



Family and religious socialization in the years leading to the Islamic revolution; A case study of academic women

Hosna Sohrabifar¹ 

1. Master of Sociology from Tehran University. Email: h.sohrabyfar@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 22 March , 2023 Received in revised form: 5 May 2023 Accepted: 22 May 2023 Published online: 10 June 2023 Keywords: Family, lived experience, phenomenology, religious socialization	Religion is one of the long-standing institutions of human collective life. Continuity and transmission of religious teachings from one generation to another depends on the facilities and mechanisms used. The role of the family as one of the most important social institutions has been one of the most determining elements of the cultural destiny of societies. This article tries to reread the religiosity experience of academic women in the last decade of the Islamic Revolution, in the context of relationships, one of the most important channels of religious socialization, that is, the family. To achieve the mentioned goal, this research has put a phenomenological approach in its agenda. Data were collected from semi-structured interviews with 14 women who were academics in the years leading up to the Islamic revolution. The studies conducted show that despite the apparent differences in terms of religious commitments among families, in the midst of diverse experiences of religiosity or religious disobedience, one can see the effort of the Iranian family to protect its "internality"; Religious experiences (or non-religious positions) and family have mutually supported each other's position and internal norms..
Cite this article: Sohrabifar, H. (2023). Family and religious Socialization in the years Leading to .. <i>Journal of Social Problems of Iran</i>, 13 (2),251-269. https://doi.org/10.22059/IJSP.2023.93225	
 © The Author(s). Publisher: University of Tehran Press.	
. DOI: https://doi.org/10.22059/IJSP.2023.93225	

**خانواده و جامعه‌پذیری دینی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی؛****مطالعه موردی زنان دانشگاهی**حسینی سهرابی فر^۱^۱. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی از دانشگاه تهران، رایانامه: h.sohrabyfar@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	دین از نهادهای دیرپای حیات دسته‌جمعی انسان‌هاست. استمرار و انتقال آموزه‌های دینی از نسلی به نسل دیگر در گرو امکانات و سازوگرایی است که به کار می‌گیرد. نقش خانواده به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی، یکی از تعیین‌کننده‌ترین عناصر تقدیر فرهنگی جوامع بوده است. این مقاله درصدد بازخوانی تجربه دینداری زنان دانشگاهی در دهه منتهی انقلاب اسلامی، در متن مناسبات یکی از مهم‌ترین مجاری جامعه‌پذیری دینی، یعنی خانواده است. برای رسیدن به هدف مذکور، این پژوهش رویکردی پدیدارشناسانه را در دستور کار خود قرار داده است. داده‌ها از گفتگوهای نیمه‌ساختاریافته با ۱۴ زن جمع‌آوری شده است که در سال‌های منتهی به انقلاب دانشگاهی بوده‌اند. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد به‌رغم اختلاف‌های ظاهری از حیث التزامات دینی در میان خانواده‌ها، در گنه تجارب متنوع دینداری یا عراض از دین، می‌توان تلاش خانواده ایرانی برای صیانت از «درون‌ماندگاری» خویش را دید؛ تجارب دینی (یا مواضع غیردینی) و خانواده متقابلاً موقعیت و هنجارهای درونی یکدیگر را پشتیبانی می‌کرده‌اند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۲	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰	
کلیدواژه‌ها:	
خانواده، تجربه زیسته،	
پدیدارشناسی، جامعه‌پذیری دینی.	

استناد: سهرابی فر، حسینی. (۱۴۰۱). خانواده و جامعه‌پذیری دینی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی: بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۱۱۳(۱)، ۲۵۱-۲۶۹.

<https://doi.org/10.22059/IJSP.2023.93225>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22059/IJSP.2023.93225>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. طرح مسئله

در جوامعی مانند ایران که دین، صرف‌نظر از تطورات تاریخی‌اش، همواره نهادی تعیین‌کننده بوده است، بسیاری از کنش‌های فردی و جمعی مؤمنان و حتی مُدیران را می‌توان با ارجاع به تصویر یا تصاویر قالبی‌ای از معنای دینداری توضیح داد که در زیست‌جهان افراد حضور دارند. ارزیابی‌هایی که از وضعیت دینداری در زیست‌جهان نسل‌های امروز داریم، تا حدود بسیار زیادی در مقایسه با تلقی‌ها و تصاویری شکل می‌گیرد که از دینداری در زیست‌جهان دیروز داریم. مختصات هر یک از این زیست‌جهان‌ها با اشتراکات و افتراق‌هایی که دارند، نقشی انکارناپذیر در تکوین و تطور این تصاویر قالبی دارند. با وجود این، رخدادهایی مانند انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و تجربه غریب حکومت دینی در چهار دهه اخیر و ملاحظات سیاسی و اخلاقی‌ای که به بار آورده، چونان موانع اجتماعی شناختی‌ای عمل می‌کنند که می‌توانند تصویر ما از زیست‌جهان دیروز و سبقه جهان امروز را مخدوش سازند و موجب اعوجاج آن شوند.

نزدیک‌شدن به تصویری روشن از ابعاد مختلف زیست‌جهان دینی مردمان آن دوره، امکان مقایسه آن زیست‌جهان با زیست‌جهان امروز را در قدم بعدی فراهم می‌کند. بازسازی این تصویر، به مثابه وضوح بخشیدن به دیگری‌ای تاریخی است؛ وجود دیگری یکی از پایه‌های مقایسه است و آن را ممکن می‌کند. بر این تلاش برای بازسازی تصویر گذشته و آماده‌کردن زمینه برای مقایسه فواید نظری و عینی بسیاری مترتب است؛ از قبیل تشخیص اینکه بسیاری از سیاست‌گذاری‌های دینی و تغییرات فرهنگی اعمال‌شده از جانب نظام بر زیست‌جهان اساساً تا چه اندازه ضرورت داشته‌اند؛ در قدم بعد، این مقایسه‌ها و درک و دریافت‌های می‌تواند، بسته به هدف مخاطب و خواننده پژوهش، او را یاری دهد تا درباره سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های فرهنگی نظام در حوزه زیست دینی مردم چه فراز و نشیب‌هایی را از سر گذرانده‌اند؛ کدام سیاست‌ها و تا چه اندازه موفق بوده‌اند و کدام برنامه‌ها و تا چه میزان ناموفق؛ آیا می‌توان برخی از سیاست‌گذاری‌های دینی را از دستور کار خارج کرد. زنان این سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ها و تغییرات آنها را چگونه تجربه کرده‌اند.^۶ در کنار پژوهش‌هایی که با روش اسنادی و از دل اسناد و مدارک مکتوب در جستجو و کاوش معنا و البته وضعیت دینداری در دوره پهلوی دوم است، یکی از دیگر راه‌هایی که، خصوصاً با توجه به تیغ تیز گذر عمر، باید طی شود، گردآوری و تحلیل تجربیات شفاهی زیندگانی است که در پهلوی دوم سن و سالی داشته‌اند که بتوانند درکی از آن دوران به دست دهند. البته که اسناد مکتوب بازمانده از آن زمان، همچون روزنامه‌ها و گزارشات و خویش‌نامه‌ها و حتی آثار داستانی نیز می‌توانند دریچه‌ای به وضعیت دینداری در آن دوران باشند، اما نباید از توصیف زیست‌جهان آدم‌هایی که صدا و زندگی‌شان در اسناد مکتوب کمتر ثبت و بازنمایی شده است غافل بود.

این مقاله درصدد بازخوانی تجربه دینداری زنان دانشگاهی در دهه منتهی انقلاب اسلامی، در متن مناسبات یکی از مهم‌ترین مجاری جامعه‌پذیری دینی، یعنی خانواده است. اهمیت و جایگاه ویژه نهاد خانواده در جامعه ایرانی علی‌الخصوص در دوره موردبررسی و برای زنان که بخش عمده و مهمی از تجارب زیسته خود را در متن این نهاد از سر گذرانیده‌اند، انکارناپذیر است. از سویی دیگر، بررسی نقش خانواده به‌عنوان مهم‌ترین عامل استمرار حیات فرهنگی سنت‌های ریشه‌دار و گره‌خورده به تاروپود فرهنگی ایرانی در جامعه‌پذیری دینی، آن هم در متن تجارب زنان دانشگاهی‌ای که در معرض سنگین‌ترین سیاست‌های فرهنگی-اجتماعی دوره پهلوی دوم قرار داشتند، می‌تواند بصیرت‌های ارزنده‌ای درباره وضعیت فرهنگی سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی در اختیار بگذارد. با توجه به نکات مزبور می‌توان اهداف این پژوهش را به‌صورت زیر صورت‌بندی کرد:

^۶ مسلماً این سؤالات جزو سؤالات پژوهشی این رساله نیستند. لکن پاسخ به آنها در گرو انجام پژوهش‌هایی از این دست است.

نقش خانواده در جامعه‌پذیری دینی دختران در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی
نقش تجربه دانشگاهی در بازخوانی آموزه‌ها و جامعه‌پذیری دینی

۲. اهمیت و ضرورت

ضرورت عملی این موضوع را می‌توان با ارجاع به استناد به برنامه‌ای پژوهشی در معنای لاکاتوشی توضیح داد و برای رسیدن به توصیفی تا حدّ ممکن از وضعیت زیست‌جهان دینی در دوره پهلوی دوم، می‌توان راه‌های مختلفی را پیمود و طرح‌های پژوهشی متعددی را با رویکردهای متفاوتی پی گرفت؛ به نظر می‌رسد با توجه به آشفتگی و قلّت دانسته‌های ما از وضعیت دینداری و زیست‌جهان دینی مردمان در پیش از انقلاب، انجام طرح‌های پژوهشی مختلف، هر یک از منظری، مفید و هم‌افزا خواهد بود.

در کنار پژوهش‌هایی که با روش اسنادی و از دل اسناد و مدارک مکتوب در جستجو و کاوش معنا و البته وضعیت دینداری در دوره پهلوی دوم است، یکی از دیگر راه‌هایی که، خصوصاً با توجه به تیغ تیز گذر عمر، باید طی شود، گردآوری و تحلیل تجربیات شفاهی زیدگانی است که در پهلوی دوم سن و سالی داشته‌اند که بتوانند درکی از آن دوران به دست دهند. البته که اسناد مکتوب بازمانده از آن زمان، همچون روزنامه‌ها و گزارشات و خویش‌نامه‌ها و حتی آثار داستانی نیز می‌توانند دریچه‌ای به وضعیت دینداری در آن دوران باشند، اما نباید از توصیف زیست‌جهان آدم‌هایی که صدا و زندگی‌شان در اسناد مکتوب کمتر ثبت و بازنمایی شده است غافل بود.

در پاسخ به این پرسش که چرا بررسی زیست‌جهان دینی زنان دانشگاهی اهمیت دارد نیز باید استدلال کرد از آنجا که بنیان‌های ایدئولوژیک دولت پهلوی را عناصری چون سکولاریسم، غرب‌گرایی و ناسیونالیسم شاهنشاهی تشکیل می‌داد، سیاست نوسازی دولت پهلوی متأثر از دیدگاهی بود که نوسازی فرهنگی را ملازم و حتی مقدمه هرگونه نوسازی اقتصادی و اجتماعی می‌دانست، به تبع آن سیاست‌های فرهنگی حکومت پهلوی هم در نظر داشت الگوهای فرهنگی جدید غربی را جایگزین الگوهای فرهنگی سنتی و مذهبی جامعه ایرانی کند. برای رسیدن به این منظور، دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت پهلوی به تبلیغ و ترویج این الگوها در بین اقشار مختلف مبادرت می‌کردند. زنان یکی از اهداف جدی در این جایگزینی فرهنگی بودند و نظام آموزش و پرورش و آموزش عالی و البته رسانه‌های جمعی که در حال هرچه فراگیرتر شدن بودند، از دسترس‌پذیرترین جاهایی بودند که حکومت پهلوی می‌توانست زنان را در معرض نظام فرهنگی مطلوب خود قرار دهد. تأمل بر سر روایت‌های زنان دانشگاهی که از توانش زبانی بهتری نیز برای صورت‌بندی و روایت زیست‌جهان دینی خود برخوردارند، می‌تواند در روشن‌تر شدن روند تغییرات مزبور و نوع مواجهه زنان دانشگاهی با آن راهگشا باشد.

