداشت خانواده به مثابه نهادی «مقدس» در اصل دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد تأکید قرار گرفته است: «از آنجا که خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزیهای مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد». برخی محققان نیز که فی‌المثل در باب فروپاشی نهاد خانواده در ایران بحث کرده‌اند، ضمناً به ماهیت تقدّس‌آمیز آن نزد فرهنگ و سنت اسلامی و ایرانی اذعان کرده‌اند. به طور مثال رجوع شود به:

که خانواده، عامل اصلی در شکل‌گیری موقعیت فرودست زنان در جامعه بوده و هست، مورد بررسی قرار می‌گیرد و این ادعای فمینیست‌های اسلامی که اسلام با تکیه و تأکید بر نقش و جایگاه خانواده و تقدس بخشیدن به آن، به موقعیت فرودست زنان در جوامع اسلامی دامن زده و بدین ترتیب، نه تنها فرودستی زنان را تأیید کرده، بلکه بر این کانون ستمگری نیز صحنه گذاشته است، واری می‌شود. مدعای مقاله این است که برخلاف باور کلی فمینیستی و نیز ادعاهای فمینیست‌های اسلامی، از قضا، خانواده در دیدگاه اسلام، نمی‌تواند ماهیت ستمگرانه داشته باشد، زیرا اسلام از همان ابتدا خانواده را موضوع قانون‌گذاری قرار داده و نوعی حریم حقوقی برای زنان در خانواده پدید آورده است. برای پیگیری این مباحث از شیوه بررسی تاریخی سود برده می‌شود.

۳. اهمیت و ضرورت تحقیق پیرامون «نهاد خانواده»

تحقیق در مورد «نهاد خانواده» در ایران، اهمیت و ضرورت عملی دارد. می‌دانیم که فکر فمینیستی، در اغلب جوامع اسلامی و از جمله ایران، خصوصاً در بین زنان طبقه متوسط و تحصیلکرده در حال گسترش است. پیشتر گفته شد که عمدتاً بین فکر فمینیستی و دیدگاه اسلام، تعارض وجود دارد و معتقدات فمینیستی، زنان جوان در جوامع اسلامی را نسبت به صحت و درستی مناسبات اجتماعی و باورهای اسلامی مربوط به زن، به تردید می‌اندازد. خانواده و همه گفتارها و رفتارهای وابسته به آن، اعم از میل به ازدواج یا فرزندآوری یا ایفای نقش «مادری»، بر مبنای باورهای فمینیستی، معنای خود را از دست داده یا دست‌کم، تضعیف می‌شوند. از این رو لازم است که دیدگاه اسلام در مورد زن و خانواده، و تمایز آن با فکر فمینیستی، روشن شده و تصریح شود. به‌علاوه، خانواده یکی از ارکان «نظم اجتماعی» در جوامع اسلامی و از جمله ایران است. چنان‌که گفته شد فکر فمینیستی، نهاد خانواده را به‌مثابه نهاد ستمگری می‌داند که از قضا منشأ همه مصائب و ستم‌هایی است که بر زنان رفته و می‌رود. سیاست‌گذاری‌های کلان فرهنگی در ایران متکی بر حفظ و تحکیم «نهاد مقدس خانواده» و تشویق جوانان به ازدواج و تشکیل خانواده است. از این رو لازم است تا

فلسفه وجودی خانواده تشریح شده و اصول اسلامی مربوط به بنیان خانواده تفسیر شود تا میل به تشکیل خانواده و ازدواج، در افراد جامعه تضعیف نشود. اسناد بالادستی نظیر سند چشم انداز بیست‌ساله^۹، سند اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی^{۱۰}، و برنامه توسعه پنجم جمهوری اسلامی ایران^{۱۱}، همگی بر تحکیم جایگاه خانواده تأکید کرده‌اند.

۴. پرسش‌های اصلی تحقیق

- بر مبنای مباحث پیشگفته، پرسش اصلی تحقیق حاضر عبارت است از این‌که:
 - در دیدگاه اسلام، چگونه راه بر سلطه‌گری مردان در خانواده بسته می‌شود؟
 - به همین نحو به این سئوالات فرعی پاسخ داده می‌شود که:
 - نقد فمینیست‌ها به فلسفه سیاسی لیبرال در مورد نهاد «خانواده» چه هست؟
 - در دیدگاه اسلام، خانواده، امر عمومی است یا امر شخصی؟
 - دیدگاه اسلام، چگونه و با چه تمهیداتی، مانع از تبدیل شدن خانواده به «نهاد ستمگری» می‌شود؟

۵. روش انجام تحقیق

برای پاسخ پرسش‌های فوق‌الذکر، از روش ترکیبی استفاده شده است. در ابتدا با رویکردی تحلیلی، مدعای فکر فمینیستی در مورد جایگاه خانواده در غرب مورد واریسی قرار می‌گیرد. سپس، به بررسی دیدگاه اسلام درباره خانواده می‌پردازیم. اتکای مقاله در

^۹ در بند ۱۴ از «سند چشم‌انداز بیست‌ساله» به «تقویت نهاد خانواده و جایگاه زن در آن و در صحنه‌های اجتماعی و استیفای حقوق شرعی و قانونی بانوان در همه عرصه‌ها و توجه ویژه به نقش سازنده آنان» اشاره شده و ایران به عنوان کشوری متکی به «نهاد مستحکم خانواده» معرفی شده است.

^{۱۰} در ماده ۵ از «اولویت‌های کلی» از «سند اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی» به «اولویت دادن به اعتلای مقام زنان در سطح کشور با توجه به مکانت والای زن و نقش اساسی زن مسلمان در تحکیم مبانی خانواده و برنامه‌های اجتماعی فرهنگی، علمی و هنری» اشاره شده است.

^{۱۱} در این قانون در موارد متعددی به جایگاه خانواده اشاره شده و از جمله در ماده ۲۳۰ بر «تقویت نهاد خانواده و جایگاه زنان در عرصه‌های اجتماعی» تکیه شده است.

این بخش بر روش تاریخی و تحلیل شرایط زمینه‌ای ظهور اسلام خواهد بود. هم‌چنان که برای تقویت موضع تجربی مقاله به تحلیل آیات قرآن کریم خواهیم پرداخت. تاکنون کارهای متعددی پیرامون ماهیت خانواده از منظر اسلامی صورت گرفته است که به‌رغم اهمیت و برجستگی‌شان، واجد خصایص مقاله حاضر نیستند. فی‌المثل، حسین بستان (۱۳۸۸) در مقاله «تبیین بی‌ثباتی خانواده با تکیه بر نظریه استاد مطهری» تلاش کرده است تا دیدگاه مرتضی مطهری مبنی بر استحکام پیوند خانوادگی (و خانواده) را بر اساس تفاوت‌های فطری، بازتفسیر کند. اما آنچه مغفول مانده، تأکید بر خصیصه تاریخی بحث از جایگاه خانواده در اسلام است. در جهت‌گیری تاریخی، مراجعه به تاریخ از حیث آنچه در تاریخ نقلی دنبال می‌شود، نیست؛ هرچند مرور وقایع اهمیت دارد، اما منحصر به آن نیست. فی‌الواقع، امر تاریخی برای حل مسأله زمان حال، مورد استفاده قرار گیرد. ویلهلم دیلتای در بحث از «خرد تاریخی» (رجوع شود به: [۱۶])، و میشل فوکو در آنچه نگارش «تاریخ اکنون» می‌نامد (رجوع شود به: [۳۶])، البته با تفاوت‌های بسیار مهمی، همین جهت‌گیری نظری-روشی را دنبال کرده‌اند.

۶. ملاحظات نظری: مجادلات غرب بر سر جایگاه «زن» در «قلمرو عمومی»

فکر فمینیستی، نقد فراگیری نسبت به سنت فکری و مناسبات اجتماعی در غرب فراهم آورده است. محور این نقد، سلطه مردانه است که در وجوه مختلف زندگی غربی، در سطح نظری و مناسبات عملی، نفوذ و رسوخ یافته است. در حوزه سیاست، نقد فمینیستی عمده‌تاً متوجه فیلسوفان سیاسی لیبرال است که «خانواده» را به‌مثابه «امر خصوصی» قلمداد کرده و بدین ترتیب، راه را برای ستمگری و تعدی مردان نسبت به زنان باز گذاشته‌اند. بحث «حوزه عمومی» ریشه در مباحث فلسفه سیاسی کلاسیک یونان دارد و بعدها در نظرات متفکران غربی در دوره جدید از ماکیاولی تا روسو توسعه یافته و در قرن بیستم نیز در آراء آرنست و هابرماس مورد بازخوانی قرار گرفته است (بنگرید به: [۹]) و مفاهیم کانونی در آن، «فضیلت، اخلاقی بودن یک شهروند خوب و مباحثه عقلانی» است [۹، ص ۱۶]. در تاریخ مفهومی «حوزه عمومی» در غرب، دو دوره

اصلی قابل شناسایی است که در ادامه جایگاه خانواده را در هر مرحله با عطف به دیدگاه‌های فمینیست‌ها تشریح می‌کنیم:

۶-۱-۱. دوره یونان

در فلسفه سیاسی ارسطو، بین شهر (پولیس)، دهکده و خانواده تفکیک می‌شود. خانواده عمده‌تأ بر اساس روابط مرد-زن تنظیم می‌شود و هدفش، توالد و تولید مثل است؛ دهکده، بر اساس روابط ارباب-برده شکل می‌گیرد و اقتضایش، تامین معاش است؛ و پولیس، بر مبنای روابط شهروندان پدید می‌آید و اقتضایش، سیاست است و سیاست، معطوف به سعادت است. تنها مردان ثروتمند یونانی، «شهروند» محسوب می‌شوند و بدین ترتیب، بردگان و زنان و مردان غیر ثروتمند، از شمول بحث سیاست خارج می‌شود (بنگرید به: [۹، ص ۳۷-۱]) و نیز برای دیدن شرحی از دیدگاه ارسطو و نیز وضعیت سیاسی-اجتماعی آتن و یونان در روزگار او، بنگرید به: [۳۴، ص ۱۴-۱]. سیاست، مباحثات شهروندان بر سر موضوعات عملی است که دولت‌شهر با آن درگیر است و تنها مردانی که دغدغه معیشت نداشته باشند، می‌توانند در مورد اصول کلی سیاست (و بدین ترتیب سعادت) بحث کنند. در اینجا جایگاه سیاست و پیگیری آن، به صورت پیش‌داده و «طبیعی» در پولیس است و زنان و بردگان از آن محروم‌اند.^{۱۲} «مشارکت فعال شهروندان مرد در حوزه عمومی، مستلزم کار زنان در حوزه داخلی «خصوصی» بود و مطابق آن، زنان، شهروند در نظر گرفته نمی‌شدند» [۴۳، ص ۱۶۳]. قلمرو «عمومی»، با کیفیات مردانه‌ای نظیر «بی‌طرفی، عقلانیت، استقلال و کارگزاری سیاسی» که لازمه بحث در مورد سعادت انسان بود، شناخته می‌شد (همان). جایگاه زنان، خانواده است و خانواده، بنا به اقتضایش، به طور «طبیعی» و ذاتی، توالد و تناسل را طلب می‌کند،

^{۱۲}. لگیت می‌نویسد: «دموکراسی یا «حاکمیت مردم» که رسم یونانیان باستان بود، در واقع محفلی کاملاً مردانه به شمار می‌آمد که درهای آن به روی سه‌چهارم جمعیت که به سن قانونی نرسیده بودند، مرد نبودند، آزاد نبودند، و (در آتن) تبار آتنی نداشتند، بسته بود... هنگامی که ارسطو، فیلسوف یونانی، انسان را «حیوان سیاسی» نامید، از واژه انسان تنها افراد مذکر را مد نظر داشت نه نوع بشر را» [۳۹، ص ۲۰].

