

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی"

شهلا باقری*

چکیده: نظریه‌سازی در ادبیات جامعه‌شناسی به‌طور عام و در حوزه جامعه‌شناسی خانواده به‌طور خاص، کم و بیش دچار اغتشاش مفهومی است. طرح‌کننده مفهوم "نظام سه پایه ایرانی"، سعی در تحلیل وضعیت خانواده و تغییر و تحولات آن در ایران از رهگذر پدیده مدرنیته را دارد. این مقاله با بررسی چارچوب مفهومی نظام سه پایه ایرانی و مفاهیم وابسته به آن به این نتیجه می‌رسد که این دیدگاه در چهار مفهوم "جامعه ایرانی"، "خانواده ایرانی"، "زن ایرانی" و "فمینیسم خاص ایرانی" با یک دیدگاه جزء نگرانه به فرهنگ، دچار کاستی مفهومی و در تبیین وضعیت خانواده و رابطه با دولت و دین، دچار گسست تحلیلی است. کاستی‌های مفهومی این دیدگاه در متن مقاله غالباً به شکل سؤال مورد توجه واقع شده است. سؤالاتی که عمدتاً بدون پاسخ از سوی صاحب دیدگاه رها شده و یا به شکل متناقضی صورت‌بندی شده است. در مجموع به‌نظر می‌رسد چارچوب‌های مفهومی و نظری این دیدگاه که بعضاً در کتاب‌های درسی رشته‌های جامعه‌شناسی و مطالعات زنان و خانواده استفاده می‌شود، محتاج بازنگری، بازاندیشی و انسجام‌بخشی است.

واژه‌های کلیدی: خانواده ایرانی، جامعه ایرانی، نظام سه پایه ایرانی، فمینیسم خاص ایرانی، اغتشاش مفهومی و تحلیلی.

مقدمه و طرح مسئله

مفاهیم علمی مندرج در کتب درسی دانشگاهی یکی از ابزارهای مهم فرهنگی-آموزشی جهت انتقال و تولید علم است. تدارک مفاهیم علمی و چارچوب‌های مفهومی و کاربرست آن در تحلیل پدیده‌های پیرامونی از مهمترین وظایف یک اثر علمی دانشگاهی و فرهنگی تلقی می‌شود. کتاب "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" یکی از کتب درسی دانشگاهی در رشته‌های مطالعات زنان، مطالعات خانواده و جامعه‌شناسی است که کم و

بیش مورد بهره‌برداری دانشجویان و استادان قرار گرفته است. لذا، تحلیل دیدگاه‌های مندرج در این اثر و ارزیابی نظری و مفهومی آن وجه همت این مقاله است.

چارچوب‌های تحلیلی موجود در حوزه خانواده

فهم درست و نظام‌مند از خانواده، نیازمند چارچوب و قواعد پرداخته شده‌ای است. چارچوب‌های تحلیلی موجود در حوزه خانواده متعدّدند ولی چنانچه بخواهیم عمده‌ترین آن‌ها را مشخص کنیم، قادر خواهیم بود دو نوع عمده را شناسایی کنیم. این دو دیدگاه در تبیین تغییر و تحولات خانواده به‌عنوان دو دیدگاه اساسی مطرح هستند. چنانچه "روزن باوم" از دو رویکرد مطالعاتی و پژوهشی در مورد خانواده نام برده و آن‌ها را مورد تأکید قرار داده است (روزن باوم، ۱۳۶۷: ۳۰-۴۰)، این دو رویکرد عبارتند از:

الف) دیدگاهی که خانواده را به مثابه یک نهاد بررسی می‌کند.

ب) نگرش و یا نظریه سیستمی که خانواده را به‌عنوان گروه یا یک خرده‌نظام بررسی می‌کند.

الف) رویکرد تحلیل نهادی

یکی از ویژگی‌های مهم بررسی نهادی، مطالعه و بررسی کارکردهای یک نهاد است. خانواده نیز چون سایر نهادها، دارای کارکردهای متعدّدی است که در آن مواردی از قبیل ازدواج، همسرگزینی، تولید نسل، اجتماعی‌کردن، اخلاق و... مطرح می‌شود (روزن باوم، ۱۳۶۷: ۹). از نظر کارکردگرایان ارضای نیازهای اساسی شرط بقا و ماندگاری یک نهاد است.

برخی معتقدند که چارچوب نهادی، از قدیمی‌ترین رویکردهایی است که برای مطالعه خانواده و ازدواج در قرن نوزده و اوایل قرن بیستم به‌کار رفته است. نظیر مطالعات افرادی چون مارکس، انگلس، مورگان و دورکیم. «در چارچوب نهادی، نهاد ازدواج و خانواده، در اجتماع کل قرار گرفته و ارگانیک است که نظام آن به‌وسیله اجزای تشکیل دهنده‌اش حفظ می‌شود.» (میشل، ۱۳۵۴: ۱۴). در این نوع مطالعه، نهاد خانواده در جوامع مختلف نواحی دنیا با دگرگونی‌ها و تحولاتی که پشت سر گذرانده و منجر به انواع متعدّد خانواده شده است، مطالعه می‌شود. بعلاوه در مطالعه نهادی، مناسبات خانواده، محیط، زمینه‌ها و سایر نهادها مورد توجه است. از این رو، «از نظر ویلیام گود، خانواده به‌وسیله نهادهای خارجی توجیه و تبیین می‌شود.» (میشل، ۱۳۵۴: ۲۳). قطع ارتباط روابط و پیوندهای خانواده با نهادها به‌معنای عدم درک واقعی خانواده است. این نهاد علاوه بر آن که بر سایر نهادها تأثیر می‌گذارد، از دیگر نهادها و تحولاتی که سایر نهادها پشت سر می‌گذارند نیز تأثیر می‌پذیرد.

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۷

برخی معتقدند، بین خانواده و جامعه، نوعی ناهماهنگی و عدم توازن برقرار است و اگر نسبت خانواده و نهاد جامعه را مورد مذاقه قرار دهیم، این عدم توازن و ناهماهنگی به تضعیف ساخت و کارکردهای خانواده می‌انجامد. به عنوان مثال، "سلسکی" که خانواده را از منظر نهادگرایی و روابط بین خانواده و جامعه و کارکردهای آن مطالعه می‌کند، معتقد است: عدم هماهنگی بین خانواده و جامعه را باید در ماهیت این دو نهاد جست‌وجو کرد. از نظر وی، کار کردن زن در بیرون خانواده و تماس وی با جامعه که واجد ارزش‌های متضاد و یا حداقل متفاوت با خانواده است، سبب تضعیف خانواده می‌شود (باوم، ۱۳۶۷: ۳۳).

گفته شده که رویکرد نهادگرایی با سویه محافظه‌کارانه، عمدتاً نگران بی‌ثباتی و برهم خوردن نظم مستقر در خانواده است. از این رو، با دخل و تصرف در سنت‌ها که به کاهش ثبات می‌انجامد، مخالف است. در این رویکرد، «بایستی تمام رفتارهای سنتی به‌خاطر حفظ نهادها محفوظ باشند. به عبارت دیگر، تمام مساعی ولو به قیمت ظلم و ستم، بایستی متوجه حراست از ثبات خانواده به منزله یک نهاد شود.» (باوم، همان: ۳۶).

ب) رویکرد تحلیل نظام‌مندی

در رویکرد تحلیل نظام‌ها یا تحلیل سیستمی، درک و تحلیل خانواده، نیازمند شناخت و برقراری نظم در مناسبات افراد در درون خانواده است. مطابق این نظریه، «خانواده، مجموعه‌ای از اجزای مرتبط است که با محیطش رابطه متقابل برقرار می‌کند و خانواده مانند سیستم ارگانیکی است که در مقابل فشارهایی که از خارج بر آن وارد می‌شود، مبادرت به حفظ تعادل می‌کند.» (برناردز، ۱۳۸۴: ۷۲). در نگرش تحلیل نظام‌ها، مطالعات خانواده معطوف به کنش‌های متقابل اعضای خانواده است. در این دیدگاه، علاوه بر کیفیت و نحوه ارتباط بین اعضای خانواده با یکدیگر، بر رابطه بین خانواده و ساختار کل جامعه نیز تأکید می‌شود. در این رویکرد، مناسبات درونی افراد خانواده را مهم تلقی می‌کنند (تحلیل سطح خرد نظم). همچنین، خانواده در ارتباط با جامعه و گروه‌های بزرگ اجتماعی و در شبکه روابط بزرگ اجتماعی (تحلیل سطح کلان نظم) نیز می‌تواند مورد مطالعه قرار گیرد.