۳. پیشینه تجربی پژوهش

سیدمحمدتقی میرابوالقاسمی نیز کتابی با عنوان «پژوهشی در زندگی مذهبی جوانان»، در سال (۱۳۵۱) منتشر کرده است. میرابوالقاسمی در این پژوهش تلاش کرده است با روشی کمی و با استفاده از پرسش‌نامه‌هایی که طی سال‌های ۱۳۴۸ تا ۱۳۴۹ در بین جوانانی از میان سنین ۱۶ تا ۲۵ سال (و در مرحله دوم پژوهش ۱۵ تا ۴۰ سال) در شهرستان‌های رشت، لاهیجان و لنگرود، رودسر و بندرپهلوی و صومعه‌سرا و فومن، آمل و بابل، زنجان و اراک و آبادان توزیع شده است، به توصیفی از وضعیت دینداری جوانان این شهرستان‌ها برسد. در ابتدا او فصلی را با عنوان «تعریف دین» آورده که در آن به مباحثی همچون رابطه میان علم و دین و «پیغمبران و تحولات اجتماعی» پرداخته است. سپس در فصل دوم با عنوان «زندگی مذهبی جوانان (شرق و غرب) تاریخیچه‌ای کوتاه از رابطه میان مردم مسیحی، به‌خصوص جوانان، و کلیسا می‌آورد و به زمان حال (در سال نگارش کتاب) می‌رسد و تلاش

می‌کند با استنادهایی نشان دهد که رابطهٔ جوانان و کلیسا در غرب دستخوش آشفتگی است و دین مسیحیت نتوانسته است «نیاز اخلاقی و اجتماعی جوانان را برآورده» سازد. نویسنده به طور کلی وضعیت ادیان در شرق، به‌ویژه اسلام، را بسیار بهتر معرفی می‌کند و مدعی است «در شرق اندیشه‌های انسانی که در متن دستورات دینی است، باعث نفوذ و پیشرفت مذهب است، بخصوص اگر آن آئینی مانند اسلام بمسائل اساسی زندگی انسان توجه داشته و مایهٔ استقلال و توانائی فرد و جامعه گردد».

میرابوالقاسمی در فصل سوم به طرح و شرح پژوهش خود می‌پردازد. سؤالات پرسشنامهٔ توزیع شده شامل «اگر به کتابهای دینی علاقمندید مهمترین آنها را که تا کنون مطالعه کرده‌اید نام ببرید»، «چه کسانی موضوعات دینی را بشما آموخته‌اند»، «آیا از رادیو و سایر وسایل در زمینهٔ تعلیمات دینی استفاده کرده‌اید؟»، «آیا به مجامع دینی رفت و آمد می‌کنید؟»، «دوستان شما بیشتر از چه کسانی و با چه تمایلاتی انتخاب می‌شوند؟»، «آیا با مذاهب و ادیان دیگر آشنائی دارید؟»، «آیا با اجرای برنامه‌های دینی در مدارس موافقید؟»، «از میان شخصیت‌ها معروف جهان کدام گروه یا چه کسانی را بیشتر دوست دارید؟» و ... است. نویسنده جدول فراوانی پاسخ‌ها را ذیل هر سوال آورده است و توضیحی دربارهٔ آن نوشته است. او سپس «استفاده از کار و تجربهٔ معلمان و پدران و مادران و روحانیون شهرستان‌ها»ی چون گیلان و مازندران و قم و تهران و ... را مرحلهٔ بعدی کار خود می‌داند. در چند صفحه «نظر یک مرد روحانی» و «پیشنهاد یک سرهنگ بازنشسته» و «پیشنهاد یک معلم» که انتقادها و پیشنهادهایی اصلاحی طرح کرده‌اند را ذکر می‌کند.

بخش‌های بعدی کتاب شامل عنوان‌هایی است چون «روستاهای ما در بی‌خبری‌های حیرت‌انگیز»، «انتظارات و گله‌های جوانان» و «روحانیت» و «جامعهٔ روحانیت و حوزه‌های مذهبی در عصر حاضر» و «معایبی که در شیوه‌های تربیت دینی وجود دارد». همانطور که از نام این بخش‌ها روشن است، نویسنده تلاش کرده به توصیف و آسیب‌شناسی و راه‌حلی برای معضلات دینداری جوانان جامعهٔ عصر خود مطرح کند. در دو بخش مربوط به روحانیت نیز نگاهی به سابقه و تاریخچهٔ این نهاد و ارزیابی عملکرد روحانیت در جامعهٔ ایرانی انداخته است. این کتاب که در مجموع ۱۶۱ صفحه است، توسط شرکت سهامی انتشار منتشر شده است.

محمدرضا قائمی‌نیک و طیبہ نجفی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «عصر تصویر بی‌حجابی و بی‌حجابی اجباری؛ بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی در دورهٔ پهلوی دوم» با استفاده از نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت و چارچوب روشی صنعت فرهنگ، که در نیمهٔ دوم قرن بیستم صورت‌بندی شد، به بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی و تأثیر سیاست‌های پهلوی دوم بر آن می‌پردازند. پرسش ضمنی آنان در این پژوهش این است که آیا برخلاف دورهٔ رضاخانی، گسترش بی‌حجابی و اجبار آن از سیاست‌های مدرنیزاسیون پهلوی دوم کنار گذاشته شد؟ همچنین، اگر اجرای سیاست‌های مدرنیزاسیون پهلوی دوم متضمن گسترش بی‌حجابی بوده است، شیوهٔ اعمال و اجرای این سیاست‌ها چگونه بوده است؟ آیا جامعهٔ مسلمان ایرانی به این سیاست‌ها، همچون دورهٔ پهلوی اول، واکنش نشان داده است؟ این پژوهش با تأکید بر ویژگی تصویری بی‌حجابی تحمیلی در دورهٔ پهلوی دوم و استمرار این ویژگی تصویری در دورهٔ جمهوری اسلامی، تضاد ظاهری میان دو دیدگاه دربارهٔ موضع ایرانیان مسلمان نسبت به حجاب را توضیح می‌دهد (در دورهٔ اول، در ذیل سیاست‌های «تجدد آمرانه» غربی، بی‌حجابی و در دورهٔ دوم حجاب امری تحمیلی محسوب می‌شود). این پژوهش این گمانه را تقویت می‌کند که ویژگی تصویری تحمیلی بی‌حجابی، که از دورهٔ پهلوی دوم شروع شد، در دورهٔ جمهوری اسلامی نیز استمرار یافته است و همین امر، ضرورت پژوهش دربارهٔ منازعهٔ تصویر باحجاب/تصویر بی‌حجاب را تشدید می‌کند. این پژوهش از این حیث که به موضوع سیاست‌گذاری پهلوی دوم دربارهٔ زنان، آن هم دربارهٔ یکی از مهم‌ترین نشانه‌ها و نمادهای دینی و دینداری می‌پردازد واجد دلالت‌های روشنی است که می‌تواند برای پژوهش پیش روی ما نیز تعیین‌کننده باشد.

کتابی که به کوشش عباس عبدی و محسن گودرزی (۱۳۹۸) با عنوان *صدایی که شنیده نشد: نگرش‌های اجتماعی-فرهنگی و توسعه نامتوازن در ایران* به چاپ رسیده است، بخشی از پژوهشی است که علی اسدی و مجید تهرانیان در دهه ۵۰ شمسی با عنوان «طرح آینده‌نگری» انجام داده بودند. این کتاب که توسط نشر نی منتشر شده، دو بخش اصلی دارد: در بخش اول «گزارشی از نظرسنجی از مردم ایران در سال ۱۳۵۳ آمده است» و «در بخش دوم، خلاصه‌ای از دو گزارش پژوهشی آمده که به نتایج نظرخواهی از نخبگان و بررسی آماری از محصولات و فضاهای مذهبی پرداخته است» (ص ۶-۷).

این مطالعه از اولین نظرسنجی‌های ملی است که با روشی تجربی انجام شده است. پژوهشگران با توجه به تغییرات زندگی بشر در جهان و ایران -من جمله ظهور رسانه‌های جدید و در پیش گرفتن «سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی» ای که چهره «جامعه روستایی و مبتنی بر اقتصاد کشاورزی را به جامعه‌ای شهری و متکی بر درآمدهای نفتی و اقتصاد صنعتی» تغییر می‌داد- به طور کلی این سؤال را داشتند که جامعه ایران چقدر تاب و توان تحمل این تغییرات را دارد؟ اما امروز، برای ما که شاهد وقوع انقلاب اسلامی بوده‌ایم نگاه دوباره به این پژوهش و نتایج آن برای ما از جهتی دیگر نیز مهم و معنادار است. زیرا در پاسخ به جستجوی کنجکاوانه ما درباره اینکه «چه شد که در سال ۱۳۵۷ در ایران انقلاب روی داد؟ مردم ایران در سال‌های پیش از انقلاب چگونه زندگی می‌کردند، جهان خود را چگونه می‌دیدند و اتفاقاتی مثل تغییرات اقتصادی را چگونه تفسیر می‌کردند؟» و ... بینش‌هایی به ما می‌دهد. به اجمال می‌توان گفت نتایج آن پژوهش نشان از رشد جریان دینی در سطح ناپیدا و زیرین جامعه در دوره پهلوی دوم دارد.

فهندژ سعدی و کاوه پیشقدم (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «تأثیر دیدگاه‌های فمینیسم بر عملکرد زنان در دوره پهلوی دوم با تأکید بر عملکرد اجتماعی اشرف پهلوی در فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ ه.ش»، درصدد بررسی دیدگاه‌های فمینیستی‌ای هستند که یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر برخی از اختلال‌های زندگی سنتی روزمره زنان ایرانی در دوره معاصر و علی‌الخصوص از دوره پهلوی دوم بدین سو بوده‌اند؛ دیدگاه‌هایی مربوط به مسائل زنان و گرایش به رفع نابرابری نژادی و اقتصادی و محدودکردن نابرابری‌های جنسیتی. این پژوهش از این حیث که زنان دانشگاهی یکی از اصلی‌ترین و پیشگام‌ترین اقشار از زنانی بودند که با ایده‌هایی از این دست روبه‌رو می‌شدند یا حتی دانشگاهی‌بودنشان خود حاصل پیگیری چنین ایده‌هایی بود، برای پژوهش ما واجد دلالت‌ها و بینش‌هایی تعیین‌کننده است.