همچنان که دهکده، تامین معاش را، برخلاف بردگان که پست‌تر بودن‌شان به واسطه «فقدان قوه تمیز ناشی از اسارت» بود و یا «پسریچه‌ها» به دلیل «صغر سن» پست‌تر از مردان دانسته می‌شدند، اما «پست‌تر بودن زنان ریشه‌های فطری و ذاتی داشت»^{۱۳} [۳۹، ص ۲۹]. جایگاه‌ها از پیش و به‌طور «طبیعی» معین شده‌اند و تغییرپذیر نیستند. بدین ترتیب، بین اجتماع و سیاست تفکیک می‌شود، و خانواده بخشی از اجتماع محسوب می‌شد: جایگاهی طبیعی که محل روابط عاطفی مرد-زن است، به علاوه طبیعی و تغییرناپذیر است و زن، متعلق به این جایگاه است. در حالی که سیاست و تفکر، مربوط به پولیس است.

۶-۱-۲. عصر جدید

با کنار گذاشتن نظم دینی مسیحی در دوره اخیر غرب، راه برای «ابداع سیاسی» باز شد و جامعه انسانی به‌مثابه حیطة فاقد نظم تصور شد که در «وضع طبیعی» قرار دارد و این وظیفه فلسفه‌پردازان سیاسی و اجتماعی لیبرال است که نظمی بر آن حاکم کنند. در تفکیک مشهور تامس هابز ما از «وضع طبیعی» به «وضع مدنی» گذار می‌کنیم. انسان‌های آرمند و حریص در وضع طبیعی^{۱۴}، به طور مطلق آزادند و به همین دلیل، به حقوق یکدیگر تجاوز می‌کنند. در شرایطی که هیچ قدرت عمومی بیرونی وجود ندارد، آدمیان «در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود؛ و چنین جنگی، جنگ همه بر ضد همه است» [۵۴، ص ۱۵۸]. نظامات و ترتیبات اجتماعی، برای عبور از همین آشفتگی و هرج و مرج و به‌واسطه «قرارداد» میان انسان‌ها در وضع طبیعی، پدید می‌آیند (بنگرید به: [۳۳، ص ۱۸۲-۱۸۱]). از جمله، افراد از حدودی از حقوق خود صرف-نظر می‌کنند و آن را به نهاد دیگری به نام «دولت» می‌سپارند تا حافظ حقوق افراد باشد و با تامین «امنیت» مانع از تعدی افراد به یکدیگر شود. این بنیان دولت مدرنی است که

^{۱۳} او «فهمی از زیست‌شناسی» که «جسم زنان را مشابه اما پست‌تر از جسم مردان ترسیم می‌کرد» را منشأ دیدگاه یونانیان نسبت به پست‌تری زنان می‌داند (بنگرید به: [۳۹]).

^{۱۴} هابز می‌نویسد که در وضع طبیعی، «ترس دائمی و خطر مرگ‌بار خشونت [وجود دارد] و زندگی آدمی، گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمشانه و کوتاه است» [۵۴، ص ۱۵۸].

بعدها در نظریات جان لاک و ژان ژاک روسو (و استوارت میل در قرن نوزدهم) هر چند با تغییراتی دنبال می‌شود و ماهیت لیبرالی به خود می‌گیرد، اما از همین سرچشمه نظری نشات می‌گیرد. فمینیست‌ها تاریخ مباحثات فلسفه سیاسی لیبرال بر سر مفهوم «قلمرو عمومی» و اساساً بحث از دولت مدرن را در دو مرحله دسته بندی می‌کنند که در هر دو، البته با تفاوت‌هایی که وجود دارد، تصور واحدی نسبت به خانواده غالب است:

۱-۲-۱-۶. تمایز امر سیاسی و امر عمومی

این صورت از تمایز به تفکیک بین «دولت» و «جامعه مدنی» اختصاص دارد که در آن خانواده، نه جزء امر سیاسی (دولت) است و نه بخشی از امر عمومی (جامعه مدنی) است. در این مرحله از تطور لیبرالیسم، حوزه «خصوصی» همان جامعه مدنی است، زیرا بنابر مدعای فمینیست‌ها، مبنای تعریف «سیاسی» یا «عمومی»، مردان هستند: تمایز سیاسی و عمومی، تمایزی بر اساس مرزبندی داخل جهان مردانه است. مردان در حوزه سیاسی (و در دولت)، پیگیر امور اجتماعی هستند، و در حوزه عمومی (و جامعه مدنی)، علایق خصوصی‌شان را دنبال می‌کنند. از این رو خانواده، نه بخشی از حوزه سیاسی است، و نه جزئی از حوزه عمومی؛ خانواده، برای مردان، امری «طبیعی» قلمداد می‌شود. در حالی که در یونان باستان، تنها سیاست متعلق به حوزه عمومی دانسته شده و به این ترتیب، مردانه تلقی می‌شد، اکنون اقتصاد نیز به آن افزوده شده بود: «آنچه به این-مرزبندی‌ها [سیاسی] اضافه می‌شد، ایدئولوژی عرصه‌های جداگانه بود که در نتیجه تحولات اجتماعی سریع به همراه انقلاب صنعتی و رشد طبقه متوسط به وجود آمده بود. عرصه عمومی اکنون اقتصاد را نیز علاوه بر سیاست در بر می‌گرفت، اما عرصه خصوصی، که از آن زنان بود، محدود به ازدواج و وظایف مادری باقی ماند» [۳۹، ص ۲۳۷]. در حالی که حوزه عمومی و حوزه سیاسی محصول «قرارداد اجتماعی» محسوب می‌شود، خانواده، حاصل قراردادهای طرفین (و زنان به عنوان یکی از طرفین) نیست، بلکه نهادی پیش‌نهاد و از پیش‌داده محسوب می‌شود که از شمول نظریه‌پردازی (و قانون‌گذاری) خارج می‌شود. خانواده، مشمول ابداع سیاسی نیست، بلکه «فطری»

است. ماهیت بیولوژیک و ثابت دارد. خانواده، متناسب با خصیصه‌های فطری زنان یعنی عاطفه‌ورزی و محبت ساخته شده، و تناسبی با اقتضائات حیثه‌های سیاسی و اجتماعی که بر اساس خلیقات مردانه تنظیم شده است ندارد. بدین ترتیب، در این صورت‌های اولیه فلسفه‌پردازی سیاسی لیبرال، خانواده، اساساً در دیدرس متفکران مدرن قرار نمی‌گیرد و بحث‌های مربوط به عدالت و حقوق، مربوط به جایی است که قرارداد وجود داشته باشد.

۶-۱-۲-۲. تمایز امر سیاسی، امر اجتماعی و امر شخصی^{۱۵}

در دوره‌های بعدی و با آشکار شدن مشکلات صورت‌بندی اولیه لیبرالیسم، پیکربندی جامعه مدرن، بعد تازه‌ای یافت و آن، امر شخصی است. افزودن امر شخصی به تفکیک دوگانه امر سیاسی- امر اجتماعی، محصول تمایلات و دغدغه‌های رمانتیک‌ها و تاثیر جنبش رمانتیسم بر نظریه‌پردازان لیبرالیسم است. تقدیس امر اجتماعی توسط لیبرال‌ها، منجر به ظهور رمانتیسیسم شد که دغدغه اصلی‌اش، فردیت بود.^{۱۶} مدعای سیاسی رمانتیک‌ها این بود که لیبرال‌ها، جامعه مدنی (امر اجتماعی) را محور نظریه‌پردازی خود قرار داده و عملاً، جهت اصلی قانون‌گذاری‌ها در جوامع مدرن، معطوف به دفاع از اعضای

¹⁵. The Personal.

^{۱۶}. در مورد جنبش رمانتیسیسم، نظرهای متفاوتی وجود دارد. برخی از پژوهشگران «جنبش رمانتیک را واکنش میدانند در برابر ناامنی‌ها و نابرابری‌ها و نابسامانی‌های دامن‌گستر ناشی از انقلاب [فرانسه]» [۴۴، ص ۱۷۵]. برخی نیز آغاز آن را از آلمان و بسط و گسترش نهایی و فراگیر آن را در انگلستان می‌دانند، همچنان که «با رونیسم» (برگرفته از نام «لرد بایرون» رمانتیسیست بزرگ انگلیسی) در مقطعی با رمانتیسیسم برابر نهاده می‌شد. با این همه، رمانتیسیسم نام جنبشی است که در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم ظهور یافته است. در شرایط ظهور تحولات بزرگ ساختاری و نهادی در اقتصاد و سیاست غرب و پیدایی اکتشافات و اختراعات صنعتی، رمانتیک‌ها در پی حرمت نهادن به احساس، عاطفه و خیال، به دنبال همدلی و یگانگی با طبیعت، بازگشت به معصومیت کودکی، نوستالژی و حسرت ایام گذشته، ترجیح احساس بر عقل، و در مجموع، ارزش‌های والای انسانی بودند. ثروت (۱۳۸۲)، بازگشت به طبیعت، تکیه بر ضمیر ناآگاه، مخالفت با خرد، و بیمارگونگی را چهار ویژگی اصلی مکتب رمانتیسم می‌داند [۱۶، ص ۵۳-۴۷]. آثار کارل اشمیت (۱۹۱۹، ۱۹۲۲)، نمونه‌ای از روایت‌های قرن بیستمی رمانتیسیسم سیاسی است. او در کتاب «مفهوم امر سیاسی»، یکی از موثرترین انتقادات رمانتیسیستی را نسبت به فهم لیبرالی از دولت مطرح کرده است [۶۰].