در بازتولید نظریه نظم در خانواده که به‌وسیله یکی از محققان ایرانی طرح گردیده است، فرد و تعامل، دو عنصر اساسی سازنده جامعه در سطح خرد است. این نظریه عنوان می‌کند که دو عنصر فرد و تعاملات بین افراد و ترکیبی از این دو سبب تولید نظم (و یا بی‌نظمی در صورت فقدان آن‌ها) می‌شود. این نظریه که در قالب "آجیل" پارسونز باز تولید شده است بیان می‌کند که با تشکیل "ما" می‌توان از نوعی نظم اجتماعی خرد سخن گفت. این نظم اجتماعی همزمان دربرگیرنده افراد، تعاملات، و ماست. "ما"یی که خود از دو

عنصر افراد و تعاملات تشکیل شده است. جهت حفظ ما و بالطبع حفظ الگوهای تعاملی، نظم اجتماعی خرد حداقل با چهار بعد مواجه می‌شود که عبارتند از: همفکری مشترک، همگامی مشترک، همدلی مشترک و همبختی مشترک. "همفکری مشترک"، فراهم‌آوردن حداقل درک مشترک و همفکری و ارزشیابی مشترک نسبی است. "همگامی مشترک"، نوعی وحدت عمل و هماهنگی و سازش بیرونی دو طرفه است. "همدلی مشترک"، احساس تعلق مشترک و موجب شکل‌گیری "ما" در بین افراد است. "همبختی مشترک"، بر نفع مشترک و اقبال مشترک دلالت دارد. منظور از اقبال مشترک (خطر مشترک) میزان نیاز متقابل افراد به تشریک مساعی فیزیکی است. مظهر عالی این تشریک مساعی تقسیم کار است (چلبی، ۱۳۸۵: ۲۶۶-۲۶۸).

فقدان هر یک از این ابعاد یا کمبود آن‌ها، موجب به‌وجود آمدن چهار مشکل در چهار حوزه می‌شود: بی‌نظمی و اختلال معیشتی، بی‌نظمی و اختلال تمشیتی، بی‌نظمی و اختلال معاشرتی، بی‌نظمی و اختلال تربیتی. بعد معیشتی مربوط به تأمین مایحتاج خانواده و نیازهای اقتصادی آن است. در بعد تمشیتی مسئله مدیریت خانواده مطرح است. در بعد معاشرتی مسئله روابط اعضای خانواده با یکدیگر و با افراد و گروه‌های بیرون از خانواده در دستور کار است. در بعد تربیتی (فرهنگی) مسئله آموزش تجارب، معارف، قواعد زندگی و کاربست آن‌ها مطرح می‌شود (چلبی، ۱۳۸۵: ۲۶۸). این چهار بعد، که شاخص نظم در خانواده تلقی می‌شوند و در تحقیقات تجربی در مورد خانواده‌های ایرانی به‌کار گرفته شده‌اند، مبین آن هستند که با طلاق و خشونت در خانواده و از جمله خشونت والدین علیه کودکان در ارتباط مستقیم قرار دارند. به عبارت دیگر، عدم همفکری مشترک، عدم همبختی مشترک، عدم همگامی مشترک، و عدم همدلی مشترک در میان اعضای خانواده موجب اختلال در نظم خانواده می‌شود و این اختلال می‌تواند به طلاق بیانجامد (چلبی، ۱۳۸۵: ۲۵۴). در مجموع، ثبات و حفظ نظم و انسجام خانواده از مهم‌ترین دغدغه متفکران رویکرد سیستمی است.

رویکردهای دیگری همچون رویکرد جبرفناورانه و یا جبر سازمان اجتماعی هم در تحلیل وضعیت خانواده مباحثی را عنوان کرده‌اند که به نوعی قابلیت ادغام در دو دیدگاه عمده قبلی را دارد و به جهت پرهیز از اطاله کلام به‌طور مختصر به آن‌ها پرداخته می‌شود.

دیدگاه مبتنی بر جبر تکنولوژیک و منبعث از فناوری معتقد است که اساساً رفتارهای انسان به کلی به وسیله نوآوری‌های مادی و تکنولوژیک کنترل می‌شود تحولات خانواده در دهه‌های اخیر، معلول تحولات فناورانه، از عصر ما قبل صنعتی به صنعتی و از صنعتی به فرا صنعتی است و هرگونه تمایل خانواده به

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۹

بازگشت به شکل و کارکرد گذشته، نیازمند بازگشت به وضعیت تکنولوژیک گذشته است که غیرممکن است (تافلر، ۱۳۷۷: ۳۱۱ - ۳۰۸ و نیز عضدانلو: ۱۳۸۴: ۲۳۰).

برخی جامعه‌شناسان نیز بر جبر سازمان اجتماعی تأکید می‌کنند و بر این نکته پای می‌فشارند که تحولات اجتماعی در گذار از مرحله سنت به مدرنیسم در جریان است و تنها کاری که می‌توان کرد ایجاد نظم و سازماندهی در تغییرات و نه جلوگیری از اصل تغییر یا قلب ماهیت آن است. یعنی تحولات خانواده در دهه‌های اخیر قهری و معلول جبر تکنولوژی یا سازمان اجتماعی قلمداد می‌شود. در این معنی روند دگرگونی‌های خانواده یک سویه و برگشت‌ناپذیر است و هیچ‌کس و نهادهی نمی‌تواند و نباید در برابر آن ایستادگی کند و لذا فقط می‌توان بر تحولات خانواده اظهار تأسف کرد و یا با آن هماهنگ شد؛ لذا در این دیدگاه پذیرش هرگونه برنامه‌ریزی و سازماندهی برای ارتقای کارآمدی و استحکام خانواده محکوم به شکست است.

بی آنکه بخواهیم تأثیرات قهری گذار از وضعیت گذشته به اوضاع جدید را نادیده بگیریم و تأثیرات شهرنشینی، مدرنیسم و فناوری‌های جدید را انکار کنیم، باید بررسی شود که آیا این تأثیرات جزئی‌اند یا در تمام عرصه‌های حیات و به‌طور حداکثری حضور دارند یا خیر و دوم آنکه این تأثیرات از نوع زمینه‌ساز (مقتضی) هستند یا علت تامه و شرط کافی تلقی می‌شوند.

۱. کاستی‌های مفهومی

در جایگاه بهره‌گیری از چارچوب‌های موجود در حوزه خانواده و به‌ویژه در مقام استعانت از دو دیدگاه نهادی و سیستمی به‌وسیله نویسنده اثر "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی"، باید اذعان کرد که کتاب با خلط مفهوم "نهاد" و "نظام" در مفهوم متداول و جاری آن در ادبیات جامعه‌شناسی نظری، در بکارگیری دیدگاه نهادی یا سیستمی و تبیین تغییر و تغییرات خانواده از قبل آن موضع روشمندی را اتخاذ نکرده و علاوه بر اینکه صراحتاً و به‌روشنی مقید به استفاده از نظریات موجود و یا ادغام و تلفیق آن‌ها نگشته، موضع نظری خویش را هم در نسبت‌سنجی با آنان و دیدگاه‌های موجود مشخص نکرده است. بعلاوه، شواهد ظاهری حکایت از درهم‌آمیختگی غیر روشمند دو دیدگاه نهادی و سیستمی دارد و این امر نیز به نوبه خود بر گستره اغتشاشات مفهومی این اثر می‌افزاید. طبعاً این ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که پیش‌فرض‌ها و اقتضائات تحلیلی و تعاریف واژگانی هر دیدگاه به‌طور نسبی با یکدیگر متفاوت است. در دیدگاه نهادی عمدتاً روی جنبه‌های توصیفی، تاریخی و مقایسه‌ای بیشتر تأکید می‌شود و تحلیل کارکردهای خانواده و تغییر و تحول آن در گذر تاریخ دلالت بر تغییر نهاد خانواده دارد و حفظ سنت‌ها به‌شدت مورد تأکید قرار می‌گیرد. در دیدگاه سیستمی