۴. ملاحظات نظری

روبه‌رویی با جهان پیچیده دین و دینداری در بستری تاریخی و کندوکاو در تجاربی که چندین دهه از وقوع آنها گذشته است و دشوارتر از همه، تلاش برای توصیف و مفهوم‌پردازی این تجربه‌ها، اصلاً کار ساده‌ای نیست و به آمادگی نظری ساخته‌وپرداخته‌ای نیاز دارد. تبعاً این بینش نظری هر قدر مفصل‌بندی‌شده و معطوف به مقصود پژوهشگر باشد، عایدی وی در مواجهه با زیست‌جهان پیچیده‌ای که تجربه سوژه‌های موردبررسی در متن و مناسبات آن به‌وقوع می‌پیوندند، بیشتر خواهد بود. دسترسی به این تجارب جز از مجرای حافظه و خاطره ناممکن است و اینک به‌لحاظ تاریخی تقریباً آخرین مقطعی است که می‌توان سراغ این تجربیات را از همان کسانی گرفت که خود در متن این تجربه تاریخی حضور داشته‌اند. کنکاش و تقلای فکری برای به‌دست آوردن بهترین وجه نظری در چنین روی‌آوردی دغدغه پژوهشگر بوده است؛ رفت‌وبازگشت میان رهیافت‌های پدیدارشناختی متنوع برای نفوذ به ژرفای تجارب زیسته سوژه‌های موردبررسی و صورت‌بندی آن تجارب روایت‌شده و جایگاه دین در میان تاروپود درهم‌تافته این تجارب (تجارب زیسته دینی یا به تعبیری نحوه دینداری و نسبت با دین در متن زندگی خانوادگی در دهه منتهی به انقلاب اسلامی برای زنانی که آن جهان را قرین با امکانی جدید و متمایز نسبت به بسیاری از سایر زنان همین جامعه تجربه کرده‌اند، یعنی دانشگاه).

در اکثر مطالعات پدیدارشناختی به‌طور متعارف، صرفاً بُعد یا مولفه یا مقطع یا حتی تجربه‌ای خاص از زیست‌جهان سوژه‌های موردبررسی مطالعه می‌شود. وقتی موضوع دین و تجارب زیسته دینی افراد آن هم در جامعه ایرانی مطرح است، گستره بحث آن قدر بسط می‌یابد که بخش بزرگی از زیست‌جهان سوژه‌های موردبررسی را دربرمی‌گیرد. در حیات زن ایرانی، دین آن قدر با شئون مختلف زندگی خانوادگی فرد گره می‌خورد که کمتر قلمرویی از مناسبات خانوادگی را می‌توان یافت که بتوان از آن سخن گفت و دلالتی مستقیم یا غیرمستقیم بر نسبت فرد با دین نداشته باشد. زن در جامعه ایرانی علی‌الخصوص در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی، پیش از هر چیزی عضوی از یک خانواده است. به تعبیر زهاوی، اگر ابژه‌ها را دیگران هم تجربه می‌کنند دیگر این ابژه‌ها نمی‌توانند صرفاً به هم‌پیوندهای روی‌آوردی «من» فروکاسته شوند (زهاوی، ۱۳۹۲: ۲۳۱). وقتی هوسرل ادعا می‌کند که سوژه فقط تا آنجا که عضو یک اجتماع است، می‌تواند تجربه‌کننده جهان باشد، بدین معنا که اگر فقط می‌تواند چیزی شراکتی باشد، یعنی در مقام عضوی از یک نوع اجتماعی بودن و اینکه یک خود-تأملی ریشه‌ای ضرورتاً منتهی به کشف بیناسوبژکتیویته مطلق می‌شود، مسیر کلی این اندیشه ترسیم می‌شود (زهاوی، ۱۳۹۲: ۲۳۹). بنابراین، اگر درباره زیست‌جهان دینی فرد سخن می‌گوییم عملاً خیلی دور از کلیت اجتماعی زیست‌جهان فرد نیستیم. البته این وضع شدت و ضعف دارد و موضوعیت و مداخلیت دین برای برخی از سوژه‌های موردبررسی حتی به قدری پیش می‌رود که حدود زیست‌جهان و به تبع آن آگاهی او را تعیین می‌کند. این امر بر پیچیدگی‌های چنین پژوهشی قطعاً می‌افزاید.

بررسی جایگاه دین در زیست‌جهان فرد به مثابه یک مدعی که ابعاد زمان و مکان را با مرزگذاری‌ها و نمادپردازی، و کل زندگی روزمره و بدن را به‌عنوان برنامه‌ای برای زندگی و (دست‌آخر به مرور) آگاهی و دیگری‌ها را به‌عنوان نحوی جهان‌بینی و در یک کلمه، جهان و حدود آن را از نو تعریف و بازتعریف می‌کند، نیازمند منظومه‌ای نظری است که از منظر پدیدارشناسانه امکان مهار و صورت‌بندی و مفهوم‌پردازی پیچیدگی‌های موضوعی به گستردگی یک جهان را داشته باشد.

نقطه عزم پژوهشگر در این پژوهش که به‌طریقی وثیق با تجربه زیسته او گره خورده و آمیخته بود، عدم‌تجانس روایت و صورت‌بندی‌هایی از وضعیت دینداری بود که قبل و بعد از انقلاب اسلامی و درباره قبل از انقلاب اسلامی ارائه می‌شد. برای پژوهشگر، یکی از وجوه اعجاب‌آور این روایت‌ها فارغ از دلالت‌های سیاسی و تنوع آنها، بدهتی است که راویان مقیم در متن زندگی پس از انقلاب اسلامی از وضعیت دینداری در قبل از انقلاب اسلامی داشتند؛ تصویری عموماً آرمانی و رؤیایی از ساری و جاری بودن دین در متن و تاروپود زندگی روزمره در پیش از انقلاب اسلامی یا در مقابل، تصویرهایی متضمن خالی‌بودن زندگی مردم از دین؛ اما آیا این روایت‌های مدعی بدهت که گویی از امر آشنای مسلمی سخن می‌گویند، به همان اندازه دعاوی‌شان آشنا و تردیدناپذیرند؟ این روایت‌ها تا چه اندازه با تجربه‌ای که در متن و تاروپود حیات پیش از انقلاب اسلامی در دهه منتهی به انقلاب اسلامی جاری بود، تطابق دارند؟ و تبعاً قضاوت‌ها و ارزیابی‌های مبتنی بر این مفروض‌داشتن این بدهت تا چه اندازه معتبرند؟ تا چه اندازه حیث‌التفاتی یک راوی مقیم در متن زندگی پس از انقلاب اسلامی (که همه را در کوچک‌ترین موارد به قضاوت و ارزیابی درباره دین و عملکرد حاکمیت درباره آن فرامی‌خواند) در شکل‌گیری این روایت‌ها مؤثر بوده است؟ نظر به این پرسش‌ها این سؤال طرح می‌شود که جداکردن سوژه‌ها از حیث‌التفاتی مألوف و مأنوس یا به تعبیری «طبیعی» و تلاش برای بازسازی حیث‌التفاتی‌ای که سوژه‌ها از درون آن به جهان خویش در دهه منتهی به انقلاب اسلامی به حیات خویش می‌نگریسته‌اند، آیا تغییری در این روایت‌ها رقم می‌زند؟ این پرسش‌ها و ده‌ها پرسش دیگر از این دست، پژوهشگر را مجاب می‌سازد که وی را گریزی از هم‌داستانی با امکانات شناختی دستگاه هوسرلی در آشنایی‌زدایی و اپوخته و تأکید بر حیث‌التفاتی و دلالت‌های آن نیست. اپوخته در بیان هوسرل به‌عنوان راهبردی اساسی

برای لحاظ (نه حذف) و در عین حال درگذشتن از رویکردهای طبیعی به موضوع مورد مطالعه است (کاوفر، ۱۳۹۹: ۵۹). این امکان شناختی، حتی در بازاندیشی بر جایگاه نهادی چون خانواده در شکل‌گیری تجاربی از این دست که آن قدر متن زندگی را احاطه کرده است که به امری نادیدنی مبدل شده است نیز می‌تواند یاری‌رسان باشد.

اگر به موضوع مورد مطالعه (زیست‌جهان دینی در متن نهادی چون خانواده) و اقتضائاتی که ایجاب می‌کند بازگردیم تا به وام و توشه‌ای بپردازیم که به فراخور این اقتضائات از رویکردهای پدیدارشناختی مختلف برگرفته‌ایم، بعد از هوسرل باید به مرلوپونتی اشاره کنیم. اوست که بحث از تجربه منجر به آگاهی را از کُنْج تنگ و تاریک ذهن بیرون می‌کشد و آن را از فرق سر تا نوک پا، پوشیده در حوائج و محدودیت‌ها و امکانات بدن می‌سازد (مرلوپونتی، ۱۹۶۸). مرلوپونتی بدن را یکی از مهم‌ترین ساختارهای اساسی‌ای می‌داند که ما را برای تجربه جهان توانا می‌کند؛ بدن یکی از مهم‌ترین ارکان تکوین حیث التفاتی سوژه در توجه به جهان است؛ امری که لزوماً و در معنای کانتی و حتی هوسرلی کلمه مفهومی یا حتی اصولاً ذهنی نیست (کاوفر، ۱۳۹۹: ۱۵۶). انسان دیندار و کسی که به نحوی از انحاء در فرهنگی زندگی می‌کند که نسبت‌های وثیقی با ارزش‌های دینی دارد، جهان دینی را با بدن خویش تجربه می‌کند و از هنجارهایی که ناظر به نظام‌های ارزشی، بدن او را احاطه کرده‌اند آگاهی می‌یابد. ساختار تجربه و آگاهی بدن منقاد به هنجارهای تجویزی دین چه کیفیت متمایزی نسبت به آگاهی بدن فرد غیرملتزم یا بی‌اعتنا یا سهل‌انگار یا رویگردان از نظام هنجاری دین دارد؟ مرلوپونتی و بصیرت‌هایی که این پدیدارشناس فرانسوی در اختیار می‌گذارد یک گام بیشتر و چندی ژرف‌تر ما را به عمق تجربه دینداری و دلالت‌های این نحوه زیستن برای بدن و جهان‌بینی سوژه دیندار یا غیردیندار راه می‌نماید.