جامعه مدنی در برابر دولت (امر سیاسی) است، اما از نظر رمانتیک‌ها، فرد تنها از طرف دولت تهدید نمی‌شود، بلکه خود جامعه مدنی و نهادهای آن، به قدری فربه و فراگیر شده‌اند که هویت فردی را تهدید می‌کنند. جامعه مدنی، غیرسیاسی و بدین ترتیب فاقد اعمال قدرت است، اما واجد داوری‌ها، قضاوت‌ها و رویه‌هایی است که مانع ظهور فردیت است. افراد نیازمند اوقاتی اختصاصی برای تفکر، بازاندیشی، تجدید قوا و نیز برقراری روابط صمیمانه با یکدیگرند که از شمول تأثیر دولت و جامعه مدنی، هر دو بیرون باشد. از این رو حوزه شخصی، آن‌گونه که هانا آرنست از آن به «محافظة از روابط نزدیک و صمیمانه» یاد می‌کند، نه در برابر دولت (امر سیاسی)، بلکه در برابر جامعه مدنی (امر اجتماعی) ظهور یافت^{۱۷} (بنگرید به: [۹، ص ۶۵]). از حیث عملی، این مطالبه رمانتیسیستی، مصادف با پیدایش بلوک‌های قدرت مدنی در جوامع مدرن بود که در قالب اتحادیه‌ها، سندیکاها، احزاب، موسسات آموزشی، انجمن‌های صنفی و نظایر آن، به کردوکار افراد شکل می‌دادند و خصوصاً در خدمت نهادهای رقیب لیبرالیسم (نظیر سوسیالیسم، آنارشیزم یا محافظه‌کاری) در عرصه عمل سیاسی بودند. لیبرال‌ها به واسطه این معضلات عملی، و به منظور ترمیم لیبرالیسم، ایده رمانتیک‌ها را در فهم لیبرالی از ماهیت جامعه وارد کردند. حالا، جامعه مدرن، سه بخش اصلی داشت: امر سیاسی، امر اجتماعی و امر شخصی.^{۱۸} تصور اولیه این بود که پیدایش حوزه شخصی، راهی برای بهبود وضع زنان در جوامع مدرن است، چراکه افراد (و از جمله زنان) در

^{۱۷}. آرنست در نقدهای از سنت تاریخی غرب، مدعی است که جامعه فنودالی قرن هجدهم، جامعه طبقاتی سده نوزدهم، و جامعه توده‌های کنونی غرب، همگی در خصیصه واحدی مشترک‌اند و آن، سیطره قلمرو عمومی بر حیطه شخصی و به بیان خاص‌تر، «سلب امکان گفتار به مثابه عمل سیاسی از فرد است» [۹، ص ۶۵].

^{۱۸}. هابرماس از منظری جامعه‌شناختی و باعطف به تحولات اجتماعی و اقتصادی تاریخی در غرب، تفسیری ساختاری از این «تجدید ساختار خانواده» فراهم آورده است. او بر دو فرآیند «تفکیک فعالیت اقتصادی از دولت» و «تفکیک کار از خانه» متمرکز شده است. در حالی که «کار برای یونانیان، امری اساساً غیرسیاسی و خصوصی بود» [۱، ص ۳۷]. هابرماس معتقد است که در نتیجه وقوع دو تحول پیشگفته، خانواده در قالبی تازه که است که دیگر با کار نسبتی ندارد ظهور می‌کند و برخلاف دوره یونان که ماهیت زیستی و مادی داشت، اکنون به عرصه صمیمیت و فضایی برای شکل‌گیری ذهن مستقل فردی بدل می‌شود (برای شرحی از این دیدگاه، بنگرید به: [۹، ص ۱۱۳-۹۵].

حوزه شخصی‌شان به خودشان واگذار می‌شدند و می‌توانستند فردیت‌شان را محقق کنند. از حیث سیاست‌گذاری، جنبش زنان پیگیر «حق حریم شخصی» شد و آن را به صورت مبنایی قانونی برای زنان درآورد. با این همه، رسمیت یافتن حوزه شخصی نیز کمکی به بهبود وضع زنان نکرد، چرا که به نظر فمینیست‌ها، حریم فرد، حریم خانواده قلمداد شد که هیچکس حق دخالت در آن را ندارد. خانواده، حریم شخصی دو نفره مرد و زن تعریف شد. دولت و جامعه مدنی، هیچ‌یک حق سیاست‌گذاری یا دخالت در حریم شخصی (و خانواده) را نداشتند و بدین ترتیب، راه برای قانون‌گذاری در حیطه خانواده بسته شد و خانواده از قلمرو اصلاحات اجتماعی کنار گذاشته شد. تنظیم روابط و تقسیم کار بین اعضای خانواده (مرد و زن) به خودشان واگذار شد و مدعای فمینیست‌ها این است که بدین ترتیب و با کوتاه شدن دست دولت و جامعه مدنی، خانواده به زمین مسطح و حاصل‌خیزی برای اعمال سلطه مردان بر زنان بدل شد. هرچند در ابتدا هدف از طرح بحث امر شخصی، تحقق فردیت (زنان) بود، اما اکنون به حربه‌ای علیه زنان بدل شد: برابر نهادن خانواده با حریم شخصی، از اعضای آن در مقابل دولت و نهادهای جامعه مدنی محافظت می‌کرد، اما در همان حال، زنان را در مقابل سلطه‌گری مردان و دست‌اندازی‌شان به حقوق زنان، بی‌دفاع می‌گذاشت. مردان علیه زنان اعمال خشونت می‌کردند، تقسیم کار می‌کردند، نقش‌ها (و از جمله نقش «مادری») را تعریف می‌کردند و برای تنظیم روابط درون خانواده، هر اقدامی لازم می‌دیدند انجام می‌دادند. فرهنگ پدرسالار جوامع غربی نیز این رویه را تایید و تشدید می‌کرد، و یا گروه‌های محافظه‌کار با شعار «استقلال خانواده» و تقدیس آن، از هر گونه دخالتی در مناسبت درونی آن دوری می‌جستند. بر همین اساس، یکی از مطالبات اصلی جنبش زنان در غرب، در این برهه، تلاش برای وادار کردن دولت و جامعه مدنی به توجه نسبت به مسائل درون خانواده است. اکنون زنان (و طرفداران حقوق زنان)، خود را نیازمند دخالت دولت در حیطه خانواده می‌دیدند تا بدین ترتیب از حریم شخصی زنان دفاع کند. لازم بود تا جامعه مدنی و نظریه‌پردازان سیاسی و اجتماعی، در باب عدالت در خانواده و نوع قواعدی که لازم است بر روابط زن و مرد حاکم شود، بحث کنند، هم‌چنان که در مورد

عدالت در جامعه مدنی، یا در دولت بحث می‌کنند: «فمینیست‌ها می‌گویند که لازم است به آنچه درون واحد خانواده اتفاق می‌افتد نیز توجه کنیم و ببینیم که آنچه در درون خانواده می‌گذرد چگونه مزایا و هزینه‌ها را توزیع می‌کند... فمینیست‌ها به‌ویژه بر این استدلال تأکید دارند که عدالت اجتماعی بدون عدالت درون-خانوادگی، هرگز دستاوردی برای زنان ندارد» [۵۲، ص ۱۴۴-۱۴۳]. به عبارتی، نه تنها افزوده شدن قلمرو شخصی به نظریه‌های لیبرالی، از مشکل زنان نکاست، بلکه این بار با صورت‌بندی نظری و برخی سیاست‌گذاری‌های عملی تازه، اساساً هر چه بیشتر زنان را به حاشیه راند.

۶-۲. موضع انتقادی فمینیسم: شخصی، عمومی / سیاسی است

بنابر مباحث پیشگفته، مهم‌ترین شعار فمینیست‌ها در منازعات سیاسی و اجتماعی مدرن شکل می‌گیرد: شخصی، عمومی [و نیز سیاسی] است (بنگرید به: [۵۵، ص ۴۱۷-۴۱۶]). در واقع، مهم‌ترین نقد فمینیست‌ها به فلسفه سیاسی لیبرال (و به‌طور کلی به سنت سیاسی در غرب) این است که با قلمداد کردن خانواده به‌مثابه جایگاهی «طبیعی» و «فطری»، آن را از حیطة بحث و مجادلات فلسفی کنار گذاشته‌اند. به خصوص نظریه‌پردازان لیبرال در هر دو مرحله از نظریه‌پردازی‌شان، خانواده را از شمول نظریه‌پردازی و مباحثات عمومی، و بدین ترتیب قانون‌گذاری خارج ساختند و به مردان اجازه دادند تا متناسب با منافع و نیز خلق سلطه‌جویانه‌شان، مناسبات درون خانواده را تنظیم کنند. از این رو مطالبه اصلی فمینیست‌ها این است که آنچه شخصی خوانده می‌شود (خانواده)، در واقع، عمومی است. در واقع، آن گونه که گفته شد، نقد فمینیستی متوجه یک روند طولانی تاریخی است که در آن، فلسفه‌پردازی‌های سیاسی و اجتماعی، زنان را در جایگاهی به نام «خانواده» قرار داده‌اند و بنابر آنچه گفته شد، آن را از شمول بحث و تبادل نظر خارج کرده‌اند.^{۱۹}

^{۱۹} چنین فهمی تاریخی از جایگاه و نقش زنان در سنت غربی، نه تنها در فلسفه سیاسی، بلکه در بسیاری از ابعاد حیات اجتماعی نیز قابل مشاهده است و به‌خوبی نشان می‌دهد که فمینیسم هرچند مدعاهای جهانشمول و عامی دارد، اما کاملاً وابسته به متن تاریخی و فرهنگ غربی است که در آن ظهور یافته است. به طور مثال، گروه دیگری از فمینیست‌ها، به انتقاد از «علم جدید» برخاسته و تأثیر