الزاماً حفظ سنت‌ها مورد تأکید قرار نمی‌گیرد و تغییر و نوآوری پذیرفته می‌شود ولی باید دقت کرد که در هر حال حفظ تعادل نظام خانواده و اجزای آن اصل است و اختلال در نظم داخلی و درونی خانواده قادر است به فروپاشی این نظام یا خرده‌نظام به شکل طلاق و جدایی اجزا منتهی شود. به هر تقدیر برای تبیین دیدگاه این اثر در مورد خانواده و به‌ویژه نوع ایرانی آن لازم است که مفاهیم پایه و کلیدی آن بررسی و تجزیه و تحلیل شوند که عبارتند از:

الف) مفهوم نظام اجتماعی سه پایه ایرانی:

این مفهوم که در راستای توضیح جامعه و خانواده ایرانی به‌وسیله نویسنده کتاب به‌کار گرفته شده است، بر پایه این اندیشه استوار است که در جامعه ایرانی سه نهاد اجتماعی بسیار مهم و تعیین‌کننده وجود دارد. «نهاد خانواده»، «نهاد دین» و «نهاد دولت» سه نهاد ساختار دهنده نظام اجتماعی جامعه ایرانی تلقی شده است. (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۴۹ و ۱۱۷). مفهوم نظام اجتماعی سه پایه ایرانی به عقیده نویسنده کتاب مذکور، بر اساس چندین فرض بنیادین (و البته مبهم) طراحی شده است:

۱- «فرض اصلی بر استقلال حیات اجتماعی از حیات سیاسی استوار است. حیات اجتماعی امری محصل از حضور، تعامل و اثرگذاری سه نهاد اجتماعی در طول تاریخ است.

۲- هر یک از نهادهای اجتماعی فوق نیز ضمن استقلال نسبی، مشارکت متفاوت در حیات اجتماعی ایرانی داشته‌اند.

۳- نظام اجتماعی سه پایه‌ای به منظور تحقق انسان جدید است.» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۴۹).

جدول ذیل سیمای نهادهای اجتماعی سه‌گانه، کارکردها، نیروها و مؤسسات و ابزارهای اجتماعی وابسته به این سه نهاد را نشان می‌دهد:

نهاد	نیاز اصلی	نیروی اصلی اجتماعی	مؤسسات اجتماعی
دین	اخلاق اجتماعی و فرهنگ	روحانیون و دینداران	مسجد، زیارتگاه ...
خانواده	انسجام اجتماعی	سه نسل از والدین و فرزندان	خانه، قبیله و ایل
دولت	امنیت و توسعه	بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌ها	سازمان‌های رسمی بوروکراسی

سیمای نهادهای اجتماعی سه‌گانه (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۵۵).

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۱۱

ابهام قابل شناسایی در این‌جا آن است که با فرض استقلال حیات اجتماعی از حیات سیاسی، "نهاد فرهنگ"، چگونه و با چه نسبتی ارتباط خود را با نهادهای سیاسی و اجتماعی که دولت و خانواده نمایندگی آن را به‌عهده دارند تعریف می‌کند؟ از سوی دیگر، آیا استیلای نهاد سیاسی بر نهاد فرهنگی و نهاد اجتماعی شائبه دیدگاه تقلیل‌گرا به فرهنگ را تداعی نمی‌کند؟ آیا استیلای نهاد سیاسی بر نهاد فرهنگی در صورتیکه چنین مفروضه‌ای را صحیح بپنداریم، نافی عامل فرهنگ سیاسی که خود یکی از مشتقات نهاد فرهنگ محسوب می‌شود، نیست؟ اگر حیات اجتماعی حاصل حضور، تعامل و اثرگذاری این سه نهاد اجتماعی در طول تاریخ است، چرا شکل‌گیری حیات نظام سیاسی به‌دور از مدخلیت نهاد فرهنگی و به‌طور مشخص به‌دور از عامل فرهنگ سیاسی تبیین گردیده است؟

بهتر آن بود که حداقل مرجع تحلیل در فرض استقلال حیات اجتماعی از حیات سیاسی مشخص و ممیز می‌گشت. در این صورت این امکان به‌راحتی به‌وجود می‌آمد که اگر هر کدام از سه نهاد اجتماعی مرجع تحلیل باشد، در آن صورت دو نهاد دیگر، محیط و عامل پیرامونی تلقی گشته و سهم واقع‌بینانه آن‌ها در حیات سیاسی جامعه اینگونه و به‌راحتی نادیده انگاشته نشود.

همچنین جای این پرسش وجود دارد که همزیستی تعاملی این سه نهاد در هر مقطع زمانی چطور قابل تبیین است؟ نویسنده اعتقاد دارد «نوع تقدم و تأخر نهادهای اشاره شده بازگوکننده نوع خاص ساختار اجتماعی در ایران است. در دوره قاجاریه، خانواده محوریّت دارد و نظام سیاسی و نهاد دین از آن متأثر است. دولت قاجاریه خانواده محور است و دین ابزار ساماندهی حیات اجتماعی است. در دوره پهلوی اول (۱۳۰۳-۱۳۲۰) و دوره جمهوری اسلامی (۱۳۵۷) اصل و اساس دولت است که دینی و خانوادگی است. در هر یک از سه دوره فوق، نیروی خاصی متأثر از فضای نهادی اهمیت بیشتری دارد.» (آزادارمکی، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۴). سؤال اساسی در این‌جا آن است که حتی اگر به هم‌وزن نبودن سه نهاد در رقم‌زدن شرایط و ساختارها معتقد باشیم و مشارکت متفاوت آن‌ها را بپذیریم، تقدم و تأخر آن‌ها چگونه، چطور و با چه سازوکاری تبیین و تعیین می‌شود؟ اگر منظور از تقدم و تأخر، تقدم و تأخر زمانی است و به نحوه شکل‌گیری تاریخی و تدریجی این نهادها در طول تاریخ اشاره دارد، پس اساساً، همزیستی تعاملی این سه نهاد در یک مقطع زمانی یا تاریخی تابع چه الگویی می‌تواند باشد؟ آیا این الگو تماماً تاریخی و از پیش تعیین شده است و یا می‌توان غلبه یک نهاد بر دیگری را به مدد کنش‌های آزاد داوطلبانه افراد و اجتماعات تحویل داد؟ بر این پایه، همچنین باید

دید نهاد دین، بر جبر اجتماعی و صنعتی، مهر تأیید می‌زند یا آن را یکسره انکار می‌کند، و یا بخشی از آثار تغییرات اجتماعی بر خانواده را قهری و برخی را انتخابگرانه می‌داند؟

از سوی دیگر، نویسنده کتاب مزبور معتقد است «در جریان توسعه نهادی در ایران، نوع رابطه بین نهادهای اجتماعی سه‌گانه و نحوه و میزان کنشگری فرد انسانی تعیین‌کننده جهت حرکت کلی جامعه است.» (همان، ۶۰). البته با یک ابهام مفهومی در بخشی دیگر از کتاب آمده است که «هسته اصلی جامعه ایرانی خانواده است نه فرد. فرد در درون خانواده سامان می‌یابد و با جامعه مرتبط می‌شود. فردیت معاصر ایرانی خانواده محور است.» (همان، ۱۱۷). حال این سؤال قابل طرح است که چگونه میزان کنشگری فرد انسانی تعیین‌کننده جهت حرکت کلی جامعه است؟ و چرا به صراحت از خانواده و نقش آن در تعیین‌کنندگی حرکت کلی جامعه، مفهوم‌سازی به‌عمل نیامده و نحوه محوریت خانواده در فردیت معاصر ایرانی تبیین نگردیده است. بعلاوه، هیچ‌گاه از چگونگی، نحوه و میزان کنشگری فرد انسانی در تعامل با نهادهای اجتماعی و مدل‌سازی مبتنی بر آن بحثی به میان نیامده است و کنشگری فرد در خانواده و نحوه مرتبط‌شدن با سایر اعضا، به نحوی که به‌روشنی تبیین‌کننده جهت حرکت جامعه باشد، مفهوم‌سازی نشده است.

در این مورد لازم بود مشخص گردد که چه نوع رابطه نهادی و با چه میزان از عاملیت کنشگر انسانی، در چه فضایی از کنش، چه نوع حرکتی را برای جامعه رقم می‌زند. آنگاه در چنین حالتی و با پاسخ‌گویی دقیق و نظام‌مند به سؤالات و ابهامات مفهومی مذکور می‌توان امیدوار بود که مسائلی همچون سلطه نهاد دولت بر نهاد خانواده و دین در ایران معاصر، و یا سلطه اداره بر خانه و مسجد در این زمان که به‌وسیله نویسنده کتاب ابراز گردیده (همان، ۵۷-۵۶)، از روی نقشه مفهومی تدارک دیده شده، قابل دریافت، فهم و بازخوانی باشد که در حال حاضر اصلاً فراهم نگردیده و قابل دریافت و توجیه نیست.