«لحاظ دین در حیث التفاتی فرد به جهان و مسائل پیش روی خود در زندگی روزمره» به اعتبار آموزه‌های پدیدارشناختی، خود تجربه‌ای منفصل و گسیخته از جهان نیست. فرد در خلأ با دین روبه‌رو نمی‌شود. این مواجهه قرین با سایر ملاحظات است که موقعیت زمینه‌مند هر سوژه به فراخور موقعیت وی (موقعیت خانوادگی، طبقاتی، جنسیتی، تحصیلات) ایجاب می‌کند. به تعبیری، انسان روبه‌رو با فرهنگی که دین در آن دائماً به‌عنوان یکی از جهان‌بینی‌های مهم بر او عرضه می‌شود نه عاری از قیودی است که آگاهی او را زمینه‌مند و مضاف می‌سازد و نه کاملاً محصور در حدود آن. انسان در ضمن تقسیم کار اجتماعی با دین برخورد می‌کند و از همین روست که دینداری‌های اصناف و اکناف و طبقات مختلف را داریم. به تعبیری انسان در فضایی انتزاعی و مخلوع از ملاحظات اجتماعی با واقعیت دین روبه‌رو نمی‌شود و «جامعه» در تجربه هر پدیده‌ای از جمله دین وساطت می‌کند (برگر، لوکمان، ۱۳۹۹: ۴۶). جامعه در زاهدانه‌ترین و کناره‌جویانه‌ترین روایت‌های دینداری و عرفان و تصوف نیز حضور پررنگ هرچند غیرمستقیم دارد. برگر و لاکمن با التفات جدی‌ای که به وجوه اجتماعی مسئله شناخت دارند، و تأکیدشان بر نقش زیست روزمره انسان در شکل دادن به آگاهی، در هر چه زمینی‌تر شدن و دلالت‌مندی و انضمامیت پدیدارشناسی بسیار مؤثر بوده‌اند. به تعبیری پدیدارشناسی اجتماعی تجربه دینداری در دهه منتهی به انقلاب اسلامی، ما را به سمت آموزه‌های نظریه شناخت و پدیدارشناسی برگر و لاکمن و روایت ایشان در کتاب ساخت اجتماعی واقعیت سوق می‌دهد. ایران در این سال‌ها بر اثر برخورد با تکانه‌های وضعیت مدرن هرچه بیشتر حضور فرهنگی و تمدنی دیگری را درون خود می‌بیند و خصیصه‌های درون‌ماندگاری آن سست‌تر می‌شود. به تعبیری و به تأسی از برگر و لاکمن تجربه دینداری تجربه‌ای اجتماعی است که جامعه و واقعیت اجتماعی در شکل‌دهی به آن مؤثر است و متقابلاً فرد نیز در بازتولید و استمرار و جرح و تعدیل آن نقش ایفا می‌کند. انحای مختلف تجربه دینداری علاوه بر کم‌وکیف التزام فرد به آموزه‌های فرمی و محتوایی دین به کیفیت درونی‌سازی این واقعیت اجتماعی که دین در متن آن قرار دارد نیز بستگی دارد؛ تمکین آموزه‌ها و هنجارهای دین یا زیست با نهادی ناآرام و معذب و دائماً در چالش با آن. برگر و لاکمن به ما می‌آموزند واقعیت اجتماعی توشه‌ای است که اساساً دیگر زمین گذاشتنی نیست.

آنچه بیان شد روایت موضع نظری‌ای نیست که پیش از برخورد با موضوع تجربه «دینداری در دهه منتهی به انقلاب اسلامی» برای زنان با تجربه دانشگاهی در متن نهاد مهمی چون خانواده، در قبال آن اتخاذ شده باشد و تکلیف پژوهشگر با موضوع را یکسره کرده باشد. رفت‌وبازگشت‌های مکرر و تأمل در داده‌ها و محک صورت‌بندی‌ها در مناط داده‌ها و در برخی موارد استنکاف داده‌ها از تن دادن به نظرگاهی واحد، پژوهشگر را ناگزیر از اتخاذ نظرگاهی چندوجهی ساخت. اما دست‌آخر پرسش این است که آیا در پس تنوع ابعاد و منظرهای تئوریکی که هریک بهره‌ای متفاوت از تجربه «دینداری» را به پژوهشگر اهدا می‌کند و از پس حجابی که با چنگال بصیرت‌های پدیدارشناختی دریده می‌شوند، آبرواقیعی نیز خودنمایی می‌کند؟! آبرواقیعی که از عهده پاسخ به این پرسش برآید که چگونه می‌توان این وجوه مختلف را در کنار هم دید و به کلیتی از تجربه «دینداری در دهه منتهی به انقلاب اسلامی» برای زنان با تجربه دانشگاهی رسید. این که حیث التفاتی زن دانشگاهی به دین آن هم در دهه پرتلهاب منتهی به انقلاب اسلامی از درون دانشگاه با حیث التفاتی مرسوم و طبیعی به دین در جامعه، قدری متمایز است یا اینکه برای رسیدن به کُنه تجربه او باید نگاه طبیعی به این موضوع را اپوخه کرد؛ یا اینکه بدن زن در عصری که اهتمامی فراگیر برای عاری کردن آن از حجاب وجود داشته است، نقشی انکارناپذیر در تکوین و تطور حیث التفاتی زنان با تجربه دانشگاهی ایفا می‌کند؛ یا اینکه چگونه زندگی روزمره زن دانشگاهی در برخورد با روایت طبیعی و مرسوم از دین در جامعه ساخته می‌شود و متقابلاً او نیز در جرح‌وتعدیل و تغییر و احیاناً استمرار این واقعیت نقش ایفا می‌کند و نهاد خانواده در این میان چه وساطت‌هایی می‌کند و ... آیا پاسخ به پرسش‌های مزبور با امکان‌های نامتناهی روبه‌رو هستند. در برابر رویکردهای پدیدارشناختی‌ای که قائل بر این هستند که آگاهی سوژه‌های موردبررسی صرفاً و منحصر از درون تجارب فرد، فعال و انگیزه‌می‌شود، می‌توان برآن بود که امکاناتی که پیش روی این سوژه قرار دارد مقید به گشودگی‌هایی محدود و محصور است؛ امکاناتی که جهان فرهنگی وی در اختیار او قرار می‌دهد. از همین دریچه است که باید دلمشغولی این پژوهش را از منظری پدیدارشناسانه بدین نحو مطرح ساخت که خانواده ایرانی چه امکاناتی در دوره مزبور برای تجربه جهان و مشخصاً تجربه اجتماعی دین در اختیار زنان دانشگاهی می‌گذاشته است.

۵. ملاحظات روشی

«مطالعه پدیدارشناسی معنای تجارب زیسته افراد متعدد از یک مفهوم یا پدیده را توصیف می‌کند. پدیدارشناسان اشتراکات مشارکت‌کنندگان در تجربه یک پدیده را مدنظر قرار می‌دهند (مثلاً اندوهی که توسط همگان تجربه شده است). هدف اصلی پدیدارشناسی تقلیل تجارب افراد از یک پدیده به توصیفی از ذات فراگیر («ماهیت واقعی آن چیز» است (ون‌منن، ۱۹۹۰: ۱۷۷). بدین منظور پژوهشگران کیفی یک پدیده را بررسی می‌کنند. سپس پویشگران داده‌ها را از افرادی که آن پدیده را تجربه کرده‌اند گردآوری می‌کنند و توصیفی ترکیبی از ذات مشترک آن تجربه برای همه افراد ارائه می‌دهند (موستاکاس، ۱۹۹۴). جدای از این رویه‌ها، پدیدارشناسی مبنای فلسفی قدرتمندی دارد. وقتی به همه این نگاه‌ها نظر می‌افکنیم متوجه پایه مشترکی برای همه این پیش‌فرض‌های فلسفی می‌شویم: مطالعه تجارب زیسته اشخاص، اینکه این تجارب تجاربی آگاهانه هستند (ون‌منن، ۱۹۹۰)، و ارائه توصیفاتی از ذات این تجارب، نه ارائه تبیین یا تحلیل (کرسول، ۱۳۹۱: ۸۰-۷۹).

به فراخور موضوع و مقتضیات انجام این پژوهش، روش تحقیق پدیدارشناسی تجربی انتخاب شد. توسل به تحلیل‌های مبتنی بر پدیدارشناسی تجربی، بیش از هر روش دیگری می‌تواند ما را در حصول مطلوب رویکرد پدیدارشناسانه، یعنی توصیف نقش خانواده در زیست‌جهان دینی افراد مورد بررسی یاری کند. به جای پیگیری روایت‌های رسمی یا افرادی خاص، دریافت‌ها و تجارب افراد معمولی

که در متن تجارب خانوادگی افراد هستند و بی‌واسطه‌ترین نقش را در شکل‌گیری تلقی فرد از دین ایفا می‌کنند، مبنا قرار می‌گیرد. با پژوهش کیفی نمی‌توان مدعی وضعیت شد ولی با توصیفی ضخیم و برآمده از لایه‌های عمیق حیات اجتماعی سوژه‌های متنوع، می‌توان تا حدود قابل‌قبولی مدعی دستیابی به توصیف زیست‌جهان دینی سوژه‌ها و ویژگی‌ها و چگونگی آن شد.

نمونه موردبررسی در این پژوهش، به‌صورت هدفمند و با حداکثر تفاوت‌های ممکن در متغیرهای زمینه‌ای از میان زنان با تجربه دانشگاهی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی (۴۸-۵۷) انتخاب شده است. مراد از زنان دانشگاهی، زنانی هستند که در آن دوره، در یکی از دانشگاه‌های ایران، دانشجو یا مدرس بوده است (زنانی که به احتمال زیاد در حال گذران دهه‌های ششم، هفتم یا هشتم زندگی خود هستند). نمونه‌ها به شیوه نمونه‌های با امکان دسترسی انتخاب شد. از میان نمونه‌های دردسترس سعی بر این بود که نمونه‌هایی از زمینه‌های اجتماعی مختلف (از طبقات و گرایش‌های سیاسی-فرهنگی خانوادگی) انتخاب شوند. نمونه این پژوهش همچون دیگر پژوهش‌های کیفی، به شیوه احتمالی انتخاب نمی‌شود و در نتیجه، با محاسبات آماری به کل جامعه مورد مطالعه تعمیم‌پذیر نخواهد بود. اهتمام اصلی این پژوهش ارائه توصیفی ضخیم و مبسوط و در عین حال مستند به اقوال کسانی است که تجربه‌ای بی‌واسطه از جهان اجتماعی موردبررسی داشته‌اند. از این حیث می‌توان این پژوهش را در شمار پژوهش‌های اکتشافی-توصیفی طبقه‌بندی کرد.

نمونه‌های انتخاب‌شده شامل اساتیدی از دانشگاه‌های باسابقه کشور، معلم، هنرمند و بازیگر، سیاستمدار زن و ... بوده است و با پیگیری‌هایی از آشنایان و مراجعه به صفحات مجازی و اعلام عمومی مجازی برای مشارکت در پژوهش انتخاب شدند.

داده‌ها با استفاده از روش گفتگو و با استمداد از مصاحبه نیمه‌ساختاریافته جمع‌آوری شده است. برای نفوذ به عمق تجارب زیسته منطق گفتگو در دستور کار قرار داشته و ساختار مصاحبه به گفتگو تحمیل نشده است.

داده‌های جمع‌آوری‌شده با استفاده از کدگذاری در مراحل مختلف صورت‌بندی شدند. داده‌ها با تقلیل اطلاعات به نقل قول‌های مهم و ترکیب این اظهارات در قالب مضامین، تنظیم و بازآرایی شد. «اظهارات مهم» که گویای نحوه تجربه پدیده توسط مشارکت‌کنندگان هستند به انضمام توصیفی زمینه‌ای از تجارب افراد مفصل‌بندی شد. دست‌آخر با استفاده از توصیفی ساختاری سعی شد ذات فراگیر تجربه دینداری ذیل نهاد خانواده برای زنان دانشگاهی ارائه شود.

۶. یافته‌های پژوهش

وقتی گفتگو با سوژه‌های موردبررسی درباره تجارب زیسته دینی ایشان آغاز شد و گفتگوها در این زمینه شکل گرفت، آنچه پس از پیاده‌سازی مصاحبه‌ها و در فرایند کدزنی خود را نشان داد، جایگاه خانواده حتی بسیار بیش از چیزی که پژوهشگر انتظار داشت، خودنمایی می‌کرد؛ هم از جهت تعداد ارجاع افراد به خانواده خود هم از جهت نوع این ارجاعات و نقشی را که برای خانواده تصویر می‌کنند. گویی اگر قرار است درباره وضعیت دینداری سخن بگوییم، گریزی از این نداریم که این موضوع را در نسبت با سرشت خانواده فرد مطرح کنیم. حتی می‌توان گفت گفتگوها با مصاحبه‌شوندگان به نحوی رقم می‌خورد که گویی وقتی مصاحبه‌شونده به توصیفی مستوفی از مختصات دینداری خانواده خویش رسید، تقریباً وضعیت دینداری «خود» را نیز مشخص کرده است.

نکته مهم دیگر این است که اگرچه در بادی امر شاید چنین برداشت شود که منظور از خانواده به‌عنوان نهادی برای آموزش دینی فقط به جنبه ایجابی آن نظر دارد، اما این گونه نیست. نگاه پژوهشگر در اینجا فقط به مواردی نیست که خانواده برای مثال آموزه‌ای مذهبی را به فرزند خود منتقل کرده است، بلکه، اگرچه دیدن و ذکر جنبه‌های ایجابی ساده‌تر و روشن‌تر است، اما باید جنبه‌های سلبی و ایجابی را با هم دید. هر خانواده در فضایی که برای زیست دینی فرزند خود فراهم می‌کند، چیزهایی را به او عرضه می‌کند و

چیزهایی را نیز از او سلب می‌کند (البته که نسبت این عرضه و سلب برابر نیست و در هر خانواده تفاوت دارد). بنابراین خانواده تا حدود بسیار زیادی چند و چون دینداری فرد را تعیین می‌کند، البته سوژه‌های مورد بررسی در عصری می‌زیند که این نسبت «محل بازاندیشی» است و آموزه‌های انتقالی از طریق خانواده بی‌چون‌وچرا مقبول نمی‌افتند. این امر را به‌خصوص می‌توان با زیست‌دانشگاهی فرد و همچنین نزدیک شدن به انقلاب اسلامی بررسی کرد.

با وجود تفاوت‌ها و تنوع‌های فاقد مشترک میان تجارب افراد مورد بررسی، این تجارب و ساختار مواجهه فرد با زیست‌جهان دینی از مجرای خانواده را می‌توان در چند محور بحث کرد. نخست اینکه خانواده در متن آموزش و نظارت بر فرآیند آن قرار دارد. مراد از آموزش فرآیند کلی جامعه‌پذیری ایشان است اعم از تحصیلات و نظام‌های ارزشی و هنجاری و به‌طور کلی امکان‌ها و گشودگی‌هایی است که برای تجربه فرد از جهان میسر است.

۶-۱. خانواده و آموزش و نظارت

تأثیر خانواده در نحوه جامعه‌پذیری به طور عام و چارچوب اعتقادات و التزامات دینی یک دختر دانشگاهی ایرانی در دهه منتهی به انقلاب اسلامی، به قدری است که در برخی از موارد تقدیر کلی منش فرد را تعیین می‌کند. به‌رغم شدت و ضعف این تأثیرگذاری خانواده، این نهاد در تحلیل نهایی، تعیین‌کننده‌ترین است. مهری از غلبه خانواده بر سپهر تجربه فرد سخن می‌گوید علی‌الخصوص تا وقتی که عاملی بیرونی موجب فاصله بین فرد و خانواده نشده است. خانواده در این معنای سنتی، معنایی فراتر از پدر و مادر می‌یابد؛ مادر مذهبی عضوی از خانواده بزرگتر مذهبی نسل قبل است و پدر مذهبی نیز همین‌طور. به تعبیری مذهبی‌بودن پدر و مادر در زمینه خانواده بزرگتر وی توضیح داده می‌شود:

«مادر من از یه خانواده‌ای بودن که هم از سادات خیلی خوب بوده و هم خیلی تو اصفهان شناخته شده بودن. به‌عنوان آدم هم مذهبی هم آدم‌های خیلی محترم. خیلی خودشون هم بسیار آدم وارسته و ساده و سالم و عاشق اهل بیت و ... خیلی اصلاً مذهب و الحمدلله دین و ... ما تو خانواده به هر حال یاد گرفتیم، هم اینکه پدرم. پدرم هم آدم خیلی سالم و ساده و خانواده‌شون خیلی مذهبی بودن. یعنی از دو طرف خانواده‌ها و خود پدر و مادر الحمدلله همه مذهبی بودن. ما هم که بچه‌ها ... تا بچگی و اون زمان که کوچیک‌تر بودیم و خونه بودیم که کاملاً تحت شرایط خونه بودیم، همه جور مراسم‌هایی که می‌شد مناسبت‌هایی که بود برنامه‌هایی که بود اینا رو طبق روال ...» (مهری، ۷۱ ساله).

آذر نیز به همین منوال درباره حدودی صحبت می‌کند که توسط خانواده در او درونی شده و هنوز هم استمرار دارد:

«همیشه برای خودم شاید خانواده باعث شده به حدود و چهارچوبی دارم، باعث شده به چیزایی رو رعایت کنم و هنوز هم می‌کنم شاید خیلی اعتقاد نداشته باشم؛ به خودی خود خودم رو توی چهارچوب می‌ذارم» (آذر، ۷۱ ساله).

ژاله نیز که تجربه زیسته خود در دوره مورد بررسی را چندان دینی ارزیابی نمی‌کند، بر نقش خانواده در دریافت آموزش دینی تأکید می‌کند:

«اصلاً رو این تأکید نبود هرکس دوست داشت آموزش کلی داده می‌شد اون دیگه به خانواده بستگی داشت می‌خواستند بچه‌هاشون اینجوری باشند، یا بچه‌ها در دبیرستان می‌خواستند این رو انتخاب کنند، کسی نه ممانعت می‌کرد نه تشویق».

۶-۲. خانواده به مثابه ناخودآگاه فرهنگی

بیان فاطمه ح. یکی از روشن‌ترین اظهارنظرهایی است که نشان می‌دهد چگونه ساختار آگاهی و تعلق ارزشی فرد در گرو خانواده و ملاحظات آن بوده است. فاطمه را می‌توان سوژه‌ای در نظر گرفت که به‌طور تمام‌عیار خانواده را لیبیک می‌گوید. عمق تأثیر خانواده در جامعه‌پذیری وی به حدی است که آگاهی او، حتی پس از سال‌ها، وقتی راجع به آن دوران سخن می‌گوید، امکان تجربه‌ای آن سوی حدود خانواده برای وی را منتفی و ناممکن تصویر می‌کند. این التزام به حدی است که برای تصور تجربه‌ای فراتر از چارچوب خانواده، کاربست قید «ممنوع» نادرست به نظر می‌رسد. تجربه فاطمه به‌خوبی نشان می‌دهد که نقش آموزش و نظارت خانواده در مسائل دینی و هنجارهای اخلاقی لزوماً در سطح آگاهی و به‌طور مستقیم نیست. از بیان فاطمه چنین برمی‌آید که گویی با نحوی «اهدای» این نحو زندگی به مثابه نوعی موهبت روبه‌رویییم تا تربیت. فاطمه حتی تربیت آگاهانه و عامدانه و از روی قصد و معطوف به نیتی ازپیش‌تعیین‌شده را امری غریب و نادر در آن زیست‌جهان می‌داند. انتخاب‌ها ازپیش‌داده‌شده‌اند نه محصول بازاندیشی. برای فاطمه قدرت افسون‌زدایی نهادی چون دانشگاه هم نمی‌تواند بر بازوان پرتوان خانواده‌ای که او را به آغوش کشیده فائق آید و او را بگسلد. البته، بی‌تردید این تقدیر همه دختران دانشگاهی ایرانی در دهه منتهی به انقلاب اسلامی نیست.

«من فکر می‌کنم رفتار آدم‌ها بیشتر به تبع خانواده بود؛ ندیدم کسی رو که خودش با مطالعه بره حالا مذهبی بوده دیگه نباشه یا برعکس. دور و بر خودم همچین چیزی ندیدم بیشتر مثلاً جو خانواده هدایت می‌کرد که حالا کدوم وری بری تا چه حد ادامه بدی، متعصب باشی یا نباشی، بیشتر اینجوری بود. من حداقل فکر می‌کنم دوروبری من خیلی اهل اینکه با مطالعه انتخاب کنند نبودن. می‌گم یعنی برای ما خانواده خیلی تأثیرش عمیق بود؛ یعنی اینجوری نبود که وارد محیط دانشگاه بشی، بخوای چیزی رو تغییر بدی یا باورهای عوض بشه یا رفتار عوض بشه، نه اینجوری نبود. مثلاً همچنان مهمونی‌های خاص نمی‌رفتیم، علی‌رغم اینکه ممکن بود تو دانشگاه مثلاً این باب باشه. مثلاً به مهمونی‌هایی که خب توش مشروب سرو می‌شد و اینجور چیزها، خودبه‌خود می‌دونستیم که اینجا نباید بریم، بدون اینکه کسی بخواد بهمون بگه. می‌گم یعنی بعضی تأثیر خانواده آنقدر بود که این ایست‌ها رو برات داشته باشه که نه اینجا درست نیست بری» (فاطمه، ۶۴ ساله).

مفاد و محتوای این آموزش خود با بضاعت دانش دینی خانواده ارتباط مستقیم دارد. ناآموخته چگونه می‌تواند بیاموزد؟! نقل زیر از الهام نشان می‌دهد بهره فرد از خانواده در جامعه‌پذیری دینی نسبت مستقیمی با آگاهی دینی ساری و جاری در متن خانواده داشته است:

«مادر من خیلی زن مهربان، خیلی یعنی در واقع اوج مهربانی. ولی فقط همین محبت و مهربانی بود، در همین حد. و عاطفه و عشق. نه بیشتر از این، و خوب حالا بعد هم که دیگه مذهبی شد طبیعتاً از بیس مذهب محبتش رو رفتارهای انسانی‌اش خوب بود، منتها خوب کسی که خودش این آموزش‌ها رو نگرفته چطور می‌تونه آموزش بده. بنابراین، خوب با سن ۱۵-۱۶ سالگی ازدواج کرده اومده تند تند بچه‌دار هم شده، چی می‌خواد به من بیاموزه» (الهام،).

پروین به خوبی و با این بیان که «بستگی به خانواده‌ها داشت»، به خانواده به مثابه مهم‌ترین ظرف آگاهی دینی اشاره می‌کند؛ اما همانطور که اشاره شد، مکانیزم‌هایی وجود دارد که می‌تواند به فرد این امکان را بدهد که در نسبت با دین از حدود خانواده خود فراتر رود، چه در مسیر دوری و چه در مسیر نزدیکی به دین. ازدواج، ورود به دانشگاه و گروه همالان، مهم‌ترین این مکانیزم‌ها هستند. نقل زیر از پروین هر دو وجه مسئله را به خوبی نمایان می‌سازد. البته همانطور که ذیلاً به تفصیل بحث خواهد شد، خانواده نیز در برابر این دست از فراروی‌ها و تخطی‌ها واکنش می‌دهد. این واکنش‌ها طیف متنوعی را شامل می‌شوند؛ از طرد و توهین و شماتت تا مصالحه و مماشات.

«اون زمان هم ما امام‌ها رو می‌شناختیم، البته **بستگی به خانواده‌ها** داشت. ولی مثلاً من **همکلاسی** داشتیم که اصلاً امام‌ها رو نمی‌شناخت، همکلاسی‌هایی هم داشتیم که همه امام‌ها رو می‌شناختن، مثلاً همکلاسی داشتیم از چهارم دبستان که بعد دبیرستان هم با هم همکلاس شدیم، این دختر به خاطر ماها که یه خورده تو خانواده‌های مؤمن‌تری بودیم، این امام‌ها رو یاد گرفته بود، نماز می‌خوند، در حالی که خانواده‌شون نه نماز می‌خوندن ... می‌گفت مادر و پدرم من رو **مسخره** می‌کنن که **این اداها چیه درمیاری**. هرکسی برای خودش بود» (پروین، ۶۷ ساله).

این آموزش لزوماً درس‌دانی و زبان‌آوردنی نیست. تلاش زهره به‌عنوان کودکی پنج‌ساله که در متن کنش دینی تأثیرگذاری چون زیارت، اعمال خانواده خود را می‌پاید و تلویحاً در صدد تشبیه به خانواده خویش به‌عنوان مرجع رفتاری خود است، به بهترین نحو یکی از مکانیزم‌های تأثیرگذاری خانواده‌های دینی بر ناخودآگاه کودکان آن دوره را نشان می‌دهد:

«... فکر کنم پنج سالم بود یه سفری به عتبات مشرف شدیم خانوادگی با پدر و مادر و خواهر کوچک و مادر بزرگ و عمه و خلاصه اینجوری سفر می‌کردیم رفتیم اونجا مشرف شدیم حرم ابا عبدالله پدرم هم صدای خوبی داشتن و هم گاهی دعایی می‌خوندن و اینا شروع کردن به خوندن زیارتنامه و نشستیم دم در ورودی و زیارتنامه خوندن و ذکر مصیبتی کردن و دیگه همه گریه منم گریه‌ام گرفته بود از روضه‌ای که ایشون می‌خوندن برگشتم **نگاه کردم بینم مامانم چجوری داره گریه می‌کنه** بعد حالا حالت گریه برای دختر پنج‌ساله و فکر می‌کردم خب منم باید یه جوری بپوشونم دیگه دیدم اونا **چادر** سرشونه چادر رو کشیدن رو صورتشون و گریه می‌کنن بعد از اون پامو کردم تو یه کفش که منم چادر می‌خوام ...» (زهره، ۶۶ ساله).

۳-۶. خانواده به مثابه مکتب‌خانه

در برخی از خانواده‌ها که دین مهم‌ترین مناسبات تربیت فرزندان انگاشته می‌شود، آن هم در عصری که خانواده در جامعه‌پذیری دینی افراد هم‌اورد و بدیلی ندارد، با پدیده‌ای روبه‌رو می‌شویم که با کمی تفنّن در عبارت می‌توان از آن به «خانواده به مثابه مکتب‌خانه» یاد کرد؛ پدیده‌ای که تعلیم در باب آموزه‌های دینی نوعی آموزش مازاد در کنار رسالت‌های عرفی‌تر مدارس و تبلیغ‌های گه‌گذاری نهادهایی چون روحانیت و روضه است. قوام مکتب‌خانه به اقتدار ملای مکتب است و مکتب‌دار «خانه به مثابه مکتب‌خانه»، پدر است. این آموزش‌ها محصور به مسائل اعتقادی و احکام فقهی نیست و اخلاق عملی را نیز دربرمی‌گیرد که در حکم مرام‌نامه خانواده است و برای خانواده ایرانی چه درسنامه‌ای بهتر از متن‌هایی چون کلیله و دمنه و گلستان.

«تو برخی از زمینه‌ها مثلاً تو همین زمینه‌های مذهبی یا دینی **پدر** خیلی مؤثر بودن چون یادمه بچه بودیم دانش‌آموز ابتدایی بودیم یه سری بعد از ظهرها به‌خصوص تابستون که روزای بلندی داره پدر برای ما، من و خواهرم و دوتا برادرم چهارتا، برای ما **تو خونه کلاس گذاشته بودن** کلاس کلیله و دمنه و گلستان سعدی، **احکام** یه ساعتی مشخص کرده بودن ما هم می‌نشستیم براشون حرف زدن و یه **رساله‌ای** رو می‌خوندن بعد هم کلیله و دمنه باعث می‌شد مدرسه‌مون یه مقداری زرتگرتر و بالاستعدادتر از دیگران باشیم ما تو زمینه‌های تشویق به درس و تو زمینه‌های آداب اجتماعی و از لحاظ رفتار با مردم و اخلاقیات و اینا هر دو مؤثر بودن ولی اگه از جنبه‌های مذهبی شما می‌خوای ببینی **پدر** تأثیرشون خیلی بیشتر بود رو کل خانواده حتی مادر اگه بخوام بگم».

۴-۶. خانواده و مواظبت

آموزش‌های دینی خانوادگی عمدتاً ممزوج با هنجارهای عرفی خانواده مثل احترام به بزرگترها و حرف‌شنوی از آنان بوده‌اند؛ گویی فرد با التزام به این شعائر و مناسک ساری و جاری در متن خانواده بیش از هرچیزی خانواده را تمکین می‌کند. خانواده نیز متقابلاً این فرمانبرداری را پاداش می‌دهد:

«بین اینطوری می‌گفتن که اگه این کار خوب رو انجام بدی، نمازتو بخونی یا صلوات بفرستی خدا دوستت داره، اینطوری می‌گفتن. بحث جهنم کمتر پیش می‌اومد. یعنی ما حتی یادمه که وقتی مادر بزرگم وایمیستاد برا نماز ما بچه‌ها دور اتاق می‌نشستیم. چون ما خیلی علاقه داشتیم که اونجا باشیم چه ماها چه دایی‌زاده‌ها، ایشون چون مقید بودن که نماز رو با صدای بلند بخونن و شمرده، ما بچه‌های کوچیک نماز غفیله رو حفظ می‌شدیم از خوندن ایشون؛ علاقه عجیبی داشتیم. من همین چند شب پیش بود که داشتیم فکر می‌کردم که چقدر اینا مقید بودن به دعای کمیل در شب جمعه؛ ما می‌نشستیم گوش می‌دادیم؛ کسی به ما اجبار نمی‌کرد بشنید، فقط می‌گفتن صحبت نکنید ما دعامونو بخونیم، در همین حد. بحث احترام بیشتر از الان در خانواده‌ها بود، یعنی ما به بزرگترها احترام می‌داشتیم نه از روی اجبار بلکه از روی علاقه‌ای که بهشون داشتیم. الان این مسئله نیست، یعنی بحث احترام واقعاً نیست. خطاب همه بزرگ‌تر و کوچیک‌تر تونه، شما نیست و اینا تو تربیت خیلی مؤثره؛ ما اینا رو مقید بودیم که ایشون بزرگ‌تره باید حرف گوش بدیم، رعایت کنیم، یعنی وظیفه می‌دونستیم هیچ اجباری هم در کار نبود خیلی هم علاقه بهشون داشتیم حتی هنوز هم خاطراتشون برامون شیرینه».

خانواده به‌عنوان مهم‌ترین نهاد آموزش و نظارت بر چارچوب التزامات و اعتقادات فرد، در کنار «مواظبت‌های» ریز و درشت بر سر شعائر و احکام اصلی، با سازوبرگ‌های تبشیری و تحذیری و آمیخته با تار و پود زندگی روزمره فرد، از خواب و بیداری گرفته تا نشانگان و شباهت‌های دور و نزدیک محیط طبیعی پیرامون فرد دستمایه‌ای می‌سازد تا نقش خود را به بهترین نحو ایفا کند. طاهره ت. برخی از راهبردهای پدر خود برای استفاده از کوچکترین فرصت برای تقویت این مواظبت‌ها را اینگونه روایت می‌کند:

«خب بالاخره پدرم خیلی به وجوه مذهبی مقید بودند و برای ما احکام می‌گفتند مواظب نمازهای ما بودند. ما تابستونا می‌رفتیم پشت‌بوم می‌خوابیدیم. از قبل مثلاً می‌خواستیم برای نماز ما رو بیدار کنند با قربون صدقه با شعر یا نزدیک طلوع که می‌شد با سُر تک آب و دیگه اینا ما رو بیدار می‌کردند که مثلاً بریم نمازمون رو بخونیم. ... بعد می‌گفتند پاشین پاشین نمازتونو بخونید انگورا منتظر شمان. خلاصه با این بهانه‌ها ذوق می‌کردیم و پا می‌شدیم و شب می‌رفتیم پشت بوم می‌خوابیدیم، داستان‌های ائمه رو برای ما می‌گفتند. تو ماه و ابرا مثلاً به ما می‌گفتند نگاه کن اونو دقت کنی شبیه امام حسینیه. نمی‌دونم این چیزا رو برای ما زنده می‌کردند، این دیدگاه‌ها و ذهنیت‌ها رو. مثلاً اون یکی هم می‌گفت اون شبیه شیره اون شبیه گرگه، اون ماه رو شما نگاه می‌کنید یاد حضرت زهرا بیوفتید نمی‌دونم اینا زمینه‌های مذهبی رو کاملاً مراقب ما بودند» (طاهره، ۶۷ساله).

خانواده صرف نظر از گرایش کلی حکمفرما بر آن، بیشتر وقت‌ها حرف اول و آخر را می‌زند و احیاناً اگر کسی در برابر این روح کلی حاکم بر خانواده مقاومت کند، به احتمال زیاد مقاومت او در هم خواهد شکست. راهبردها و رخدادهایی هست که می‌تواند انتخاب‌های فرد را از گرو خانواده بیرون کشد. کمی بعد راجع به این موارد سخن خواهیم گفت؛ اما بیان طاهره دربارهٔ واکنش خانواده در برابر سرکشی دینی یکی از دوستانش در آن دوره بسیار خواندنی است. خانواده اعراض از خود را، هرچند که دینی باشد، بر نمی‌تابد و آنقدر قدرتمند هست که احیاناً اگر مقاومتی هم باشد آن را در هم بشکند و در صورت لزوم به نحوی مشروع از راهبردهایی چون انگ‌زنی، توهین و تمسخر و حتی طرد ابایی ندارد:

«بینیما ما تو مدرسه‌مون با اینکه اسلامی بود، خیلی از بچه‌ها اهل نماز نبودند و اهل روزه نبودند. مثلاً با چادر می‌اومدند مدرسه، چون مدرسه اسلامی بود باید با چادر می‌اومدند ولی اهل نماز و روزه نبودند، و خب ما کار می‌کردیم روشون. یادمه که یه دوستی چند

سال پیش همین اتفاقاً به دورهمی جمع شده بودیم و ایشون هم اومده بود، به دختر خوبی بود از این خانواده اشرف و از این غرب‌زده‌ها و سوپردولوکس اینا. بعد این خب جذب ماها شده بود و دوست داشت تو جمع ما باشه و اینا ولی خب این چون اهل نماز و روزه نبود خودش هم روش نمی‌شد بیاد. [...] ما به سه ماه با ایشون کار کردیم و نماز رو یاد گرفت و حالا مامانش اینا نمازی بودن! مامانش اینا نماز می‌خوندن ولی خانواده جدا بود. بعد این حالا دیگه به خورده هم پیشرفت کرد و دیگه نماز شب هم می‌خوند. حالا مثلاً خیلی عرفانی شده بود و حجاب پیدا کرده بود و اینا. بعد می‌گفت که من که می‌رم تو اتاقم نماز بخونم، حالا ما خواهرها همه‌مون به اتاق داشتیم ولی اونا مثلاً دو تا خواهر برادر بودن، هر کدوم به اتاق داشتن، می‌گفت من که می‌رم تو اتاق نماز بخونم، برادرم میاد پشت در اتاق من و من در رو قفل می‌کنم. چون می‌خوام با خدا راز و نیاز کنم، اون از ما جلوتر زده بود تو عرفان، برادرم میاد پشت در اتاق من و موسیقی با صدای بسیار بلند می‌ذاره و می‌گه که من نمی‌ذارم تو منحرف بشی به دست این اُمُل‌ها. [...] تا دو سال سه سالی مذهبی خودش ولی بعد دیگه مقاومتش شکست. بعد حالا بی‌حجاب و اینا شده بود ولی می‌گفت که نمازم رو می‌خونم همیشه و به خورده افراطی شده بود ولی بچه‌هایی که مذهبی بودند در ارتباط با فامیل خیلی مسخره می‌شدند و طرد می‌شدند و در واقع توهین می‌شدند و اینجوری بود».

همانطور که گفته شد، راهبردهای خانواده برای حفظ درون‌ماندگاری خویش فقط علیه سرکشی‌هایی با صبغه دینی نبود. سرکشی از هنجارهای دینی خانواده نیز متقابلاً هزینه دارد. بیان سعيده به خوبی میل نهاد خانواده به اینرسی و درون‌ماندگاری در وضع خویش را نشان می‌دهد. در این بیان، با یکی از همان مهم‌ترین رخدادهایی نیز روبه‌رو می‌شویم که امکان عدول فرد از فشارهای خانواده را ممکن می‌سازد: ازدواج! ازدواج با ایجاد فاصله فیزیکی و حتی عاطفی امکان فاصله‌گیری فرهنگی و ارزشی را ممکن می‌کند:

«... وقتی که یکی روحانی بود فلان خانواده‌اش هم بالطبع تابعش بودن. ولی اگر تو این خانواده یکی از افرادش فرزندانش مقابلش وایمیستاد اون بنده خدا جرئت نمی‌کرد کاری بکنه. ... بودن افرادی که مثلاً پسر خانواده به ازدواجی می‌کرد یا یکی حالا دوستی آشنایی رعایت نمی‌کرد مسائل رو. به دوتا سه تا از فک و فامیل و خواهرها تابع اون می‌شدن، به دفعه می‌دیدي سر از به جای دیگه درآوردن که برا ما جای تعجب داشت. وقتی می‌پرسیدیم می‌گفتن بنده خدا حاج آقا از پس اینا بر نمیاد. سکوت کرده. یعنی همچنین حالت‌ها هم بود» (سعيده، ۷۲ ساله).

راهبرد طرد یکی از متعارف‌ترین حربه‌های خانواده برای تنبیه کسی است که بخواهد درون‌ماندگاری ملاحظات خانواده را به مخاطره بیندازد. در بیان مریم یکی از شدیدترین مصادیق کاربست این حربه را می‌بینیم. هرچه امر تخطی‌شده بنیادی‌تر و به خطوط قرمز خانواده نزدیک‌تر باشد، طرد نیز شدیدتر و اصرار بر آن بی‌محبات‌تر. در فرهنگ ایران، دست کم در دهه منتهی به انقلاب اسلامی، تخطی از اصل مذهب یکی از آن خطاهایی نابخشودنی است، حتی در خانواده‌ای که مذهب چندان نقشی در زندگی روزمره ندارد و حتی تابوهایی چون نوشیدن مشروب نیز مرسوم و معمول است. این فراز از بیان مریم درباره اصل مذهب به عنوان چیزی که فرد «با آن به دنیا اومده»، یکی از میان‌پرده‌های درخشان تصویرگر جایگاه مذهب در ناخودآگاه و پساذهن انسان ایرانی است؛ امری همسنگ با پدر و مادر. این امر در سطح اعتقاد و باور است نه لزوماً التزام آور. می‌توانی کار خود را بکنی و هرطور که دلت می‌خواهد رفتار کنی، پذیرفتنی است اما تغییر دین و فرم اعتقاد به خداوند یکتا پذیرفتنی نیست:

«... دوتا از خواهرای شاه که کاتولیک شده بودند. همینجور یکی از عمه‌های من. بعد با به روس عروسی کرده بود. پدر بزرگم چون اون خیلی مقید بود، زد تا ۱۲ سال ندید از این داستان. ولی ببین من نمی‌تونم بگم داستان ما با الان اروپا فرقی می‌کرد. نه. خیلی معمولی خیلی عادی، مشروب بود ولی مثلاً منو بگیری من شاید انقدر (کم) شراب بخورم اصلاً خوشم نمیاد [...] ببین این به چیزیه که تو باهاش بزرگ می‌شی. به چیزیه که می‌بینی تو پدر و مادرت. می‌بینی که اونا چجوری رفتار می‌کنند و چون زندگی قاطعی ای

داشتی با اونجا و اینجا، به عمه‌ات هم مذهبش رو عوض کرده بوده و کاتولیک شده بود و پدر بزرگتم پونزده دوازده سال ندیده بودش و خیلی عصبانی بود برای اینکه عقیده داشت آدم با یه مذهبی به دنیا میاد و خیریت محضه عوض کردنش. هر سه تا مذهب می‌گن یه خدا وجود داره و با مذهب به دنیا میایی و اونجوری که دلت می‌خواد چیزش می‌کنی ... باهاش کنار می‌آیی و کارای خودت رو می‌کنی. [...] اینا چیزاییه که می‌بینی وقتی که بچه‌ای. همه چیز رو لازم نیست که بهت بگن ...».

با وجود این، هر خانواده‌ای بسته به تلقی از خطوط قرمز و نحوه مواجهه با آن، ظرفیت حل و فصل مسائل و پذیرش تفاوت در انحاء مختلف نگرش به دین را دارد. درست همانطور که از آن سو تخطی از اصل مذهب پذیرفتنی نیست، اختلاف‌ها در موارد جزئی‌تر برای جلوگیری از خدشه به اصل خانواده حل و فصل می‌شود و به نفع خانواده قابل چشم‌پوشی است. آذر این مصالحه نانوشته را در متن خانواده خویش اینگونه روایت می‌کند.

«نه، گاهی خب بالاخره بحث و گفت‌وگو همیشه هست ولی نه اونطوری که بخوام بگم ... مثلاً برادرم و یکی از خواهرهای من، البته خواهر کوچک‌ترم خیلی به من نزدیک بود الگو می‌گرفت از من، اون هم مذهبی بود الانم هست، استاد دانشگاه هم هست و همین شکل منه پوشش و اینها، ولی خواهر بزرگم کاملاً متفاوت، برادرم غیرمذهبی خب یه بحث و گفت‌وگوهایی وجود داشت، الان خیلی کمتر، ولی تو اون دوره‌ها به‌خصوص، یه مقدار بود دیگه حالا خیلی ولی نه اینکه بخواد تحت‌الشعاع قرار بده ارتباطات و امثال اون رو ولی وجود داشت.»

۵-۶. استمرار و انتقال منش دینی خانواده

اصل خانواده در فرهنگ ایرانی اگر اختلاف‌های بنیادین محل وجود نداشته باشد، مهم‌ترین میانجی تساهل و همزیستی دیدگاه‌های از حیث دینی فاقد قدر مشترک است تا جایی که بده و بستان و مراوده و انتقال را ممکن می‌کند.

«[نمازخواندن] نه برای من منظم بوده ما خانواده مادریم مذهبی به اون شکل نبودن ولی مقید به نماز خوندن و روزه گرفتن بودن من حتی زندایی رو یادمه که طبقه بالای خونه ما اومدن یه ملت نشستن دایی من اصلاً مذهبی نبود ولی خانمش یه دختر خانم جوانی بود و خوشش اومده بود از اینکه در خانواده ما نماز خوندن و روزه گرفتن و بلند شدن، بعد اون هم شروع کرد به روزه گرفتن و نماز خوندن و اونم میومد با ما سحری می‌خورد و از خانواده ما دیده بود و خوشش اومده بود.»

سعی‌ده برای شیوه اعتقاد و التزامی که از سال‌های پیش از انقلاب اسلامی سراغ دارد، خصلتی برمی‌شمارد: دوام. مهم‌تر از معنایی که او از این خصلت دینداری قصد می‌کند، این واقعیت است که او دلیل آن را به خانواده نسبت می‌دهد و از این حیث خانواده به لحاظ نهادی هم‌اوردی ندارد. خانواده تجربه فرد را چنان احاطه کرده است که هر آنچه از آن دوره به یاد دارد متصف به قید دوام است. «زمان ما مقید بودن خانواده‌ها بچه‌ها رو آشنا می‌کردن در درجه اول، بعد مدرسه. برخلاف الان که مدرسه باید جشن تکلیف بگیره. اون موقع خانواده‌ها مقید بودن که به موقع نماز باید انجام بگیره برنامه‌اش، روزه و مراسمی دیگه، بیشتر خانواده‌ها مقید بودن، یعنی هر کی هر چی داشت از خانواده بود و این باعث قوام و دوام خانواده‌ها بود. الان عکس این شده یعنی مدارس باید این برنامه رو پیاده کنن و بعضاً خانواده‌ها با برنامه‌های مدرسه خیلی دل خوشی ندارن اکثراً اینه که دوامی هم نداره. همین که از مدرسه اومد بیرون، حالا چه دختر و چه پسر، تغییر می‌کنه، دوامی نداره اون برنامه‌ای که پیاده می‌کنن.»

یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین و به تبع آن در یادمانده‌ترین مؤلفه آموزش و نظارت، که خانواده مذهبی ایرانی نسبت به انتقال آن به نسل بعدی احساس وظیفه می‌کرده است، مسائل مربوط به تشرّف فرد به مقام تکلیف و احکام مترتب بر آن علی‌الخصوص در بزنگاه بلوغ بوده و هست. به نظر می‌آید احساس مسئولیت در باب آموزش و نظارت در این بزنگاه برای خانواده به نحوی مقطعی

تشدید می‌شود و بعد از عبور از این مقطع فروکش می‌کند. روایت مرضیه و اطلاعات تفصیلی او دربارهٔ ملاحظات مربوط به احکام تکلیف و سن تکلیف به خوبی اهمیت آن را نشان می‌دهد:

«ولی خانواده ما که مذهبی بودن تقید داشتن، مثلاً ما از نه سالگی، ولی خوب طبیعتاً سن نه سال بود، یعنی اصلاً تو ذهنشون هم نمی‌اومد که سیزده سال ممکنه باشه اصلاً بحثش مطرح نبود، همون یک مورد، به ما هم یاد می‌دادن همهٔ مسائل شرعی رو مثلاً تکلیف می‌شدیم چه اسمی چه از نظر عقلی که حالا می‌گن نه سال باید نماز بخونن، همهٔ اینها رو یادمون می‌دادن، غسل کردن رو یادمون می‌دادن، نماز خوندن، وضو گرفتن، حتی احکام رو خب پدر مقلد آقای شریعتمداری بودن چون ایشون ترک بودن و می‌دونید دیگه توی ترک‌ها ایشون مقلد داشت و خیلی هم متعصب بودن روی ایشون، در واقع ما مقلد حساب می‌شدیم دیگه یعنی به ما گفته بودن که باید تکلیف رو بدونید چیه احکام رو بدونید چیه مرجع تقلید ...».

بالاگرفتن مسائل و احکام مربوط به بلوغ و سن تکلیف و سستی گرفتن حساسیت خانواده در سال‌های بعدی را در روایت فاطمه نیز

می‌بینیم:

«نه، تو خانواده ما مادرم بهمون می‌گفت یعنی این جور مسائل رو سن بلوغ اینها رو حالا عادت ماهانه و اینها رو ایشون به ما توضیح می‌دادند ولی بحثشون هم شاید مثلاً تو سال‌های اول توی یه مقطعی توی درس‌هایی به صورت کلی بوده ... الان خیلی حضور ذهن ندارم ولی فکر می‌کنم یه چیزای کلی بود. به خصوص در مورد همین بحث عادت ماهانه و اینا» (فاطمه، ۶۴ ساله).

روایت زهره نیز مؤید اهمیت این بزنگاه سنی و توجه ویژهٔ خانواده‌ها و وارد عمل‌شدن این نهاد در این مقطع خاص است. تشویق‌ها و تمرین‌ها به طرز محسوسی در این بالا می‌گیرد گویی این مقطع مهم‌ترین تمهید و آمادگی برای تبدیل‌شدن فرزند به سوژه‌ای دیندار است.

«رسم نبود اون موقع جشن تکلیف و جشن عبادت و اینها ولی خب از قبلش همین احکام و اینا گفته می‌شد و یه قسمتی حالا احکامی که مربوط به خانما بود معمولاً توسط مادرا گفته می‌شد به دخترها و بعد هم وقتی مشخص می‌شد نه سالمون شده، حالا نه سال هم اون موقع حواسمون نبود که قمری باید حساب کنیم نه سال شمسی دیگه، مثلاً روزه و نماز می‌خوندیم که نماز هم از قبل از اون هم به صورت تمرینی و تشویقی نماز رو می‌خوندیم ولی وقتی به سن هشت سالگی می‌رسیدیم خیلی مقید و البته با علاقه بود اجباری نبود؛ روزه البته یکمی سخت بود برامون یادمه یه تایمی هم تو تابستون افتاده بود فکر کنم اون اوایل بود یه مقدار سخت بود روزا طولانی بود و گرم ولی می‌گرفتم چیزی نبود مثلاً مخالفتی باشه خیلی پذیرش ... انگار که غیر از این نمی‌شه انگار فضای عمومی خانواده و جامعه و اطرافیان، بزرگ‌ترها، انگار که غیر از این نمی‌شه باید اینجوری باشه و پذیرش خوبی وجود داشت الحمدلله».

صرف نظر از دأب خانواده‌های مختلف، یکی اکراه و اجبار و دیگری تشویق و همراهی، آنچه سهم بایستهٔ فرزند است در بیشتر اوقات «حرف‌شنوی» است. اقتدار چه به صورت نرم و چه به صورت سخت ملک طلق خانواده است. در حالی که مرضیه از فضایی بسیار مبتنی بر تشویق و رضا سخن می‌گوید، فاطمه در ضمن بیانی کنایه‌آمیز، برخورد قهری دایی خود را به یاد می‌آورد:

«این تو خانواده من نبود، نه که حتماً برای نماز صبح به زور بیدار کنند. ولی می‌گم، اون دایی بزرگ من، خوب خونه‌شون همیشه مهمان بود، همه رو بیدار می‌کرد. (خنده) اصلاً کاری به بچه و بزرگ نداشت، تک‌تک رو بیدار می‌کرد که نمازش رو بخونن. ولی نه، توی ... این استثنا بود، بقیهٔ خانواده و خانوادهٔ خودمون اینجوری نبودن» (فاطمه، ۶۴ ساله).

نکته‌ای ظریف در نقل اخیر وجود دارد که گویی یکی از ملاحظات تربیتی کلی خانوادهٔ ایرانی در جامعه‌پذیری دینی بوده است. شیوه‌های التزام و دعوت و تبلیغ و امر و نهی، مخاطب را ملحوظ می‌دارد. شیوهٔ برخورد با بزرگ‌ترها با شیوهٔ برخورد با کوچک‌ترها فرق

دارد. فاطمه اگرچه به نحو غیرمستقیم و التزامی اجبار و اکراه را در تربیت دینی ناپسند می‌داند، اما کاربر است این نحو برخورد را در مورد کم‌سن و سال‌ها نکوهیده‌تر می‌شمرد.

محصول فرمانروایی خانواده در عرصه جامعه‌پذیری همیشه فرمانبرداری و حرف‌شنوی محض و عدم سرکشی فرزند نبوده است. عصیان‌های ریز و درشت و شانه‌خالی‌کردن سوژه‌های جسور و گستاخ همیشه وجود داشته است و اشکال متنوعی از «عبادت‌های عاشقانه عارفانه» تا سبک‌شمردن و اعراض از نماز و چادربردداشتن یواشکی و حتی تخطی‌های بزرگ‌تر را دربرمی‌گیرد.

«... خُب خانواده هم خُب به‌خصوص مثلاً خودشون کنترل می‌کردن دیگه. کی می‌خونه کی نمی‌خونه، کی خوندی نخوندی بخون. بخون دیگه، همه‌اش بکن نکنه دیگه (خنده) این کار رو بکن اون کار رو نکن. همه‌اش امر و نهیه دیگه ... در واقع ... به همین شکل خلاصه مدرسه و خانواده با هم دوتایی تو یه مسیر (خنده) خلاصه این اجبارها رو [+دست به دست هم دادن] بله بله. ما هم هرجا که می‌تونستیم درمی‌رفتیم. یعنی مثلاً من خودم خیلی فراز و نشیب تو این مسیر داشتم، تو یه دوره کاملاً تحت تأثیر مدرسه خیلی فوق‌العاده، عارفانه عاشقانه عبادت می‌کردم بعد یه دوره اصلاً ول می‌کردم، بعد مثلاً ممکن بود چند سال اصلاً نماز نخونم، دوباره برگردم بخونم ... یعنی اینا کاملاً چیزی بود که کسی نمی‌تونه آدم رو مجبور بکنه ...» (الهام، ۶۶ساله).

شدت و حدت التزام فرد را تا حدود بسیار زیادی می‌توان در آیین خانواده بازجست. خانواده حساس عموماً فرزند حساس می‌پرورد و خانواده کاهل فرزند متساهل. رویا بازتاب این فضای اختلاطی و کلاژی خانواده خود را در منش خویش اینگونه روایت می‌کند: «[+یعنی اون موقع‌ها وقتی شما کوچیک بودین، کسی نشسته بود به شما بگه که فلانه و بهمانه؟] نه اصلاً. اون موقع‌ها هیچ چیز. من ازدواج کردم اصلاً. نه که سرم نمی‌شد ولی اهمیت هم خیلی به پاکی و نجسی نمی‌دادم. ولی مامانم می‌داد. من یادمه خونه خاله‌ام می‌رفتیم اونا قشنگ با پای دمپایی خیس می‌امدن تو سالشون می‌رفتن تو آشپزخونه‌شون. اهمیت نمی‌دادن خیلی. ولی خوب یه عده هم می‌دادن اهمیت، چرا. هرکسی مثل حالا دیگه ...» (رویا، ۶۶ساله).

۷. نتیجه‌گیری

نکته جالب توجهی که در نتایج این پژوهش به چشم می‌خورد حضور پررنگ خانواده در شکل‌گیری زیست‌جهان دینی زنان دانشگاهی است. حتی با گذر سال‌ها و تجربه فراز و نشیب‌های بسیار، وقتی این زنان به عقب بازمی‌گردند تا خاطرات و گذشته خود را به یاد بیاورند، جامعه‌پذیری دینی خود را عمدتاً در متن خانواده خود روایت می‌کنند. در واقع آن دسته تجارب که در ارتباط با خانواده شکل گرفته آنچنان غلظت دارد که اثر خود را با گذر سال‌ها و از پس وقایعی همچون انقلاب و جنگ و ... دست‌کم در حافظه فرد چنان حفظ کرده است که ارجاع به آن در جای‌جای مصاحبه به چشم می‌خورد. این مقاله را می‌توان تلاشی برای بازنمایی بخشی از سازوکارهای تأثیرگذاری خانواده در جامعه‌پذیری دینی زنان دانشگاهی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی دانست.

در برخورد با تنوع تجارب سوژه‌های موردبررسی، شاید به نظر برسد که تفاوتی آشتی‌ناپذیر در میان خانواده‌های مختلف با منش‌های متمایز دینی در قبال اعضای خود وجود دارد؛ از راهبرد طرد و تنبیه تا راهبرد تساهل و مصالحه. با وجود این، این اختلاف ظاهری را می‌توان در اصل، به صیانت خانواده ایرانی از «درون‌ماندگاری» خویش تحلیل برد؛ آنجا آن راهبرد و اینجا این راهبرد، اما برای اصل واحد درون‌ماندگاری. فرقی ندارد، دینداری یا سرکشی از هنجارهای دینی، هرچه که باشد و بخواهد حفظ وضعیت خانواده و اینرسی آن را تهدید کند، علیه آن موضع‌گیری می‌شود. در مقابل، با اختلاف‌هایی که منافاتی با این اصل نداشته باشند مدارا می‌شود.

به‌نظر می‌رسد بهترین جمع‌بندی برای تعیین نسبت جامعه‌پذیری دینی زنان دانشگاهی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی با نهادی چون خانواده تاکید بر این واقعیت است که حتی در آن سال‌ها نیز خانواده نقش قطعی و تعیین‌کننده خود را دست‌کم در این

سطح حفظ کرده بود که هر تصمیم یا بازاندیشی‌ای باید در نسبت با آن اتخاذ می‌شده است. تقدیر کلی فرهنگی زن تا حدود بسیار زیادی در گرو نهاد خانواده است و در مورد جامعه‌پذیری دینی، فرزند دختر خانواده دست کم تا پیش از ازدواج، حتی بیش از دین، مومن به خانواده است. هزینه عدول و اعراض از این چارچوب تجربه زندگی اجتماعی به قدری بالاست که اصلاً متصور نیست و متقابلاً فقط خانواده است که امکان‌هایی به‌هنگار را برای تجربه زندگی اجتماعی برای فرد مهیا می‌کند.

۸. منابع

- اسدی، علی؛ تهرانیان، مجید (۱۳۹۶) *صدایی که شنیده نشد؛ نگرش‌های اجتماعی-فرهنگی و توسعه نامتوازن در ایران*، به کوشش عباس عبدی و محسن گودرزی، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- برگر، پیتر ال؛ لوکمان، توماس (۱۳۹۹) *ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زهاوی، دان (۱۳۹۳) *پدیدارشناسی هوسرل*، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران: روزبهان.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۹) *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- فهندژسعدی، معصومه؛ کاوه پیشقدم، محمدکاظم (۱۳۹۸) «تاثیر دیدگاه‌های فمینیسم بر عملکرد زنان در دوره پهلوی دوم با تأکید بر عملکرد اجتماعی اشرف پهلوی در فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ ه.ش»، پژوهش‌نامه تاریخ، سیاست و رسانه، شماره ۵، از صفحه ۴۵ تا ۵۶.
- قائم‌نیک، محمدرضا؛ نجفی، طیب (۱۳۹۷) «عصر تصویر بی‌حجابی و بی‌حجابی اجباری؛ بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم»، مجله زن در توسعه و سیاست، از شماره ۶۱، از صفحه ۳۳۹ تا ۳۵۸.
- کاوفر، اشتفان (۱۳۹۹) *پدیدارشناسی*، ترجمه ناصر مومنی، تهران: نگاه روزگار نو.
- کرسول، جان (۱۳۹۱) *روش و طرح تحقیق کیفی «انتخاب از میان پنج رویکرد تحقیق کیفی»*، ترجمه اشکان الهیاری، طهمورث حسنقلی‌پور، مجتبی براری، تهران: نگاه دانش.
- میرابولقاسمی، سیدمحمدتقی (۱۳۵۱) *پژوهشی در زندگی مذهبی جوانان*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹) *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.
- Heidegger, Martin (1992a) *Being and Time* (J. Stambaugh, Trans.). Albany, NY: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin (1992b) *History of the concept of time* (T. Kiesel, Trans.). Bloomington, IN: Indian University Press.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology* (D. Carr, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Moustakas, C (1994). *Phenomenological research methods*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- van Manen, M. (1990). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. New York: State University of New York.