۳-۶. «خانواده» از دیدگاه اسلام: ترکیب عواطف و قواعد

چنان‌که پیشتر گفته شد بر اساس فکر فمینیستی، خانواده نهاد ستمگری و منشأ همه مشکلات زنان است. این فهم از نهاد خانواده و جایگاه زن در آن، در تعارض با دیدگاه اسلام در مورد «نهاد مقدس خانواده» قرار می‌گیرد و ذهنیت دینی افراد نسبت به آن را به چالش می‌کشد، این در حالی است که اساساً اسلام دیدگاه منحصریفردی در مورد خانواده دارد که مشمول نقد فمینیست‌ها به فیلسوفان سیاسی لیبرال قرار نمی‌گیرد. برای فهم این دیدگاه، در ابتدا لازم است شرایط تاریخی و فرهنگی-اجتماعی که این دیدگاه در آن نضج یافته است را بررسی کنیم:

۳-۶-۱. زمینه تاریخی شکل‌گیری دیدگاه اسلام در مورد خانواده

گفته شد که نقد فمینیست‌ها به نهاد خانواده مبتنی بر بررسی آن در متن تاریخ غرب، از جمله در متن سنت اقتدار سیاسی در غرب است. شرایط و بستر تاریخی شکل‌گیری ذهنیت‌ها در مورد خانواده، در غرب و در اسلام با یکدیگر متفاوت‌اند. «اسلام» در جزیره‌العرب ظهور یافت و از حیث اقتدار سیاسی، وضع خاصی در شبه جزیره عربستان وجود داشت. به واسطه ویژگی‌های خاص اقلیم جزیره، امپراتوری‌های ایران و روم، رغبتی برای سلطه بر این منطقه ندارند به علاوه این که به لحاظ ژئوپلیتیک نیز در موقعیتی قرار ندارد که محوریت تجاری یا سیاسی داشته باشد. منطقه دورافتاده‌ای است که هیچ نکته‌ای برای جلب توجه قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی در آن وجود ندارد و «اساساً مردم آن را به هیچ می‌گرفته‌اند» [۱۲، ص ۱۵۷]. بنا به شواهد تاریخی، در روزگار ظهور اسلام، در جزیره‌العرب نه تنها دولت، بلکه اساساً هیچ مرکزیت سیاسی وجود نداشت. نظم سیاسی-اجتماعی در جزیره‌العرب مبتنی بر «پیمان»‌ها بود، پیمان‌هایی که بین قبیله‌ها به عنوان اصلی‌ترین واحدهای هویت‌بخش اجتماعی منعقد

سنت هرمسی بر پیدایی علم جدید را بررسی کرده‌اند. بر مبنای این سنت، جهان، به دو بخش مردانه و زنانه تقسیم می‌شود. بر دیدگاه پیشگامان علم جدید خصوصاً دوگانه‌انگاری دکارتی تن-روان/ جسم-روح تاثیر گذارده و به علم جدید، ماهیتی مردانه داده و آن را از دسترس زنان خارج ساخته است (رجوع شود به: [۳۷، ص ۱۲۹-۱۲۸]).

می‌شدند.^{۲۰} هویت فردی در هویت قبیله‌ای منحل می‌شد و اساساً هویتی جز هویت قبیله‌ای به رسمیت شناخته نمی‌شد. بالاتر از هویت قبیله‌ای، هویت «عرب»ی بود که البته در مواجهه با «غیرعرب»ها نمود می‌یافت و گرنه در میان خود قبایل عرب، هویت قبیله‌ای تعیین‌کننده بود. قبیله، منشأ اخلاق بود و احترام به روابط خونی و خویشاوندی، وظیفه هر فردی بود.^{۲۱} نظم اجتماعی را عصبیت قبیله‌ای شکل می‌داد و هویت فردی در چنین عصبیتی هضم می‌شد. در واقع، پهنه سرزمینی جزیره العرب شامل مجموعه قبایلی است که در مرآمده و مبادله با یکدیگر بودند و پیمان‌هایی روابط بین آنها را تنظیم می‌کرد. هیچ قدرت آمرانه‌ای وجود ندارد که دیگر قبایل را مطیع یک قبیله خاص کند، هیچ نیروی نظامی حرفه‌ای آن گونه که در امپراتوری‌های ایران و روم بود در جزیره العرب وجود نداشت؛ به همین ترتیب، هیچ شکلی از دیوانسالاری که خصیصه امپراتوری‌های بزرگ و نیز دولت مدرن است در جزیره العرب وجود نداشت.^{۲۲}

^{۲۰} آنچه برای بحث ما در اینجا اهمیت دارد این که همگان متفق القول اند که نه تنها «دولت» در معنای مدرن و امروزش در میان اعراب جاهلی وجود نداشته بلکه شکلی از «حکومت» و مرکزیت سیاسی، آن گونه که «امپراتوری»های ایران و روم و مناطق تحت حمایت آنها نظیر حیره یا یمن نیز در منطقه محل بحث پیامبر اسلام (ص) وجود نداشته است. با اتکا به بحثی که از فلسفه سیاسی نوزیک گفته شد، استنباط می‌شود که در نظریه قراردادگرایی انسان‌ها از وضعیت طبیعی به وضعیت مدنی گذار کرده‌اند و عامل تعیین‌کننده در این گذار «قرارداد» است. آنها قرارداد می‌کنند تا در ازای از دست دادن برخی آزادی‌های فردی و طبیعی شان، به منظور همزیستی قدرت را طی قراردادی به «دولت» واگذار کنند تا نظم را برای آنها برقرار سازد. با این همه، انسان‌ها مستقیماً از حالت طبیعی و فردی به حالت جمعی و قراردادی گذر نکرده‌اند و در این راه، مراحل را طی کرده‌اند که از آن جمله مرحله قراردادهای دوجانبه و چندجانبه و تشکیل آژانس هاست. به نظر می‌رسد که نظم سیاسی حیات جمعی اعراب جاهلی، در مرحله پیش‌قراردادی است و وجود «پیمان»ها ناظر بر چنین درکی از نظم سیاسی در میان اعراب جاهلی است. به‌وفور در تاریخ از پیمان‌های دوجانبه، چندجانبه و حتی منطقه‌ای به منظور تامین امنیت‌شان در مقابل قبایل قدرتمندتر یاد می‌شود.

^{۲۱} روح قبیله‌گرایی، سرچشمه اصلی همه اندیشه‌های اخلاقی بود که جامعه عرب بر بنیاد آن ساخته شده، احترام به روابط خونی خویشاوندی و تلاش در راستای مجد و عظمت قبیله وظیفه و اصلی بود که همه اعضا باید از آن تبعیت می‌کردند. وابستگی و عصبیت قبیله‌ای بر کردار و رفتار عرب جاهلی سایه انداخته بود [ص ۷، ۱۰۸-۱۰۷].

^{۲۲} مهم‌ترین رکن سیاسی در این نظم سیاسی پیشادولتی، در مکه قرار دارد و قبایل برای اتخاذ تصمیمات مهم سیاسی در آن اجتماع می‌کنند: دارالندوه. سران قبایل برای موضع‌گیری و اتخاذ تصمیمات مهم سیاسی و اجتماعی در دارالندوه گرد هم می‌آمدند. مهمترین این تصمیمات در آغاز

قبایل به‌عنوان تنها منابع قدرت، در بخش‌های مختلف جزیره‌العرب پراکنده بودند و به‌واسطهٔ پیمان‌هایی چارچوب‌های نظم سیاسی-اجتماعی را شکل می‌دادند. البته در این میان، قبیلهٔ قریش به دلیل استقرار در شهر مکه^{۳۳} و نیز پرده‌داری کعبه، از قدرتی بیشتر از سایر قبایل برخوردار بود. غیر از این برتری فرهنگی، حتی قبیلهٔ قریش هم بر دیگران حاکمیتی نداشت و برای تنظیم مناسبات خود با دیگر قبایل، ناگزیر از انعقاد پیمان با آنها بود. در شرایط خاص زیست بادیه که مهمترین اصل آن، کمیابی منابع و دشواری معیشت است، پیمان‌ها به سرعت نقض شده و قبایل برای گذران زندگی، به حریم و قلمرو یکدیگر تجاوز می‌کردند. از این رو و برای تضمین نظم اقلی در جزیره‌العرب، برخی ماه‌ها به‌عنوان «ماه‌های حرام» تعریف شده بود که در آنها شرایط جنگی وجود نداشت. به همین نحو بخش مهمی از تاریخ جزیره‌العرب را جنگ‌های قبایلی شکل می‌دهند و «علم‌الایام» به‌عنوان یک شاخهٔ مهم دانش در میان اعراب جاهلی، عمدتاً به روایت جنگ‌ها و قهرمانان و مغلوبان آنها اختصاص داشت. در این

بعثت، تصمیم به اقدام گروهی برای قتل پیامبر اسلام (ص) بود. روشن است که وجود دارالندوه، منحصر به مکه بود و در هیچ نقطه دیگری از جزیره‌العرب چنین مرکزی گزارش نشده است، «مدینه هم فاقد موسسه سیاسی واحدی همانند دارالندوه در مکه بوده» است [ص ۳۵، ۸۶]. به‌علاوه، وجود دارالندوه، ناظر بر وجود سازوکار نظام‌مند تصمیم‌گیری نیست، چراکه مکه نیز به‌رغم «شهر» بودن و مرکزیت سیاسی-دینی آن، بر اساس سازوکارهای پیمانی اداره می‌شد و قبایل دائماً در جنگ با یکدیگر و انعقاد پیمان و پیمان‌شکنی بودند. همچنان‌که در جنگ‌های معروف «فجار» این خصلت نمایان است [ص ۲۱، ۱۰۹-۱۰۷].

^{۳۳} در یثرب نیز اساساً ما با نوعی فقدان مرکزیت مواجهیم. نه تنها در یثرب از وجود کعبه به‌عنوان عامل انسجام‌بخش سیاسی و اجتماعی خبری نیست، بلکه حتی از لحاظ جغرافیایی نیز ما با نوعی فقدان مرکزیت مواجهیم. قبایل و عشایر مختلفی در «واحه»‌های پراکنده زندگی می‌کردند که یا به‌واسطهٔ عبور «جادهٔ ادویه» از کنار یثرب به امر تجارت اشتغال داشتند و یا به واسطهٔ آب‌وهوای مناسب و زمین‌های حاصلخیز به زراعت و کشاورزی مشغول بودند [ص ۲۱، ۱۲۲-۱۲۱] در برخی موارد نیز گفته شده است که این منطقه مجموعه‌ای از روستاها بوده که یثرب نسبت به دیگر روستاها بزرگتر بوده است. تمامی خانه‌های مدینه نزدیک و متصل به یکدیگر نبوده است، بلکه از تعدادی مجموعه‌های مسکونی و یا دهکده‌هایی تشکیل شده بود که مشهورترین آنها «قبا»، «زهره»، «زباله» و «یثرب» بود. کشتزارها و دشت‌های گسترده‌ای این مجموعه‌ها را از یکدیگر جدا می‌ساخت (العلی، ۸۵). در یثرب نیز مجموعه‌ای از قبایل و عشایر می‌زیستند که دو قبیلهٔ اوس و خزرج، بزرگترین آنها بوده‌اند و خصومت دایمی بین آنها برقرار بوده و با یهودیان علیه یکدیگر هم پیمان می‌شده‌اند و بالعکس.