ب) مفهوم جامعه ایرانی

نویسنده کتاب این مفهوم را در رابطه با مفهوم فرد و خانواده ایرانی به‌کار گرفته و توضیح داده است. می‌توان گفت که نسبت و تناسب، مداخلیت و یا استقلال این مفاهیم در هاله‌ای از ابهام گرفتار است. چنانچه از یک سو، در فرازی از کتاب آورده شده است که، مفروض «خانواده معادل جامعه (ایرانی) یا تنها عامل سازنده آن ساده‌انگاری است و خانواده همه جامعه ایرانی تلقی نمی‌شود.» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۴۹)؛ لذا عنوان می‌گردد که، خانواده ایرانی همراه با دو نهاد دیگر اجتماعی (دین و دولت) سازنده جامعه ایرانی‌اند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۴۸). همچنین از سوی دیگر، عنوان می‌شود که «جامعه جدید ایرانی بدون وجود انسان و

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۱۳

خانواده جدید بی‌معنی است» و یا «با توجه به اهمیت نهاد خانواده در ایران و دامنه گسترده آن، تعریف جامعه ایرانی بدون توجه به خانواده ایرانی بی‌معنی است.» (همان: ۲۶ و ۱۱۶).
از سویی، تشکیل جامعه و ساخته شدن آن با طرح یک سیکل معیوب، در قالب یک طرح کلی گرایانه و تقلیل‌گرایانه مبتنی بر تحویل انسان به نهاد و نهاد به انسان بیان می‌شود و از سوی دیگر اظهار می‌شود که «نهاد خانواده هم به لحاظ اهمیت و هم به لحاظ اثرگذاری و نقش‌آفرینی در سطح فردی و ساختاری و نهادی همچنان درجه اول اولویت را دارد.» (همان: ۱۱۲ و ۱۱۶).

ج) مفهوم خانواده ایرانی

به عقیده نویسنده کتاب، «نهاد خانواده در ایران، نهادی قدیمی است که در ساماندهی زیست انسانی و اجتماعی مرکزیت دارد و با وجود تغییرات در این نهاد به لحاظ ساختاری و کارکردی همچنان اصلی و ماندگار خواهد بود. این نهاد هم به لحاظ اهمیت و هم به لحاظ اثرگذاری و نقش‌آفرینی در سطح فردی و ساختاری و نهادی همچنان درجه اول اولویت را دارد» و یا «خانواده در ایران هنوز اصلی‌ترین کانون عمل جمعی است و بار حمایتی از افراد و نسل‌ها را به‌عهده دارد.» (همان: ۱۱۲ و ۹۸).
با آنکه این اعتقاد به نقش اول تأثیرگذاری نهاد خانواده چه در سطح فردی، ساختاری، کارکردی و نهادی به‌وسیله نویسنده کتاب ابراز گردیده است ولی معلوم نیست که چگونه به موضوع حاکمیت سلطه نهاد دولت بر نهاد خانواده و دین در ایران معاصر و یا سلطه اداره بر خانه و مسجد در ایران رسیده است (همان، ۵۶-۵۷). امری که از نظام مفهومی نویسنده مذکور خارج است و از آن بر نمی‌آید. به‌نظر می‌رسد نوعی بدگمانی سیاسی و دینی بر این تلقی از سوی نویسنده محترم کتاب حاکم بوده به‌طوری که حتی بسیاری از «مشکلات خانواده در ایران چه به لحاظ مفهومی، معنایی و حتی فلسفی ریشه در سیاست و دین دارد و اگر از نارسائی‌ها و نظارت‌ها و فشارهایی که حوزه دین و حوزه سیاست بر خانواده اعمال می‌کند جلوگیری شود مسائلی همچون طلاق و مضیقه ازدواج هم به‌وجود نخواهد آمد.» (همان: ۱۲۲-۱۲۱).
نویسنده کتاب در اظهارات متناقض با مطلب قبلاً گفته شده، معتقد است «خانواده در ایران از گذشته اهمیت بسیار بالایی داشته است و با وجود اینکه خانواده ایرانی در دوره جدید دچار تغییرات عمده‌ای شده است، ولی همچنان خانواده اهمیت پیشین خود را داشته» و برای اثبات این مطلب به تحقیقی که در سال ۱۳۷۹ در سطح ملی انجام شده است (آزاد ارمکی و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۵) استناد نموده است. به‌طوری که از

نظر مردم ایران، خانواده اهمیت بسیار بالایی (حدود ۹۹ درصد) دارد (آزاد ارمکی و همکاران، ۱۳۸۳: ۶۳ به نقل از آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۸۸). البته هیچ‌گاه توضیح داده نمی‌شود که علیرغم سلطه سیاسی دولت بر خانواده چگونه، بی‌هیچ‌گونه تأثیرگذاری عملی در اذهان و افکار عمومی همچنان از گذشته دور تاکنون، خانواده بالاترین اهمیت را از نظر مردم دارد. ارزیابی کاملاً مثبت مردم از خانواده و جایگاه آن، حداقل می‌بایست به نوعی به تجدید نظر مثبت نویسنده در نقش دین و سیاست بر خانواده بیانجامد.

عبارت دیگری از نویسنده به نقض دیدگاه وی مبنی بر سلطه نهاد دولت بر خانواده حکم می‌کند. چنانچه در کتاب آمده که «به لحاظ مفهومی انسان معاصر ایرانی در متن چیزی تحت عنوان حیات اجتماعی خانواده شکل گرفته و قابل مطالعه است. برای انسان ایرانی خارج از خانه و خانواده جایی برای زیست جدی وجود ندارد. در صورت فرض وجود فضاهای خارج از خانه، پاتوق‌ها، اجتماعات حرفه‌ای، محل تحصیل و کار پیوستگی خانوادگی دیده می‌شود. این امر بدین دلیل است که اجتماعات خارج از خانه برای افراد نیز با حمایت و نظارت خانواده سامان می‌یابد.» (همان: ۱۱۷).

نویسنده کتاب همچنین از تغییر خانواده ایرانی نیز صحبت می‌کند. می‌توان گفت که کتاب معتقد به «تغییر خانواده ایرانی از وضعیت سنتی (گسترده) به جدید (وضعیت ترکیبی چون هسته‌ای، پیوسته، و شبه‌گسترده) تحت شرایط متعدد است» به طوری که «از عمده‌ترین تغییرات ایجاد شده در خانواده ایرانی بالا رفتن سن ازدواج، افزایش نرخ طلاق، کاهش بعد خانوار، آزادی انتخاب همسر، ممنوعیت انتخاب همسر دوم برای مردان، امکان ارائه دعوی زنان برای طلاق، مشارکت بیشتر زنان در حوزه سیاسی به دلیل اهمیت رأی هر فرد در انتخاب شدن داوطلبان، امکان ورود زنان در آموزش و مشاغل جدید است.» (همان: ۷۲-۶۹). با این همه نویسنده در فرازی دیگر از کتاب معتقد است که «همه تصمیم‌ها هنوز در خانواده صورت می‌گیرد و خانواده ایرانی از اصلی‌ترین کانون‌های تولید عاطفه، حمایت مالی، و نقد اجتماعی است.» (همان: ۱۱۵)؛ و یا «نسل جدید که تحت تأثیر علایق و نیازهای معاصر و فردی است در چرخه روابط فامیلی و همسهریان قرار گرفته و با ملاحظه عشق، آشنایی، پیوندهای فامیلی، و حمایت والدین به انتخاب همسر می‌پردازد.» (همان: ۱۱۲).

