

# نظام نشانه‌ها در پوشش

دکتر محمدرضا جوادی یگانه \*

سید علی کشفی \*\*

## چکیده

اگر پوشش را یک عمل اجتماعی و معنادار فرض کنیم، نه صرفاً شیوه‌ای برای محافظت از بدن، باید آن را در قالب‌های تحلیلی معطوف به معنای اجتماعی، تفسیر نمائیم. نگاه به پوشش به مثابه یک امر نمادین و تلاش برای درک نمادها و کشف معانی به ما کمک می‌کند تا زاویه جدیدی از این مسأله پرحاشیه دریابیم. توجه به «قواعد» در اعمال اجتماعی و نیز ویژگی قراردادی نمادها در نشانه‌شناسی، می‌تواند هم تغییرات تاریخی پوشش را تا حدی تفسیر کند و هم تفاوت نگاه به پوشش و لباس را در گروه‌های مختلف و خرده فرهنگ‌های گوناگون جامعه نشان دهد. توجه به «قاعده‌مند» بودن پوشش و ویژگی نمادین و قراردادی پوشش، اگر در تحلیل‌های سیاست‌گذاران فرهنگی قرار گیرد، می‌تواند به هدف‌گیری صحیح سیاست‌گذاری فرهنگی کمک کند.

## واژگان کلیدی

پوشش، قواعد، نماد، نشانه، قرارداد، گفتمان، سنت، مدرنیته، مُد

---

\* - دانش‌آموخته دکترای جامعه‌شناسی، هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران  
\*\* - کارشناسی ارشد مردم‌شناسی دانشگاه تهران

## (۱) مقدمه

از زمانی که رضاخان تصمیم به اجباری کردن لباس «فرنگی» برای مردان و زنان گرفت و متعاقب آن خواست تا حجاب را از زندگی روزمرهٔ ایرانیان حذف کند، تاکنون، مسألهٔ لباس و سبک‌های پوشش در صدر مسائل فرهنگی جامعه ما بوده است. البته وقوع انقلابی دینی که اصل را بر تغییر فرهنگی نهاده و در مقوله‌هایی فرهنگی نظیر هویت‌یابی که از نظر برخی انقلابیون ام‌المسائل تلقی می‌شد، داعیه داشت (رک. سعید، ۱۳۷۹ و فارسون و مشایخی، ۱۳۷۹)، در مسأله‌سازی پوشش اهمیت فراوانی داشته است. از سوی دیگر روندهای جهانی اقتصاد و اطلاعات نیز به این مسأله دامن زده‌اند. پای دیگر این مسألهٔ هزارپای، در حوزهٔ مطالعات مربوط به زنان است. به هر حال، قریب به هشتاد سال است که معارضه‌های سیاسی و فرهنگی بر سر موضوع لباس و پوشش، بر مسائل فرهنگی کشور ما سایه افکنده و هر از چندگاهی چون ماری که از لانه برون می‌آید، خود را در صدر سیاست‌های فرهنگی کشور قرار می‌دهد.

اگر مسأله پوشش را عمومیت بیشتری بخشیم و ذیل مسائل مربوط به مدیریت کالبدی بررسی نمائیم، این مسأله، یکی از مسائل جدی نظریه جامعه‌شناسی معاصر است، لذا می‌توان آن را مسأله‌ای انسانی و جهانی قلمداد کرد. برای مثال می‌توان از «بورديو»، «فوکو»<sup>۲</sup> و «گیدنز»<sup>۳</sup> در جامعه‌شناسی و «مری داگلاس»<sup>۴</sup> در انسان‌شناسی نام برد که در این زمینه آگاهی‌هایی ارائه داده‌اند (رک. اسکات و لوپز، ۱۳۸۵؛ گیدنز، ۱۳۸۲؛ موريس، ۱۳۸۳ و فکوهی، ۱۳۸۲).

با این حال، به نظر می‌رسد در حوزه‌ی نظریه‌پردازی در کشور ما، هنوز نقاط و

1. Pierre Bourdieu  
3. Anthony Giddens

2. Michel Foucault  
4. Mary Douglas

زاویای مغفول بسیاری وجود دارد. این نوشتار درصدد است تا سهمی در گشایش زاویه‌ای نوین برای تحلیل این مسأله داشته باشد.

### ۱) معناداری پوشش

مفروض اصلی این نوشتار آن است که پوشش، شامل همه انحای پوشیدن لباس و انواع مختلف پوشاک، امری «معنادار» است. معناداری یک امر اجتماعی متضمن دست کم سه شرط است؛ اولاً، همان‌طور که «ویتگنشتاین»<sup>۱</sup> تأکید دارد، معناداری، مستلزم وجود قواعد است؛ به عبارت دیگر، رفتار معنادار، قاعده‌مند است. البته اگر بر رویکرد ویتگنشتاین (متأخر) وفادار بمانیم، باید تأکید کرد که معنا را فقط در سطح کردار اجتماعی می‌توان یافت. لذا سخن از معنای غیر اجتماعی بلاموضوع است. (رک. تریگ، ۱۳۸۴، وینچ، ۱۳۷۲، عبداللهی، ۱۳۸۵). بنابراین برای فهم هر امر معنادار باید فهمی از قواعد داشت.

از سوی دیگر، هر معنای ذهنی، مستلزم وجود یک رابطه دلالتی است. لذا در هر امر معناداری باید به دنبال دال و مدلول (یا مدلول‌ها) گشت (گرچه رویکرد نشانه‌شناختی تنها رویکرد معنی‌شناسی نیست) (رک. صفوی، ۱۳۸۳). در رویکرد عامه، معناداری می‌تواند شامل سویه‌های احساسی و خیالی نیز باشد. در بسیاری موارد، برای کنشگران جامعه، تداعی خاطرات، تصاویر، تخیلات و وجود کانون‌های عاطفی و احساسی و در ضمن احساس‌های زیبایی‌شناختی معطوف به یک امر، دال بر معناداری‌اند و این خود سومین شرط معناداری است. این جا نوعی ذهنیت شخصی نسبت به معنا وجود دارد که نمی‌توان آن را به جرأت تحت سیطره کامل

1. Ludwig Wittgenstein

قواعد اجتماعی دانست. گرچه در این نوشتار این وجه از معناداری نیز مورد تأمل قرار خواهد گرفت؛ تلاش برای اثبات فرض معناداری پوشش، مستلزم تحلیل مسأله در سه بعد مذکور است.

## ۲ - پوشش، نشانه و قرارداد

«نشانه‌شناسی سوسوری» بر آن است که هر رابطه دلالتی یا به عبارت دیگر، رابطه دال و مدلولی در هر نشانه، «قراردادی» است. رویکرد مهم «فردیناند دو سوسور»<sup>۱</sup> در نشانه‌شناسی اش آن است که او نشانه‌شناسی را علم بررسی نشانه‌های منفرد نمی‌داند. نشانه‌شناسی، دانش بررسی نظام‌های نشانه‌ای است که پدیده‌هایی اجتماعی‌اند. لذا نشانه‌شناسی در سنت سوسوری، همیشه دانشی ساختارگرا بوده است (رک. فکوهی، ۱۳۸۲؛ کالر، ۱۳۷۹ و صفوی، ۱۳۸۳). هویت نسبی نشانه‌ها در برابر یکدیگر، اصل اساسی ساختارگرایی سوسوری است. بدین معنا که یک نشانه آن چیزی است که دیگران نیستند (cf. palmer, 1981).