شرایط دو نکته مهم در ارتباط با موضوع این مقاله قابل استخراج است: اول این که در چنین نظامی که اساساً فرد، هویت مستقلی نداشت و هویت قبیله‌ای، هویت افراد را تعیین می‌کرد، نه تنها زنان بلکه مردان نیز از حقی برخوردار نبودند. پیمان‌هایی که تنظیم می‌شدند برآمده از اقتضات قبیله‌ای بوده و حتی مردان نیز در تنظیم آنها نقشی نداشتند. اساساً نیاز چندانی به بحث در حوزه عمومی نبود و در موارد معدودی که نیاز به مشارکت بود، تنها مردان حاضر بودند و اثری از زنان نبود. در این نظم قبیله‌ای، خانواده (چه به معنای هسته‌ای امروزی آن که مبتنی بر روابط مرد-زن است، و چه به صورت گسترده که افراد و مناسبات بیشتری را در بر می‌گیرد)، به همان معنا که مدنظر فمینیست‌هاست، «طبیعی» محسوب می‌شد: جایگاهی برای ارضای جنسی که بر عواطف شخصی استوار است و اساساً مانند هر جزء دیگری از هویت قبیله‌ای مورد مباحثه و مجادله قرار نمی‌گیرد. دوم این که اساساً مرکزیتی برای قانون‌گذاری وجود نداشت و آن گونه که در جهان مدرن، یا در سنت غربی دیده می‌شود، قدرت در حکومت متمرکز نبود و از این رو جایگاه معینی برای قاعده‌گذاری و سیاست‌ورزی در مورد گروه‌ها و نهادهای اجتماعی از جمله زنان و خانواده وجود نداشت. دست‌کم بررسی اشکال و انواع ازدواج^{۲۴} در دوره جاهلیت نشان می‌دهد که زنان، فاقد اراده و اختیار بودند و اساساً قاعده‌ای حتی ضمنی برای ازدواج زنان وجود نداشت. فرد، و به خصوص زنان، تا آنجا در ساخت قبیله‌ای مورد توجه قرار می‌گرفتند که اعتبار و حیثیت کل قبیله مورد خدشه قرار می‌گرفت. و تنها در این صورت بود که قاعده‌ای برای مناسبات‌شان تنظیم می‌شد، مانند موضوع ازدواج که به واسطه حرمت خون و مناسبات خویشاوندی که اساس ساخت قبیله‌ای بر مبنای آن شکل یافته بود، نسبت به ازدواج زنان حساسیت وجود داشت و قواعد معینی پیرامون آن وجود داشت. در این موارد خاص، زنان موضوع مباحثه عمومی قرار می‌گرفتند. در غیر این صورت و از جمله در

^{۲۴}. نکاح الرهط (زناشویی دسته‌جمعی)، نکاح البدل (زناشویی تعویضی)، نکاح الخدن (زناشویی‌های پنهانی)، نکاح الجمع (زناشویی همگانی)، نکاح الشغار (زناشویی تعویضی)، نکاح المقت (زناشویی تنفرآمیز) و ازدواج‌های میراثی از این جمله‌اند که در همگی، قاعده مشخصی برای روابط زن و مرد وجود ندارد (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: [۷۵ص، ۳۰] و [۴۵ص، ۱۲]).

مورد مناسبات درون خانواده، به‌واسطه طبیعی‌پنداری آن، اساساً قاعده‌ای پیرامون مناسبات درون خانواده وجود نداشت.

اسلام در چنین شرایطی ظهور یافت. تأکید اسلام بر ارزش ذاتی زنان بود و جهت‌گیری‌های کارکردی در مورد آنان را بی‌اعتبار ساخت. در جامعه جاهلی زنان به دلیل کارکردهایی نظیر فرزندآوری، دامداری و چوپانی، یا نقش‌هایشان در بزم و رزم (رقص و آواز (برای کنیزان)، یا استفاده از شگردهای زنانه‌شان برای تحریک و تهییج مردان در میدان‌های جنگ) و نظایر آن، حرمت داشتند. مردان دارای ارزش ذاتی‌اند، ولی زنان بنا به این‌که چه کارکردی (اعم از کارکردهای جنسی، توالد، آوازخوانی، رقاصی، چوپانی و خانه‌داری) برای مردان دارند، واجد ارزش و اهمیت می‌شوند. قرآن این نگرش کارکردی را به نگرش ذاتی تغییر می‌دهد؛ در سوره ذاریات/ آیه ۵۶ آمده است که «جن و انس را نیافریدم، مگر برای آن‌که مرا عبادت کنند»؛ در این آیه از «انس» یاد شده و تمایزی بین زن و مرد قرار داده نشده است. به‌عبارتی، اگر این آیه، منتها و مطلوب خلقت را بیان می‌کند، زن در رسیدن به غایت و مطلوب خلقت، از مرد چیزی کم ندارد و با او برابر است.^{۲۵} در سوره احزاب/ آیه ۳۵ آمده است: «به یقین، مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان با ایمان و زنان با ایمان، مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان صابر و شکیبیا و زنان صابر و شکیبیا، مردان باخشوع و زنان باخشوع، مردان انفاق‌کننده و زنان انفاق‌کننده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاکدامن و زنان پاکدامن، مردانی که بسیار به یاد خدا هستند و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، خداوند برای همه آنها مغفرت و پاداش عظیمی فراهم ساخته است». این آیه به خوبی به ارزش ذاتی زن اشاره می‌کند و اینکه

^{۲۵} در سوره احزاب/ آیه ۳۵، سوره توبه/ آیه ۷۲ و سوره فتح/ آیه ۵، این مضمون تکرار شده است که در جهان دیگر، مردان و زنان، بدون هیچ تمایزی به پاداش یا جزا می‌رسند: «آن روز که مردان و زنان مومن را می‌بینی که نورشان پیشاپیش و به جانب راست‌شان روان است...». اساساً زنان نسبت به مردان فروتری ذاتی ندارند؛ زن و مرد از یک نوع‌اند، نه این‌که زن از نوع فروتری باشد. تأکید می‌شود که مرد و زن از یک جنس هستند و برتری ذاتی بر هم ندارند: «از نشانه‌های خداوند این است که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید...» (سوره روم/ آیه ۲۱).

در گفتمان پیامبر اسلام (ص)، تفاوت وجودی بین زن و مرد وجود ندارد.^{۲۶} در رسیدن به این مقامات، هیچ تمایزی بین زنان و مردان وجود ندارد و تنها تلاش و ممارست فردی است که تعیین کننده است. به همین نحو و برخلاف دیدگاه مرسوم که اساساً زنان را با حيله گری و مکاری برابر می‌نهد، قرآن در گرایش به صفات ناپسند نیز بین مرد و زن تفاوتی نمی‌نهد و آن دو را به یکسان در مظان گناه و نفاق می‌داند. در سوره توبه و در بحث از نفاق، بین زنان و مردان تمایزی نمی‌گذارد و از هر دو تحت عنوان «منافق» یاد می‌کند: «وعدالله المنافقین و المنافقات ...» (سوره توبه، آیه ۶۸)، «خدا مردان و زنان منافق ... را آتش جهنم وعده کرده که در آن جاودانه خواهند بود». در اینجا نه تنها نفاق، مختص زنان نیست، بلکه در بحث از مجازات نیز برای زنان مجازات سنگین تری قرار داده نشده است، بلکه مرد و زن را در ابتلا به نفاق و گرفتاری در مجازات خدا برابر دانسته است که بنابه میزان گناه فردی‌شان، درجات‌شان متغیر خواهد بود. همچنین در قرآن به توان و «استقلال فکری» زنان در زمینه شناخت توحید و تمییز آن از کفر تاکید شده است، چنان که برای خداناپاوران، زنان نوح و لوط، مثال آورده می‌شود: «خدا برای کسانی که کافر شده‌اند، زن نوح و لوط را مثال آورده که هر دو در نکاح بنده شایسته ما بودند و به آنها خیانت کردند...» (سوره تحریم، آیه ۱۰) و برای خداناپاوران، زن فرعون مثال زده می‌شود: «و خدا برای کسانی که ایمان آورده‌اند، همسر فرعون را مثل آورده، آن‌گاه که گفت پروردگارا برای من نزد خویش در بهشت خانه‌ای بساز و مرا از شر فرعون و عمل او نجات ده و مرا از مردم ستمکار برهان» (همان، آیه ۱). بحث دیدگاه اسلام از خانواده، چنین مبنای هستی‌شناختی دارد و در آن، خانواده در ترکیبی از عواطف و قواعد تعریف شده است.

^{۲۶} همان‌گونه که در این آیه نیز تصریح شده است، زنان و مردان، در ده مقام معنوی و ملکوتی با هم مشترکند و در صورت مجاهدت فردی، می‌توانند به این شئون و جایگاه‌ها نایل شوند: مقام اسلام و اقرار به وحدانیت خداوند، مقام ایمان و درک قلبی، مقام طاعت و بندگی خداوند، مقام صدق و درست‌کرداری، مقام صبر و ایستادگی در راه حق، مقام فروتنی و تواضع در برابر امر حق، مقام جود و بخشندگی، مقام روزه و امساک، مقام صیانت نفس و غلبه بر هوای و هوس، مقام ذکر حق.

۳-۲. ساخت خانواده در اسلام: عواطف در متن قواعد

از یکسو و به تصریح قرآن، بنابر آیه ۲۱ از سوره روم^{۲۷}، بنیان روابط مرد و زن بر آرامش و عاطفه گذاشته شده است. به این معنا، خانواده «طبیعی» قلمداد می‌شود، چون بنیان آن بر کششی درونی است که به‌طور ذاتی در مرد و زن وجود دارد و از این حیث با فهم فمینیستی از «طبیعی» به‌منزله «غیراجتماعی»، ثابت، لایتغیر و غیرقابل مناقشه متفاوت است. طبیعی، در اینجا به معنی مشروع بودن مناسبات درون خانواده، یا غیرقابل مناقشه بودن‌شان نیست، بلکه به معنای ابتدای خانواده بر نیروهای ذاتی است که به‌واسطه خلقت در وجود انسان (به صورت متفاوت و البته مکملی در مرد و زن) وجود دارد. از این حیث، زن و مرد با یکدیگر «تفاوت» دارند و همین تفاوت است که موجب قرار گرفتن آنها در چارچوب خانواده می‌شود. منتها علاوه بر عواطف، در دیدگاه اسلام، قواعدی برای تنظیم روابط زن و مرد در چارچوب خانواده تعریف شده است. برای جلوگیری از سوءاستفاده از «تفاوت»های میان زن و مرد و وابستگی عاطفی که بدین ترتیب بین زن و مرد پیدا می‌شود، اسلام مجموعه‌ای از قواعد را برای همزیستی زن و مرد در خانواده معین کرده است. فی‌الواقع، عواطف در متن قواعد قرار داده شده و قواعد به خصوص زمانی فعال می‌شوند که عواطف رو به سستی و تضعیف نهاده باشد.^{۲۸}

^{۲۷} در این آیه آمده است: «و از آیات او این است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید تا بواسطه آنها آرامش بیابید و میان شما دوستی و محبت قرار داد، همانا در این امر نشانه‌هایی برای گروهی که تفکر کنند وجود دارد». صاحب تفسیر نمونه ذیل این آیه آورده است: «... قرآن در این آیه هدف ازدواج را سکونت و آرامش قرار داده است ... و نظیر این تعبیر در آیه ۱۸۹ سوره اعراف نیز آمده است ... این آرامش از اینجا ناشی می‌شود که این دو جنس مکمل یکدیگر و مایه شکوفائی و نشاط و پرورش یکدیگر می‌باشند، بطوری که هر یک بدون دیگری ناقص است، و طبیعی است [تأکید از ماست] که میان یک موجود و مکمل وجود او چنین جاذبه نیرومندی وجود داشته باشد» [۳۹۱، ۴۹].

^{۲۸} در دیدگاه‌های دیگری نیز برای اشاره به دیدگاه اسلام در مورد خانواده و جایگاه زنان در آن، به عاملی غیر از عامل عاطفه اشاره شده، و آن «اختیار» است. به عبارتی در مواجهه با پارادایم فردگرایانه‌ای که بر مناقشات فمینیستی سایه افکنده، برخی محققان تلاش کرده‌اند تا وجه اختیارگرایانه امر ازدواج و تشکیل خانواده را برای زنان مسلمان برجسته کنند: «مبنای اساسی خانواده چه در مرحله شکل‌گیری و چه سپس در مرحله تداوم، حداقل دو چیز است: انتخاب و اختیار عقلانی

در حالی که در جامعه جاهلی، مناسبات به طور کلی و خصوصاً مناسبات زن و مرد، بسیط و ساده است و پیچیدگی خاصی ندارد، اسلام قواعد متنوعی برای رابطه زن و مرد در خانواده تعریف کرده است: قواعد ازدواج^{۲۹}، قواعد طلاق^{۳۰}، قواعد شیر دادن^{۳۱}، قواعد مالکیت^{۳۲}، قواعد مهریه^{۳۳}، قواعد ارث^{۳۴}، قواعد وصیت^{۳۵}، قواعد نفقه و نظایر آن^{۳۶}. این

طرفین که آگاهی و اراده در آن موضوعیت دارند ... و دیگری حبّ جدّی و عشق زوجین به یکدیگر تا به تعبیر قرآن در کنار یکدیگر، احساس سکون و آرامش کنند [۵۱، ص ۱۱۱]. ملاحظه می شود که وجه اختیارگرایانه در کنار بعد محبت‌آمیز طبیعی ازدواج در کنار هم قرار گرفته و از منظر این مقاله نیز مورد قبول است، اما از پرداختن به قواعد به‌عنوان رکن دیگری از ماهیت خانواد در اسلام غفلت شده است. یکی از دلایل مهم این امر رویکرد واکنشی محققان به مدعیات فمینیستی است که زنان را در نظامات خانواده سنتی، مسلوب‌الاختیار و تابع مردان معرفی می‌کنند و بدین ترتیب تلاش کرده‌اند تا پاسخ مناسبی از میان متون دینی برای انتقادات فمینیست‌ها فراهم کنند.

^{۲۹} در آیات متعددی از قرآن کریم، نسبت به در نحوه ازدواج بحث شده و نسبت به برخی از اقسام ازدواج که در آن، حقوق زنان پایمال می‌شده، هشدار داده شده است. از جمله در سوره نساء، آیه ۲۲ آمده است: «و با آن زنان که پدرانان ازدواج کرده اند، ازدواج نکنید، مگر آنچه (از ازدواج) تاکنون انجام گرفته است زیرا آن کاری زشت، مورد غضب خداوند و راه بدی است». و نیز در سوره نساء آیه ۲۲ آمده است: «و حرام است بر شما که بین دو خواهر جمع کنید...». و نیز سوره نور آیه ۳۳ در مورد به فحشا و ادا شدن کنیزان در ازدواج های گروهی آمده است: «و کنیزکان خود را اگر خواستار پاکدامنی بودند مجبور به فحشا مسازید تا چیزهای گذرای زندگی را به دست آورید».

^{۳۰} در دوره جاهلیت، اقسام متنوعی از طلاق در بین اعراب وجود داشت که به‌وضوح موجب نقض حقوق زنان می‌شد. در آیات ۱ تا ۴ سوره مجادله احکامی برای لغو طلاق ظهار، در آیات ۲۲۷-۲۲۶ سوره بقره احکامی برای لغو طلاق ایلاء آمده است. برخی از اقسام طلاق نیز برای تأمین حقوق زنان، تصحیح شده است: در آیات ۲۲۸ و ۲۲۹ سوره بقره و آیه ۱ سوره طلاق، احکامی برای تصحیح طلاق رجعی، در آیه ۱۸۷ سوره بقره احکامی برای اصلاح طلاق خلع نازل شده است برای دیدن شرحی از اقسام طلاق در دوره جاهلیت و تحولات آن پس از ظهور اسلام، رجوع شود به: [۱۰].

^{۳۱} در سوره طلاق آیه ۶ به مردان مسلمان خطاب می‌کند که در مورد زنان مطلقه، «... اگر برای شما (فرزند را) شیر می‌دهند، پاداش آنها را بپردازید؛ و (درباره فرزندان، کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید؛ و اگر به توافق نرسیدید، آن دیگری شیردادن آن بچه را بر عهده می‌گیرد».

^{۳۲} در سوره نساء آیه ۳۲ آمده است: «مردان از آنچه کسب کرده اند نصیبی دارند و زنان از آنچه به دست آورده اند نصیبی دارند». ویل دورانت (۱۳۸۵) نوشته است: «وضع زن مسلمان از یک جهت از بعضی از زنان اروپایی بهتر بود، زیرا حق داشت در مال خود تصرف و دخالت کند و شوهر یا طلبکاران حق نداشتند در املاک او دخالت کنند» [۱۵، ص ۲۸۲]. لگیت در گزارشی از وضع مالکیت زنان انگلیسی در قرون وسطی می‌نویسد: «مثلاً متناسب با قوانین حقوقی انگلستان، زنان ازدواج‌نکرده حق مالکیت داشتند، اما با ازدواج، این حق به شوهران‌شان تفویض می‌شد» و بعدتر در اواخر قرن دوازدهم

میلادی نیز که زنان چنین حقی به دست آوردند، باز هم «درآمدی که از ذخیره بودجه خانواده یا اجاره بخشی از خانه حاصل می‌شد، متعلق به مردان بود» [۳۹، ص ۲۶].

^{۳۳} در سوره نساء آیه ۴ آمده است: «ومهریه زنان را به عنوان هدیه‌ای الهی با میل و رغبت او بدون چشم داشت و منت گذاری» به خودشان بدهید؛ و اگر چیزی از آن را با میل و رضایت خود به شما بخشند، آن را حلال و گوارا بخورید؛ در آیه ۲۰ از این سوره نیز آمده است: «اگر خواستید زنی را رها کنید و زنی دیگر به جای او اختیار کنید و مال بسیار مهر او کرده اید البته نباید چیزی از مهر او باز گیرید، آیا به وسیله تهمت زدن به زن مهر او را می‌گیرید؟ این گناهی فاش و زشتی آن آشکار است».

^{۳۴} در سوره نساء آیه ۷ آمده است: «برای مردان از آنچه پدر و مادر و نزدیکان به جا می‌نهند، نصیبی است و برای زنان از آنچه پدر و مادر و نزدیکان به جا می‌نهند، نصیبی است، خواه آن کم باشد یا بسیار، نصیبی معین است». تأکید اسلام بر ارث‌بری زنان و اختصاص بخشی از فقه اسلامی به این موضوع توجه محققان اروپایی که خود در سنتی زیسته‌اند که بنا بر ادعای فمینیست‌ها، مردسالار بوده را به خود جلب کرده است: «اسلام به زن حق داد که ارث ببرد و به هر صورت که مایل است در مال خود تصرف کند، این عادت اعراب جاهلیت را که زن چون اثاث پدر به پسر می‌رسید باطل کرد، سهم ارث زن را یک نیمه سهم مرد قرار داد» [۱۵، ص ۲۳۱]؛ و محقق جای دیگری گفته است که: «احکام وراثت قرآن در مقابل قانون اروپا برای زن به غایت مفید و از مطالعه آن معلوم می‌شود که تا چه اندازه رعایت حقوق به عمل آمده است» [۴۲، ص ۵۱۳].

^{۳۵} در آیه ۱۸۰ از سوره بقره خطاب به مسلمان (زن و مرد) آمده است که: «بر شما مقرر شده چون یکی از شما را مرگ در رسد، اگر مالی از خود به جا گذاشته است، برای پدر و مادر و خویشان به‌طور پسندیده وصیت کند. این حقی است بر عهده پرهیزکاران»؛ و نیز در سوره مائده آیه ۱۰۶ خطاب به «اهل ایمان» (زن و مرد) آمده است که: «ای اهل ایمان! چون مرگ یکی از شما فرارسد، باید در حال وصیت، دو عادل از هم‌کیشان خود را بر وصیت شاهد بگیرید؛ یا اگر در سفر بودید و مرگ شما فرارسید [و شاهدی از مؤمنان نیافتید] دو نفر از غیر هم‌کیشان خود را شاهد وصیت بگیرید...».

^{۳۶} باید توجه داشت که مراد از «قواعد» در اینجا غیر از قواعد فقهی است. مقصود مقاله از «قواعد»، آن چارچوب کلی است که حضرت حق در کتاب مقدس برای عمل در خانواده معین کرده است، پیش از آن‌که هیچ سنت اسلامی زندگی اجتماعی وجود داشته باشد. باید توجه کرد که این قواعد، اساساً نسبت به تشکیل جامعه اسلامی، ماهیت پیشینی داشته و قبل از هر سنت تاریخی یا رویه‌های زندگی که مسلمانان ایجاد کرده‌اند، این قواعد وجود داشته است. به عبارتی قواعد فقهی خود بر اساس قواعدی که شارع در متن مقدس آورده شده، تنظیم می‌شوند. قواعد فقهی در زندگی مسلمانان و بنابر بر تلاش فقها برای حل مسائل زندگی آنها تنظیم شده است، و از این حیث نسبت به قواعدی که در متن مقدس آمده، ماهیت پسینی دارند. به علاوه باید افزود که همان قواعد فقهی نظیر «لا ضرر و لا ضرار» یا «معاشرت به معروف» یا «قاعده تجاوز»، «قاعده فراش»، «تفی عسر و حرج» و نظایر آن که زمینه استنباط احکام فقهی هستند (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: [۵۰]، هم برای اثبات ستمگرانه ندانستن نهاد خانواده در اسلام کفایت می‌کند، منتها مقاله خواسته است از این هم عقب‌تر برود و به قواعدی اشاره کند که اقتضات تاریخی زندگی مسلمانان که ممکن است بر نظرات فقها

حکم‌های کلی قرآن، بعدتر در فقه اسلامی بارور شده و بخش مهمی از متون فقهی به احکام مربوط به حقوق زنان اختصاص یافته است. مقصود از این قواعد نه محصور کردن زنان، بلکه تشخیص بخشیدن به جایگاه خاص آنان در خانواده است. در حالیکه بر اساس نقد فمینیستی، در سنت فکری و تاریخی غرب، اساساً خانواده از شمول قانون‌گذاری خارج دانسته شده و راه برای ستمگری مردان بر زنان بازگذاشته شده است، در دیدگاه اسلام، از همان ابتدا خانواده و مناسبات مرد و زن، موضوع قانون‌گذاری قرار گرفته و عرصه خانواده، مملو از مقرراتی است که حدود رفتار مرد و زن را تعیین می‌کند. برخلاف سنت غربی، خانواده مقوله‌ای «خصوصی» و «شخصی» نیست، بلکه شارع از همان ابتدا در وهله اول به‌واسطه ارزش ذاتی زنان و حفظ شأن و منزلت آنها، و در ادامه به‌واسطه کارکرد تربیتی نهاد خانواده^{۳۷}، نسبت به ماهیت و اهمیت خانواده نظر داشته است. از این رو از حیث نظری، خانواده در دیدگاه اسلام، نمی‌توانسته محلی برای ستمگری مردان باشد، چرا که مناسبات جنسی-عاطفی در آن در متن قواعد مفصلی قرار داده شده که ایجاد چنین قواعدی، اساساً مطالبه تاریخی فمینیست‌ها در کل تاریخ غرب بوده است. از منظر فمینیست‌ها خانواده نهاد ستمگری است چون از حیطة قانون‌گذاری کنار گذاشته شده، اما چنان که گفته شد خانواده، از همان ابتدا موضوع

اثرگذار باشد، در آن تاثیری نداشته باشد. قواعد موردنظر مقاله، از منبع وحی بوده و هیچ امر تاریخی یا سیاسی-اجتماعی آن‌ها را موقعیت‌مند نمی‌کند. این قواعد آن‌چنان که مرسوم است ماهیت «فقهی» یا «حقوقی» ندارند، هرچند که چارچوب کلی تری فراهم می‌آورند که قواعد فقهی و حقوقی از درون آنها استخراج می‌شوند. چنین قواعد چارچوب‌سازی، منحصر به حیطة خانواده نیست بلکه مربوط به کل نحوه زیست مسلمانی است و قواعدی برای عمل اقتصادی، سیاسی، علمی و نظایر آن در اختیار می‌نهد. قرآن کریم، سرشار از چنین قواعد چارچوب‌سازی است که می‌تواند موضوعات تحقیقات بعدی قرار گیرد.

^{۳۷} به‌طور مثال، در آیه ۷۴ از سوره فرقان آمده است: «و کسانی که می‌گویند: پروردگارا، از همسران و فرزندان مان نسلی پرهیزگار به ما ببخش که مایه خرسندی و روشنی چشم ما باشد و چنان کن که در کارهای پسندیده و دستیابی به رحمت تو از دیگران سبقت گیریم و پیشوا و مقتدای تقوا پیشگان باشیم». این آیه به‌خوبی نقش «نسل پرهیزگار» و بالضروره نقش خانواده در در پیدایی چنین نسلی و به همین نحو جامعه کمال‌یافته اسلامی را نشان می‌دهد.

قاعده‌گذاری و مباحثه دینی بوده و همواره به‌مثابه بخشی از حوزه عمومی قلمداد شده است.^{۳۸}

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فمینیست‌ها بر این باورند که خانواده کانون ستمگری است و برای این مدعی خود به نقد سنت تاریخی اقتدار سیاسی در غرب پرداخته‌اند که در آن، خانواده به‌مثابه مقوله‌ای «طبیعی» قلمداد می‌شود که در شمول بحث سیاست قرار نمی‌گیرد. فمینیست‌ها به خصوص سنت لیبرالی، نظریه‌پردازی سیاسی را متهم می‌کنند که در آغاز دوره جدید بر اساس مختصات مردانه، با تقسیم جامعه به دو بخش «سیاسی» و «اجتماعی»، عملاً خانواده و بدین ترتیب موقعیت و جایگاه زنان را از شمول بحث و نظریه‌پردازی خارج ساخته‌اند. بعدتر و با ترمیم نظریه لیبرالی سیاست، با افزودن بعد «شخصی» به ابعاد «سیاسی» و «اجتماعی»، بار دیگر و این بار با صورت‌بندی تازه‌ای، خانواده را از مباحثات عمومی و قانون‌گذاری خارج کردند. در این مرحله جدید و به‌منظور گرمی-داشت فردیت، بعد شخصی زندگی افراد در جامعه مدرن به خود آنها واگذار شد و تأکید

^{۳۸} چنان‌که مقاله نشان می‌دهد نهاد خانواده، از همان ابتدا موضوع قاعده‌گذاری شارع مقدس بوده و «اسلام»، چارچوبی اقلی برای عمل مرد و زن مسلمان در خانواده فراهم آورده و بعدها «مسلمانان»، و به‌طور خاص فقهای مسلمان، بنا به اقتضای شرایط تاریخی و مسائل مستحدثه سیاسی و اجتماعی، بر مبنای قواعد پیشگفته، احکامی برای حل مسائل جاری زندگی در جوامع اسلامی فراهم آورده‌اند. تأکید مقاله بر نگرش به خانواده به‌عنوان بخشی از حوزه عمومی و قاعده‌گذاری برای زندگی خانوادگی در اسلام، در پاسخ به مدعی فمینیست‌ها مبنی بر خصوصی دیدن خانواده در غرب و تعمیم آن به نهاد خانواده در اسلام توسط فمینیست‌های اسلامی، صورت گرفته است. از حیث نظری، این تلاش برای پاسخگویی به یک مدعا نباید موجب برجسته کردن بعد اجتماعی خانواده در اسلام و نگرش یکسویه به آن شود. واضح و مبرهن است که اسلام، همسران را به حل اختلافات فی‌مابین، بدون مداخله نهادهای بیرونی نظیر محکمه یا حکمیت تشویق می‌کند. اسلام از مردان و زنان مسلمان می‌خواهد که به نهادینه کردن صفات فاضله اخلاقی نظیر صبر، صداقت، قناعت، گذشت، ایثار و نظایر آن که به کنش متقابل احترام‌آمیز کمک می‌کند، اختلافات در خانواده را کاسته یا رفع کنند؛ و این بخشی از سفارش عمومی تر اسلام به مردان و زنان مومن و مسلمان برای عمل در جامعه اسلامی است. با این حال، مقاله موضوع دیگری دارد و آن، به‌واسطه نکته پیشگفته، تأکید بر وجه عمومی خانواده و اجتماعی دیدن آن در اسلام است.

شد که نه دولت و نه جامعه مدنی، هیچ‌یک حق دخالت در حوزه شخصی افراد را ندارند. منتها بنابر ادعای فمینیست‌ها عملاً قلمرو «شخصی» با قلمرو «خانواده» برابر نهاده شد و در حالی که امید می‌رفت با تاکید بر فردیت و بعد شخصی، وضع زنان در خانواده بهبود یابد، این تحول تازه بار دیگر حصارهای دور خانواده (و زنان) کشید و بار دیگر، آنها را از حوزه اصلاحات اجتماعی و قانون‌گذاری به منظور بهبود روابط و مناسبات ستمگرانه درون خانواده محروم کرد. بدین ترتیب، خانواده به محیط بلامعارضی برای مردان تبدیل شد تا از طریق تقسیم کار جنسیتی، خشونت، تعرض و استثمار، بر زنان اعمال سلطه کنند. فمینیست‌های اسلامی همین بحث را در مورد نهاد خانواده در دیدگاه اسلام مطرح کرده‌اند، منتها مدعای این مقاله این است که اساساً اسلام از همان ابتدا و به تفصیل به زنان، و خانواده، حساسیت داشته و شارع مقدس، مجموعه فربهی از قواعد برای تنظیم مناسبات زن-مرد درون خانواده فراهم آورده است. به عبارتی، هر چند بنای نهاد خانواده در دیدگاه اسلام، بر محبت و وابستگی متقابل عاطفی بین زن و مرد است، اما این عواطف، در متن مجموعه ای از قواعد عمل می‌کنند. اسلام، تنظیم روابط درون خانواده را به‌طور تام و تمام به خود زن و مرد واگذار نکرده، بلکه قواعد اقلی برای تامین خصوصاً حقوق زنان تعبیه کرده است. این قواعد، به‌خصوص زمانی (مثلاً در موقعیت طلاق) موضوعیت می‌یابند که عواطف رو به ضعف نهاده باشند. نتیجه این که خانواده در دیدگاه اسلام، اساساً نمی‌تواند آن گونه که مورد ادعای فمینیست‌ها در مورد وضع خانواده در سنت تاریخی-فکری غرب است، نهادی ستمگر باشد، زیرا شارع، قبل از هر چیز، چارچوب خانواده را به قواعد آراسته است. البته دیدگاهی که در این مقاله مطرح شده است، کاستی‌هایی دارد که می‌تواند موضوع پژوهش‌های بعدی باشد از جمله آن که فمینیست‌ها می‌توانند مدعی شوند که مقصود از بحث در مورد زنان و خانواده و قانون‌گذاری پیرامون آن، مباحثه در حوزه عمومی است نه پیگیری گزاره‌های از پیش معین شده الهیاتی. به عبارتی، لازم است همه افراد جامعه از جمله خود زنان در این مباحثه عمومی بر سر حقوق‌شان و یا دشواری‌های اجتماعی‌شان مشارکت کند، نه این که از بالا و از مرجع وحی، قواعدی برای زندگی خانوادگی و حیات اجتماعی‌شان اعلام

شود. این موضوع شایسته بحث‌های کلامی و تاریخی-جامعه‌شناختی است که از حدود این مقاله خارج است و می‌تواند به وسیله محققان بعدی مورد بررسی قرار گیرد.

منابع

- [۱] آرنت، هانا (۱۳۸۸). میان گذشته و آینده (هشت تمرین در اندیشه سیاسی)، مترجم: سعید مقدم، تهران، اختران.
- [۲] اتابکی، تورج و اریک یان زورشر (۱۳۹۱). تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه، مترجم: مهدی حقیقت‌خواه، تهران، نشر ققنوس.
- [۳] ارسطو (۱۳۹۰). سیاست، مترجم: حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- [۴] اسپوزیتو، جان و جان وال (۱۳۹۱). جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، مترجم: شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.
- [۵] امین، قاسم (۱۹۰۰)، المراه الجدیدة، قاهره، دارالشرق.
- [۶] انتخابی، نادر (۱۳۸۹). ناسیونالیسم در ایران و ترکیه، تهران، نشر نگاره آفتاب.
- [۷] ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران، نشر پروهوش فرزانه‌روز.
- [۸] بستان، حسین (۱۳۸۸). تبیین بی‌ثباتی خانواده با تکیه بر نظریه استاد مطهری، دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، سال اول، بهار و تابستان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- [۹] پدرام، مسعود (۱۳۸۸). سپهر عمومی: روایتی دیگر از سیاست (نظریات آرنت و هابرماس)، تهران، نشر یادآوران.
- [۱۰] پیشوایی، مهدی و فریده پیشوایی (۱۳۸۹). گونه‌های طلاق در جاهلیت و تحول نظام طلاق جاهلی با ظهور اسلام، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، سال هفتم، شماره ۲۷، صص ۷۴-۴۹، قم، موسسه آموزشی امام خمینی (ره).
- [۱۱] ثروت، منصور (۱۳۸۲). مکتب رمانتیسم، فصلنامه پیک نور، سال اول، شماره دوم، تابستان، تهران، دانشگاه پیام نور.
- [۱۲] جعفریان، رسول (۱۳۸۹). سیره رسول‌خدا، تهران، انتشارات دلیل ما.
- [۱۳] حداد، طاهر (۲۰۰۸). امراتنا فی الشریعه و المجتمع، دمشق، انتشارات دار بتر.
- [۱۴] حکیم‌پور، محمد (۱۳۸۴). حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران، نشر نغمه نواندیش.
- [۱۵] دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۵). تاریخ تمدن (عصر ایمان)، مترجم: فریدون بدره‌ای، پرویز مرزبان و سهیل آذری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- [۱۶] دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹). مقدمه بر علوم انسانی، مترجم: منوچهر صاعی دره‌بیدی، تهران، نشر ققنوس.
- [۱۷] رشیدرضا، محمد (۱۳۱۱) (۱۳۵۱ ق.). نداء للجنس اللطیف (یوم المولد النبوی الشریف)، مجله المنار، شماره ۱۵، صص. ۴۸-۴۰، قاهره.
- [۱۸] رودگر، نرگس (۱۳۸۸). فمینیسم: تاریخچه، نظریات، گرایش‌ها و نقدها، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- [۱۹] ری، لاری (۱۳۸۸). جامعه مدنی و قلمرو عمومی، مندرج در: (نش، کیت و آلن اسکات (۱۳۸۸)، راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، جلد دوم، مترجم: محمد خضری و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی).
- [۲۰] ریتزر، جورج (۱۳۷۴). نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، علمی فرهنگی.
- [۲۱] زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۴). تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران، انتشارات سمت.
- [۲۲] زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۶). گفتگو با زیبایی نژاد: فمینیسم اسلامی نداریم، ماهنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۰۱.
- [۲۳] سعداوی، نوال (۱۳۵۹). چهره عربان زن عرب، مترجم: مجید فروتن و رحیم مرادی، تهران، نشر اندیشه‌های نوین.
- [۲۴] سعید، خالد (۱۹۷۰). المرأة العربية: کائن بغيره لا بداته، دارالبیضاء، [۴].
- [۲۵] السید، رضوان (۱۳۸۳). اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید، مترجم: مجید مرادی، تهران، نشر باز (مرکز بازنشاسی ایران و اسلام).
- [۲۶] سیدقطب، محمد (۱۳۹۷ ق.). معالم فی الطریق، قاهره، دارالشروق.
- [۲۷] سیدقطب، محمد (۱۴۰۰ ق.). فی ظلال القرآن، قاهره، دارالشروق.
- [۲۸] شرابی، هشام (۱۳۸۶). سیاست، نظریه و جهان عرب، نگاه انتقادی، مترجم: مرتضی بحرانی و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- [۲۹] صادقی فسایی، سهیلا (۱۳۸۴). چالش فمینیسم با مادری، فصلنامه کتاب زنان، سال هفتم، شماره ۲۸، تهران، شورای فرهنگی-اجتماعی زنان.
- [۳۰] ضیف، شوقی (۱۳۸۱). تاریخ ادبی عرب (العصر الجاهلی)، مترجم: علیرضا ذکواتی قراگوزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- [۳۱] طایفی، علی (۱۳۹۲). خانواده ایرانی، خانواده مقدس، و نگاه «خانواده مطهر» (<http://motaharfamiliry/?p=1932>) (دسترسی در مورخه ۲۰ فروردین ۱۳۹۲).
- [۳۲] طهطاوی، رفاعه (۱۸۷۲)، المرشد المین للبات و البنین، قاهره، دارالشروق.

بررسی مقایسه‌ای-تاریخی جایگاه «خانواده» در فکر فمینیستی و دیدگاه اسلام با تأکید بر مسأله «قواعد» ۳۵

- [۳۳] عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۵). بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.
- [۳۴] عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱). تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده میانه)، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
- [۳۵] العلی، صالح‌احمد (۱۳۸۱). دولت رسول خدا (ص)، مترجم: هادی انصاری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- [۳۶] فوکو، میشل (۱۳۸۷). مراقبت و تنبیه: تولد زندان، مترجم: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- [۳۷] کرایب، یان و تد بنتون (۱۳۸۴). فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، مترجم: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- [۳۸] کرمی، محمدتقی (۱۳۸۷). از فمینیسم جهانی تا فمینیسم ایرانی نگاهی کل‌گرایانه به جنبش و نظریه فمینیسم در ایران و جهان، ماهنامه حوراء، شماره ۲۷، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- [۳۹] لگیت، مارلین (۱۳۹۱). زنان در روزگارشان: تاریخ فمینیسم در غرب، مترجم: نیلوفر مهدیان، تهران، نشر نی.
- [۴۰] لوئیس، برنارد (۱۳۷۴). نخستین مسلمانان در اروپا، مترجم: محمد فائز، تهران، نشر مرکز.
- [۴۱] _____ (۱۳۸۴). مشکل از کجا آغاز شد؟، مترجم: شهریار خواجهیان، تهران، نشر اختران.
- [۴۲] لوبون، گوستاو (۱۳۸۲). تاریخ تمدن اسلام و عرب، مترجم: محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، نشر دنیای کتاب.
- [۴۳] لیستر، راث (۱۳۸۸). شهروندی و جنسیت، مندرج در: (نش، کیت و آلن اسکات (۱۳۸۸)، راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، جلد دوم، مترجم: محمد خضری و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی).
- [۴۴] مرتضویان، علی (۱۳۸۶). رمانتیسم در اندیشه سیاسی، مجله ارغنون، صص. ۱۷۵-۱۸۸، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۴۵] مردانی، خیرالله (۱۳۷۴). حقوق زن از نظر تاریخ ملت‌ها و اسلام، قم، [۹].
- [۴۶] مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۰). از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران، شیرازه.
- [۴۷] مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدا.
- [۴۸] مظفری، محمدحسین (۱۳۸۸). کشورهای اسلامی و حقوق بشر: چالش‌های حقوق بشر در جهان اسلام، تهران، نشر باز.
- [۴۹] مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹). تفسیر نمونه، جلد شانزدهم، قم، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت (ع).
- [۵۰] _____ (۱۳۸۷). القواعد الفقهیه، ۲ جلد، قم، انتشارات مدرسه الامام علی ابن ابیطالب (ع).

[۵۱] منصورنژاد، محمد (۱۳۸۱). مسأله زن، اسلام و فمینیسم (در دفاع از حقوق زنان)، تهران، نشر برگ زیتون.

[۵۲] میلر، دیوید (۱۳۸۷). فلسفه سیاسی، مترجم: کمال پولادی، تهران، نشر مرکز.

[۵۳] ناظمی، غلامرضا (۱۳۸۹). برابری زن و مرد در اسلام و غرب (حقوقی متناسب و عادلانه با توجه به اعلامیه جهانی حقوق بشر)، تهران، نشر ضریح آفتاب.

[۵۴] هابز، توماس (۱۳۸۰). لویاتان، مترجم: حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

[۵۵] هیوود، اندرو (۱۳۸۳). درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، مرکز انتشارات وزارت امور خارجه.

[56] Badran, Margot (2004). *Feminists, Isalma and Nations: Gender and the Making of Modern Egypt*, USA, Prinston Pub.

[57] Mahdavi, Pardis. (2009). *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution*, USA, Stanford University Press.

[58] Mernissi, Fatima (1975). *Beyond the veil: male-female dynamics in a modern Muslim society*, Cambridge, Schenkman Pub. Co.

[59] Schmitt, carl (1986 (1919)). *Political Romanticism*, trans by: Guy Oakes, US, MIT Press.

[60] Schmitt, carl (1996 (1927)). *The Concept of the Political*, Trans by: George D. Schwab, US, University of Chicago Press.

[61] Schmitt, carl (2007 (1922)). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans by: George Schwab, US, University of Shicago Press.