در یک رویکرد معماگونه، در مورد الگوی انتخاب همسر در بخشی دیگر از کتاب اظهار می‌شود که «نسل جوان امروز، ازدواج در درون شبکه خویشاوندی را از وظایف خود نمی‌داند. نظر پدر و مادر در انتخاب همسر برای فرزندان در نسل اول و دوم بالاترین نقش را نسبت به سایر موارد و افراد داشته است. تنها در مورد نسل سوم است که میزان تعیین‌کنندگی نظر خود فرد (دختر یا پسر) در انتخاب همسر در مقایسه با نظر

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۱۵

پدر و مادر بیشتر است. بدین ترتیب به‌نظر می‌رسد که امروزه والدین، حق انتخاب همسر برای فرزندان را به خود آن‌ها واگذار کرده‌اند. (همان: ۹۷). ولی با این همه در مطالعه‌ای به‌وسیله نویسنده کتاب و همکاران وی که در موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی انجام شده، پیوستگی خانواده هسته‌ای و شبکه خویشاوندی را نشان داده است. نتایج این تحقیق نشان داده است که «با وجود اینکه محل تولد بیشتر افراد در نسل سوم که کمتر از ۲۹ سال سن دارند، شهر تهران است و در تهران زندگی می‌کنند، ولی در بسیاری از امور این نسل به‌طور خاص در انتخاب همسر از الگوهای خانوادگی نسل‌های گذشته تبعیت می‌کنند. اکثر آن‌ها معیارهایی چون فامیل بودن، همشهری بودن، و هم محلی بودن را در انتخاب همسر مهم دانسته‌اند.» (آزاد ارمکی، ۱۳۷۹ به نقل از آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۹۰). به هر تقدیر نتایج تحقیق یاد شده با پاراگراف قبلی و بعدی اظهار شده به‌وسیله نویسنده کتاب منافات آشکاری را نشان می‌دهد.

در فرازی دیگر از کتاب آمده است که، با آنکه الگوی ازدواج و انتخاب همسر نسل جوان و تغییر الگوی همسرگزینی از شکل سنتی با محوریت پدر و مادر به شکل جدید با روابط و انتخاب‌های ترکیبی والدین و فرزندان و دوستان درآمده و در طول نسل‌ها حکایت از تغییرات عمده در درون خانواده دارد، ولی «نسل جدید که تحت تأثیر علایق و نیازهای معاصر و فردی است در چرخه روابط فامیلی و همشهریان قرار گرفته و با ملاحظه عشق، آشنایی، پیوندهای فامیلی، و حمایت والدین به انتخاب همسر می‌پردازد. این نوع ازدواج کمتر در معرض طلاق قرار گرفته و الگوی مناسبی در همسرگزینی است.» (همان: ۱۱۲).

و در جای دیگر کتاب در تناقض با ایده واگذاری ازدواج فرزندان به خودشان به‌وسیله والدین، آمده است که: «اصلی‌ترین صفت خانواده ایرانی بقای روابط فامیلی است. این رابطه حتی در جریان مهاجرت نسل دوم که در شرایط قبل و دوران انقلاب اسلامی صورت گرفته است و حضور نسل سوم که بیشتر در شهرهای جدید متولد شده‌اند، باز تولید شده است. در باز تولید رابطه فامیلی، زندگی در محل و منطقه مشترک، اجتماعات دینی و خانوادگی، و ازدواج بین افراد همشهری و فامیل تعیین‌کننده بوده است.» (همان: ۹۸).

به‌نظر می‌رسد که نویسنده تلاش کرده این نقیض‌ها را با طرح عنوان تفاوت در شکل و محتوای خانواده ایرانی به گونه‌ای حل نماید. ولی مسئله غامض‌تر از آن است که بتوان چنین تحلیلی را برآن بار کرد.

کتاب ادعا دارد که «خانواده ایرانی از ساختار کاملاً سنتی به لحاظ فرم و محتوا به ساختار جدید با فرم سنتی و محتوای جدید تغییر کرده است، بسیاری از عناصر و اجزای آن از قبیل روابط بین والدین، رابطه والدین با فرزندان، کارکردهای خانواده، سلسله مراتب درون خانواده، ازدواج، نگاه به زندگی خانوادگی،

آسیب‌های آن و جز این‌ها دچار تغییر شده است. با آنکه بیشتر مردم ایران خانواده را مهم‌ترین نهاد اجتماعی می‌دانند ولی در جهت تغییر درونی آن تلاش دارند.» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

نویسنده برای جا انداختن شکل سنت و محتوای جدید خانواده ایرانی از یک مثال برای جا انداختن منظور و نظر خویش بهره می‌برد. مضیقۀ ازدواج به عنوان یکی از نتایج نو شدن خانواده ایرانی و البته امری حاشیه‌ای نسبت به خانواده (از نظر نویسنده)، معتقد است خانواده به شکل سنتی راه کار حل مسئله را پیدا کرده است. چنانچه یکی از اقدامات خانواده در تهران میل به ازدواج از طریق شبکه خانوادگی، خویشاوندی، و دوستان است. این شبکه به لحاظ ساختار عاطفی و انسانی توانایی حل مشکلات ایجاد شده درون واحدهای خانوادگی را دارد و تلاش دارد تا راه حل مناسب در رفع مشکل بیابد (همان: ۱۳۸).

البته باید سؤال کرد که نویسنده محترم چگونه و با چه سازوکاری از اقدام و قصد خانواده‌های تهرانی در این موضوع مطلع گردیده و آیا آن نیز از باب روش جستجو در اطرافیان نیست که خود قبلاً به عنوان یک روش نامعتبر از آن یاد کرده بود.

د) مفهوم زن ایرانی

نویسنده کتاب جامعه‌شناسی خانواده ایرانی موقعیت زن ایرانی و جایگاه قبلی و احراز شده کنونی آن را اینگونه ارزیابی می‌کند که «به لحاظ تاریخی چهار عنصر و پدیده؛ انقلاب اسلامی، توسعه رسانه‌های جمعی، تجارت و مصرف نقش بیشتری (در شکل‌گیری مسائل زنان) داشته‌اند. متأثر از انقلاب اسلامی، ضرورت نقش‌آفرینی زنان و مشارکت سیاسی آن‌ها مطرح شد. حضور زنان در جامعه در دوره جمهوری اسلامی بیشتر سیاسی و اجتماعی شد.» (همان: ۶۷ و ۷۰).

هر چند کتاب، حضور فعال زنان پس از انقلاب اسلامی به مدد شاخص‌های سیاسی از قبیل «مشارکت بیشتر زنان در حوزه سیاسی به دلیل اهمیت رأی هر فرد در انتخاب شدن داوطلبان» و... تعبیر گردیده ولی در مواردی تناقض‌آمیز مؤلفه‌ها و شاخص‌های غیر سیاسی و عمدتاً فرهنگی به عنوان وضعیت تحولی زنان بعد از انقلاب در سطور دیگر از کتاب مذکور در قالب آمارها و ارقام گزارش شده است. مثل آنکه «میزان باسوادی زنان بعد از انقلاب اسلامی حدود ۳ برابر از قبل از انقلاب اسلامی افزایش یافته است.» و یا «مصرف کالاهای جدید امکانی برای حضور بیشتر زنان در جامعه بوده است.» و ملاک‌هایی همچون: امکان ارائه دعوی زنان برای طلاق و امکان ورود زنان در آموزش و مشاغل جدید است، به عنوان شاخص‌های تحولی زنان در دوره جدید نام برده شده است (همان: ۶۷ و ۷۰ و ۷۲). حتی در جایی دیگر، توسعه و

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۱۷

گسترش شاخص‌های اقتصادی و رفاهی زنان به‌عنوان ملاکی برای سالم‌تر شدن روابط خانوادگی آنان قلمداد گردیده است. این تعبیر برای شاخص‌های فرهنگی نظیر افزایش باسوادی زنان و ورود به حیطه‌های آموزشی توسط آنان بکار نرفته است.

«توسعه بازارهای جدید، مجتمع‌های آپارتمانی، فروشگاه‌های مواد غذایی، سالن‌های فرهنگی و اجتماعی، مراکز غذاخوری، و فراگیرشدن حوزه مراسم این شرایط تغییر در روابط خانوادگی را سالم‌تر کرده است.» (همان: ۷۰).