از این منظر، پوشش به عنوان یک عنصر معنایی و نمادین، دارای همین خصلت‌های نشانه‌ای است. اما معنای پوشش از کجا اخذ می‌شود؟ چگونه می‌شود که تکه‌های کوچک و بزرگ دوخته‌شده پارچه با رنگ‌های مختلف و نحوه استقرار آن‌ها بر بدن، می‌تواند آن‌قدر معنادار شود که موضوع بحث‌های طولانی فرهنگی و اعتقادی قرار گیرد؟ توجه به ماهیت نشانه‌ای پوشش شاید بتواند زوایای تاریک این بحث را روشن کند.

چراغ‌های راهنمایی مثال‌گویایی برای رویکرد ما هستند. چراغ‌های راهنمایی

1. Ferdinand de Saussure

فی نفسه هیچ معنایی ندارند، اما در موقعیت خاص خیابان، در چارچوب یک سری «قرارداد»های خاص، «نشانه»های وضعیت‌های مختلف هستند. قرارداد، عنصر اساسی جامعه و روابط انسانی است، همان‌طور که سوسور می‌گوید؛ حتی زبان نیز یک امر قراردادی است. قرارداد، در فحوای خود یک ویژگی اصلی را حمل می‌کند؛ قراردادها اختیاری‌اند؛ بدین معنا که همیشه برایشان امکان تغییر وجود دارد. وقتی می‌گوییم نشانه‌ها قراردادی‌اند همین معنا را در نظر داریم. باید توجه داشت که قرارداد همیشه جنبه‌ای آشکار ندارد، در واقع در بیشتر مواقع قراردادها را باید کشف کرد. افراد جامعه، اغلب بی‌آنکه بدانند در قراردادهایی زندگی می‌کنند که عموماً به هیچ وجه امکان فسخ آن‌ها وجود ندارد، لذا، دیگر این قراردادها نیستند که عمل می‌کنند، بلکه وضعیت‌های طبیعی و الزام‌آور زندگی عمل می‌کنند؛ چرا که تغییر قراردادها، مستلزم تفهیم آنها به تک‌تک افراد جامعه و سپس فسخ آنها با توافق تمامی ایشان است. این موضوع وقتی میسر است که منزلت افراد و میزان قدرت و وزن آن‌ها یکی باشد، در حالی که همیشه کانون‌های قدرت از یک سری قراردادها به شدت دفاع می‌کنند و آنها را الزامی می‌دانند. به‌هرحال، در بیشتر مواقع قراردادها جنبه‌ای ساختاری، متصلب و الزام‌آور دارند. گیدنز به همین جنبه ساختاری و البته امکان آزادی از آن و عاملیت کنش‌گر در جامعه اذعان دارد (رک. کرایب، ۱۳۸۱؛ گیدنز، ۱۳۸۲؛ ریتزر، ۱۳۸۱).

معنای هر سبک لباس و هر نحوه پوشش، از خلال نسبتی که با مقوله‌هایی نظیر مردانگی یا زنانگی، طبقه، منزلت، نقش اجتماعی، ارزش‌ها یا ضد ارزش‌ها و به‌طور کلی با ساختارهای اجتماعی برقرار می‌کند، درک می‌شود. این نسبت‌ها قراردادی‌اند، یعنی از جایی آغاز به حیات کرده‌اند و همیشه امکان تغییر یا مرگ

نحوه پوشش وجود دارد، مگر آن که ساختارها بر روی نحوه‌هایی خاص تأکید داشته باشند، به عنوان مثال، یک پوشش، به واسطه ارتباط با یک ساختار، وضعیت الزام‌آور و شبه طبیعی (ذاتی) به خود گرفته و از جنبه قراردادی فاصله می‌گیرد. این ساختار می‌تواند سیاسی، دینی یا به تعبیر «اسکات و لوپز»<sup>۱</sup> در ارتباط با کالبد تجسیدی باشد (رک. اسکات و لوپز، ۱۳۸۵). از این جهت، رابطه قراردادی به سختی تغییر می‌کند، مگر آن که اساساً به کنار نهاده شود.

مثال دیگر لباس روحانیت است. شاید نتوان دوره‌ای از تاریخ ایران را به دست آورد که روحانیون و طلاب دینی لباسی مختص به خود نداشته باشند. اما دست کم شکل اخیر و رایج لباس روحانیت الگوی همیشگی نبوده است. عبا که بیرونی‌ترین بخش لباس روحانیون و طلاب دینی است، در سنت پوشش ایرانی و خاورمیانه یک لباس رایج بوده است. حتی هم اکنون هم در افغانستان یا بخش‌هایی از خراسان و نیز میان بختیاری‌ها عبا به اشکال خاصی استفاده می‌شود. در مصر نیز عبا در میان اقشاری از مردم هنوز مورد استفاده است (رک. الگار، ۱۳۸۳).

عمامه نیز با فرهنگ اسلامی وارد سنت البسه ایرانی شده است و مانند عبا تمام خاورمیانه را درنوریده است. استفاده از عمامه البته آنچنان که الگار نشان می‌دهد متأثر از دالهای مذهبی و دینی است. عمامه امروزه در افغانستان، بخش‌هایی از خراسان، بلوچستان و نیز در البسه مربوط به صوفیان و دراویش استفاده می‌شود. این که دقیقاً از چه زمانی این هیأت اخیر (عبا و عمامه و قبا) به عنوان لباس روحانیون مختص به این طبقه گردید بر نگارنده معلوم نیست، اما شاید بتوان فرضیه‌هایی در این زمینه ارایه داد. اولاً عبا و عمامه با ورود اسلام و فرهنگ عربی

1. John Scott & Jose Lopez

وارد ایران شد. لذا این لباس، خصوصاً عمامه، همیشه به عنوان یک لباس اسلامی مطرح بوده است. چیت‌ساز نشان داده که خصوصاً عمامه و عبا، بیش‌تر لباس خلفا بوده و در میان مردم عادی چندان رایج نبوده است (رک. چیت‌ساز، ۱۳۷۹). این اختصاص احتمالاً به خاطر این بوده است که این ترکیب، لباس رسمی اسلامی بوده است. در طی قرون، این ترکیب با مدل‌ل اسلامی اش هم‌چنان رابطه خود را حفظ کرده‌اند. به نظر می‌رسد در زمان پهلوی اول به واسطه‌ی قانون ممنوعیت استفاده از عبا و عمامه تشخیص این لباس بیشتر شده باشد و ارزش نمادین آن، با وجود محدود شدن استفاده‌کنندگان، بالاتر رفته باشد. نهایتاً عمامه و عبا به نشانی برای کرامت و تشخیص علما تبدیل شد. به گونه‌ای که رهبران انقلاب اسلامی بر برداشتن قهرآمیز عمامه‌ها از سر کسانی که شایسته شأن روحانیت نبودند، حکم کردند.

به این ترتیب است که یک لباس، نماد مردانگی، لباس دیگر نشانه‌ی زنانگی، یک لباس نشانه‌ای بر ارزش‌هایی نظیر حجب، عفت و لباس دیگر نمادی از ترقی، آزادی خواهی، نو بودن یا به طور کلی مدرن بودن است. نشانه و نمادین بودن پوشش، صرفاً در ارتباط لباس با گروه‌ها و صنوف خلاصه نمی‌شود، بلکه لباس می‌تواند یک سری دال‌های اخلاقی و سیاسی را هم نمایندگی کند. توجه به جنبه‌ی قراردادی لباس می‌تواند ما را به دو سطح از تحلیل رهنمون سازد. این دو سطح با الهام از تقسیم بندی سوسوری در مطالعه زبان، دو سطح تاریخی (در زمانی) و اجتماعی (هم‌زمانی) دارد، لذا می‌توان از دو جنبه به قراردادی بودن پوشش اشاره داشت:

الف: تاریخ تکوین و تحول نمادها بر اثر تغییر قراردادها.

ب: تفاوت روابط نمادین یا به عبارت دیگر قراردادها میان خرده فرهنگ‌ها،

گروه‌ها و افراد مختلف (دسته‌های قواعد مختلف).

### ۳) تاریخ تحول قراردادهای و روابط نمادین

در سطح تاریخی می‌توان به شکاف‌های تاریخی توجه نمود که در ادوار مختلف زندگی یک ملت یا جامعه ایجاد می‌شود. از این منظر، می‌توان طبق معیار رایج، میان وضعیت سنتی، وضعیت گذار، وضعیت مدرن و نهایتاً مدرنیته افراطی یا پست مدرن تفاوت قایل شد.

شاید بتوان گفت که در وضعیت سنتی، با «تصلب قراردادهای» مواجه خواهیم بود. گرچه می‌توان انواع مختلفی از لباس و روابط نمادین، میان لباس و ساختارهای اجتماعی پیدا کرد (مانند لباس نظامیان، لباس کشاورزان، لباس روحانیون، لباس پادشاهان، لباس رقاصه‌ها و مطربان، لباس زنان شریف، لباس اندرونی، لباس بیرونی و حتی لباس نیمه‌اندرونی) اما قراردادهای ناظر بر این روابط، شدیداً تحت تأثیر تصلب و ثبات وضعیت سنتی، متصلب و ثابت هستند. وضعیت کاستی<sup>۱</sup> طبقات اجتماعی گویای این ویژگی است. کاست، ترجمه پرتغالی واژه هندی «ورنه»، به معنای «رنگ» است. در جامعه کاستی هند و ایران باستان هر طبقه‌ای رنگی داشت. در ایران دروه هخامنشی، سفید لباس روحانیون، سیاه لباس پادشاهان، آبی لباس کشاورزان و قرمز رنگ لباس نظامیان بوده است (رک. متین، ۱۳۸۳ و شهبازی، ۱۳۸۳). روابط نشانه‌ای میان ساختارها و گروه‌ها از یک سو و لباس‌ها از سوی دیگر ثبوت و تصلب ویژه‌ای دارند. نکته قابل اهمیت در توجه به وضعیت کاستی آن است که لباس وسیله‌ای برای تمایز میان افراد است. در واقع، از آنجا که هویت و منزلت هر فرد توسط طبقه یا گروهش مشخص می‌گردد، لازم بود از طریقی تفاوت میان طبقات و گروه‌ها معلوم گردد. این تفاوت باید به نحوی خود را ظاهر می‌کرد تا

1. Cust



بتوان در میدان زندگی روزمره، بر اساس آن تصمیم گرفت. لذا هر فرد بسته به طبقه یا گروهی که در آن قرار داشت، ملزم به رعایت نحوه‌ای خاص از پوشش بود. به این ترتیب، مثلاً لباس‌های اقلیت‌های دینی همیشه دارای نشانه‌هایی بود تا بتوان آن‌ها را از مسلمانان تشخیص داد و نیز میان خود مسلمین، بین طبقات مختلف، نشانه‌های متفاوتی وجود داشته است که مشخص‌کننده جایگاه آنان در روابط روزمره بود. این منطقی را هنوز هم می‌توان میان جوامع عشایری یافت.

ویژگی مهم دیگر وضعیت سنتی در ارتباط با لباس، معنادار بودن کامل لباس‌ها است. در واقع، در وضعیت سنتی، هر لباس نمادی از یک حالت یا وضعیت است. به نحوی که مثلاً لباس دختر مجرد با لباس زن ازدواج کرده تفاوت داشت. به نظر می‌رسد این رابطه نمادین در مدرنیته رو به افول بوده است. مدرنیته در ذات خود موجب معنزدایی است. اگر ذات مدرنیته را همان‌گونه که «وبر»<sup>۱</sup> معلوم می‌کند عقلانیت ابزاری بدانیم، مدرنیته می‌تواند موجب معنزدایی از لباس گردد. عقلانیت ابزاری حکم می‌کند که لباس تن‌پوشی بیشتر نباشد. در این معنا، وجه کارکردی لباس بر وجه معنایی آن غلبه پیدا کرده و لباس وسیله‌ای برای حفظ تن می‌شود. با گسترش مدرنیته، معنای لباس به شدت دستخوش تغییر شد، لیکن از آنجا که به بیان «گیرتز»<sup>۲</sup>، ذات انسان معنا‌ساز است، هیچ‌گاه لباس بی‌معنی نشد (رک. فکوهی، ۱۳۸۲؛ مورس، ۱۳۸۳؛ شنایدر و بارسو، ۱۳۸۲). تحت فرایندهای تولید صنعتی و البته به خاطر دلایل کارکردی در جهان مدرن، لباس‌ها به شدت تغییر کردند، اما خصلت تمایز‌ساز جوامع، مانع از آن شد که لباس‌ها صرفاً حالتی کارکردی داشته باشند، از این جهت، همواره میان زنان و مردان، ثروت‌مندان، میانه‌حالان و فقرا تفاوتی در سبک لباس

1. Max Weber

2. Clifford Geertz

بود. مرفه‌ان سعی کردند برای خود نشانه‌هایی در سبک پوشش ایجاد کنند. «وبلن»<sup>۱</sup> با رویکرد نظری خاص خود، فرایند تولید این نشانه‌ها را به خوبی نشان می‌دهد. از نظر او یگانه منطق حاکم بر حیات طبقه مرفه، «تظاهر» است. تظاهر موجب می‌شود که طبقه مرفه دست به مصرفی بزنند که بیشتر نوعی «رخ‌نمایی» ثروت و توان خرید است تا نیاز. از نظر او، قاعده ضایع کردن تظاهری کالا، با نمایش دادن لباس، خود را به طور بارزی نشان می‌دهد، «گرچه همه مصرف‌های دیگری که در ارتباط با اصل اعتبار مالی هستند، می‌توانند نمونه روشن‌گری باشند... اما صرف هزینه در راه لباس، این مزیت را بر دیگر روش‌ها دارد که لباس، همیشه در معرض دید دیگران است و با یک نگاه، وضعیت مالی شخص را به بیننده معرفی می‌کند» (وبلن، ۱۳۸۳: ص ۱۹۱). او بصیرت‌های جذاب دیگری را هم درباره لباس زنان، خدمت‌کاران، کشیشان، تغییر مد و ارتباط آن‌ها با اصولی نظیر اعتبار مالی، اصل اشتها، بردگی و اربابی و مردسالاری ارائه می‌دهد؛ گرچه گاهی به نظر غلوآمیز می‌آیند (همان، صص ۲۰۷-۱۹۱).

باید در نظر داشت که قطعاً این‌جا تنها مانع و محدودیت فرد برای پوشیدن نحوه خاصی از لباس، وسع مالی او بود و نه روابط متصلب نمادین؛ آن‌گونه که در وضعیت سنتی اشاره شد. لذا هر فردی با پوشیدن یک لباس گران‌قیمت یا لباسی که شبیه البسه گران‌قیمت بود، صرف نظر از دارایی واقعی‌اش، می‌توانست خود را عضوی از طبقه بالاتر جا بزند. لباس به مانند یک شناسنامه عمل می‌کرد که هیچ اطلاعی از اصل و نسب فرد نمی‌داد و تنها او را در زمره گشاده‌دستان معرفی می‌کرد. این‌گونه بود که بسیاری از افراد طبقه متوسط توانستند به لطف شباهت لباس‌هاشان، روابط

1. Thorstein Veblen

خود را با مرفهین تنظیم کنند. این موضوع را می‌توان با رویکردهای معطوف به مفهوم مصرف به خوبی توضیح داد (رک. پاکاک، ۱۳۸۱). از این منظر، افراد با توجه به ویژگی‌های مصرفی طبقه‌بندی می‌شدند نه ویژگی‌های تولیدی و این مدخلی برای ورود به یک وضعیت جدید بود، وضعیتی که آن را پست مدرنیته یا مدرنیته افراطی می‌نامند. با استقرار جوامع در این وضعیت، لباس‌ها در انفجاری از قراردادهای قرار گرفتند که به سرعت متولد و نابود می‌شدند. انفجار انواع و اقسام سبک‌های پوشش به خصوص در میان طبقه متوسط که ناظر بر علایق و آرزوهای مختلف افراد بود. افراد با پیروی از سبک‌های مختلف لباس سعی در انتساب خود به گروه‌ها و هویت‌های مختلف دارند. سبک‌های پوشش پس از آن که مد می‌شوند از نشانه‌های مخصوص به گروه‌ها و دسته‌های مختلف بهره می‌برند، اما پس از مدتی کارکردی زیبایی‌شناختی پیدا می‌کنند و خالی از معانی سابق خود می‌گردند. این مسأله، مخصوصاً هنگامی رخ می‌دهد که یک سبک، از زادگاه خود خارج شده و همراه با جریان جهانی اقتصاد و اطلاعات به کشورهای دیگر می‌رسد. گاه یک لباس حتی نشانه‌ای معکوس با نشانه مربوط به خود در زمان زایشش می‌یابد. مثال این وضعیت شلوار جین است. این لباس در ابتدا خاص کارگران و گاوپراران بود، اما به خاطر انطباق‌اش با زندگی روزمره در شهرهای مدرن، به لباس طبقه متوسط تبدیل شد. کم‌کم این اقبال باعث شد تا شلوارهای جین و لی، در گردونه اقتصادی بازار سرمایه‌سالار قرار گیرند و گاه با قیمت‌هایی عرضه شوند که کارگران و گاوپراران سابق حتی گمانش را هم نمی‌کردند. در کشور ما، استفاده از این دست لباس پس از انقلاب، ابتدا به عنوان نماد همراهی با فرهنگ غربی تلقی می‌شد و تقریباً اختصاص به مرفهین یا گروهی از فرهیختگان فکری و هنری داشت، اما به

تدریج، معانی دیگری هم بدان افزوده شد و در حال به عنوان نماد جوانی یا حتی نوگرایی و انعطاف عقیده می‌باشد. به نظر می‌رسد امروزه، شلواری‌های جین و لی، به سلاحی مناسب جهت نمایش همراهی با فرهنگ رایج شهری تبدیل شده‌اند و از قضا به واسطه همین معانی است که عمده‌ای پوشیده نمی‌شوند.

گرچه به نظر می‌رسد که هویت‌یابی‌های معطوف به پوشش به شدت منعطف و بی‌هیچ مانع اجتماعی‌اند، اما باید در نظر داشت هر جا که لباس با عوامل ساختاری پیوند می‌یابد، این آزادی به چالش کشیده می‌شود و این عوامل ساختاری عمدتاً یا دینی‌اند یا سیاسی. ادیان و دولت‌ها در غیاب تأثیر ساختاری الزامات صنفی و گروهی، مهم‌ترین عاملان ایجاد محدودیت در سبک‌های پوشش‌اند. ادیان با تأکید بر تفاوت‌های جنسیتی میان زن و مرد، سعی در حفظ تفاوت میان لباس زنان و مردان دارند و دولت‌ها نیز هر جا که لباس‌ها حاوی دال‌های سیاسی مخالف باشند، به شکلی که مصداق نقض قوانین باشد، از پوشیده‌شدن آن لباس‌ها جلوگیری می‌کنند. شایان ذکر است که در بیش‌تر مواقع، می‌توان میان تصمیمات دولت‌ها و الزامات ادیان روابطی را جست و جو کرد. نکته دیگر این‌که، صرف تفاوت زیستی میان زن و مرد، به عنوان یک الزام طبیعی، سطحی از تفاوت‌های دایمی و ناخواسته میان لباس زنان و مردان ایجاد می‌کند بدیهی است که نمی‌توان این تفاوت را تنها به الزام فرهنگ برای حفظ آن محول کرد.

در سطح تاریخی، بسته به ورود جامعه در هر وضعیت (اگر با تسامح بپذیریم که چنین خط سیر تاریخی هست)، قراردادهای مربوط به پوشش تغییرات فراوانی می‌کنند. تغییرات در وضعیت سنتی، به آهستگی و البته در اشکال خاصی رخ می‌دهد. این تغییرات عمدتاً تابع روابط میان طبقات و ساختار قدرت هستند. تا قبل از دوره

ناصرالدین شاه، پوشیدن شلوارهای کوتاه در بین زنان رایج نبود و چه بسا نوعی بی حیایی و جلفی محسوب می‌شد. ناصرالدین شاه که به روسیه رفت تحت تأثیر لباس‌های بالرین‌های روسی قرار گرفت. در بازگشت زنان حرمسرا را مجبور کرد تا شلوار و دامن‌هایی نظیر آن چه بر تن رقاصه‌های روسی دیده بود بپوشند. خیاطان اروپایی هم به کمک آمدند تا سبک جدیدی از لباس زنانه ایجاد شود. زنان دربار که این نوع لباس‌ها را پوشیدند، به تدریج زنان اشراف و متمولین اقتصادی هم از آن تبعیت کردند و کم‌کم این سبک رواج یافت. گرچه با مرگ شاه ناصری این لباس از میان زنان دربار هم رخت بست، اما به حیات خود در اندرونی خانه‌های ایرانی ادامه داد. به نظر می‌رسد، اصولاً این خط سیرِ رواج یک نوع پوشش (یا به اصطلاح مُد شدن) که از دربار آغاز می‌شد، به اشراف و متمکین می‌رسید و نهایتاً در میان مردم گسترش می‌یافت، دست کم قبل از ورود وسایل ارتباط جمعی نوعی قاعده برای شیوع یک نوع پوشش در تاریخ ایران بوده است.

مثال دیگر چادر ایرانی است. چادر ایرانی، در کاربرد اسلامی‌اش به عنوان حجاب، در ابتدا به صورتی کاملاً پوشیده بود که زنان آن را از بالا می‌پوشیدند و در رنگ‌های سفید و آبی دیده می‌شد. به تدریج چادر و پارچه‌ای که صورت را می‌پوشاند (پوشیه) از هم جدا شدند. در دوران قاجار پوشیه‌ها را سفید می‌بینیم و چادرها را سیاه و احتمالاً از این زمان است که چادرهای سفید (یا رنگی) بیش‌تر به عنوان یک لباس نیمه اندرونی استفاده می‌شدند تا یک لباس رسمی برای تردد در سطح شهر. بنابراین، مشهود است که قراردادهای مربوط به رنگ چادر به مرور زمان تغییر کردند. در زمان پهلوی اول، چادر تبدیل به یک دال سیاسی شده و در نتیجه پوشیدن آن جرم شد. پس از آن، گرچه چادر و حجاب، به شکل اعم آزاد

شدند، اما به سختی تحمل می‌شدند، چراکه دیگر چندان یک دال سیاسی به شمار نمی‌آمد (نمادی از مخالفت با حکومت) اما برای گروهی تبدیل به نشانهٔ تحجر و واپس ماندگی شده بود. هم چنان‌که از سوی چادری‌ها، بی‌حجابی و کت و دامن و کلاه زنانه، نماد فرنگی بودن و لاقیدی و چه بسا ترس و تسلیم به حساب می‌آمد. در گیرودار انقلاب و خصوصاً پس از آن، از زمان تصویب قانون حجاب، چادر دوباره محتوای سیاسی خویش را به دست آورد و نمادی از ایدئولوژی انقلابی شد، به گونه‌ای که در رسانه‌های غربی، هر جا که نشانی از زنان انقلابی ایران بود، تصویری از زنان محجبه و چادری دیده می‌شد که تفنگ به دست در حال رژه رفتن بودند. این جا هم تغییر روابط نمادین، از روابط ساختار قدرت و نظام اعتقادی متأثر است. اساساً در این برهه، از ۱۳۰۷ تا اوایل دهه ۱۳۷۰، عَلم لباس و حجاب، در لشگرکشی‌های سیاسی و فرهنگی، در اهتزاز بوده است، لذا از آن زمان تا کنون هنوز هم حجاب به عنوان یک دال سیاسی مطرح است.

#### ۴) محور هم‌زمانی؛ تفاوت در قواعد

در محور عرضی یا «هم‌زمانی»، آن‌گونه که سوسور می‌گوید، می‌توان از نوع دیگری از تفاوت نام برد. گرچه انواع روابط نمادین در وضعیت سنتی وجود دارند، اما تلقی افراد از این روابط یکسان است. همه می‌دانند که چین‌های لباس دختر از دواج‌نکرده از زنی که ازدواج کرده، بیش‌تر است؛ یا این که لباسی مخصوص روحانیون دینی است و پوششی دیگر ویژه اقلیت‌های دینی. گرچه به شکل اعجاب‌آوری می‌توان برای هر وضعیتی که افراد در آن قرار دارند نشانه‌ای درون لباس یافت، اما این نشانه‌ها برای همگان یکسان‌اند؛ چراکه ویژگی سنت، دوام و تکرار است. در وضعیت سنتی، در محور عرضی، تنوع هست اما تغییر نیست؛ بدین معنا

که یک فرد در آن واحد، نشانه‌های مربوط به دو نحوه پوشش، یا دو سبک متعلق به دو گروه را «مصرف» نمی‌کند.

احتمالاً نباید انتظار داشته باشیم در وضعیت مدرن از منظر یکدستی، تفاوتی با وضعیت سنتی ایجاد شده باشد؛ زیرا مدرنیته سعی دارد همه چیز، پیرامون هسته مرکزی‌اش، یعنی عقل خودبنیاد و ابزاری، بچرخد. با این حال، هیچ‌گاه مدرنیته از شکافی که در جوامع ایجاد کرده بود رهایی نیافت. هویت‌های سنتی، هویت‌های دینی، اشرافیت‌های به جا مانده از عصر کهن، تاریخ، عقاید غیر عقلانی و بسیاری منابع ارزشی و خیل هنجارهایی که از جهان کهن باقی مانده بود، اجازه نمی‌داد که مدرنیته بتواند یکدستی جهان سنت را به دست آورد. تلقی یکدستی از جهان سنت، نباید رهن ما شود به گونه‌ای که گمان کنیم که در سنت با یک منبع هویتی، یک دین، یک آیین، و رسم و رسوم ثابت مواجه هستیم، باید توجه داشت که برگ برنده سنت، غلبه هویت، غلبه نظم بیرونی بر آزادی فرد و امکان انتخاب بوده است، نظمی که در جهان مدرن به چالش کشیده شد. مدرنیته برای این که خود را از غلبه سنت رها کند، به عقل خودبنیاد پناه آورد و تصمیم فرد و فرمان عقل او را محور حقیقت دانست، اما همین، خودِ مدرنیته را به چالش کشید. این است که با توسعه عمقی مدرنیته یا همان مدرنیته افراطی، افراد خود را در برابر انتخاب‌های فراوان حیران می‌بینند و هیچ الزامی برای هماهنگی سلک و سلوک احساس نمی‌کنند. تنها قوانین شهروندی، همان قراردادهای حقوقی میان فرد و دولت هستند که برای فرد الزام‌آورند. در واقع مدرنیته با خود تناقض و تعارض به ارمغان آورد. این تناقض چیست؟ تناقض میان امکان و انتخاب فرد، میان آزادی بی حد او در گزینش هر سبکی از زندگی و میان الزاماتی که دولت مدرن برای او فراهم می‌آورد. این الزامات

از خلال همان قرارداد (روسو - هابزی) شهروندی‌ای حاصل می‌شود که اندیشه‌ی مدرن و به تبع آن دولت مدرن (که بهتر است بگوییم «لیبرال»، تنها مذهبی از فلسفه و شیوه‌ای از دولت که توانسته است خود را سرپا نگاه دارد) با فرد منعقد می‌کند. بر اساس این الزامات، گرچه دولت خود را موظف می‌داند تا برای حراست از آزادی فرد امنیت ایجاد کند، اما از فرد می‌خواهد تا پای جان در برابر او، به مثابه یک خدا، به تعهد خویش وفادار باشد (رک. مک‌ایتنیر، ۱۳۸۶). دولت مقدس به جای همه نهادهای مقدسی نشسته است که در جهان سنت به زندگی فرد معنا و نظم می‌دادند. با این همه، دولت در پی آن نیست که برای فرد معنایی بیافریند. البته فقط دولت نبود که بر فرد غلبه داشت، نظام مسلط اقتصادی با ساختاری الزام‌آور نیز در کنار دولت به اسارت فرد همّت گمارد، لذاست که عصر مدرن را عصر غلبه سیاست و اقتصاد بر دیگر وجوه آدمی دانسته‌اند (رک. آشتیانی، ۱۳۸۳). این الزام اقتصادی در بعد فرهنگی، خود را به ارزش و هنجارهای ناظر بر تفاوت‌های طبقاتی‌ای تبدیل کرد که در نمادها و نشانه‌های البسه خود را نشان دادند.

در بُعد سیاسی هم نظارت دولت‌ها بر کالبدها و لباس‌ها محدودیت‌های فرد را در انتخاب لباس رقم زد. به هر حال فرد نمی‌توانست به هر طریقی که مایل بود در انتظار عمومی حاضر گردد. لذا گرچه آرمان مدرن، آزادی فرد از هر قید و بند بود و گرچه شعار دولت‌های مدرن همیشه این بوده است، اما عملاً فرد در چارچوب ارزش‌ها و هنجارهای نظام سیاسی - اقتصادی اسیر گشت.

در جهان مدرن، فرد با انتخاب‌های بی‌حدی مواجه است و توأمان با قواعدی روبه‌رو است که مشخص می‌کنند او چه باید بپوشد و قواعد نظام پوشش را تضمین می‌کنند. منشأ قواعد ارزش‌های نظام اقتصادی، قوانین دولت، دین، الزامات



زیبایی‌شناسانه، تنوع‌طلبی، هویت‌های جدید و هر منبع دیگری است که قدرت معنادهی و انتظام در زندگی فرد را داشته باشد.

بسته به این که هر قاعده چه باشد، می‌توان درباره‌ی روند شکل‌گیری آن حدس‌هایی زد. هر دسته از این قواعد که درون یک «گفتمان» جای دارند، در چارچوب خود، امکان ایجاد قراردادهایی را فراهم می‌آورند. این قراردادها بین ارزش‌هایی که آن قواعد بدان ارجاع دارند، عناصر مرکزی هر گفتمان، رنگ‌ها، طرح‌ها و برش‌های پارچه‌ها بسته می‌شوند. هر طرحی و هر نقشی باید به مثابه متنی قرائت گردد که نظام نحوی و آوایی آن خوانش را، قواعد این گفتمان‌ها مشخص نماید و البته است که هر گفتمان در کنار گفتمان‌های دیگر باید فهمیده شود، همان‌طور که «لاکلاو و موفه»<sup>۱</sup> تأکید دارند (رک. سلطانی، ۱۳۸۴). اگر پوشیدن مانتوی کوتاه را ناظر بر آزادی‌خواهی دانیم و پوشیدن چادر را ناظر بر عفت، این دو باید در کنار هم معنا یابند، چرا که اولی قاعده‌ی گفتمان لیبرال و دیگری قاعده‌ی گفتمان دینی است. عرصه کشاکش سبک‌های پوشش، عرصه کشاکش گفتمان‌ها در جامعه است. به نظر «تریگ»<sup>۲</sup>، تعارض‌های موجود در جوامع یا میان جوامع، در حقیقت به تعارض‌های مابین قواعد مربوط می‌شود که ما در این جا آن‌ها را به گفتمان‌ها مربوط دانسته‌ایم (رک. تریگ، ۱۳۸۴).

گفتیم که لباس‌ها تحت یک سری قواعد پوشیده می‌شوند و تنها وجه کارکردی لباس و صرف احساس زیبایی ناشی از آن نیست که اهمیت دارد. شایان ذکر است که گرچه زیبایی یک امر غیرعقلانی بوده و مربوط به حوزه ادراکات نفسانی است، اما «زیبابودگی» امری عقلانی است؛ بدین معنا که ناشی از فعالیتی نمادپردازانه

1. Ernesto Laclau & Mouffe

2. Roger Trigg

است. فرد ابتدا باید زیبایی را تشخیص دهد و این زیبایی چیزی نیست که تنها او تشخیص دهد، بلکه این زیبایی باید با معیارهای زیبایی‌شناختی جمع هماهنگ باشد. اساساً این دیگران هستند که باید زیبایی فرد را تأیید کنند. زیبا بودن از مقایسه «خود» با یک دیگری خیالی ناشی می‌شود. دیگری‌ای که «خود» میل دارد به او برسد و شبیه او شود. لذا پوشش، به نحوی محل تحقق امیال و آرزوهاست، هر چند که این دیگری از قواعد جمع و الگوهای ذهنی و عینی که جمع ارائه کرده است، ناشی شده است.

فرد از قراردادهایی تبعیت می‌کند که جمع، میان دال عینی پوشش و مدلول ذهنی زیبایی منعقد کرده است. هر چند که این قراردادها ثابت نیستند و آنچه که امروز زیباست، در اثر تکرار، فردا از دیده می‌افتد، ولیکن به هر حال، هر فرمی از پوشش، عموماً از دل فرم سابق بیرون می‌آید.

قراردادها آن‌جا که باعث پیوند فرد به جمع می‌شوند، به شکل قواعد عمل می‌کنند. قواعدی که هم فرد را با جمع همراه می‌کند و هم وی را از آنان متمایز می‌سازد. زیمل در تحلیل خود از «مد» چنین نظری دارد. او معتقد است که مُد هم فرد را با گروه همراه می‌کند و هم او را از گروه متمایز می‌سازد و لذا کارکردی متناقض دارد. اما خود این قواعد ناشی از قراردادهایی هستند که جمع منعقد می‌کند. وقتی که مهر استاندارد زیبایی برای یک چیز صادر شد، دیگر این فرد است که باید درون این قواعد بازی کند و اختیار بر هم زدن این قواعد را ندارد. این‌جاست که تفاوت سطح فردی و گروهی در برابر معیارهای پوشیدن، تفاوت قاعده و قرارداد را معلوم می‌کند. وقتی گروه<sup>۱</sup>، به هر دلیلی، کت و شلوار را لباس رسمی فرض می‌کند،

۱. اینجا مفهوم متعین گروه مد نظر نیست، بلکه خیل آدم‌هایی است که تقریباً به یک شکل لباس می‌پوشند

دیگر فرد قدرت برهم زدن این قرارداد، یعنی خاصیت نمادین کت و شلوار در قبال رسمی بودن را ندارد؛ مگر این که جمعیت کثیری را همراه خود کند و این قدرت تنها در اختیار بازار است.

از هر قاعده‌ای، قاعده‌ای جدید آفریده می‌شود. همیشه قواعد از امکانات قواعد قبلی بهره می‌جویند. اما مرز قواعد کجاست؟ مرز هر مجموعه قواعد که ترکیب فنی لباس را فراهم می‌کند از قاعده‌ای بالاتر اخذ می‌شود که این خود از یک قرارداد ناشی شده است. قرارداد میان یک شاکله کلی از لباس (یک دال) و یک مفهوم اخلاقی، سیاسی یا طبقاتی. مثال بارز این نکته، رابطه دلالتی نهفته میان چادر و عفت است. همواره معیارها و افرادی، به مثابه پاسداران یک گفتمان وجود دارند که دال را مناسب مدلول ارزیابی کنند. عرضه چادرهای جدید به بازار در سال‌های اخیر و بحث‌ها و اظهار نظرانی که در رابطه با پوشیدگی این نوع چادرها مطرح شد و در نهایت تغییراتی که در نتیجه این اظهار نظرات در دوخت این چادرها صورت گرفت، شاهد بر همین مدعاست.

هر سبکی از لباس می‌تواند به یک دسته از قواعد که راجع به مجموعه‌ای از ارزش‌ها هستند، تعلق داشته باشد و چه بسا بتوان گفت که هر سبکی از لباس به همراه همه پیام‌ها و همه باورهای همراه آن، گفتمانی را تشکیل می‌دهد به نام «گفتمان پوشش». با این همه، برخی انواع پوشش قابلیت آن را یافته‌اند که در مرز گفتمان‌ها حرکت کنند و بتوانند در عین حال مدلول‌های متفاوتی داشته باشند. این نوع پوشش‌ها به دارندگان‌شان یا پوشندگان‌شان اجازه می‌دهند تا بسته به موقعیت، در گفتمان‌های مختلف اجازه رفت و آمد داشته باشند. کت و شلوار از این جنس است. هم رسمی است و هم شیک. هم می‌تواند پوشش مطلوب متدینین باشد هم

مرفهین. مانتو و مقنعه نیز همین ویژگی را دارد. هم می‌تواند پوشنده خود را وارد فضای متدینانه کند و هم رسمی و هم لاقید! لذا پوشش در بسیاری مواقع می‌تواند به مانند یک دال سیال عمل کند. زمینه است که مدلول دال را مشخص می‌کند. اما این بدان معنا نیست که وضعیت پوشنده به پوشش‌اش ختنی است، بلکه او در هر موقعیتی از امکانات لباس‌اش برای انتقال پیام‌اش استفاده خواهد کرد.

## ۵) پوشش و قواعد

تعریف ما از قواعد در اینجا، در سه سطح متفاوت ارایه می‌گردد:

- قواعد عامی که درون هر گفتمان به مثابه اصل اساسی، انتظام‌دهنده و معنابخش سایر عناصر گفتمان عمل کرده و دیگر قواعد و نمادها و قراردادهای را شامل می‌شود. در کشور ما، در مورد حجاب، دست‌کم دو گفتمان متفاوت و متعارض می‌توان تشخیص داد: اول، گفتمان دینی که تاریخی و اصیل بوده و قدرت را در اختیار دارد. در این گفتمان، اصل وحدت‌دهنده و معنابخش، قاعده عفت است. بر اساس این قاعده، حجاب یا چادر، ضامن عفت و مصونیت‌آور است. در این گفتمان، ارزش‌های دیگری، نظیر تقدس خانواده نیز مطرح‌اند که در ارتباط با دیگر مفاهیم، مانند عفت، مصونیت، حجاب و... نظم گفتمانی را رقم می‌زنند. در گفتمان رقیب، اصل اساسی «اصالت نفس» است و تن به مثابه «خود عینی» در لباس نمود می‌یابد، بدین ترتیب، پوشش نیز کارکردی برای «خودنمایی» خواهد یافت (بی‌آنکه بر فحوای منفی این لغت نظر داشته باشیم). زیبایی اصل اساسی انتخاب و نمایش است. در نمایش تن در قالب لباس برای کسب معیار زیبایی و جلب نظر دیگران، تمایلات زیبایی‌شناسانه بر دیگر وجوه غالب می‌گردد (رک. کرمی، ۱۳۸۵). در سطح اول، قواعد از رفتار پوششی فرد انتزاع می‌شوند. در واقع، موارد نادری از

رفتارهای پوششی هستند که کاملاً بر عفت استوار بوده و از هر گونه زیبایی نمایی بری می‌باشند. در واقع، در بیشتر موارد، افراد قواعد هر دو گفتمان را توأمان در پوشش خود لحاظ می‌کنند و این ناشی از آن است که تحقق گفتمانِ خالص و ناب تقریباً بلاامکان است.

- قواعد میان نمادها و سبک‌های لباس، سطح دوم قواعد را شکل می‌دهد. هر کسی که لباسی می‌پوشد باید از عواقبِ نمادین لباس خود آگاه باشد. باید بداند که دیگران چگونه به واسطه این لباس‌ها در مورد او قضاوت می‌کنند. عدم توجه به عواقب نمادین لباس پوشیدن، نحوه‌ای لابلایی‌گری تلقی می‌شود. البته این لابلایی - گری، خود، جایی در روابط نمادین دارد. در این معنا، افرادی هستند که اساساً به گونه‌ای با پوشش خود تعامل می‌کنند که خود یا دیگران، از آنان، تلقی لابلایی (درویش مسلکی، کلبی مسلکی) داشته باشند. پیش‌تر گفتیم که رابطه میان یک لباس و یک دال، قراردادی است، اما باید تأکید داشت، هنگامی که قرارداد منعقد شد، دیگر نمی‌توان از آن سرکشی کرد. قرارداد به مثابه یک قاعده عمل می‌کند. قاعده‌ای برای پوشیدن و فهمیدن پوشش‌ها.

- سطح سوم از قواعد، خود را در ترکیب فنی لباس نشان می‌دهد. در این سطح، لباس باید به نحوی فراهم شود که بتواند انتظارات نمادین خود را فراهم کند. هر چه زیباتر، هر چه عقیف‌تر، هر چه شیک‌تر و... بهتر. در قبال همه انتظارات نمادینی که از لباس می‌رود، نحوه پوشیدن لباس هم از قواعدی تبعیت می‌کند که انتظارات نمادین را تأمین کند. میان پوشیدن کت و شلوار و انداختن پیراهن بر روی آن یا پوشیدن کت و شلوار و کراوات، فرسنگ‌ها تفاوت نمادین وجود دارد. فرد نمی‌تواند هر لباس را آن گونه که می‌خواهد، فارغ از سنگینی بار نمادین آن بپوشد. او همیشه باید آگاه باشد.

اهمیت قواعد آنگاه معلوم می‌گردد که منبعی بخواهد در راستای کنترل فرهنگی، سیاستی ناظر بر کالبدها و پوشش‌ها داشته باشد. دولت‌ها همان‌گونه که از نظارت و کنترل رفتار سیاسی و اقتصادی مردمان (برای مثال از طریق مکانیزم‌های انتخاباتی و مالیات‌ها) ناگزیر هستند، از کنترل رفتار فرهنگی مردم نیز گریزی ندارند. گرچه دولت لیبرال همیشه شعار گشاده‌دستی کامل در برابر فرهنگ را سر داده، اما در عمل تحت فشار نیروهای فرهنگی در جامعه، رفتاری را منع یا رفتاری را ترویج نموده است. رفتارهای پوششی (سبک‌های پوشیدن)، بخشی از این کنترل بوده‌اند؛ نه تنها در بیشتر کشورها برهنگی کامل در انظار عمومی منع قانونی دارد، بلکه در برخی دیگر از کشورها، سبک خاصی از پوشش، عمدتاً به دلایل سیاسی ممنوع است. لذا دولت‌ها ناچار از انتخاب نحوه‌ای سیاست‌گذاری درباره پوشش‌اند. در این میان، نکته‌حایز اهمیت، لزوم توجه سیاست‌گذار به قواعد پوشش، قراردادها و وجوه نمادین سبک‌های لباس است. قدرت و نفوذ هر کدام از این قاعده‌ها تعیین می‌کند که کجا باید نرمش به خرج داد و چه وقت باید میدان بازی را تنگ گرفت. این نرمش البته کوتاه آمدن از اصول اعتقادی نیست، چراکه اصول اعتقادی بیشتر ناظر بر امور اخلاقی‌اند نه قراردادها. قراردادهای مربوط به نشانه‌ها در جوامع مختلف متفاوتند. همان‌گونه که حجاب، در این سطح، به عنوان یک امر اخلاقی، فی‌المثل در ایران و لبنان ناظر بر دو نحوه متفاوت پوشش زنان است. لذا نرمشی که توصیه می‌شود در برابر قراردادهای نه اصولی که به تعبیر لاکلاو و موفه، «وقته»‌های یک گفتمان را تشکیل می‌دهند. برای روشن‌تر شدن این اصطلاح باید تعریفی موجز و ناگزیر ناقص از نظریه‌ی گفتمانی لاکلاو و موفه داد. از نظر لاکلاو و

---

1. moment

موفه گفتمان طی فرآیندی که این دو آن را «مفصل‌بندی»<sup>۱</sup> می‌نامند، رابطه‌ای میان عده‌ای از عناصر برقرار می‌کند. این عناصر به واسطه تفاوت‌شان با یکدیگر و نیز عمل مفصل‌بندی درون گفتمان هویت می‌یابند (cf. Laclau & Mouffe, 1981). لذا به جایگاه قرارگرفتن هر عنصر درون گفتمان «جایگاه تفاوت»<sup>۲</sup> گفته می‌شود. مثلاً در گفتمان پزشکی، میان بدن، بیماری و درمان تفاوتی هست و در ضمن رابطه‌ای. هر کدام از این سه عنصر برای معنایابی درون گفتمان پزشکی نه تنها نیازمند حفظ این تفاوت هستند، بلکه باید از طریق رابطه‌ای که عمل مفصل‌بندی گفتمان میان آن‌ها ایجاد می‌کند، هویت یابند (رک. سلطانی، ۱۳۸۴). هر عنصری که وارد یک گفتمان می‌شود، چنان‌چه درون آن گفتمان پذیرفته شود و معنا یابد، تبدیل به یک «وقته» می‌گردد. وقته در واقع عنصری است که درون یک گفتمان «تثبیت» شده است. باید در نظر داشت که گسترش و استقرار وقته‌ها، مثلاً حجاب در گفتمان «زندگی مؤمنانه»، مستلزم یک فعالیت فرهنگی مجزا از سیاست‌های معطوف به پوشش است و از بحث ما جداست. آیا این بدان معناست که معارضات بر سر مسأله پوشش، معارضات مربوط به قراردادهاست و هیچ ارتباطی به وقته‌ها ندارد؟ البته که این‌گونه نیست. همیشه یک سبک لباس، به مثابه یک دال، به خاطر مدلول‌های اخلاقی و سیاسی‌اش، مورد چالش قرار می‌گیرد. در واقع منع پوشیدن یک لباس یا تأکید بر پوشیدن دیگری با استدلال‌های معطوف به وقته‌هاست که صورت می‌گیرد. به نحوی که پوشیدن لباسی منافی عفت و دیگری مساوی عفت است. با این وصف، سیاست‌گذاری فرهنگی دولت، ناظر بر چه چیز باید باشد؟ به نظر نگارنده، این سیاست‌گذاری نباید ناظر بر نحوه‌های پوشش، بلکه باید ناظر بر وقته‌ها باشد.

1. articulation

2. differential positions

به عبارت دیگر، خود حجاب یا خود مفهوم عفت باید در مقام یک دال، در سطح ذهنی جامعه، پخش، مستقر و تثبیت گردد. به نظر می‌رسد تا زمانی که این دال‌ها در گفتمان‌های فرهنگی حیات روزمره استقرار نیابند، سیاست‌های معطوف به پوشش، یا در سطحی عمومی‌تر، کالبد، به توفیق نخواهند رسید.

در انتها باید به این پرسش پاسخ داد که آیا می‌توان پوشش را نمادین ندید؟ آیا می‌توان فارغ از بار نمادینی که هر سبک پوشش دارد، بدان متمایل شد؟ پاسخ را باید با در نظر گرفتن مواردی چند بیان نمود:

اولاً، هر فرد به هر حال نظام ارزشی برای خود دارد و این نظام ارزشی برای او الزاماتی می‌آورد که در مدیریت کالبدی او نمایان می‌گردد. وقتی سخن از نظام ارزشی آورده می‌شود، صرفاً، نباید به اشکال پیچیده اخلاقی متوجه بود، بلکه اموری نظیر زیبابودگی هم می‌تواند به مثابه یک ارزش عمل کند و در واقع، در بیش‌تر موارد، این اصل است که عمل می‌کند. با این حال، همیشه ملاحظاتی که در ارتباط با موقعیت اجتماعی فرد قرار دارد (نظیر سن، جنس، منزلت اجتماعی و...) که در انتخاب و پوشیدن یک لباس اعمال می‌گردد.

از سوی دیگر، عوامل ساختاری نیز بوجه نمادین و بار معنایی لباس اثر می‌گذارند. هر چه در یک جامعه، اهتمام دولت برای کنترل فرهنگی و مدیریت کالبدها بیش‌تر باشد، وجه نمادین البسه قوی‌تر خواهد بود. هویت بر لباس سنگینی خواهد کرد و توجه به ظاهر اهمیت بیش‌تری می‌یابد. در چنین فضایی، اشباع‌شده از هویت و معنا، اگر دولت‌ها بخواهند سبک‌های خاصی از پوشش را رواج دهند با مشکلات بیش‌تری مواجه خواهند بود؛ زیرا لباس‌ها، نه صرفاً به خاطر وضعیت زیبایی‌شناختی‌شان یا فواید کارکردی آن‌ها، بلکه با نمادهایی که همراه آن‌هاست، سنجیده می‌شوند.



## فهرست منابع

- «آشتیانی، منوچهر: «جامعه‌شناسی شناخت ماکس شلر»، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۳.
- «اسکات، جان و خوزه لویز: «ساخت اجتماعی»، ترجمه حسین قاضیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۵.
- «الگار، حامد: «پوشاک در ایران زمین»، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، گروه مؤلفان، ترجمه پیمان متین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳.
- «باکاک، رابرت: «مصرف، از سری کتاب‌های مفاهیم علوم اجتماعی»، ترجمه احمد توسلی، نشر شیرازه، تهران، ۱۳۸۱.
- «تریگ، راجر: «فهم علم اجتماعی»، ترجمه شهناز مسمی پرست، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴.
- «چیت‌ساز، محمدرضا: «تاریخ پوشاک ایرانیان، از ابتدای اسلام تا حمله مغول»، انتشارات مرکز تحقیقات و مطالعات و سنجش برنامه‌ای صدا و سیما و سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- «ریتزر، جورج: «نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر»، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات مرکز علمی، تهران، ۱۳۸۱.
- «سعید، بابی: «هراس بنیادین، اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی»، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- «سلطانی، سید علی اصغر: «قدرت، گفتمان و زبان، ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران»، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴.
- «کشایدر، سوزان سی و ژان - لویی بارسو: «مدیریت در پهنه فرهنگ‌ها»، ترجمه سیدمحمد اعرابی و داوود ایزدی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- «شهبازی، ع. شاپور: «پوشاک در ایران زمین، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا»، گروه مؤلفان، ترجمه پیمان متین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳.
- «صفوی، کورش: «درآمدی بر معنی‌شناسی»، انتشارات سوره مهر، تهران، ۱۳۸۳.
- «سرل، جان. آ.ز: «افعال گفتاری، جستاری در فلسفه زبان»، ترجمه محمدعلی عبداللهی، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۵.
- «فارسون، سمیح مشایخی، مهرداد: «فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران»، ترجمه معصومه خالقی، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز)، تهران، ۱۳۷۹.

- «فکوهی، ناصر: «تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسانشناسی»، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- «کالر، جانانان: «فردینان دوسوسور»، ترجمه کورش صفوی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
- «کرایب، یان: «نظریه اجتماعی مدرن، از پارسونز تا هابرماس»، ترجمه عباس مخبر، نشر آگه، تهران، ۱۳۸۱.
- «کرمی، محمدتقی: «نظام خانواده»، ماهنامه علمی، فرهنگی و اجتماعی حوراء، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، شماره ۲۱، مهر و آبان ۸۵.
- «گیدنز، آنتونی: «تجدد و تشخص»، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- «متین، پیمان: «پوشاک ایرانیان»، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- «موریس، برایان: «مطالعات مردم‌شناختی دین»، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، نشر زلال کوثر، ۱۳۸۳.
- «مک‌ایتتایر، السدر: «عدالت به مثابه فضیلت، مقایسه دیدگاه راولز و نوزیک درباره عدالت»، ترجمه مهدی نصر، ماهنامه فرهنگ خردنامه (همشهری)، شماره ۱۸، شهریور ۱۳۸۶.
- «وبلن، تورستین: «نظریه طبقه مرفه»، ترجمه فرهنگ ارشاد، نشر نی، تهران، ۱۳۸۳.
- «وینچ، پیترو: «ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه»، گروه مترجمان زیر نظر ناشر، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۲.
- »Laclau,E,& Mouffe,C.”Hegemony and Socialist trategy:Towards a Radical Democratic Politics”,verso,London,1985.
- »Palmer,F.R.”Semantics”Cambridge university,2ed,cambridge,1981.