نویسنده با استناد به یافته‌های طرح ارزش‌های جهانی (آزاد ارمکی و همکار، ۱۳۸۳: ۱۰۰) صفات و ویژگی‌های زن ایرانی را با اولویت‌ها و مقادیر ذیل چنین گزارش کرده است:

مادر خوب بودن (۸۰.۵ درصد)، همسر خوب بودن (۸۲.۸ درصد)، حمایت از خانواده (۶۸.۴ درصد) و معاشرتی بودن (۴۲.۹ درصد) تحت عنوان "خصوصیات زن سنتی" با اولویت اول، ویژگی‌هایی چون تحصیلات (۴۱.۸ درصد) و استقلال رأی (۵۴.۴ درصد) تحت عنوان "خصوصیات زن جدید" با اولویت دوم، ویژگی حجاب اسلامی (۵۴.۷ درصد) و فضیلت دینی زن (۵۹ درصد) تحت عنوان "خصوصیات زن مذهبی" را با اولویت سوم، نامیده است (همان، ۸۳-۸۵). این در حالی است که وظایفی همچون مادر و همسری و حمایت از خانواده، همگی از توصیه‌های دینی و منبعث از آموزه‌های دینی قلمداد می‌شود و صرف رعایت حجاب اسلامی و شاخص‌هایی نظیر آن نمی‌توان جامعیت عقاید و تعالیم دینی و در نتیجه خصوصیات زن مذهبی را بازگو نماید و علاوه بر آنکه چهره ناقص از زن مذهبی نشان می‌دهد با تفکیک قائل شدن میان برخی شاخص‌های مرتبط به یکدیگر دسته‌بندی‌های ناقص و ناکارآمدی از زنان را در معرض نمایش می‌گذارد. در این راستا بسیاری از شاخص‌های زن سنتی، زن مذهبی و زن جدید کاملاً با یکدیگر هم‌پوشانی دارند.

ه) مفهوم فمینیسم خاص ایرانی

یکی دیگر از مفاهیمی که به‌وسیله نویسنده اثر برای تحلیل وضعیت خانواده در ایران به‌کار گرفته می‌شود اعتقاد به مفهوم "فمینیسم خاص ایرانی" است. نویسنده ضمن تعریف فمینیسم به‌عنوان "مفهومی که به مرکزیت بخشیدن به زنان در تقابل با مردان می‌پردازد" با اعتقاد به نقش‌آفرینی زنان در مقابل مردان، کسب حقوق جدید را با بقای خانواده همراه می‌داند. وی می‌نویسد:

«زنان و مردان درون خانواده در یک صف‌بندی مقابل یکدیگر قرار نگرفته‌اند. زنان سعی دارند ضمن ارتقای وضعیت خود و دختران خانه به مدیریت مردان و پسران بپردازند تا اینکه علیه آن‌ها عصیان کنند که

نتیجه آن مرگ خانواده باشد. نتیجه به دست آمده از تلاش اصلاح‌گرایانه زنان 'فمینیسم خاص ایرانی' است.» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

البته باید دانست، آنچه اخیراً با عنوان خانواده‌گرایی به ادبیات فمینیسم‌های ایرانی راه یافته، خانواده مدرن یا خانواده مدنی است که فاقد سلسله مراتب، تفاوت نقش‌ها و نقش‌های ثابت است و فرزندی تربیت می‌کند که به ارزش‌های مدنی و مدرن ملتزم باشند و روابط اعضای خانواده بر پایه اصول دموکراتیک برقرار شود (جلایی‌پور، ۱۳۸۵: ۲۹-۲۸)؛ لذا نباید خانواده‌گرایی فمینیستی را دارای ویژگی‌هایی مشابه خانواده‌گرایی در اندیشه دینی دانست. چنین برداشتی از خانواده‌گرایی، به دلیل آنکه می‌تواند محل پرورش انسان‌هایی باشد که حاصل ارزش‌های فردگرایانه و مدافع نسبیت اخلاقی‌اند، تفاوتی با مدل غربی آن ندارد و یا حداقل به نتایج مشابهی خواهند رسید. از سوی دیگر، این نکته قابل توجه است که تقریباً تمامی شاخه‌های فمینیسم تاکنون در این مقوله که زنان فقط در جایگاه شغلی خود هویت خواهند داشت، با یکدیگر وحدت آرا دارند و بنابراین، یکی از مهم‌ترین حربه‌های فمینیسم، تحقیر نقش و موقعیت زن خانه‌دار بوده است (گراگلیا، ۱۳۸۶: ۱۰).

امروزه بسیاری از زنان شرقی و حتی عده بی‌شماری از زنان غربی، نظریات تندروانه فمینیسم را (مثلاً در باب مادری) قبول ندارند، زیرا بر این عقیده‌اند که فمینیسم غربی، ضعیف و نسبت به مسائل آن‌ها بیگانه است. فمینیسم غربی نتوانسته جایی را برای ازدواج و مادری باز کند و آن را به صورت مناسب تبیین نماید. فمینیست‌ها با ادعای کسب تساوی برای زنان بحث مادری را در حوزه تولید مثل قرارداد و با این کار سعی کرده‌اند که زنان را شبیه مردان سازند. اما با این کار نه تنها موفق نگردیدند که بازار کار را جهت تأمین نیازهای زنان تغییر دهند، بلکه همزمان موجب شدند زنان حقوقی را که در ازدواج داشتند را نیز از دست بدهند. یکی از مشکلات اساسی فمینیسم غربی این است که موقعیت ایده‌آل را موقعیت مردان می‌داند و در نتیجه در همان دامی گرفتار می‌شود که از آن می‌گریخت، یعنی درک مردانه از زندگی.

بدینی فمینیست‌ها از دین به‌خاطر چهره زن در مسیحیت و یهودیت است که او را از اول خلقت، گنه‌کار و اغواگر ترسیم می‌کند؛ لذا بسیاری از زنان مسلمان، فمینیسم غربی را ضعیف و نسبت به خود بیگانه می‌دانند و به هیچ وجه مایل نیستند که دنباله رو چنین فمینیسمی باشند، چون آن را ابزار استعمار می‌دانند و معتقدند فمینیسم غربی متکی بر تجربه اقلیتی از زنان سفید پوست است که عمدتاً از طبقه متوسط برخاسته‌اند. این‌ها با استفاده از تحلیل بازار کار، تحلیل‌هایی را توسعه بخشیدند که با زندگی اکثریت زنان رنگین‌پوست در غرب و زندگی سایر زنان در سراسر جهان بی‌رابطه است.

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۱۹

فمینیسم غربی در یک بازنگری اساسی باید روزه‌ای را برای فهم موقعیت زنان دیگر و فرهنگ‌های مختلف باز کند، زیرا انکار تجربه و موقعیت زنان مسلمان و رنگین‌پوست دیگر کار ساده‌ای نیست. به نظر می‌رسد که آینده از آن زنان شرقی و مسلمان است که در تعامل با رویه‌های فکری غرب، دچار خودباختگی نشوند.

در اسلام، هماهنگی کامل موجودات، شرط تکامل است. گرچه زن و مرد به لحاظ بیولوژیک متفاوت هستند و دارای نیازهای متفاوت می‌باشند، اما این تفاوت به معنی برتری یکی و فروتری دیگری نمی‌باشد. مادامی که یکی، نیازهای دیگری را بفهمد و به آن پاسخ بدهد، هماهنگی عالم خلقت تأمین می‌شود. علی‌رغم تفاوت‌های فیزیکی که بین زن و مرد وجود دارد و مردان عمدتاً به لحاظ فیزیکی قوی‌ترند، اما هیچ مانعی بر سر راه پیشرفت زنان وجود ندارد و هر موجودی در دایره خلقت زیبایی و کارکرد خاص خود را دارد و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد، و هر موجودی بی‌نظیر است. اسلام زن و مرد را مکمل هم می‌داند و در یک واحد آن‌ها را جمع می‌کند تا یک کلیت شوند. بر این پایه، خانواده نهادی شکل‌گرفته بر پایه عشق، مسئولیت، تحمل و مراقبت است. این نهاد می‌تواند به شرط برخورداری از نشاط در ایجاد روحیه اجتماعی احسان، مراقبت، تحمل و تعامل، نقش‌آفرین باشد.

۳. گسست تحلیلی از تلقی دین و خانواده در مفهوم "نظام اجتماعی سه پایه ایرانی"

در مقام نقد و ارزیابی نویسنده محترم کتاب باید اذعان کرد که، ضمن قبول ارتباط بین خانواده، جامعه، دولت، سیاست و سایر شئون زندگی جمعی، نباید از این نکته غفلت کرد که اولاً خانواده را نمی‌توان نهاد صرفاً تاریخی قلمداد نموده و از نقش طبیعی و بیولوژیک آن غفلت کرده و ثانیاً، نمی‌توان دین را در حد یک نهاد اجتماعی تقلیل داد و از نهاد دین به‌عنوان یک نهاد اجتماعی و در رقابت با خانواده و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، از تعامل این دو به‌عنوان دو نهاد تاریخی و اجتماعی داد سخن داد.

خانواده صرفاً یک نهاد تاریخی نیست. خانواده دارای الگو و نظم از پیش تعریف شده است که بر پایه تدبیر الهی و هماهنگی با فطرت انسانی شکل گرفته است و هرگونه انحراف از این نظم طبیعی، انحراف از مسیر تدبیر الهی و خلقت بشری دانسته می‌شود؛ لذا نمی‌توان خانواده را فاقد هرگونه نظم از پیش تعریف شده‌ای دانست که در مسیر زمان، می‌تواند اشکال مختلفی را بپذیرد. اگر خانواده، تاریخی باشد، نه می‌توان بر شکلی از اشکال خانواده اصرار ورزید و نه آموزه‌ها و اصول حاکم بر آن را قطعی و ثابت دانست. بر این اساس مثلاً نسبت حقوق و اخلاق در روابط خانوادگی، همچون نسبت آن‌ها در روابط اجتماعی نیست، بلکه خانواده نهادی است که به دلیل بنا شدن بر پایه مودت و رحمت، ارتباطی پایا میان افراد برقرار می‌سازد که تا

پایان عمر استمرار دارد و به سهولت روابط اجتماعی قابل انفکاک نیست. از این روی، نمی‌توان خانواده را در کنار سایر نهادهای اجتماعی که در آن‌ها تأثیرگذاری با محوریت عاطفه و ارزش‌مداری انجام نمی‌شود، قرار داد. تقلیل دین به یک نهاد صرفاً اجتماعی و یا حداکثر به عنوان عاملی در کنار سایر عوامل دیگر، هیچ‌گاه نمی‌تواند حق مطلب را به درستی در مورد جایگاه و نقش دین ادا نماید. علاوه بر آنکه موجب عدم تجزیه و تحلیل دقیق عاملیت دین می‌شود، و حتی در بیان اینکه دین‌داری و تعلق مذهبی در بردارنده کدام عناصر تأثیرگذار است و از طریق چه سازوکاری به ثبات خانواده و سازگاری زناشویی کمک می‌کند، ناتوان است.

نقش ایمان مذهبی در معنادار کردن زندگی و کاستن از رنج‌های بشر در حل مشکل عمومی "بحران معنا"، که مهم‌ترین مانع دستیابی همسران به محبت و خشنودی زناشویی است، بسیار قابل توجه است. بحران معنا، به دلیل فاصله گرفتن از باورها و ارزش‌های دینی به وجود می‌آید و در نتیجه به طور عمده در غرب شاهد آن هستیم که بسیاری از زنان و مردان امروزی با احساس تناقص بین آزادی شخصی و امنیت عاطفی، بین استقلال و مسئولیت، بین "تنها برای خود بودن" و برای دیگران بودن، روبه‌رو شده‌اند (هلمر، ۱۳۷۸: ۶۰).

این مسئله در موارد بی‌شمار، آنان را به رویارویی و خصومت با یکدیگر کشانده است، افزون بر این عامل فرهنگی، باید به تأثیر منفی نابسامانی‌های اجتماعی و اقتصادی که روابط زناشویی را به روابطی شکننده و ناپایدار مبدل می‌کنند نیز باید توجه داشت. در چنین زمینه‌ای کمترین ناکامی در دستیابی به آرزوها و خواسته‌های مادی، ممکن است اشخاص غیر مؤمن را به احساس سرخوردگی و شکست دچار کند.

به نظر می‌رسد مشکل بحران معنا، جز با تعریف مجدد معنا و اهداف زندگی با تأکید بر تعالیم دینی، قابل رفع نخواهد بود. اسلام بر اساس جهان‌بینی خود، سعادت اخروی را هدف غایی و ارزش‌های اخلاقی و معنوی را ارزش‌های برتر می‌داند و می‌کوشد افراد، خانواده و جامعه را در جهت این ارزش‌ها سوق دهد، اما برای ارزش‌های مادی و دنیوی اصالت قائل نیست و آن‌ها را به صورت فرعی و در راستای ارزش‌های معنوی در نظر می‌گیرد. طبعاً افرادی که با چنین نگرشی پرورش می‌یابند، هیچ‌گاه از این که نتواند ارزش‌های دنیوی‌ای مانند آسایش مادی، آزادی، استقلال و ارضای عاطفی و جنسی را به شکل کامل به دست آورند، احساس شکست و ناکامی نمی‌کنند و لذا می‌توان این امر را پیش شرط شکل‌گیری محبت و صمیمیت متقابل بین زن و شوهر در سطح خانواده دانست. بعلاوه یکی از بارزترین آثار فردی دین‌داری، تقویت بردباری است. افراد دین‌دار در ضمن آن که از کوشش در جهت تأمین نیازهای مادی معقول و ایجاد یک زندگی خانوادگی سعادتمند فروگذار نمی‌کنند، در صورت برخورد با مشکلاتی از قبیل فقر، ناسازگاری

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۲۱

خانوادگی و مانند آن دچار یأس نمی‌شوند، بلکه دل به وعده الهی روشن می‌دارند و با حلاوت ایمان و یاد خدا، تلخی‌های زندگی را به شیرینی مبدل می‌سازند؛ لذا در اسلام، "صبر" به‌عنوان یکی از بهترین فضایل اخلاقی مورد تأکید فراوان قرار گرفته است.

تأثیر ایمان و اخلاق مذهبی در تقویت محبت زناشویی، به یکی دیگر از نکات مورد توجه در سازوکار ثبات خانواده و سازگاری زناشویی است. از منظر انسان‌شناسی عرفانی، به دلیل آنکه، انسان در فطرت خود، شیفته کمال و جمال مطلق است، نسبت به تمامی کمال‌ها و زیبایی‌ها و از جمله اعمال و اخلاق نیک عشق می‌ورزد. از این رو، دین‌داری و خلق و خوی نیکو به‌طور طبیعی باعث جلب دیگران می‌شود و قرآن کریم به همین حقیقت اشاره دارد، آنجا که می‌فرماید: «کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام می‌دهند، خداوند رحمان، در دل‌ها محبتی نسبت به آنان قرار می‌دهد» (مریم: ۹۶). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: افزایش ایمان و باور مذهبی مرد، باعث افزونی محبت او نسبت به زن می‌گردد (حر عاملی: ۹).

یکی دیگر از نکات مورد توجه در مکانیزم ثبات خانواده و رضایت زناشویی در تبیین فرایند دین و دین‌داری این است که، شخص برخوردار از ایمان و اخلاق مذهبی در واقع به یک عامل کنترل دورنی مجهز است که او را از توسل به هرگونه اقدام ظالمانه باز می‌دارد. در روایتی از امام حسن مجتبی (ع) آمده است که: «دختر خویش را به ازدواج شوهر متدین و پرهیزگار درآورید، زیرا چنین شخصی اگر دخترت را دوست بدارد، او را گرمی خواهد داشت و چنانچه او را نپسندد، به وی ستم نخواهد کرد.» (طبرسی، ۱۴۲۵ ق: ۲۱۴). واضح است که اگر زوجین از ویژگی‌های اخلاقی ارزشمندی، مانند صداقت، وفاداری، احترام، مهربانی، دل‌سوزی، فروتنی، صبر، گذشت، خیرخواهی و انصاف برخوردار باشند و از اموری مانند خودخواهی، برتری‌جویی، تحقیر دیگران، حسادت، بخل، طمع، کینه‌توزی و دورویی مبرا باشند، بسیاری از تنش‌ها، بدرفتاری‌ها و اختلافات ویرانگر از ساحت زندگی خانوادگی رخت برخواهد بست، از همین رو، اسلام از میان معیارهایی متعدد همسرگزینی، بیش از هر چیز بر اخلاق و دین‌داری فرد تأکید کرده است (طبرسی، ۵۴-۵۱).

در داد و ستد خانواده و دین، خانواده با استفاده از عناصر دینی استحکام و کارآمدی خود را تضمین می‌کند. برای نمونه، طی برگزاری مراسم مذهبی خانوادگی و صلۀ رحم با انگیزه ثواب، خانواده فرهنگ دینی را به نسل بعد منتقل می‌سازد و از این مراسم دینی برای تقویت پیوندهای خویشاوندی و استحکام خود بهره می‌گیرد، یا در فرایند تقدیم هدیه به مادران در روز زن، هم نگاه خانواده محور تثبیت می‌شود و هم پایگاه اهل بیت (ع) در خانواده و جامعه ایرانی تقویت می‌شود.

مذهب خانواده ایرانی از ظرفیت‌های دیگری است که در مصادیق متنوعی از نماز و روزه تا صلۀ رحم و صدقات و نذورات رخ می‌نماید، چنان‌که در میان خانواده‌های غیر مذهبی نیز می‌توان گونه‌ای بازگشت به مذهب را در موقعیت‌های حساس دید. منظرۀ پدر مادرهایی که در کنار محل برگزاری کنکور و امتحانات و یا در کنار تخت بیمارستان و هنگام مرگ بستگان مشغول دعا هستند، هم نشان عمق روابط خانوادگی است و هم نماینده ریشه مذهبی. محبت اهل بیت (ع) از عناصر اصلی فرهنگ مذهبی در خانواده ایرانی است که نشاط، تکاپو و انرژی زیادی در فرایند بازتولید خانواده ایجاد می‌کند (دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۸: ۱۲).

خانواده ایرانی خانواده‌ای احساساتی و سرشار از عاطفه است. ترویج محبت اهل بیت (ع) با تأکید بر عواطف و احساسات، که در مراسم مذهبی متبلور می‌شود، خود از عوامل تقویت احساسات در جامعه و خانواده ایرانی بوده است. جنبۀ مثبت احساسات را می‌توان در نگرانی خانواده برای اعضای خود و واکنش اجتماعی مردم در حوادث ناگواری چون سیل و زلزله مشاهده کرد. مفهوم برادری در جامعه و خانواده ایرانی گرچه متأثر از مفهوم اخوت دینی و مفاد آیه "انما المومنون اخوه" (حجرات: ۱۰) است، در جامعۀ شیعی آنچه حس برادری را تقویت کرده، برادری خاص برگرفته از رابطه هم‌خونی بزرگانی چون امام حسن (ع)، امام حسین (ع) و عباس (ع) است که نمونه‌ای مثال زدنی برای برادری خانوادگی است (همان، ۱۳).

نتیجه‌گیری

کتاب *جامعه‌شناسی خانواده ایرانی* با خلط مفهوم "نهاد" و "نظام" در مفهوم متداول و جاری آن در ادبیات جامعه‌شناسی نظری، در بکارگیری دیدگاه نهادی یا سیستمی و تبیین تغییر و تحولات خانواده از قبل آن موضع روشمندی را اتخاذ نکرده و علاوه بر اینکه صراحتاً و به‌روشنی مقید به استفاده از نظریات موجود و یا ادغام و تلفیق آن‌ها نگشته، موضع نظری خویش را هم در نسبت‌سنجی با آنان و دیدگاه‌های موجود مشخص نکرده است. بعلاوه، شواهد ظاهری حکایت از درهم‌آمیختگی غیر روشمند دو دیدگاه نهادی و سیستمی به‌عنوان دو دیدگاه غالب تحلیل وضعیت خانواده است. این امر نیز به نوبۀ خود بر گسترۀ کاستی‌ها و اغتشاشات مفهومی این اثر می‌افزاید. طبعاً این ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که پیش فرض‌ها و اقتضائات تحلیلی و تعاریف واژگانی هر دیدگاه به‌طور نسبی با یکدیگر متفاوت است.

برخلاف رویۀ غالب موجود در این دیدگاه، پیوستگی خانواده با جامعه از این منظر قابل مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی است که در یک سازماندهی شناختی و ادراکی بدانجا برسیم که در شبکۀ به هم پیوسته

کاستی‌های مفهومی و گسست تحلیلی در دیدگاه فرهنگی از "جامعه‌شناسی خانواده ایرانی" ۲۳

خانوادگی چگونه یاد گرفته می‌شود که سایر انسان‌ها را متعلق به خود بدانیم و در قبال سرنوشت سیاسی، فرهنگی و اقتصادی یکدیگر احساس مسئولیت کنیم؛ لذا بر این پایه روحیه جمع‌گرایانه و قبول ارزش‌های مشترک حاکم بر جمع، می‌تواند عامل پیشبرد جامعه قرار گیرد.

پیوستگی خانواده و دولت و نظام سیاسی نیز بدان‌گونه قابل درک است که بدانیم فواید حمایت از خانواده، اجتماع و دولت‌ها را بی‌نصیب نخواهد گذاشت، و آن‌گاه که نقش حمایتی دولت‌ها از خانواده به کارآمدی هر چه بیشتر خانواده بیانجامد، دولت‌ها بیشترین بهره را خواهند برد. چرا که با ارتقای انسجام خانوادگی، شاهد ارتقای انگیزه تلاش به نفع خانواده خواهیم بود و با اجتماعی‌تر شدن اعضای خانواده، شبکه همیاری فامیلی و خویشاوندی با هدف حمایت، مراقبت و کنترل فعال می‌شوند و بار مسئولیت دولت‌ها برای حل معضلات اجتماعی کاهش می‌یابد. در تفسیر غیر سکولاریستی از دین، می‌توان اخلاق برآمده از دین را در متن سیاست‌ها و برنامه‌های کلان و ساختارسازی‌ها جریان داد.

آموزه‌های حقوقی دین می‌توانند خود را در موضع برنامه‌ریزی کلان اجتماعی نشان دهند و نگاه به آموزه‌های اخلاقی و تربیتی از سطح خرد و توصیه‌های فردی فراتر رفته و با مشی سیاست‌گذاری کلان و با هدف اخلاقی‌شدن جامعه، سیاست‌های اقتصادی، برنامه‌های توسعه، رفتار سیاسی حکومت و نقش روش‌ها و سازمان‌ها بر اخلاق عمومی را تحت تأثیر قرار داد.

اسلام با توجه به ناکارآمدی بسنده کردن به راهکارهای حقوقی و اهتمام دین به مقوله تربیت، در پی تقویت سازوکارهای اخلاقی - فرهنگی برای ارتقای وضعیت خانواده است.

منابع

قرآن کریم.

آزادارمکی، تقی (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی خانواده ایرانی، تهران: سمت.

----- (۱۳۸۶) مبانی نظام اجتماعی ایران، در دست چاپ.

آزادارمکی، تقی و احمد غیاثوند (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی تغییرات فرهنگی در ایران، تهران: انتشارات آن.

آزادارمکی، تقی؛ مهناز زند و طاهره خزاعی (۱۳۷۹) تغییرات فرهنگی در خانواده طی سه نسل، موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.

برناردز، جان (۱۳۸۴) درآمدی بر مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران: نشرنی.

تافلر، الوین (۱۳۷۷) موج سوم، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران: فاخته.

۲۴ زن در فرهنگ و هنر، دوره ۴، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۱

جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۳۸۵) "چرا خانواده مدنی در ایران رهایی‌بخش است؟"، مجله زنان، شماره ۱۳۰.

چلبی، مسعود (۱۳۸۵) تحلیل اجتماعی در فضای کنش، تهران: نشر نی.

----- (۱۳۷۵) جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظم اجتماعی، تهران: نشر نی.

حرعاملی، محمدبن حسن (بی تا) وسائل الشیعه، تهران: المکتبه الاسلامیه، ج ۲۰.

طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۰۸) مکارم الاخلاق، بیروت: دارالحدیث.

روزن‌باوم، هایدی (۱۳۶۷) خانواده به منزله ساختاری در برابر جامعه، ترجمه محمدصادق مهدوی، تهران: مرکز انتشارات دانشگاه تهران.

زمانیان، علی (۱۳۵۷) تحولات بنیادین نهاد خانواده در چند دهه اخیر در ایران، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.

عضدانلو، حمید (۱۳۸۴) آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی.

گراگلیا، کارولین (۱۳۸۶) "آرامش در خانه"، مریم فرهنگد، در مجموعه مقالات فمینیسم و خانواده، سهیلا صادقی و دیگران، تهران: شورای فرهنگی و اجتماعی زنان.

لنسکی، گرهارد و جین لنسکی (۱۳۶۹) سیر جوامع بشری، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

میشل، آندره (۱۳۵۴) جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران: انتشارات دانشکده علوم اجتماعی و تعاون.

هلو، اگنس (۱۳۷۸) "زنان، جامعه مدنی و دولت"، ترجمه سحر سجادی، جنس دوم (ج ۳) به کوشش نوشین احمدی خراسانی، تهران: توسعه.

دفتر مطالعات و تحقیقات زنان (۱۳۸۸) بازتولید خانواده ایرانی، بیانیه تحلیلی به مناسبت روز زن؛ قم: شورای عالی حوزه علمیه، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، مدیریت پژوهش.

Fararo, Thomas J. (1989) The Meaning of General Theoretical Sociology: Tradition and Formalization, Cambridge University Press.

Sayer, Andrew 1992 (1984) Method in Social Science: A Realist Approach, London, Routledge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی