

دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران

قاسم زائری^۱

چکیده

این مقاله به بررسی شرایط امکانی پیدایی بی‌حجابی در ایران اختصاص دارد و درصدد است نشان دهد که در برآیند چه نیروها و مناسباتی، نخستین اقدام به بی‌حجابی در ایران ممکن شده است. برای رسیدن به این هدف، از جهت‌گیری فوکویی متکی بر روش دیرینه‌شناسی استفاده شده است. مقاله نشان می‌دهد که «بی‌حجابی» حکمی از احکام تجدد است که باید در مناقشه «تجدد بومی» و «تجدد غربی» در ایران فهمیده شود. از این‌رو، برخلاف تصور رایج، حضور بدون حجاب قره‌العین بایی در اجتماع بدشت در ۱۲۳۱ ش، درحالی که «تجدد بومی» و نظامات آن در مرحله مهمی از اقتدار خود است، نمی‌تواند نقطه صفر بی‌حجابی در ایران باشد. به‌علاوه، شیوه استدلال و اسلوب بیانی قره‌العین نیز به تمامی در متن سنت است. مقاله نشان می‌دهد که بی‌حجابی فقط در مرحله پیشرفته‌ای از «تجدد غربی»، و با پیدایی نظامات و نیروهای آن، در ایران می‌توانسته ممکن شود و از حیث تاریخی، این امر در ۱۳۰۶ ش. و با حضور بدون حجاب صدیقه دولت‌آبادی در خیابان‌ها محقق شد. اقدام دولت‌آبادی در برآیند مجموعه‌ای از روابط و مناسبات داخلی و بین‌المللی مورد حمایت «دولت جدید» رضاخان قرار گرفت: تأثیر الگوهای نوسازی در ترکیه و افغانستان، و میل به شناسایی بین‌المللی در پایان جنگ جهانی اول، و نیز راهبرد ملت‌گرایانه تربیت زنان از این جمله‌اند. خود دولت‌آبادی نیز، هر چند بدو تأثیر مناسبات جدیدی قرار داشت، که از زمان سپهسالار و خصوصاً از انقلاب مشروطه ذیل «گفت‌مان عقب‌ماندگی» در حیطه آموزش جدید پدید آمده بود، بعدها خود به مبلغ گفتار جدیدی برای ترویج بی‌حجابی و تعریف حقوق زنان بدل شد که تحت تأثیر روندهای فمینیستی بین دو جنگ جهانی، از استدلال‌های رایج مبتنی بر نوگرایی دینی به نوعی «فمینیسم مادرانه» تمایل پیدا کرد.

کلیدواژگان

انقلاب مشروطه، بی‌حجابی، دیرینه‌شناسی، رضاخان، صدیقه دولت‌آبادی، فمینیسم مادرانه، قره‌العین بایی.

مقدمه

در نتیجه مواجهه جهان اسلام با تجدد، بسیاری از حیطه‌های زندگی مسلمانی، که تا پیش از این براساس منطق دینی یا سنت‌های اجتماعی، طبیعی و مشروع دانسته می‌شد، به‌واسطه فهم‌شدن دلیل تاریخ تجدد به چالش کشیده شد و کم‌کم «مسئله»‌های نوپدیدى حول سیاست و اقتصاد و خانواده و دینداری و آداب معاشرت و نظایر آن در جوامع اسلامی ظهور یافت. حوزه زنان از جمله نخستین حوزه‌هایی از سنت زندگی دینی بود که مسئله‌دار شد: از یک‌سو به‌خصوص وضع «حجاب» و پوشش زنان اروپایی برای مسافران مسلمانی که به اروپا می‌رفتند جلب توجه می‌کرد و از سوی دیگر نزد نخبگان متجددی که سودای اصلاح و نوسازی جوامع اسلامی را داشتند، «مسئله حجاب» از جمله مسائل مهمی بود که آن را نیازمند سیاستگذاری می‌دانستند؛ بدین ترتیب، «بی‌حجابی» به موضوع اصلی مناقشه تاریخی متجددان و متدینان در جوامع اسلامی بدل شد.

طرح مسئله

روز ۲۱ تیرماه ۱۳۹۳ تجمع «احیای فرهنگ عفاف و حجاب» به دعوت «کارگروه فرهنگ عفاف و حجاب» در پارک ملت تهران و در مجاورت «سازمان صداوسیما» با «گرفتن مجوز رسمی از مراجع ذی‌ربط» برگزار شد. یک مقام مسئول، «هدف اصلی کارگروه حجاب و عفاف را نقد عملکرد مسئولان در این زمینه [حجاب]» عنوان کرد [۶۰]. درواقع، مقصود وی، بررسی عملکرد پانزده نهاد رسمی مسئولی است که در «قانون گسترش فرهنگ عفاف و حجاب» شرح وظایفی برای آن‌ها معین شده است. این قانون، که در ۱۳ دی ۱۳۸۴ به تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی رسیده، حجاب را «از ارزنده‌ترین نموده‌های فرهنگی، اجتماعی در تمدن ایرانی-اسلامی» می‌داند که «پیشینه آن به قبل از ورود اسلام می‌رسد، اما در فرهنگ اسلامی به اوج تعالی و منتهای ارزش و اعتبار خود می‌رسد». پس از پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در اسفند ۱۳۵۸ حجاب الزامی شد و حفظ و ترویج حجاب به یکی از تکالیف قانونی «دولت اسلامی» بدل شد. این تجمع در «روز ملی عفاف و حجاب» برگزار شد و مناسبت این نامگذاری، «قیام مسجد گوهرشاد» علیه سیاست‌های تغییر لباس رضاخان و سرکوب خونین آن در ۲۱ تیرماه ۱۳۱۴ است. درواقع، قیام گوهرشاد اولین واکنش علما و گروه‌های دینی به زمزمه‌های بی‌حجابی در حکومت رضاخان بود که با خشونت بسیار سرکوب شد. البته، به‌رغم مخالفت‌ها، رضاخان در ۱۷ دی ۱۳۱۴ فرمان «کشف حجاب اجباری» را با محوریت شهربانی صادر کرد و به اجرا درآورد. فقط با برکناری او در پایان جنگ جهانی دوم، و با اعتراض علما، پهلوی دوم که درنهایت ضعف بود، در ۱۳۲۲ ش. وجه «اجباری» آن قانون را لغو کرد و اجرای آن را با اتکا به برنامه‌های فرهنگی و تشویق اجتماعی پیش برد.

پس از آن و در جریان وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، «حجاب» به نماد نهضت اسلامی بدل شد و به واسطه اقبال عمومی مردم، و به‌رغم برخی مخالفت‌ها، قانون حجاب در ۱۳۵۸ تصویب شد. از آن زمان تاکنون، موضوع «حجاب» محل یکی از مناقشات مهم بین متجددان و متدینان بوده است: در حالی که متدینان حجاب را به‌مثابه حکمی دینی غیرقابل چشم‌پوشی و نیز مهم‌ترین عنصر هویتی زن مسلمان دانسته‌اند، متجددان تلاش بسیاری به عمل آورده‌اند تا آنچه در این مقاله «بی‌حجابی» نامیده می‌شود را از طریق استدلال‌های مدرن یا اقدامات سیاسی و اجتماعی، به‌منزله امری طبیعی و متمدنانه و حق شخصی معرفی کنند و از این طریق به بازتفسیر یا حذف حکم حجاب بپردازند.

این مقاله به بررسی تاریخ بی‌حجابی در ایران می‌پردازد و نشان خواهد داد که اولین تلاش برای رواج بی‌حجابی در ایران چگونه ممکن شد. برای این کار از الگوی تحقیق دیرینه‌شناسانه مبتنی بر شیوه کار میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) استفاده خواهد شد.

اهمیت و ضرورت

نوشتن مقاله‌ای که رویکرد تاریخی به «مسئله حجاب» دارد، به دلیل ظهورات مختلف این مسئله در تاریخ یک‌صدساله اخیر و تحت‌تأثیر قرار دادن زندگی فردی و جمعی ایرانیان، به خودی خود، واجد اهمیت و ضرورت است؛ اما آنچه بیش از همه نوشتن این مقاله را ضروری می‌سازد، اتکای تحقیقات موجود بر یک منطق تجدیدی است. در واقع، چنان‌که خواهد آمد، در بیشتر تحقیقات موجود فرض اصلی تحقیق این بوده است که افراد انسانی، و در اینجا زنان، میل به برهنگی و آشکارگی دارند، و سیاست‌گذاری‌ها از یک موضع سلبی باید معطوف به مقاومت در برابر این میل باشد (بنگرید به: [۶۸]). به عبارتی، از یک موضع تجدیدی، زنان خواهان بی‌حجابی‌اند، اما این نهادهای قدرت اعم از دین یا خانواده یا دولت هستند که از طریق سیاست‌گذاری درصدد جلوگیری از این میل طبیعی‌اند. در مواردی هم که انتقادی علیه قانون «کشف حجاب اجباری» مطرح می‌شود، این انتقاد معطوف به بعد «اجباری» آن و از منظر «نقد نوسازی» است که چرا مجریان به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی اجرای این سیاست توجه نکرده‌اند. در نتیجه اتخاذ چنین نگرشی به مسئله حجاب، نوعی موضع تدافعی در حوزه حجاب و سیاست‌گذاری حوزه زنان پیدا می‌شود که بنابر آن، دائماً باید به دنبال اعمال سیاست‌های محدودکننده برای جلوگیری از گرایش طبیعی افراد به بی‌حجابی بود. ولی واقعیت آن است که موضع متجددانه درباره زنان، حتی در خود غرب نیز، مورد انتقاد قرار گرفته و از جمله به‌طور چشمگیری، مسئله «بدن» و سوءاستفاده از برهنگی زنان مورد نقد جدی فمنیست‌ها و هواداران حقوق زنان قرار گرفته است.^۱ آن‌ها میل به برهنه‌تر شدن زنان را خواستی مردسالارانه و اقتضای

۱. بنگرید به شرحی از اعتراضات فمنیست‌های رادیکال به هرزه‌نگاری در: [۶۹، فصل چهارم].

مرحله تازه توسعه نظم سرمایه‌داری می‌دانند. در چنین شرایطی، که از قضا بین خواست دینی حجاب برای زنان و مردان و نقد فمینیستی متجددانه دربارهٔ فرهنگی زنان نوعی هم‌صدایی وجود دارد، لازم است که تحقیقات مربوط به حوزهٔ زنان و «حجاب»، صورت تهاجمی به خود گیرد و به‌طور ایجابی‌تری دربارهٔ حجاب و ضرورت آن استدلال کند. در این مقاله، براساس منطق زندگی مسلمانی و سنت زندگی ایرانی، میل به باحجاب‌بودن و «مستوری»، مفروضهٔ اصلی پنداشته شده و تلاش‌ها برای «بی‌حجابی» همچون یک عارضه و به‌مثابهٔ «مداخلهٔ مدرن» در این روند مرسوم و معمول سنت زندگی ایرانی بررسی شده است.

بررسی سوابق موضوع

به دلیل اهمیت و نیز به‌واسطهٔ تأثیر گستردهٔ «مسئلهٔ حجاب» بر زندگی اجتماعی مسلمانان، تاکنون تحقیقات فراوانی در این زمینه صورت گرفته که در قالب «کتابشناسی»های حجاب انتشار یافته است. در وهلهٔ اول، و از منظر موضوع این مقاله، می‌توان این تحقیقات را به دو دستهٔ اصلی تقسیم کرد: نخست، تحقیقات مربوط به سیاست «کشف حجاب» دورهٔ رضاخان که عمدتاً صورت تاریخی و اسنادی دارند؛ و دوم تحقیقاتی که در دورهٔ مابعد انقلاب اسلامی از حیث فرهنگی و اجتماعی به مسئلهٔ حجاب پرداخته و عمدتاً یا ناظر بر دفاع از حجاب یا سیاست‌گذاری برای بهبود وضع آن در جامعه بوده، یا بر نقد حجاب و بازتفسیر آن متمرکز بوده‌اند. این مقاله، چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد، تاریخی است و مطابق با شیوهٔ بایگانی‌کاوی فوکو بر اسناد متمرکز است، و از این‌رو به دستهٔ تحقیقات اول نزدیک‌تر بوده و از نتایج آن‌ها استفاده خواهد کرد. در این دسته از تحقیقات، دست‌کم دو مجموعهٔ اسنادی مهم وجود دارد: نخست کتاب *واقعهٔ کشف حجاب* (اسناد منتشرنشده از واقعهٔ کشف حجاب در عصر رضاخان) (۱۳۷۱) که به کوشش سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی تهیه شده، و دیگری کتاب *تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد* (۱۳۷۸) که مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات منتشر کرده، و هر دو حاوی اسناد دست‌اولی از این واقعه، و البته فاقد تحلیل، هستند. درعین حال، کتاب *کشف حجاب: زمینه‌ها، پیامدها و واکنش‌ها* از مهدی صلاح (۱۳۸۴) و بخش‌هایی از کتب *خشونت و فرهنگ* (۱۳۱۳-۱۳۲۲) و *از سیاست تا فرهنگ* (سیاست‌های فرهنگی دولت ایران از ۱۳۰۴-۱۳۲۰)، هر دو از حسام‌الدین آشنا (۱۳۷۱ و ۱۳۸۴)، ضمن تکیه بر اسناد دست‌اول، رویکرد تحلیلی نسبت به واقعهٔ کشف حجاب اتخاذ کرده‌اند که در این مقاله از یافته‌های آن‌ها استفاده خواهد شد. اما درحالی‌که این دو کتاب بر «سیاست فرهنگی» دولت رضاخان متمرکز بوده و تاریخ «رسمی» بی‌حجابی را روایت می‌کنند، این مقاله به بحث دربارهٔ چگونگی فراهم‌شدن شرایط برای اعلان چنین سیاست‌هایی در سال‌ها و دوره‌های قبل از آن متمرکز خواهد بود. دو کتاب *حجاب و کشف حجاب در ایران* از فاطمه استادملک (۱۳۴۵) و

قره‌العین: درآمدی بر تاریخ بی‌حجابی در ایران نوشته سینا واحد (۱۳۶۳) بیشترین قرابت را با موضوع این مقاله دارند و از یافته‌های آن استفاده خواهد شد، اما هر دو کتاب در فضای تاریخ‌نگاری مرسوم نگاشته شده و فاقد جهت‌گیری روشی و نظری مورد علاقه این مقاله‌اند. کتاب *داستان حجاب در ایران پیش از انقلاب اسلامی*، نوشته رسول جعفریان (۱۳۸۳)، نیز هرچند همانند دو اثر پیش‌گفته عمدتاً معطوف به سیاست کشف حجاب دوره رضاخان است، مقدمه ارزشمندی دارد که استفاده خواهد شد.^۱ در یکی از کارهای تازه نیز فاطمه صادقی (۱۳۹۲) در *کشف حجاب: بازخوانی یک مداخله مدرن* به بررسی واقعه کشف حجاب پرداخته و آن را در ارتباط با نیاز حکومت رضاخان به کسب «مشروعیت اضطراری» تفسیر کرده است. هرچند موضوع این مقاله واقعه «کشف حجاب» نیست، به دلیل قرابت نظری با این کتاب، یافته‌های آن واریسی و استفاده خواهد شد.

ملاحظات نظری- روشی

این مقاله ضمن اتخاذ یک جهت‌گیری تاریخی به موضوع بی‌حجابی، از شیوه کار دیرینه‌شناسانه میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) بهره می‌گیرد. فوکو به دنبال «نگارش تاریخ اکنون» است: او مسئله‌ای در زمان حال دارد که برای یافتن پاسخ آن، به تاریخ برمی‌گردد. راهبرد دیرینه‌شناسانه فوکو یافتن «درجه صفر» از طریق عقب‌رفتن در تاریخ است: کشف نخستین ظهورات یک ایده یا یک پدیده بر روی صحنه تاریخ [۳۸، ص ۶]. هدف او از یافتن این لحظه تاریخی، نشان دادن یک نقطه در تاریخ نیست؛ از قضا او درصدد بر ملاکردن جریان تاریخ‌نگاری سنتی مرسوم است که تصور می‌کند با شناسایی یک شخص، یک واقعه، یک علت، یک مکان یا یک لحظه زمانی معین توانسته است نحوه پیدایی آن ایده یا پدیده را توضیح دهد. پس از یافتن نخستین ظهورات، اکنون سؤال فوکو این است که این ایده چگونه امکان ظهور پیدا کرده است؟ این ایده می‌توانست مطرح نشود، اما ظهور یافت. چگونه؟

چنان‌که گفته شد، فوکو برخلاف تاریخ‌نگار سنتی، درصدد است از طریق کنار هم نهادن مجموعه‌ای از نیروها و روندهای ناهمگون و متکثر نحوه پیدایی آن ایده یا پدیده را توصیف کند. در واقع، برای او هر ایده برآیند اثرگذاری مجموعه‌ای از نیروها و روابط است که تاریخ‌نگاری سنتی با تقلیل آن‌ها به یک لحظه یا نقطه در تاریخ، آن‌ها را نادیده می‌گرفت. کار محقق دیرینه‌شناس، آشکارکردن روندهای پیچیده ناهمگون و گاه متضادی است که به ظهور ایده کمک کرده‌اند. در

۱. جعفریان در کتاب دیگری با عنوان *رسائل حجابیه* (جعفریان، ۱۳۸۶)، مجموعه‌ای از رساله‌هایی را که علمای دینی در مراحل آغازین تاریخ بی‌حجابی در ایران در حمایت و دفاع از «حجاب» تحریر کرده‌اند گردآوری کرده که برای مقاله حاضر در توضیح مقاومت‌ها در برابر بی‌حجابی بسیار سودمند است.

سومین گام، دیرینه‌شناس باید نشان دهد که اولین صورت‌بندی این ایده در زمان ظهورش چه بوده و چگونه مطرح شده است (بنگرید به: [۴۰؛۳۹]). بدین ترتیب، شیوه کار این مقاله نیز روشن می‌شود: ما بر شناسایی درجه صفر پیدایی «بی‌حجابی» متمرکز شده و نشان می‌دهیم که این امر در نتیجه برآیند چه نیروها و روابط پدید آمده و اولین صورت‌بندی‌های آن به چه ترتیب بوده است. بر این اساس، این مقاله موضوع «بی‌حجابی» را تا مقطع اعمال سیاست «کشف حجاب» رضاخانی، که قدرت رسمی دولت خود به پشتیبان اصلی بی‌حجابی بدل می‌شود، بررسی می‌کند و آنچه در «واقعه کشف حجاب» رخ داده، و نیز تحولات بعدی آن را، در مجال دیگری پی‌گیری می‌کند. با عطف به این منطق روش‌شناختی، مقصود ما از بی‌حجابی آن شکلی از کردوکار است که در نتیجه پیدایی روابط و مناسبات تجدیدی قدرت شکل گرفته باشد. از این رو، هر شکل دیگری از بی‌حجابی یا کم‌حجابی، که براساس هر منطق و استدلال دیگری غیر از منطق تجدیدی صورت گرفته یا در نتیجه روابطی غیر از روابط و مناسبات مدرن ممکن شده باشد، از حدود بحث این مقاله خارج است، و به وضع کنونی ما مرتبط نیست.

یافته‌های تحقیق

آنچه امروزه «حجاب» می‌نامیم، بعد عینی و ظاهری تری از مضمونی عمیق‌تر و درونی‌تر در حیات انسان ایرانی است که از آن به «مستوری» یاد می‌کنیم. فی‌الواقع، انسان ایرانی و به معنای عمومی تری انسان شرقی، که ذیل امر دینی (یا برخی اشکال انحراف‌یافته آن) زندگی می‌کند، جهان را مجلا و مجرای اراده خداوند می‌داند و در چنین جهانی میل به «حجب» و «مستوری» دارد و در برابر چنین عظمتی، حیا کرده و از خوداظهاری و خودبیانی‌گریزان است. بسیاری از وجوه رفتار فردی و سلوک اجتماعی و اشکال نهادی زندگی انسان ایرانی براساس همین میل به مستوری شکل گرفته^۱، و این دقیقاً در نقطه مقابل انسان مدرنی است که جهان را مجرای تحقق اراده خود می‌داند، و خودآشکارگی خصیصه مهم نوع زندگی‌اش است. بر مبنای این درک، و در امتداد تاریخی زندگی ایرانیان، دو خصیصه مهم برای «حجاب» را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد که براساس گزارش سفرنامه‌نویسان فرنگی تشریح خواهد شد:

الف) عمومیت حجاب

ویل دورانت با توجه به تجلیات پوشش در میان زنان ایرانی گفته است که برخی تمدن‌نگاران،

۱. بحث از مدخلیت «مستوری» و نقش آن در شکل‌دادن به سنت زندگی ایرانی نیازمند تحقیق مفصل و جداگانه‌ای است، اما فی‌الجملة از حوزه شناختی رازوار عرفانی و لایه‌های تودرتوی معماری تا رفتارهای حجب‌آمیز و شرمگنانه ایرانیان و نظایر آن، همگی نمودهایی از خصیصه مستوری‌اند (برای دیدن بحثی در مورد تأثیر مستوری بر معماری ایرانی-اسلامی، بنگرید به: [۵۱]).

ایران را «منبع اصلی ترویج حجاب» دانسته‌اند [۲۳، ص ۷۸]^۱. به همین نحو، برخی ناسیونالیست‌های عرب نیز معتقدند که زن عرب پیش از ظهور اسلام، آزادتر از دوره اسلامی بوده و فقط به واسطهٔ اثرگذاری سنت‌های غیرعربی نظیر سنت ایرانی «حجاب» است که زن عرب محدود شد.^۲ در دورهٔ ساسانیان، احکام شریعتمدارانهٔ زردشتی پیرامون حجاب مردان و خصوصاً زنان به شکل سخت‌گیرانه‌ای به اجرا درمی‌آمد و حجاب و پوشش زنان در دوره‌های اولیهٔ پس از ورود اسلام به ایران، به سختی تحت تأثیر رسوم و آداب ساسانی است. از همین منظر، یکی از دستاوردهای ورود اسلام به ایران، آسان‌تر کردن حجاب به خصوص برای زنان بوده است؛ هرچند که به دلیل قدرتمندی و به‌ویژه احیای سنت‌های ایرانی در دورهٔ میانهٔ اسلامی، پیشرفت در این زمینه به‌کندی صورت گرفت. با قوت می‌توان گفت که تا پیدایی جهان جدید و آشنایی مسلمانان و ایرانیان با تجدد، هیچ گزارش تاریخی مبنی بر وجود «بی‌حجابی» در میان ایرانیان وجود ندارد^۳ و در سراسر این تاریخ دیرپا زنان و مردان، کمابیش شبیه به هم و با حجم مشابهی از لباس، خود را می‌پوشانیدند: مردان نیز همانند زنان مقید بودند که بدن خود را به‌طور سرتاسری، حتی در ناحیهٔ سروگردن، بپوشانند؛ مثلاً، شاردن که به جامه‌خانهٔ سلطنتی صفویه و آرشو لباس‌های دورهٔ تیموری^۴ راه یافته، متعجبانه می‌نویسد که گمان نمی‌کند

۱. برخلاف برخی متجددان دورهٔ قاجار که می‌گفتند اعراب چادر سیاهی بر سر زنان ایرانی انداختند (بنگرید به: [۳۴، ص ۹۵]، ویل دورانت بر این باور است که تجلیات پوشش در میان زنان ایرانی چنان چشمگیر است که برخی تمدن‌نگاران و اندیشمندان ایران را منبع اصلی ترویج حجاب معرفی کرده‌اند [۲۳، ص ۷۸]. کلود آنه، که در دورهٔ مظفرالدین‌شاه از ایران دیدن کرده، نیز می‌نویسد که: «به نظر من زنان ایرانی، بیش از تمام کشورهای مشرق‌زمین، مقید به حجاب‌اند و با دقت و وسواس بیشتری قَد و بالای خود را می‌پوشانند» [۱۰، ص ۱۶۲].

۲. مطهری (۱۳۷۹) در «مسئلهٔ حجاب»، از همین منظر به نقد دیدگاه ویل دورانت در تاریخ تمدن و جواهر لعل نهرو در نگاهی به تاریخ جهان می‌پردازد. اولی معتقد است که عرب‌ها و نیز اسلام قائل به «حجاب» نبودند، و دومی با تأیید همین نظر وجود حجاب در جهان اسلام را «بر اثر نفوذ امپراتوری قسطنطنیه و ایران» بر مسلمانان می‌داند. مطهری ضمن رد هر دو دیدگاه و آوردن شواهد متعددی از تاریخ و روایات اسلامی مبنی بر وجود حجاب در صدر اسلام و در میان اعراب مسلمان تأکید می‌کند که: «فقط بعدها بر اثر معاشرت اعراب مسلمان با مسلمانان غیرعرب، حجاب از آنچه در زمان رسول اکرم (ص) وجود داشت، شدیدتر شد، نه اینکه اساساً اسلام به پوشش زن هیچ عنایتی نداشته باشد» [۲۵، ص ۵۰].

۳. موسوی (۱۳۸۸) بر این باور است که «چادر» را باید به‌منزلهٔ یک «پوشش ملی» که دستاورد فرهنگ ایرانی است و «از کشور ما به سرزمین‌های دیگر رفته و به هیچ عنوان وارداتی محسوب نمی‌شود»، در نظر گرفت [۵۳، ص ۳۱۶].

۴. تا همین اواخر نه‌تنها برهنه‌بودن سر زنان امری مذموم بود، بلکه از حیث اجتماعی، بدون دستار یا سرپند بودن مردان نیز عیب و زشت دانسته می‌شد. تنها با اجباری‌شدن کلاه پهلوی است که مردان ایرانی دستارهای خود را کنار گذاشتند و بین مردان و زنان در داشتن یا نداشتن پوشش سر تمایز افتاد.

۵. کلاویخو، سیاح معروف دورهٔ تیموری، در یکی از معدود اسناد باقی‌مانده از این دوره در سفرنامه‌اش می‌نویسد:

کشوری در جهان باشد که همانند «زنان و مردان» ایرانی به «شکوه و تجمل ملبوسات» توجه کنند و تأکید می‌کند که «لباس زنان از بسیاری جهات شبیه پوشاک مردان است»^۱ [ص ۳۱، ۲۲۲] و «زنان مشرق‌زمین، همانند مردان، و تا قوزک پا و ساق پایشان مستور است» [ص ۳۱، ۲۲۳]. سانسون تفاوت لباس زنان و مردان را در «زر و زیور بیشتر» لباس زنان می‌داند [ص ۲۹، ۱۲۲] و دل‌واله بر پوشش سرتاسری سفید یا بنفش زنان^۲ در بیرون از خانه تأکید می‌کند: زنان موقعی که بیرون می‌روند تمام بدن و چهره خود را، به نحوی که در سوریه مرسوم است، با پارچه سفیدی می‌پوشانند» [ص ۲۲، ۱۴۷].

ب) تنوع حجاب

هرچند میل به «مستوری» و باحجابی یک عنصر فرهنگی اصیل در زندگی ایرانی بوده^۳، به‌رغم فراگیری، حجاب عموماً صورت واحدی نداشته و به‌واسطه دخالت متغیرهای متعدد، ابعاد متفاوت و متنوعی می‌یافته است: بنا به شرایط اقلیمی و شرایط متفاوت جغرافیایی^۴ و تغییرات

«زن‌های شهری معمولاً روی پوشیده‌اند و عجب آنکه چادر سفید داشته‌اند و نقاب سیاه...» [ص ۴۳، ۸۲]. و در جای دیگری می‌نویسد: «جامه زنان [تبریزی] در خیابان عبارت است از پارچه سفیدی که سرپای آن‌ها را می‌پوشاند...» [ص ۴۳، ۱۶۲].

۱. تاورنیه نیز همین مضمون را تکرار می‌کند: «لباس‌های زنان ایرانی از پالاتنه و پایین‌تنه مجزا نیست، روی هم و یک‌سره است و با لباس مردان تفاوتی ندارد» [ص ۱۶، ۶۲۴].

۲. اولناریوس می‌نویسد: «زنان ... آن‌گاه که آهنگ بیرون رفتن می‌کنند، با چادر سفید سراسر اندام خود را از سر تا پا می‌پوشانند و رویشان را چنان زیر نقاب پنهان می‌دارند که جز مردمک چشمان چیزی دیده نمی‌شود» [ص ۳۶، ۴۶۵]. البته رنگ پوشش برای گروه‌های اقلیت متفاوت بوده است. فی‌المثل کاتف گزارش می‌دهد که مردان و زنان یهودی «لباس آلبالویی‌رنگ بر تن دارند» و روسری زردرنگ است [ص ۴۱، ۵۸].

۳. فردوسی در شاهنامه، در شرح یکی از اساطیری‌ترین قطعه‌های تاریخ ایران، در ماجرای اسارت شهرناز و ارنواز، دو خواهر جمشید، به دست ضحاک، بر مستوری و «پوشیدگی» آن‌ها تأکید دارد:

ز پوشیده‌رویان یکی شهرناز/ دگر ماهرویی به نام ارنواز... [تأکید از ماست]. همچنین، به برخی از اشکال عالی پیوند حجب و حجاب در میان زنان خاص اشاره شده، از جمله در *اسرار/التوحید* در باب خواهر شیخ ابوسعید آمده است که: «تا ضرورتی عظیم نبودی از خانه بیرون نیامدی» و چون از خانه بیرون می‌رفت، در بازگشت، چادر و جامه و موزه‌اش را در بدو ورود به خانه در جایی می‌نهاد و به اندرون نمی‌برد تا «نظر نامحرمان که بران جامه افتاده باشد در خانه نرود» (منقول در: [ص ۱۹، ۲۰۸]). تاورنیه نیز می‌نویسد: «زنان خود را در ایران به احدی غیر از شوهر خود نشان نمی‌دهند... و زن معقول و نجیب و محترم کسی است که بیشتر مستوره و محفوظ باشد» [ص ۱۶، ۶۲۸-۶۲۹].

۴. دن‌گارسیا در گزارشی از لباس زنان «جزیره هرمز» می‌نویسد: «غالب مردم لباس یکسان دارند که همان لباس عربی است. تمام زنان این سه ملیت (مسیحیان، اعراب، و یهودیان [در هرمز])، به یک شیوه لباس می‌پوشند» [ص ۶۰، ۶۳].

آب‌وهوایی^۱ و شیوه‌های تامین معاش^۲ در شهر و روستا یا مهم‌تر از آن در زندگی ایلی و عشایری^۳ و تحت تأثیر انتقال فرهنگی ناشی از تبادل یا تهاجم فرهنگی دیگر سنت‌های فرهنگی و اجتماعی^۴ و پایگاه اجتماعی و تعلق طبقاتی و قرار گرفتن در فضاهای اجتماعی متفاوت نظیر اندرونی و بیرونی خانه، یا بازار و مهمانی و سفر، و در نهایت خصایص مذهبی و قومی^۵ و تعلق به اکثریت یا اقلیت^۶، نوع حجاب و حجم آن، و میزان پوشیدگی و رنگ البسه و جامگان برای مردان و به‌خصوص زنان تنوع یافته و متفاوت می‌شده است. هرجا و در هر دوره‌ای که یکی از این متغیرها پر قدرت‌تر بوده، شکل حجاب و حدود آن نیز براساس اقتضانات همان عامل، تغییر کرده است؛ مثلاً، در تمام دوره اسلامی، میزان حجاب در مناطق عشایری کمتر از میزان آن در مناطق شهری بوده است؛ هر چند که هر دو ذیل سنت اسلامی و در یک اقلیم می‌زیسته‌اند. یا زندگی در مناطق گرمسیر و گرمی نور آفتاب موجب می‌شده تا تمایل زنان به استفاده از پوشیه و نقاب بسیار بیشتر از مناطق معتدل یا سردسیر باشد. از این رو، حجاب، در عین عمومیت، متنوع و گونه‌گون بوده است.

به‌رغم تحول در برخی موارد، مانند تغییر رنگ چادر از سفید تا بنفش و مشکی، وضع کلی حجاب تا دوره قاجاریه و مواجهه عینی‌تر ایرانیان با تجدد به همین منوال ادامه دارد. دکتر ویلز، که در دوره ناصرالدین‌شاه به ایران آمده، بر پیوند بین حجب و حجاب تأکید می‌کند: زنان ایرانی «در بیرون از منزل، حتی گوشه چشمی هم به نامحرمان نشان نمی‌دهند. تا آنجا که در راه رفتن، صحبت و نگاه هم ملاحظه عفت و نجابت خودش را دارد و هرگز حاضر به تنزل کردن از مقام قابل ملاحظه خود نمی‌گردد»^۷ [ص ۳۶۷-۳۶۸]. در این گزارش‌ها، دست‌کم بر دو فایده اصلی حجاب برای صاحبانشان تکیه شده است: نخست، به دلیل شباهت ظاهری زنان به

۱. تاورنیه در گزارش از زنان هرمزی به تأثیر گرمی هوا بر نوع پوشش آن‌ها اشاره می‌کند [ص ۱۶، ۶۲۷].
۲. دلواله گزارش می‌دهد در مازندران به دلیل نیاز به کار زنان، عملاً زنان مازندرانی «برعکس زنان مسلمان دیگر، هیچ‌وقت چهره خود را نمی‌پوشانند و از حرف زدن با مردان امتناع ندارند» [ص ۲۲، ۱۶۳].
۳. او همچنین از زنان عشایرنشین کرد یاد می‌کند که «با سر و صورت باز حرکت می‌کنند و با مردهای خودی و بیگانه به طرز آزاد صحبت می‌کنند» [ص ۲۲، ۷].
۴. دلواله می‌نویسد که لباس زنان زردشتی بیش از آنکه شبیه زنان ایرانی باشد، شبیه «عرب‌ها و کلدانیان» است [ص ۲۲، ۷۸].
۵. زنان ارمنی، برخلاف زنان مسلمان، به جای «روپوش سفید» از «روپوش سیاه یا قهوه‌ای رنگ» استفاده می‌کنند [ص ۶۳، ۲۳۱].
۶. دریابل می‌نویسد که زنان زردشتی «برخلاف دیگر زنان، ابداً از ما دوری نمی‌جویند و از دیدن ما و حرف زدن با ما بسیار خوش‌وقت می‌شوند» [ص ۵۱، ۶۴]. برای دیدن شرحی از وضع حجاب زنان زردشتی در دوره صفویه، بنگرید به: [۱۷].
۷. البته این حجب دوجانبه است: «هرگاه در کوچه، بر اثر تصادف، حجاب زنی از صورتش بیفتد، رسم چنین است که مردی که با او روبه‌رو بگرداند تا آن زن دوباره حجاب خود را مرتب کند» [ص ۱۵۶، ۱۵].

یکدیگر، همگی، از هر طبقه‌ای که باشند، شبیه هم می‌شوند و «کم می‌توان امتیازی بینشان قائل شد» [۳۷، ص ۶۷]. دوم اینکه حجاب موجب آزادی عمل بیشتر زنان می‌شود: «برخلاف آنچه ظاهر پوشیده در حجاب زنان ایرانی نشان می‌دهد، چنین به نظر می‌رسد که همین زنان در زندگی خود از آزادی زیادی برخوردارند. بیشتر آن‌ها هر وقت دلشان بخواهد و بی‌آنکه کسی همراهشان باشد، از خانه خود خارج می‌شوند»^۱ [۱۰، ص ۱۶۴].

درآمدی بر تاریخ «ایران معاصر»: تجدد بومی و تجدد غربی

به‌منزله تمهیدی برای فهم موضوع «بی‌حجابی»، و در نگرشی فراگیر به تاریخ «ایران معاصر»، می‌توان این تاریخ را بر مبنای شواهدی از مواجهه «تجدد بومی» و «تجدد غربی» فهم کرد. از این حیث، روی کار آمدن حکومت صفویه در ایران یک نقطه تعیین‌کننده و دوران‌ساز است: به فاصله کمی از آغاز دوره نوزایی در اروپا و شروع تاریخ غرب جدید که مقدمات شکل‌گیری «انسان جدید» را فراهم کرد، قسمی نوزایی بر اساس تلقی «انسان شیعی» در ایران آغاز شد که در خود عناصر ایرانی و ترکی را پرورانده بود. دوره شکوفان صفویه و نظامات سیاسی و اجتماعی و مناسبات فرهنگی آن، که تا امروز نیز قوام و دوام دارد، محصول همین نوزایی شیعی و «تجدد بومی» است. در مقابل، نوزایی اروپایی به پیدایی نظامات «جدید» اقتصادی و سیاسی و فرهنگی در اروپا منجر شد، و کمی بعدتر از مرزهای اروپا خارج و به کشورهای غیرغربی رسید. از همان دوره صفویه «تجدد بومی» شیعی و «تجدد غربی» اروپایی، در حوزه‌های تجاری، نظامی، و سیاست خارجی با یکدیگر مراد و مبادله داشتند، و نخبگان ایرانی ضمن اتکا بر نظامات و امکانات برآمده از تجدد بومی، همچنین از دستاوردهای تجدد غربی و دیگر سنت‌های زندگی در همسایگی خود سود می‌بردند. هم در مقاطع مختلف سلسله صفویه و هم در حکومت‌های بعدی نظیر افشاریه و زندیه و حتی تا ابتدای حکومت قاجاریه، حکام بالیاق و وزرای کاردان ایرانی بر مبنای مختصات درونی تجدد بومی به اصلاح و بازسازی نظامات سیاسی و اجتماعی پرداخته و با کارآمدسازی آن‌ها، برخی از برهه‌های مهم و درخشان تاریخ ایران معاصر را رقم زده‌اند. در کل این دوره، نخبگان و حاکمان ایرانی هرچند در موارد نیاز از

۱. بلوشر نیز، که در ابتدای دوره رضاخان در ایران به سر برده، می‌نویسد: «چادر برای زنان فواید زیادی داشت... در خارج از منزل به آنان این امکان را می‌داد که بی‌آنکه شناخته شوند از بعضی آزادی‌ها برخوردار باشند؛ آزادی‌هایی که بدون حجاب، فکر برخورداری از آن هم به خاطرشان خطور نمی‌کرد» [۱۴، ص ۱۶۸]. در این زمینه، صادقی (۱۳۹۲) از نامه «لیدی مری ورتلی که بین سال‌های ۱۷۱۷ و ۱۷۱۸ م. از استانبول دیدن می‌کرد» این‌گونه استنباط می‌کند که برخلاف نظر دیگر گزارشگران اروپایی، «این گزارش بر ظرفیت اجتماعی، انتخاب شخصی و گزینه ناشناس‌ماندن که حجاب امکان آن را می‌دهد، تأکید می‌کند» (بنگرید به: [۳۳، ص ۶۱-۶۲]).

دستاوردهای فناوریانهٔ تجدد غربی بهره بردند، هیچ‌گاه به آن حسّ «عقب‌ماندگی» نداشته و از حیث فرهنگی و فکری داشته‌های خود را بسنده و کافی می‌دانستند. از حیث سیاسی و کشورداری، موقعیت تاریخی نخبگانی نظیر عباس‌میرزا و قائم‌مقام‌ها و امیرکبیر را باید از جمله آخرین کوشش‌ها ذیل تجدد بومی و در چارچوبهٔ امکانات آن فهمید.^۱ آن‌ها، برخلاف تلقی مرسوم، نه در قالب تجدد غربی، بلکه به روال حاکمان و نخبگان پیشین ایرانی، برمبنای اقتضانات تجدد بومی مسائل را فهمیده و برای اصلاح آن‌ها اقدام کردند؛ هرچند به روال معمول در برنامه‌های خود از برخی دستاوردها و نتایج تجدد غربی نیز بهره برده‌اند. به نظر می‌رسد که نقطهٔ صفر بی‌حجابی را باید در همین مناقشهٔ تجدد بومی و تجدد غربی جست‌وجو کرد.

نقطهٔ صفر بی‌حجابی

چنان‌که گفته شد، هرچند «حجاب» برای مردان و زنان ایرانی یک اصل واقعی در زندگی فردی و اجتماعی بوده و گزارشی مبنی بر «بی‌حجابی» یا حتی میل به آن در اسناد تاریخی دیده نمی‌شود^۲، برخی اشکال «کم‌حجابی» یا حتی برخی رفتارهای ناسازگار با «حجب»، به دلیل شرایط خاص اقلیمی و اجتماعی یا فرهنگی و قومی، وجود داشته است. اکنون زمان طرح این سؤال است که تاریخ بی‌حجابی در ایران از کی آغاز می‌شود؟ و براساس شیوهٔ کار فوکویی، نقطهٔ صفر بی‌حجابی در ایران کجاست؟

نقطهٔ صفر مشهور: قره‌العین بابی

آن‌گونه که دیگر محققان و مورخان نیز یادآور شده‌اند، نقطهٔ صفر مشهور «بی‌حجابی»، «قره‌العین بابی» است.^۳ او به‌عنوان یک هوادار علی‌محمد باب، در اجتماع بابی‌ها در بدشت، در

۱. عموماً، در تاریخ‌نگاری «ایران معاصر» این افراد به‌عنوان «استثناء» یا خارج از قاعده معرفی شده‌اند. فی‌المثل بنگرید به: [۲۶].

۲. استادملک (۱۳۶۸) تأکید می‌کند که در تاریخ معاصر ایران نیز «قبل از اینکه مردان به مسئلهٔ زنان و مسئلهٔ حجاب بپردازند، هیچ زنی اقدام به این امر ننموده بود و هیچ‌گونه شکایتی در این باره نداشتند» [۳، ص ۱۸].

۳. صادقی (۱۳۹۲) «قرامطه در گذشتهٔ دور و نهضت باب در گذشتهٔ نزدیک» را از جمله نهضت‌هایی دانسته که «به زنان اجازه دادند پوشیه را کنار بگذارند» و به همین دلیل مورد نکوهش قرار گرفته‌اند [۳۳، ص ۳۱]. پیش از این نیز، لیلیا احمد در مقاله‌ای با عنوان «صدر اسلام و موقعیت زن: مسئلهٔ تفسیر» (۱۳۷۸) قرامطه را از پیشگامان بی‌حجابی در اسلام دانسته بود. در اینجا دو نکته باید مورد توجه قرار گیرد: نخست اینکه موضوع این مقاله، و نوشتجاتی از این دست، بررسی تاریخی بی‌حجابی است و نه بررسی کلامی آن. در مطالعات تاریخی، امر تاریخی در ارتباط با حال فهمیده می‌شود، و از این حیث، هرچند قره‌العین یک مورد تاریخی است که به اکنون ما پیوند خورده، قرامطه نمی‌تواند بخشی از زمان حال ما باشد. برای وضع کنونی ما،

تاریخ ۱۲۳۱ش، بدون حجاب در میان مردان حاضر شد و بدین ترتیب «کشف حجاب» کرد و این اولین گزارش تاریخی مبنی بر میل و اقدام یک زن به «بی‌حجابی» در تاریخ ایران است. باین حال، اگر چنان‌که پیش‌تر گفته شد، پیدایی بی‌حجابی را دست‌آورد تجدد غربی بدانیم، در این صورت، به دلایل متعددی، شرایط امکانی پیدایی یک رفتار متجددانه در مقطع تاریخی زندگی قره‌العین در ایران فراهم نبوده است، و باید توضیح متفاوتی برای اقدام او جست‌وجو کرد. در واقع، محققان معتقد به این ایده قره‌العین را ذیل دو روند کلی قرار داده و به دلیل جاگیری او در این روندها، او را نقطه صفر بی‌حجابی در ایران معرفی می‌کنند که در ادامه نقد و بررسی می‌شود:

یک (دسته‌ای از محققان - نظیر واحد (۱۳۶۳) - متجددانه بودن اقدام قره‌العین به کشف حجاب را به دلیل هواداری او از باب دانسته و مفروض گرفته‌اند که بابت یک «پدیده مدرن» است؛ و از همین‌جا او را آغازگر «بی‌حجابی» به‌منزله پدیده‌ای جدید دانسته‌اند. از حیث تاریخی، پرواضح است که قره‌العین آشکارا هوادار باب است، اما آن‌گونه که خسروپناه (۱۳۹۲) نیز تشریح کرده، فکر باب برآمده از متن سنت است و ماهیتی درون‌گفتمانی دارد (بنگرید به: [۲۰، گفتار نهم]). هرچند عقاید باب انحراف آشکاری از مبانی شیعی فکر مهدویت دارد، ضمناً او به هیچ‌یک از مکاتب فکری یا متفکران جدید غرب ارجاع نمی‌دهد، و سیر زندگی او نیز نشانی از قرارگرفتن در معرض افکار جدید از طریق آموزش یا مسافرت ندارد. در واقع، پیدایی باب نتیجه تفسیری است که شیخ احمد احسایی و سید کاظم رشتی از مبانی فکر شیعی ارائه کرده‌اند، و از این‌رو نمی‌توان او را «متجدد» دانست. جعفریان (۱۳۸۳) نیز بر «ارتباط مبهم بابی‌گری و تجدد» اشاره کرده [۱۸، ص ۵۸]، و به نظر می‌رسد که راه رفع این ابهام، پرداختن به نسبت بابی‌گری با «استعمار» است که در این مقطع تاریخی، به‌خصوص با اقتضانات اقتصادی و سیاسی توسعه تجدد پیوند خورده است، و مهم‌ترین نیروی مقاومت‌کننده در برابر گسترش آن، نظامات تجدد بومی و به معنای خاص نیروهای دینی‌اند. بنابراین، استعمار به دنبال یارگیری از

بی‌حجابی در پیوند با امر جدید معنادار می‌شود، و هر شکلی از بی‌حجابی یا کم‌حجابی در گذشته ما نمی‌تواند پیش‌تاریخی از وضع بی‌حجابی در وضع کنونی ما و توضیحی برای آن باشد، جز اینکه با تجدد فهمیده شود. قرامطه حتی بخش اثرگذاری از تاریخ دورتر ایران نیز محسوب نمی‌شوند، بلکه آن‌چنان‌که تاریخ آن‌ها نشان می‌دهد، عمدتاً در منطقه بحرین و احساء حاکم بوده‌اند (برای دیدن شرحی از آراء قرامطه، بنگرید به: [۱۳]). دوم اینکه قرامطه می‌توانند به‌منزله یک نحله فقهی، و در بررسی‌های فقهی - کلامی اسلامی برای بحث در مورد ضرورت، وجود و حدود حجاب مورد استناد قرار گیرند که در این صورت، اساساً از حیطة مطالعات تاریخی خارج می‌شوند. البته صادقی، برخلاف لیلا احمد، از این نکته غفلت کرده که احمد دقیقاً براساس منطق فقهی به قرامطه پرداخته و قصدش، یارگیری از ملل و نحل فقهی و کلامی اسلامی دوره‌های پیشین برای تقویت بازتفسیرهای مدرن از اصل حجاب در اسلام، و حجاب‌زدایی است.

همه نیروهای سیاسی و اجتماعی حاشیه‌ای درون جوامع غیرغربی نظیر ایران است که به هر ترتیب، با قواعد و الگوهای غالب در این جوامع تعارض داشته یا دچار مشکلاتی شده‌اند و می‌توانند به وسیله‌ای برای فشار به دولت مرکزی‌شان بدل شده و بدین ترتیب، راهگشای توسعه اقتصادی تجدد باشند. باب و هوادارانش، یک از همین نیروها هستند که بدو از طرف استعمار انگلستان و بعدها از طرف روسیه شناسایی شده و برای پیشبرد اهداف سیاسی و لاجرم پی‌گیری منافع اقتصادی‌شان بهره‌برداری شد. از این رو، بایه، دست‌کم در مرحله پیدایی‌اش، ماهیت درون‌دینی و متصل به فکر شیعی مهدویت دارد، اما در مراحل گسترش و تکوین خود هم مورد حمایت و هم مورد استفاده قدرت‌های استعماری است. بعدها بای‌ها به یک نیروهای تجددطلب بدل شدند، اما باب «متجدد» نبود و نسب فکری‌اش به فکر تجدد نمی‌رسید: او همانند دیگر نیروهای اجتماعی در این مقطع از تاریخ ایران معاصر در متن سنت عمل می‌کند و هنوز حتی آشنایی چندانی با نظامات تجدد غربی ندارد. از این رو، صرف بای دانستن قره‌العین نمی‌تواند مبنایی برای متجددانه دانستن عمل او باشد.

دو دسته دیگری از محققان برای تعیین آغازگاه «ایران معاصر» و تعیین لحظه تاریخی مواجهه ایران و تجدد بر دوره ولیعهدی عباس‌میرزا و واقعه جنگ‌های ایران و روس تکیه می‌کنند. در واقع، آن‌ها پرسش عباس‌میرزا از نماینده فرانسه مبنی بر چرایی نتایج متفاوت مواجهه ایرانیان و فرانسوی‌ها با روس‌ها در عین تشابه ظاهر انسانی سیاستمداران و سپاهیان دو کشور را نقطه آغاز مسئله‌دار شدن ذهن ایرانیان نسبت به خودشان، و بدین ترتیب پیدایی یک ذهن تجدیدی در ایران می‌دانند. بر این اساس، اگر آغاز تاریخ «ایران جدید» از زمان عباس‌میرزا باشد، در این صورت به‌طور خودبه‌خودی پیدایی باب و در ادامه اقدام قره‌العین به کشف حجاب، لاجرم باید به‌منزله امری «جدید» و درون این تاریخ تجدیدی فهمیده شود.^۱ مهم‌تر اینکه در بررسی «تاریخ پوشش» و تغییرات لباس ایرانی‌ها اقدام عباس‌میرزا برای تغییر لباس سپاهیان آذربایجان به یونیفورم‌های اروپایی را مقدم بر اقدام قره‌العین به کشف حجاب و تغییر پوشش می‌دانند، و در ربط این دو با یکدیگر، اقدام قره‌العین را با توجه به اقدام متجددانه اولیه‌تر عباس‌میرزا، یک پدیده جدید و مصداقی از تجدد غربی می‌دانند. با این حال، چنان‌که قبلاً توضیح داده شد، اگر آغازگاه تاریخ ایران معاصر را ابتدای صفویه بدانیم، در آن صورت عباس‌میرزا یکی از آخرین نخبگان سیاسی ایرانی است که در چارچوب نظامات تجدد بومی به اصلاح امور کشورداری پرداخته است. بنابراین، اقدام او به تغییر لباس سپاهیان در آذربایجان نه مصداقی از تجدد غربی، بلکه نمونه‌ای از اقدام یک نخبه‌کاران ایرانی است که تلاش کرده ذیل تجدد بومی با بهره‌گیری از دستاوردهای نظامات و سنت‌های اجتماعی و فرهنگی دیگر به

۱. برای دیدن شکل متأخر چنین روایتی از تأثیر تجددخواهی بر پوشاک ایرانیان، بنگرید به: [۵۲].

کارآمدتر کردن تشکیلات نظامی و دفاعی خود کمک کند (بنگرید به: [۶۱]). اقدام به کشف حجاب، قبل از هر چیز، نیازمند رسوخ فکر تجدیدی و تحول روحی در فرد است، و این تحول برای یک زن با احتساب محدودیت‌های اجتماعی عمومی جامعه ایران در این دوره، هم باید عمیق‌تر باشد و هم در صورت پیدایی آن، نیازمند فراهم‌شدن روندها و جریان‌های اجتماعی یاریگر و تاییدکننده قدرتمندی است که در این دوره نشانی از آن‌ها وجود ندارد.

در این صورت، چه توضیح قانع‌کننده‌ای درباره اقدام قره‌العین وجود دارد؟ چگونه در یک جامعه شیعی و در یک نظم سنتی چنین اقدامی ممکن می‌شود؟^۱ دست‌کم باید قره‌العین و بابیه را در چارچوب سنت، و همچون تداومی انحراف‌یافته از آن فهمید تا راهی برای فهم این رخداد پیدا شود. قره‌العین نیز مانند باب هیچ آموزش رسمی جدیدی ندیده، بلکه نزد پدر و عموی خود علوم سنتی را فراگرفته بود (بنگرید به: [۴۷، ص ۱۵۷-۱۵۸]) و در متن مناقشات شیخیه-متشرعه پرورش یافته بود (بنگرید به: [۵۷]). تنها سفر او در کنار برخی دیگر از هواداران باب به کربلا برای دیدن سید کاظم رشتی بوده است، بنابراین، زمینه و زمانه زندگی او دلیلی برای متجددبودنش فراهم نمی‌آورد. نصر (۱۳۸۶) بابیه را مصداقی از جریان‌های مهدی‌گرا در جهان اسلام می‌داند که در برخی دوره‌های تاریخی به دلیل شرایط خاص اجتماعی نظیر فقر نابرابری و زمینه‌های فرهنگی نظیر شیوع بی‌اخلاقی ظهور می‌کنند (بنگرید به: [۴۸۵، ص ۵۶]).

در تاریخ تشیع، مصادیق فراوانی از این جریان‌ها وجود دارد، و در این مقطع تاریخی به دلیل مشابهت شرایط داخلی جوامع اسلامی و نیز مواجهه همانندشان با قدرت نظامی و سیاسی استعمارگران، ظهور این جریان‌ها گسترش یافته و سه نمونه مشهور آن، بابیه در ایران، احمدیه (قادیانیه) در شبه‌قاره هند (و پاکستان)، و مهدی [سودانی] در سودان و شاخ افریقا است. در هند و ایران، این جریان مورد سوءاستفاده استعمارگران قرار گرفت و در سودان به یک جنبش ضداستعماری بدل شد؛ به گونه‌ای که سید جمال‌الدین اسدآبادی برای حمایت از این نهضت در مقابل استعمارگران، در سطح جهان اسلام فراخوان عمومی می‌دهد. رفتار قره‌العین باید بر مبنای شدت عقیده باطل یک پیرو فرقه منحرف تفسیر کرد. از حیث تاریخی، مهدی‌گرایی همواره موجب پیدایی شور و اشتیاق فراوان در هوادارانش شده، به خصوص اینکه این مدعی [باب] زندانی و اعدام نیز شده باشد و شکل تقدس‌آمیزی نیز برای هوادارانش یافته، و هواداران او تحت تعقیب قرار گرفته باشند (بنگرید به:

۱. جعفریان (۱۳۸۳) در پاسخ به این سؤال با تأکید بر اینکه «... روشن نیست [که قره‌العین] دقیقاً از چه روی دست به این اقدام زده»، ضمناً به‌درستی بر این امر اشاره می‌کند که بی‌حجابی از دستاوردهای تجدید غربی است: «کشف حجاب از متاع‌هایی بود که پس از گشوده شدن دریچه تجدید از اروپا به ایران آمد» [۵۸، ص ۱۸].

[۴، ص ۱۷۸-۱۸۷]. به‌علاوه، پس از قره‌العین نیز هیچ گزارشی مبنی بر دنباله‌روی از او حتی در میان زنان بابی گزارش نشده است، تا چه رسد به زنان مسلمان.^۱ بالعکس، این اقدام قره‌العین هم موجب دوری‌گزیدن هرچه بیشتر زنان مسلمان از بابی‌ها و از سوی دیگر شکاف در میان خودِ بابی‌ها و آگاهی از انحراف عقیدتی آن شد.^۲ پس از آن نیز، اساساً هم به دلیل انحرافات عقیدتی و هم به دلیل اعتراض‌ها و شورش‌های بابی‌ها، اساساً بابی‌بودن جرم و اتهامی بود که به‌واسطه آن افراد تحت تعقیب قرار می‌گرفتند. از این‌رو، نه تنها تبلیغات بابی‌ها فروکاست و گرایش به آن‌ها در میان مسلمانان به حداقل رسید، بلکه خود آن‌ها نیز امکان تظاهر به افکار و رفتارهای باب و قره‌العین را، نظیر کشف حجاب، نداشتند. تنها با نزدیک شدن به انقلاب مشروطه و سست شدن سازوکارهای نظارتی رسمی است که بابی‌ها امکان فعالیت بیشتری پیدا می‌کند و حتی در همین دوره نیز «بابی‌گری» اتهام رسواکننده‌ای بود که عاملان متجدد مشروطه از انتساب به افکار و رفتار آن‌ها پرهیز داشتند. در واقع، میل به کشف حجاب و به‌خصوص اقدام به آن باید در دوره پیشرفته‌ای از «تجدد غربی» رخ داده باشد، نه در دوره‌ای که هنوز جریان «تجدد بومی» حضور قدرتمندی دارد. به‌عبارتی، و براساس شیوه کار فوکو، هنوز گفتمان مدرن، که بی‌حجابی حکمی از احکام آن است، در ایران پیدا نشده و نوع و اسلوب استدلال قره‌العین، کماکان از سنت (و چنان‌که گفته شد شکل انحراف یافته‌ای از آن) سرچشمه می‌گیرد. اکنون زمان بحث از غلبه تجدد غربی و چگونگی پیدایی امکان بی‌حجابی است.

۱. پولاک، پزشک دربار ناصرالدین‌شاه، ضمن اشاره به عمومیت پوشیدگی در طبقات مختلف اجتماعی، اعم از زنان دربار تا پیرزنان گدای کوچه و بازار، به برخورد مردم با «زن‌های اروپایی که بدون حجاب [بدون چادر] در خیابان‌ها ظاهر می‌شوند» اشاره می‌کند که ضمن تحریک «حسن کنجکاو عمومی»، «مردم بر آن‌ها دل می‌سوزانند» [۱۵، ص ۱۵۶]. گزارش پولاک، که مربوط به دست‌کم دو دهه بعد از کشف حجاب قره‌العین است، نشان می‌دهد که نه‌تنها موردی از بی‌حجابی یا میلی به آن در میان زنان وجود ندارد، بلکه از آنجا که داشتن حجاب نشانه منزلت اجتماعی و جایگاه محترم زنان دانسته می‌شد، مردم برای زنان اروپایی، که فاقد چنین پوششی و لاجرم فاقد منزلت اجتماعی بودند، دل می‌سوزانند. حتی چند دهه بعدتر در اوایل روی کار آمدن رضاخان، بلوشر می‌نویسد: «تنها و تنها یک زن»، خانم ناصرالملک، بیوه نایب‌السلطنه پیشین کشور، «جرئت می‌کرد در ضیافت‌های شام سفارتخانه‌ها بدون چادر حاضر شود، و آن هم مشروط به اینکه منحصراً اروپایی‌ها شرکت داشته باشند و از ایرانیان دعوتی به عمل نیاید» [۱۴، ص ۱۸۰].

۲. با کشف حجاب قره‌العین، و حضور مکشوف در میان حاضران اجتماع بدشت، عده‌ای از حاضران دست بر روی صورت نهاده و معترض شدند؛ عده‌ای فرار کردند و گروهی خیره به او چشم دوختند. کسانی که هنوز ایمانی داشتند، خود را کنار کشیدند و گروه دیگری معترضان به محمدعلی بارفروش پناه آوردند. روز بعد مردم روستا به آن‌ها حمله کردند و از بدشت اخراجشان کردند (بنگرید به: [۴، ص ۱۸۲-۱۸۳]).

گذار از «رفع حجب» به «رفع حجاب»^۱

مروری بر تاریخ سیاسی و اجتماعی میانه دوره قاجاریه نشان می‌دهد که واقعه «نهضت تحریم تنباکو» اولین عرصه جدی مواجهه تجدد بومی و تجدد غربی است و در آن ایرانیان کمی دیرتر از سایر همگنان مسلمان خود در دیگر جوامع اسلامی، با تجدد غربی و ظهورات اولیه «استعماری» آن مقابله کردند. این واقعه باید به تمامی در قالب تجدد بومی و متکی به امکانات و نیروهای آن دانسته شود؛ و گر نه در فهم آن دچار کژفهمی می‌شویم. بر همین اساس، رفتار حامیان قرارداد رژی، و به‌طور مشخص میرزا حسین سپهسالار، که زمینه سفر شاه به اروپا و بستن قرارداد را فراهم کردند، باید در چارچوب تجدد غربی درک کرد. در واقع، بین امیرکبیر و سپهسالار از همین حیث تمایز معناداری وجود دارد: امیرکبیر نظامات تجدد بومی را خودبسنده می‌دانست هرچند نیازمند اصلاح‌اند، اما برای سپهسالار^۲، آن‌چنان‌که در این دوره اعتقاد نخبگان متجدد ایرانی به اصول تجددی «ترقی» و «تکامل» ایجاب می‌کند، این نظامات مربوط به «گذشته» و کهنه‌اند و اصلاح امور ایران، نیازمند تبعیت از تجدد غربی است. آغاز آنچه «گفتمان عقب‌ماندگی» نامیده می‌شود دقیقاً از همین برهه است. عمر حکومت سپهسالار و دیگر نخبگان متجدد تا وقوع «انقلاب مشروطه» کوتاه و همراه با فراز و نشیب زیادی است، اما سیاستگذاری‌های آنان موجب پیدایی برخی علایق و رفتارهای متجددانه در میان برخی گروه‌های اجتماعی شد که از حیث «تاریخ فرهنگی» و مسئله زنان و بی‌حجابی حائز اهمیت است: سفر شاه به فرنگ، افزایش حضور استعماری اروپایی‌ها در ایران و معاشرت آن‌ها با زنان و

۱. مخبرالسلطنه هدایت، که از خرداد ۱۳۰۶ تا شهریور ۱۳۱۲ سمت نخست‌وزیری داشت، در کتاب *خاطرات و خطرات* به سیاست کشف حجاب معترض است: «لازمه امداد به زندگانی [زنان] اگر رفع حجاب باشد، رفع حجب و حیا زندگی را خراب می‌کند» [۴۶، ص ۴۰۶]. ما در ادامه این مقاله، برای اشاره به تمایزی که دیگران بین «برده‌نشینی» و «حجاب» قائل شده‌اند، با الهام از دسته‌بندی مخبرالسلطنه، از دو مفهوم «رفع حجب» و «رفع حجاب» استفاده می‌کنیم که اولی ناظر بر تلاش‌ها برای اختلاط زن و مرد، و دمی ناظر بر کنار گذاشتن حجاب و تغییر در پوشش و لباس زنان است.

۲. سفر شاه به فرنگ یک نشانه بسیار مهم دال بر پیدایی حس عقب‌ماندگی در میان نخبگان حکومتی است. در تاریخ ایران، به‌واسطه خودبستگی سنت زندگی ایرانیان یا وجود چنین باوری در میان آن‌ها، شاهان به ممالک دیگر نمی‌رفتند، آلا برای جنگ یا دفاع؛ و به‌ویژه در دوره اسلامی نیز سابقه ندارد که شاهی به مملکت غیرمسلمانی خصوصاً مسیحی سفر کند تا از دستاوردهایشان آگاهی یابد، و مردم نیز هر بار که او به غرب می‌رود امید داشته باشند که در سایه دستاوردهای این سفر، امورشان اصلاح شود. اعتمادالسلطنه ضمن برشمردن برخی رفتارهای متساهلانه شاه در نتیجه مسافرت به فرنگ، از قول دکتر فوریه می‌نویسد که: «میرزانظام به بهانه مترجمی دو ساعت می‌آید اندرون شاه می‌نشیند و با زن‌ها خصوصیت می‌کند» و ادامه می‌دهد که «سی سال قبل را به [خاطر می‌آورم که بیچند ده‌ساله به اندرون شاه جرئت نمی‌کرد وارد شود» [ص ۲۵۹].

مردان ایرانی، ورود البسه ارزان و البته متنوع و جدید اروپایی و به همین نحو حضور خیاطان و طراحی لباس در ایران، گسترش مطبوعات و افزایش آگاهی‌های عمومی، اهتمام به آموزش جدید و تأسیس مدارس دخترانه، و سرعت‌گیری تحولات اجتماعی به‌واسطه نقش‌آفرینی فراگیرتر گروه‌های مختلف اجتماعی و از جمله زنان در روند وقوع رخدادهای سیاسی و اجتماعی، در قالب انجمن‌ها و تشکل‌ها، موجب ظهور شکل تازه‌ای از گفتار فرهنگی و اجتماعی شد که خود را از طریق شکل‌دادن به برخی از فضاهای فرهنگی و رفتارهای اجتماعی نشان می‌داد. این گفتار تازه، در فاصله نهضت تحریم تنباکو تا انقلاب مشروطه، فراگیرتر شد و بر تعداد متجددان و قدرت اجتماعی‌شان افزوده شد؛ به همین ترتیب، کشمکش و نزاع بین متجددان و متدینان نیز بالا می‌گرفت؛ به تدریج، تحت‌تأثیر این نظامات و الگوهای رفتاری نوپدید، وضع زنان و نحوه پوشش آن‌ها مورد مناقشه قرار گرفت و نه تنها در متون انتقادی این دوره، بلکه در اشعار و مقالات روزنامه‌ها به چالش کشیده می‌شد. هرچند انقلاب مشروطه در اصل خود با اتکا به نیروهای تجدد بومی و با محوریت علمای دینی شکل گرفت، به‌خصوص پس از پیروزی اولیه‌اش و با افزایش قدرت اجتماعی متجددان، در مسیر تجدد غربی پیش رفت و در چارچوب گفتمان عقب‌ماندگی، بیش از پیش، وضع زنان را به «مسئله» تبدیل کرد. تکیه اصلی متجددان در حوزه زنان متکی بر «رفع حجب» است؛ ایران عقب‌مانده است، چون برخلاف ممالک راقیه دنیا، نیمی از جمعیت و نیروی کار آن، که زنان باشند، از علم و معرفت بی‌بهره‌اند و هیچ فعالیت اقتصادی ندارند. دلیل این نقصان، «حجب» زنان است و کوشش اجتماعی متجددان به‌خصوص انجمن‌های زنان معطوف به شکل‌دادن به فضاهای مختلط است. مخالفان یا منتقدان تجدد نیز اولاً با اقدامات فردی یا جمعی مانع از شکل‌گیری چنین فضاهایی شده، و ثانیاً در حوزه عمومی به استدلال متجددان پاسخ می‌دهند؛ آن‌ها آموزش زنان را با سنت و با اسلام ناسازگار نمی‌دانند^۱ و درباره کار زنان به نابسامانی اقتصادی کشور اشاره می‌کنند که برای مردان هم کار وجود ندارد چه برسد به زنان.^۲

۱. فی‌المثل، ابوالحسن میرزای قاجار، مشهور به «شیخ‌الرئیس قاجار»، در رساله *اتحاد/اسلام* استدلال برخی «تمدن‌طلبان شترگاو پلنگ لغبان» را مبنی بر اینکه «به‌واسطه حکم حجاب، زنان اهل اسلام از علم و هنر بی‌بهره‌اند» و «نیمی از بلکه بیشتر از افراد ملت، مهمل و غیرمستعمل مانده‌اند... و از آنجا که با مردان بیگانه، محاضره نمی‌کنند... ارواح باطله‌اند و و اشباح عاطله و صور مائله». او خطاب به متجددان و تمدن‌طلبان می‌نویسد: «ما در اصل تشخیص مرض و تلخیص غرض آنچه را شما تحقیق کرده‌اید تصدیق داریم... ولی در علاج با شما همراهی نداریم.» او معتقد است که «رعایت نوامیس دینی و احکام شریعت حضرت خیرالبری به هیچ وجهی سده راه ترقیات بشریه نیست؛ بلکه ممکن است با حفظ حدود دین و قیود آیین، دارالصنعه‌ها ساخت و بازارها پرداخت که هر دو طرف بیع و شری، نسوان باشند» (منقول در: [۱۸، ص ۲۳-۲۵]).

۲. درواقع، یکی از استدلال‌های مهم متجددان، از ماقبل مشروطه تا آستانه کشف حجاب دوره رضاخان، متکی بر توضیح عقب‌ماندگی جامعه به‌واسطه کار نکردن زنان است، که این نیز خود ناشی از حجب و حجاب زنان

وقوع جنگ جهانی اول و بی‌توجهی به حق حاکمیت ایران، قرارداد ۱۹۱۹ و به‌طور کلی نابسامانی و هرج‌ومرج پس از جنگ، عملاً موجب شکست مشروطه و نیز پایان حکومت قاجارها بود. هرچند تجددخواهی و مشروطه در دوره پایانی حکومت قاجاریه به موفقیت رسید، شاهان قاجار به‌رغم سفر به فرنگ یا برخی علایق جدید، هیچ‌گاه خود و حکومتشان را در قالب تجدد غربی نمی‌فهمیدند و حتی برخی از شاهزادگان و نخبگان متجدد قاجاری در دوره پهلوی اول نیز تمایلات خود به تجدد بومی را حفظ کرده بودند.^۱ از این‌رو، هم از حیث اقتضائات تجدد بومی و هم به‌واسطه دغدغه نظم، به‌رغم علائق شخصی برخی‌شان، از تلاش‌ها برای «رفع حجب» زنان جانبداری نمی‌کردند و در این زمینه محتاط بودند.

باین‌حال، پس از بختی که در جریان ناامنی‌های ناشی از وقوع جنگ جهانی اول یار متجددان شد، به‌واسطه نیاز دوباره جامعه به ثبات، تدوین یک ایدئولوژی باستان‌گرایانه و نیز ارائه فهم تازه‌ای از مشروطه و دلایل شکست آن^۲، امکان تازه‌ای برای پی‌گیری برنامه‌های متجددان فراهم شد. روی کار آمدن دولت رضاخان و نخبگان هوادارش باید دقیقاً در نقطه اوج گفتمان عقب‌ماندگی و صرفاً در قالب تجدد غربی فهم شود که در آن، نه‌تنها زنان به یک ابژه برای برنامه‌ریزی بدل شدند، بلکه موضوع حجاب آن‌ها به یک اولویت‌های اصلی نخبگان حکومتی تبدیل می‌شود. در واقع، در این دوره گذاری از «رفع حجب» به «رفع حجاب» صورت می‌گیرد، زیرا به‌واسطه فعالیت متجددان از دوره سپهسالار تا انقلاب مشروطه و نیز برنامه‌ریزی‌های فرهنگی دولت‌های پس از مشروطه^۳ ملاحظات اجتماعی نسبت به حجب زنان

است. متدینان و هواداران نظم سنتی هریک در این دوره طولانی به فراخور در مخالفت با این توضیح استدلال کرده‌اند که در کشور حتی برای مردان هم کار نیست، چه رسد به زنان. و البته متجددان پاسخ درخوری به این استدلال ندادند. فی‌المثل، اسدالله خرقانی در رساله رده برکشف حجاب (۱۲۹۵-۱۲۹۶ ش.) ضمن اشاره به خروج سالیانه چند هزار سکنه ایران از بیکاری و فقر و پریشانی برای تکدی و عملگی به خارج و اینکه صدها هزار در داخله مشغول تکدی‌اند، می‌نویسد: «هنوز در مملکت یک اداره عمومی و کارخانه و صراف و ثروت و فلاح عمومی آید نشده که مردان بیکار فقیر در مملکت مشغول به کار شوند، بی‌حجابی زن‌ها چگونه می‌تواند علت احداث کارخانه و صراف و شرکت‌های عمومی و تشکیل اداره فلاح و غیره بشود؟» (منقول در: [۶۵، ص ۲۱۸-۲۱۹]). یوسف صفوی (۱۳۱۱) نیز همین معنا را پس از برگزاری دومین کنگره نسوان شرق در تهران و البته در نقد آن، در روزنامه اطلاعات آورده است: «ما مؤسسات تجاری و صنعتی و معارفی و اداری مان به قدری محدود است که حتی یک مشت مرد زحمتکش را به‌سختی می‌پذیریم، پس چگونه می‌توانی زن‌ها را داخل کار کنیم؟» (منقول در: [۳۰، ص ۲۶۸]).

۱. بنگرید به شرح مخالفت‌های مخبرالسلطنه هدایت با سیاست‌های رضاخان در: [۴۶].

۲. در این راهبرد تازه، که در ادامه شرح خواهد شد، دلایل شکست تجددخواهی و مشروطه در ایران ناشی از «طبیعت فاسد» مردم ایران دانسته شد که لازم است از طریق نخبگان دوباره «ترتیب» شده و مطابق با اصول تجدد بازسازی شوند (برای شرح بیشتر، بنگرید به: [۴۲]).

۳. اکبری (۱۳۸۲) تصمیماتی را که در دوره مشروطه تا روی کار آمدن رضاخان در «امور فرهنگی» اتخاذ شده

به‌خصوص در شهرها و گروه‌های اجتماعی آشناتر با غرب و تحولات جدید کمتر شده و از حیث اجتماعی، شرایط مساعدتری برای فعالیت زنان پدید آمده است. از این‌رو، حکومت جدید در مسیر «تکامل» و «ترقی»، تحت‌تأثیر برخی روندهای سیاسی و اجتماعی داخلی و با الهام از اقتضات مناسبات منطقه‌ای و بین‌المللی، مایل به تغییر لباس اتباع خود اعم از مردان و به‌خصوص زنان است و «بی‌حجابی» در برآیند تلاقی همین نیروها و روندها ممکن شد.

نقطه صفر بی‌حجابی: صدیقه دولت‌آبادی

براساس توضیحات پیش‌گفته، نخستین مورد «بی‌حجابی» زنان در سال ۱۳۰۶ ش. و با اقدام صدیقه دولت‌آبادی به کنار گذاردن حجاب ممکن شد. از قضا، صدیقه دولت‌آبادی نیز همانند قره‌العین نسب به بابی‌ها می‌برد، اما در فاصله آن بابی تا این بابی، چنان‌که پیش‌تر آمد، روابط و روندهای پیچیده‌ای شکل گرفت که امکان بی‌حجابی برآمده از اقتضات تجدد غربی را به‌واسطه دولت‌آبادی ممکن ساخت. دولت‌آبادی در ۱۳۰۶ ش. و پس از بازگشت از تحصیل در فرانسه، «رسماً بی‌حجاب در خیابان‌های تهران ظاهر شد»^۱ [۱۸، ص ۲۹] و «با کلاه و لباس اروپایی... به‌عنوان اولین زنی که چادر از سر برداشته مشهور گردید» [۳۴، ص ۳۰ - پاورقی]. این اقدام او با مخالفت گروه‌های مختلف اجتماعی مواجه شد، اما او «رویه خود را به‌واسطه آنکه مورد حمایت رضاشاه و پلیس او بود، ترک نکرد» (همان). حمایت «حکومت» از بی‌حجابی پدیده تازه‌ای است که هیچ‌گاه در تاریخ ایران سابقه نداشته، و فقط در مناسباتی که دولت

«تماماً مطابق با رویکرد تجددگرایانه نسبت به فرهنگ» می‌داند و جمع‌بندی می‌کند که: «تصمیمات فرهنگی دولت‌های این عصر در چارچوب گفتمان جدید فرهنگی به عمل آمد که تفاوت‌های اساسی و بنیادی با گفتمان کلاسیک و سنتی فرهنگی داشت. گفتمان جدید فرهنگی، که از نیمه سلطنت ناصرالدین‌شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق.) به‌وسیله منورالفرکان ایرانی وارد شده بود، در مدت کوتاهی به گفتمان مسلط در برنامه‌ریزی دولتی مبدل گشت» که تمرکز آن بر سه بخش «آموزش، کتاب و مطبوعات» است [۱۹-۱۸، ص ۶].

۱. صدیقه دولت‌آبادی فرزند میرزاهادی و خواهر میرزایحیی دولت‌آبادی معروف است که ریاستشان در فرقه ازل‌بی‌بابی‌ها جزء مسلمات تاریخ‌نگاران است. برای شرحی عینی از روزگار وی، بنگرید به: [۳۵].
۲. جعفریان می‌نویسد که: «با توجه به سابقه بی‌حجابی قره‌العین در جریان شورش بابیان، انتخاب این مسیر توسط این شخص [دولت‌آبادی]، امری دور از انتظار نبود» [۱۸، ص ۳۰]. البته این گفته جعفریان ممکن است از حیث عقیده فردی و تبعیت از متقدمان و بزرگان فرقه برای دولت‌آبادی مجاب‌کننده باشد، اما آنچه جعفریان به آن توجهی نکرده، بررسی شرایط امکانی اجتماعی و فرهنگی تحقق یک عقیده شخصی است که موضوع این مقاله است. دولت‌آبادی پیش از بازگشت به ایران ضمن اعلام اینکه آمدن به اروپا او را از اشتباه به در آورده، اعلام کرده بود که امیدوار است در بازگشت به ایران دست به یک «رولسیون بزرگی» بزند [۲۴، ص ۲۵۰].

جدید محصول آن‌ها بود، امکان ظهور پیدا می‌کند. اکنون نوبت طرح این سؤال است که چرا دولت رضاخان از بی‌حجابی حمایت می‌کند؟ در ادامه به تشریح مهم‌ترین روندهای موثر در شکل‌گیری این تصمیم پرداخته می‌شود.

۱. راهبرد تربیت زنان

پس از شکست دولت‌های مشروطه، و متعاقب آن بی‌نظمی‌های ناشی جنگ جهانی اول، نیروی اجتماعی هوادار متجددان تحلیل رفته بود و فقط با ارائه تفسیر تازه‌ای از دلایل شکست مشروطه و نیز سیر تجددخواهی در ایران می‌توانستند بار دیگر امکانی برای دستیابی به قدرت پیدا کنند. بر این اساس، در آستانه روی کار آمدن رضاخان، آماده‌نبودن ذهن مردم ایران برای پذیرش تجدد و همراهی نکردن آن‌ها با متجددان به‌منزله دلایل اصلی شکست تجددخواهی مطرح شد، و بدین ترتیب تربیت ملت در دستور کار متجددان قرار گرفت، و ذیل آنچه فوکو «حکومت‌مندی» می‌خواند، تحت انقیاد درآوردن اذهان به یکی از روندهای اصلی حاکم بر رفتار دولت پهلوی اول بدل شد. زنان، به همراه علما و عشایر، ابژه‌هایی قلمداد شدند که باید مورد سیاستگذاری و برنامه‌ریزی قرار گیرند تا با نظم جدید و در چارچوبه تجدد غربی بازسازی شوند. به‌خصوص زنان، به‌عنوان مربی نسل جدید ایرانی، خود محصول «سنت» و نظام قدیم بودند و باید بنا بر اصول تجددی بازتربیت شوند. این تربیت نیز از دو طریق ممکن است:

نخست، طریقه «آموزش جدید» که براساس آن، تربیت زنان از طریق تحصیل در مراکز و نهادهای آموزشی جدید از مدارس ابتدایی تا دبیرستان‌ها و دانشسراها و دارالمعلمیات تا دانشگاه تهران یا قرارگرفتن در معرض برنامه‌های عمومی «سازمان پیشاهنگی» و «سازمان پرورش افکار» و نیز مطبوعات و روزنامه‌ها ممکن می‌شد. از این منظر، دولت‌آبادی دقیقاً در چارچوب گفتمان آموزش جدید عمل می‌کند^۱: از یک‌سو خود عامل فعالی در روند آموزش جدید زنان است و از سوی دیگر خود دانش‌آموخته علوم جدید و دستاورد آن است. او به تأسیس «شرکت خواتین اصفهان» (۱۲۹۷ ش.) و «شرکت آزمایش بانوان» (۱۳۰۰ ش. تهران) اقدام کرد که به دلیلی سنت خانوادگی‌شان، هدف اصلی از تأسیس این شرکت‌ها فعالیت اقتصادی بود، اما در کنار آن به امور فرهنگی و آموزشی زنان نیز اهتمام داشت. او «ام‌المدارس» (۱۲۹۷ ش.) و مدرسه دخترانه «مکتب‌خانه شرعیات» (۱۲۹۶ ش.) را برای آموزش دختران تأسیس کرد. همچنین او از سال ۱۲۹۸ ش. روزنامه *زبان زنان* را منتشر کرد که منحصراً به مسائل زنان توجه

۱. و تا آنجا پیش می‌رود که از جمله در روزنامه *زبان زنان* و نیز روزنامه *ایران‌شهر* می‌نویسد: باید از دولت بخواهیم که در ولایات مدارس دختران تأسیس کند... لازم است که وزارت معارف یک عده معلم مخصوص صاحب فنون از اروپا بخواهند (بنگرید به: [۲۴، ص ۲۵۲].

داشت.^۱ بعدها این روزنامه به ارگان رسمی تشکل دیگری به نام «انجمن بانوان» بدل شد.^۲ او در مهرماه ۱۳۰۶ش (۱۹۲۸) سمت نظارت تعلیمات نسوان در وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه را قبول کرد و سال بعد به مدیریت کل تفتیش مدارس نسوان منصوب شد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، او یک بازیگر فعال در زمینه تربیت «زنان جدید» از طریق آموزش است؛ و در همان حال خود در ۱۳۰۲ ش. برای تحصیل در رشته علوم تربیتی راهی پاریس شد و مفاهیم و اندیشه‌های جدید را در موطنش فراگرفت. روشن است که این روابط و مناسبات هیچ‌گاه در زمانه قره‌العین وجود نداشته است.

دوم، طریقه «تقلید ظاهر» است، و همانی است که فی‌المثل در افکار علی‌اکبر سیاسی، یکی از نظریه‌پردازان مهم حکومت رضاخان، آمده است: او پس از اشاره به اینکه «اروپایی‌شدن ایرانی به یک مشکل اجتماعی تبدیل شده» است، راه‌حلی ارائه می‌دهد که کلید فهم بسیاری از سیاستگذاری‌های دوره رضاخان از جمله سیاست‌های زنان است: «تقلید از ظاهر [اروپایی‌ها] حتماً به پذیرش عقاید [آن‌ها] کمک خواهد کرد» (منقول در: [۱، ص ۲۰۸]). او متأثر از سنت قدرتمند پوزیتیویسم فرانسوی، که از دوره قاجار تا این زمان بر ذهن نخبگان تجددگرای ایرانی غالب است، بین «تقلید ظاهر» و «پذیرش عقاید» رابطه‌ای یک‌سویه‌ای با قید «حتماً» برقرار می‌کند. تربیت زنان و تغییر عقاید آن‌ها از طریق شبیه‌سازی لباس و پوشش آن‌ها به اروپایی‌ها ممکن می‌شود و بدین ترتیب بسیاری از سیاست‌های این دوره درباره لباس زنان و مردان، و از جمله حمایت از اقدامات مقلدانه دولت‌آبادی را، که به تغییر در «ظاهر» زنان ایرانی منجر می‌شود، می‌توان در همین چارچوب فهمید.^۳ در نتیجه چنین فهمی، دولت در مرداد ۱۳۰۶ ش. فرمان استفاده از «کلاه پهلوی»، در دیماه ۱۳۰۷ ش. «متحدالمآل اتحاد البسه و تبدیل کلاه»، و در ۱۳۰۸ ش. «اساس‌نامه لباس تمام‌رسمی مامورین کشوری»، در ۱۳۱۴ ش. فرمان استفاده «کلاه شاپو» (لبه‌دار) و در نهایت در دیماه ۱۳۱۴ ش. «متحدالمآل کشف حجاب» را صادر کرد.

۱. گفته شده که حتی علاقه‌مند بود که نویسنده حتی الامکان زن باشد و از چاپ مقالات مردان خودداری می‌کرد.
 ۲. در اردیبهشت ۱۳۱۴ ش. که دولت تصمیم به کشف حجاب گرفت، نهادی به نام «کانون بانوان» به دستور رضاخان شکل گرفت که هرچند ریاست عالیّه افتخاری آن را شمس پهلوی برعهده داشت و اولین رئیس اجرایی آن هاجر تربیت بود، دقیقاً در مقطع کشف حجاب، ریاست آن تا زمان مرگ، به صدیقه دولت‌آبادی واگذار شد (بنگرید به: [۴۸، ص ۳۸۲-۳۸۳]).

۳. البته حکومت رضاخان علاوه بر «ظاهر اروپایی» به یک‌دستی و یک‌پارچگی این ظاهر نیز به‌واسطه اقتضانات وحدت‌گرایی ملت‌گرایانه توجه داشتند. لباس «متحدالشکل» مردان، و در مورد زنان نیز بر «سادگی» تأکید می‌کرد که دلیل آن دوگانه بود: نخست مشکلات اقتصادی کشور و دیگری همین مسئله وحدت، و تا حدّ ممکن هم‌شکل‌بودن به دلیل تنوع ذاتی است که در لباس زنان وجود دارد.

۲. راهبرد بین‌المللی شدن

وقوع جنگ جهانی اول، برای نخستین بار، دولت و جامعه ایران را به‌طور ناخواسته وارد یک جریان مهم و سرنوشت‌ساز بین‌المللی کرد؛ بدون اینکه آمادگی یا توان قدرت‌نمایی در آن را داشته باشد. هرچند دولت ایران در آغاز جنگ اعلان بی‌طرفی کرد، با بی‌اعتنایی دول متحد و محور نسبت به آن، استقلال و حاکمیت ملی ایران نادیده گرفته شد و عملاً مناطق مختلف ایران به عرصه کارزار نیروهای متخاصم بدل شد. با پایان جنگ، پیامدهای این رخداد بین‌المللی همچنان دامن‌گیر نخبگان متجدد ایرانی باقی ماند و برای نخستین بار در کنفرانس پاریس، دول پیروز اروپایی برای تعیین نقشه جدید جهان (و جهان اسلام) گرد هم آمدند. هیئتی از ایران عازم این کنفرانس شد و از سوم بهمن ۱۲۹۷ ش. تا اواخر تابستان ۱۲۹۸، به مدت بیش از شش ماه و به‌رغم تلاش فراوان، «نه توانسته بود اجازه ورود به مذاکرات را پیدا کند و نه حتی [در مورد سرنوشت ایران] مورد مشورت قرار گیرد» [ص ۲۶۷]. به علاوه، پس از جنگ، و تا سال‌های ۱۹۲۴ م. (۱۳۰۳-۱۳۰۴ ش.) اولاً به دلیل فروپاشی امپراتوری عثمانی و ثانیاً تغییر برنامه استعماری انگلستان و سیاست‌های توسعه‌طلبانه قدرت نوپدید «اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی»، مناطق پیرامونی ایران به‌خصوص در غرب و شمال، عرصه وقوع جنبش‌های استقلال‌طلبانه و دخالت قدرت‌های بزرگ برای تغییر نقشه منطقه بود. میل به «بین‌المللی شدن» و ترس از به رسمیت شناخته نشدن توسط قدرت‌های بزرگ، به‌خصوص اروپایی‌ها، یکی از نگرانی‌های اصلی نخبگان متجدد در جوامع مسلمان بود؛ به‌ویژه در جوامعی نظیر ایران^۱، ترکیه، و افغانستان، که متجددان نظم «سنتی» پیشین را وانهاده یا تضعیف کرده و «دولت جدید» تشکیل داده بودند، نگرانی از پذیرفته‌نشدن در نظم جدید «بین‌المللی»، بیشتر بود. نتیجه تأثیر خاص این نگرانی بر سیاست‌های داخلی، پیدایی راهبرد مشترکی در بین نخبگان این جوامع بود: راه کسب مشروعیت بین‌المللی، شبیه‌شدن به جوامع متمدن است، و براساس آن لازم بود تا مظاهر و نشانه‌های زندگی جدید در رفتار ظاهری اتباع از جمله در لباس و پوشش آن‌ها نمودار شود. آتاتورک در «دولت جدید» ترکیه و امان‌الله خان در افغانستان از این حیث نسبت به نخبگان متجدد ایرانی پیشگام بودند.^۲ برای مثال، انتخابی (۱۳۹۲)

۱. خصوصاً باید به این نکته توجه کرد که دلیل عدم موفقیت هیئت ایرانی در کنفرانس پاریس مخالفت دولت انگلستان بود که در نهایت به توافق تحت‌الحمایگی در ۱۹۱۹ م. و در دولت وثوق‌الدوله منجر شد.
۲. البته صادقی (۱۳۹۲) از راه افتادن «کارزار هجوم» در آسیای مرکزی در اواخر دهه ۱۹۲۰ یاد می‌کند که بدو توسط اعضای حزب کمونیست ازبکستان آغاز شد و هدف از آن، از میان بردن «پرده‌نشین» و وارد کردن زنان در اجتماع بود. او بین «هجوم» و «کشف حجاب پهلوی» شباهت زیادی می‌بیند، و هرچند مدعی است که «الگوی کشف حجاب از چند جهت به به الگوی شوروی‌ها در آسیای میانه نزدیک‌تر است» [ص ۶۴-۶۸]، شواهدی برای اثبات این اثرگذاری ارائه نمی‌دهد. همچنان‌که در اسناد مربوط به کشف

گفت‌وگویی مصطفی کمال (آتاتورک) با مردم شهر اینه‌بولو در اوت ۱۹۲۵ را روایت می‌کند که او ضمن ردّ مَلّی یا بین‌المللی بودن لباس فعلی ترک‌ها، ایدهٔ بازگشت به «لباس تورانیان» را نیز رد می‌کند و معتقد است: «لباس متمدنانه و بین‌المللی، شایسته و مناسب ملت ماست و ما آن را خواهیم پوشید»^۱ [۸، ص ۲۱۴]. از ماقبل مشروطه و از «عصر تنظیمات» و «عصر لاله» تا اقدامات اخیر آتاتورک برای حذف خلافت عثمانی و اعلان جمهوری و نوسازی اجتماعی، همواره برنامه‌های نخبگان متجدد ترک مورد استناد نخبگان متجدد ایرانی قرار می‌گرفت. به‌علاوه و از آن مهم‌تر امان‌الله‌خان، پادشاه افغانستان، تحت تأثیر افکار محمد طزری، روشن‌فکر افغان، یک برنامهٔ نوسازی اجتماعی را آغاز کرده بود، و پس از سفر شش‌ماهه به اروپا در خرداد ۱۳۰۷ ش. مدتی در تهران توقف کرد و مهمان دولت ایران بود. ملکهٔ افغانستان در تهران بی‌حجاب ظاهر شد و این امر بر رضاخان و دیگر نخبگان حکومتی تأثیر زیادی گذاشت. در واقع، در میانهٔ این دو دولت، نوعی حسّ عقب‌افتادگی مضاعف، نه‌تنها از دول اروپایی، بلکه از همسایگان «شرقی» نیز در میان دولت‌مردان ایرانی پدید آمد.^۲ به‌خصوص رفتار پیشگامانهٔ پادشاه و ملکهٔ افغانستان برای نخبگان ایرانی گران آمد و حسّ حقارت را در میان آن‌ها تقویت کرد، زیرا به دلیل تعلق تاریخی سرزمین افغانستان به ایران و نیز پیوند فرهنگی افغان‌ها با ایرانیان، نوعی حسّ برتری تاریخی نسبت به آن‌ها در بین نخبگان ایرانی وجود داشت. اقدام به تغییر لباس اتباع ایرانی، به‌خصوص زنان، از این حیث، اقدام مهمی برای شبیه‌شدن به جوامع اروپایی محسوب می‌شد و شواهد نشان می‌دهد که رضاخان پس از حضور امان‌الله‌خان در تهران مصمم به تغییر لباس زنان بود،^۳ اما مخالفت‌های متدینان و کودتای نیروهای سنتی افغانستان علیه امان‌الله‌خان در ۱۳۰۸ ش. نخبگان حکومتی ایران را در پی‌گیری این سیاست مردد کرد. از قضا تصمیم دوبارهٔ او به اجرای

حجاب باقی‌مانده از دورهٔ رضاخان نیز شواهدی از این موضوع دیده نمی‌شود.

۱. او در ادامه به توصیف این لباس بین‌المللی می‌پردازد: کفش یا چکمه به پا، کت و شلوار و پیراهن و کراوات و جلیقه به تن، و البته برای تکمیل این‌ها یک سرپوش لبه‌دار بر سرمان. روشن بگویم، این سرپوش شاپکا (کلاه) نام دارد» [۸، ص ۲۱۴]. البته انتخابی میل نخبگان متجدد ترک به «متمدن شدن» را به‌طور فراگیرتر ذیل نظریهٔ نوربرت الیاس قابل تحلیل می‌داند (بنگرید به: [۸، ص ۲۱۹-۲۲۱]).

۲. این حسّ حقارت حتی در روابط دیپلماتیک نیز قابل مشاهده است. اتابکی (۱۳۸۴) از نامهٔ فروغی سفیر ایران در آنکارا در هشتم اردیبهشت ۱۳۰۷ ش. به وزیر دربار یاد می‌کند که در آن خواهان جایگزینی «کلاه اروپایی» به جای کلاه پهلوی است، زیرا «تشریفات داخل و خارج از کشور را یکسان می‌ساخت و زندگی را برای دیپلمات‌های ایرانی راحت‌تر می‌کرد» [۱، ص ۹۹]. جالب آنکه بعدها که در ۱۳۱۴ ش. قانون تغییر کلاه اعلام شد، کلاه جدید را «کلاه بین‌المللی» می‌نامیدند [۱، ص ۲۰۲].

۳. اتابکی (۱۳۸۴) از «یک گزارش انگلیسی» در همین دوره یاد می‌کند که نشان می‌دهد رضاخان و نخبگان هوادارش از تفاوت شیوهٔ کار امان‌الله‌خان در افغانستان و آتاتورک در ترکیه آگاه بوده، و از پیامدهایی مشابه آنچه برای اقدامات امان‌الله‌خان در افغانستان رخ داد و به برکناری او انجامید، نگران بوده‌اند (بنگرید به: [۱، ص ۱۹۸-۱۹۹]).

سیاست «کشف حجاب» اجباری در ۱۳۱۴ ش. نیز ذیل همین روند بین‌المللی‌شدن، ولی این بار تحت تأثیر مستقیم سفر او به ترکیه در خرداد ۱۳۱۳ ش. و الگوبرداری از اقدامات آتاتورک صورت گرفت. دولت از اقدامات پیش‌تازانه‌ای نظیر اقدام دولت‌آبادی به کنار گذاشتن حجاب حمایت کرد، زیرا خود تحت تأثیر روند کلی‌تر میل به بین‌المللی‌شدن و کسب مشروعیت از طرف جامعه ملل بود.^۱

۳. دولت‌آبادی و تغییر در گفتمان زنان

علاوه بر مناسباتی که دولت ایران و نخبگان حکومتی در آن‌ها درگیرند، صدیقه دولت‌آبادی، به‌عنوان یک زن متحدد ایرانی، خود نیز به نحو دیگری در مناسبات نوپدید جهانی پی‌گیری حقوق و مسائل زنان درگیر شده، و این امکانی است که نخستین‌بار در ایران برای او فراهم شده و برای قره‌العین اساساً امکان تحقق آن وجود نداشته است. شیوه استدلالی متحدان برای نقد وضع زنان عموماً متکی بر آوردن شواهدی از وضع زندگی آن‌ها در ایران بود، و بعدتر به‌واسطه گسترش ارتباطات و آگاهی‌ها و تأثیرپذیری از شیوه استدلالی متحدان در دیگر کشورهای اسلامی نظیر هند و عثمانی و به‌خصوص مصر و متفکران مسلمان عرب، گونه‌ای تفسیر عقلی از منبع دینی در میان ایرانیان پیدا شد. البته هرچند در حوزه‌هایی نظیر سیاست و دموکراسی الگویی از این شیوه استدلالی (مثلاً در کتاب *تنبیه‌المله و تنزیه‌الامه* آیت‌الله نایینی) قدمت بیشتری داشت،^۲ عمدتاً از ابتدای قرن بیستم میلادی و با نشر آثار قاسم امین، نویسنده تجددطلب مصری، است که راه چنین تفسیری در حیطه زنان در ایران نیز باز می‌شود: جعفریان گزارش می‌دهد که هرچند دو کتاب مشهور قاسم امین با عناوین *زن و آزادی* و *زن/امروز* در ۱۳۳۶ ق. با دستور دولت به فارسی ترجمه شد، در ۱۳۲۴ ق. در ایران خوانده و حتی نقد شده است [ص ۱۸، ۴۴]. امین در این کتاب پرخواننده جهان اسلام، آیه حجاب در قرآن را صرفاً متوجه «زنان پیامبر (ص)» می‌داند، و نه همه «زنان مسلمان». به دلیل اشتراک وضع مسلمانان، شیوه استدلال امین در دفاع از رفع حجاب زنان به یکی از اسلوب‌های رایج استدلالی در جهان اسلام و از جمله در ایران بدل شد.^۳ با این‌همه، هنوز

۱. البته صادقی (۱۳۹۲) بر این باور است که مطبوعات، جز دو کشور آلمان و ایتالیا، در دیگر کشورهای اروپایی موضعی انتقادی نسبت به سیاست کشف حجاب رضاخان در پیش گرفتند. بنابر نظر او دلیل تمجید مطبوعات آلمان و ایتالیا از سیاست جدید دولت، «سیطره حاکمیت دولتی» و موافقت این دول با دولت رضاخان بود [ص ۷۶-۷۸]، اما به همین ترتیب هم می‌توان دلیل مخالفت مطبوعات دیگر دولت‌های اروپایی را ناشی از ناهمبازی آن‌ها با دولت رضاخان به واسطه اتحادش با هیتلر در آستانه جنگ جهانی دوم دانست.
۲. برای دیدن مقایسه‌ای بین *تنبیه‌المله و تنزیه‌الامه* و *طبایع الاستبداد* (عبدالرحمن کواکبی)، بنگرید به: [۳۲].
۳. علاوه بر متحدان، که به‌واسطه زمینه دینی جوامع اسلامی از جمله ایران به دنبال یافتن تفسیری دینی برای

امکانی برای پیوند خوردن زنان ایرانی با روندهای بین‌المللی و جهانی مسائل زنان وجود نداشت. دولت‌آبادی در ۱۳۰۲ ش. راهی پاریس شد و در بهار ۱۳۰۵ ش. (۱۹۲۶) به نمایندگی از زنان ایرانی در دهمین کنگره «اتحادیه بین‌المللی برای حق رای زنان»^۱ در پاریس شرکت کرد و سال بعد راهی ایران شد. پس از آن نیز، در دومین «کنگره نسوان شرق» که در ۱۳۱۱ ش. در تهران برگزار شد، شرکت کرد و منشی آن بود.^۲ بعدها در سال ۱۳۲۶ ش. (۱۹۴۷) نیز در کنگره «جامعه بین‌المللی زنان برای صلح و آزادی»^۳ شرکت کرد و درباره پیشرفت‌های زنان ایرانی سخنرانی کرد. با قدری مسامحه، به نظر می‌رسد که او در دوره بین دو جنگ جهانی یکی از فمینیسم‌ها بود یا دست کم عمیقاً تحت تأثیر آن بود. آنچه اهمیت دارد تأثیر این تعلق یا تأثیرپذیری بر نوع استدلال دولت‌آبادی در دفاع از بی‌حجابی است: درحالی که گفتار تغییر در وضع زنان از مشروطه تا این زمان عموماً گفتاری برآمده از نقد عمومی اجتماعی یا متکی بر تفسیری شبه‌دینی مشابه شیوه استدلالی قاسم است، درگیر شدن در مباحثه‌های بین‌المللی درباره حقوق زنان، قطعاً نوع استدلال دولت‌آبادی را تغییر داده است. او دیگر خود را نیازمند نوگرایی در متون دینی برای توضیح بی‌حجابی نمی‌داند، بلکه از مفاهیم و ادبیات شبه‌فمینیستی بهره می‌برد.

رفع حجاب بودند، جعفریان (۱۳۸۳) گزارش می‌دهد که استدلال مخالفان «کشف حجاب» نیز یک مرحله تحول پشت سر نهاده است: گذار از استدلال‌های صرفاً دینی متکی بر متون دینی به استدلال‌های اجتماعی و سیاسی و به‌طور خلاصه آنچه او تفاسیر «علم‌زده» می‌نامد [ص. ۱۸، ۳۶-۳۷].

1. International Alliance for Women's Suffrage.

دولت‌آبادی از طرف جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران اعتبارنامه داشت تا در «سوسیته‌های نسوان اروپا» وارد شده و هرگونه مذاکرات به استثنای مذاکرات سیاسی نموده و روابط ودادیه را اعمال نماید» (بنگرید به: [ص. ۳۰، ۳۳]).

۲. او مسئولیت «کمیسیون چهارم [متشکل] از مدیرات و معلمات مدارس... برای قسمت‌های صحتی و حفظ‌الصحة شاگردان و تساوی حقوق و اجرت زن و مرد و پروگرام تحصیلات و غیره» کنگره را به عهده داشت [ص. ۳۰، ۲۱۹] و به‌عنوان منشی کنگره، راپرت وزارت جلیله معارف در مورد موضوع «تساوی پروگرام تحصیلیه ذکور و اناث» را قرائت کرد و در مقدمه این گزارش ضمن تأکید بر اینکه «بروز هر لیاقتی، باب هر سعادت را مفتوح می‌کند»، بر «توجه مخصوص شاهانه اعلی حضرت در خصوص تربیت نسوان مملکت» تأکید کرد [ص. ۳۰، ۱۷۴]. دولت با برگزاری این کنفرانس‌ها و به‌طور کلی نقش‌آفرینی در این روندها موافقت داشت، زیرا به بین‌المللی شدن ایران و پذیرش ایران در جامعه جهانی کمک می‌کرد (ص. ۳۰، بیست). البته محدوده این موافقت، عدم تعارض آن با برنامه‌های دولت بود. به همین دلیل آقای اورنگ به نمایندگی از دولت در این کنفرانس حاضر بود و در بدو امر از شرکت‌کنندگان خواست که فعلاً در مورد رفع حجاب بحث نکنند! [ص. ۳۰، شانزده].

3. Women's International League for Peace and Freedom.

برای دیدن متن سخنرانی وی در این کنفرانس بنگرید به: [ص. ۲۴، ۲۵۳].

تغییر استدلال و اسلوب بیانی دولت‌آبادی

پیش‌تر توضیح دادیم که امکان بی‌حجابی وابسته به مرحله پیشرفته‌ای از تجدد غربی است که در زمان قره‌العین بایی ممکن نبوده، و فقط در برآیند مجموعه‌ای از روابط و نیروهای پیچیده تجددی در دوره‌های بعدی ممکن شده است. مهم‌ترین تحول در این راستا پیدایی گفتار متجددانه برای دفاع از حقوق زنان و رفع حجاب است: هرچند استدلال قره‌العین برای کشف حجاب از سنت شیعی و اسلامی انحراف دارد، از حیث اسلوب بیانی و شیوه استدلالی تداومی از آن است. او در اجتماع بدشت و در آستانه کشف حجاب، از یک «دوره تعلیق» یاد می‌کند که در آن تا زمان رسیدن احکام جدید از سوی باب، تکلیفی برای پیروان او وجود ندارد: «بدانید! احکام شریعت محمدی اکنون به واسطه ظهور باب منسوخ گشته، احکام شریعت جدید باب هنوز به ما نرسیده و اکنون اشتغال شما به نماز و روزه و زکات و سایر آنچه را که محمد^(ص) آورده است [از جمله حکم حجاب]، همه اعمالی لغو و افعالی باطل است و بدان‌ها کسی جز غافلان و نادانان عمل نمی‌کنند».

او پس از اعلام «پایان اسلام»، آغاز «دوره فترت» را اعلان می‌کند که در آن، «امروز امر و تکلیف و نهی و تزییقی وجود ندارد و اکنون ما در زمان فترت واقعیم»، و یکی از نتایج این حالت، این است که پیروان «از حالت تنهایی به حال اجماع بیرون بیایید و این حجابی را که میان شما و زنان مانع از استفاده و استمتاع است، پاره کنید» [۵۵، ص ۵۲۴].^۱ در این استدلال او نشانی از استدلال‌های متجددانه فمینیستی برای دفاع از حقوق زنان وجود ندارد، هم‌چنان‌که نشانه‌ای از اصول تجددی تحول تاریخ و جامعه، نظیر اصل ترقی یا تکامل دیده نمی‌شود؛ نه سخن از مرجعیت عقل است، و نه از قوانین حاکم بر نیروهای مادی پیش‌برنده تاریخ؛ او با الهام از اصول شیخیه و متکی به آموخته‌های دینی‌اش، نسخ دین اسلام را اعلام و آغاز دین تازه‌ای را نوید می‌دهد، و همه استدلال او در فضای سنت است.^۲ در مقابل، به نظر می‌رسد که دولت‌آبادی در فضایی کاملاً متفاوت، و تحت تأثیر روندهای فمینیستی بین دو جنگ جهانی و

۱. او ادامه داده است: «آن‌ها را در کارهای خودتان شریک سازید و کارها را میان خودتان و زنان بعد از آنکه کام دل از آن‌ها برداشتید، تقسیم کنید. با آن‌ها آمیزش داشته باشید. آن‌ها را از خانه‌ها به انجمن‌ها ببرید. زنان، گل‌های زندگی دنیا می‌باشند. گل را باید از شاخ بچینید و ببویید؛ زیرا گل برای چیدن و بویدن آفریده شده و شایسته نیست که آن را آماده بدارید و بدان نیک نظر ندارید. آن‌ها را با لذت تمام ببویید. گل و شکوفه را باید چید و برای دوستان به ارمان فرستاد» (منقول در: [۶۷، ص ۱۳۳-۱۳۴]). در این فقره، او موضعی اتخاذ می‌کند که بر مبنای آن بی‌حجابی ممکن می‌شود.

۲. فی‌المثل، به نظر می‌رسد بایی‌ها بین اقدام قره‌العین به کشف حجاب در اجتماع بدشت و حضور حضرت زهرا^(س) در روز محشر برابری کرده‌اند (بنگرید به: [۵۴، ص ۴۷۴-۴۷۶])، و برای دیدن شرحی از انحراف این فهم از مبانی فکر شیعی بنگرید به: [۴۹، ص ۱۴۲].

آنچه امروز «فمینیسم مادرانه» نامیده می‌شود، می‌اندیشد و عمل می‌کند. لگیت (۱۳۹۱) وجود سازمان‌های بین‌المللی زنان نظیر «شورای بین‌المللی زنان»، «اتحاد بین‌المللی زنان مدافع حق و رأی» و «پیمان بین‌المللی زنان برای صلح و آزادی» را شاهدهی برای افشاسازی این «دروغ عمدی» می‌داند که «فعالیت زنان در این دوران [بین دو جنگ جهانی] خاموش شد». او ضمن تاکید بر گسترش فعالیت‌ها و ارتباطات زنان در فاصله بین دو جنگ جهانی، و چندین برابر شدن ارتباطات بین‌المللی زنان در این دوره می‌نویسد: «زنان کشورهای خاورمیانه، آسیا، و امریکای لاتین در کنفرانس‌های بین‌المللی مورد استقبال قرار می‌گرفتند» [۴۵۷-۴۵۶، ص ۴۵]. دولت‌آبادی یکی از این زنان بود که، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، برای نخستین بار به «نمایندگی» از زنان ایرانی در کنفرانس‌های دو سازمان اخیر در پاریس شرکت کرده بود.

تاریخ‌نگاران موج اول فمینیسم از دو جریان اصلی در آن یاد می‌کنند: «فمینیسم مادرانه» (اجتماعی) و «فمینیسم لیبرال» (حقوق برابر). بنابر نظر یکی از منتقدان، فمینیسم مادرانه، که از ۱۸۹۰ غالب شده بود، در قیاس با فمینیسم لیبرال، «در مقابل ارزش‌های غالب فرهنگ خود تسلیم شدند» [۳۷۹، ص ۴۵] و «تلاش می‌کردند تا نقش زنان در خانواده را به عرصه اجتماع نیز گسترش دهند» [۴۶۱، ص ۴۵]. معتقدان به فمینیسم مادرانه بر این باور بودند که «مردان را می‌توان تغییر داد» و رسالت زنان نیز همین است که «آن‌ها را به این کار وادارند» (همان). دولت‌آبادی نیز زن را «مادر مرد» معرفی می‌کند [۴۴۱، ص ۲۵]، و مرام مجله‌اش را «تربیت مادر» می‌داند [۴۱۴، ص ۲۵]. تربیت مادر و در نتیجه «تربیت مرد» به اصلی‌ترین هدف او بدل می‌شود که براساس آن، باید به دختران، به‌عنوان مادرانِ مردانِ آینده، در مدارس آموزش داد. اما لزوم «تربیت مادر» و به این ترتیب بازتربیت او به‌معنای بی‌اطمینانی نسبت به نظامات و باورهای تربیتی جامعه است. مبنای تربیت جدید چه باید باشد؟ درحالی‌که قره‌العین امکانی برای تغییر مرکز ثقل تربیت از سنت به «تجدد» ندارد و پس از دوره تعلیق موردنظر او باز هم باید به شکل دیگری از نظامات تربیتی سنت، اما این بار در قالب بایبیه، تن داد، اما نزد دولت‌آبادی باورهای تربیتی جدید و الگوهای رفتاری زنان غربی مبنای محکم بازتربیت مادران ایرانی قرار می‌گیرد، و این در توافق کامل با راهبرد تربیتی ملت‌گرایانه نخبگان هوادار رضاخان است. در مباحثه ملت‌گرایانه‌ای که مجله *ایران‌شهر* بانی آن بود، نه‌تنها اثری از مخالفت مرسوم فمینیست‌ها با نهاد خانواده و ازدواج در رأی وی دیده نمی‌شود، بلکه ازدواج دختران ایرانی با مردان فرنگی را از همین منظر تربیتی برای ارتقای زنان و دختران ایرانی توصیه می‌کند [۲۴، ص ۲۵۰].

از سوی دیگر، مقصود از «مادری» در فمینیسم مادرانه، نه مادر آن‌چنان‌که تاکنون و در گفتار مردانه معرفی می‌شده، بلکه قسمی «مادری مدنی»^۱ است: در اینجا، مادری نه نوعی

خصیصه انسانی، بلکه مادر زنی است که ضمن پذیرش تفاوت‌های جنسیتی نظیر عشق و ایثار و عاطفه و نظایر آن، از آن‌ها به‌مثابه نیرویی برای تغییر مردان و بدین ترتیب بهبود موقعیت اجتماعی‌اش استفاده می‌کند؛ مادری در ربط با مدنیت، و در برآیند نیروهای مدنی و الگوهای مدنی‌سازی، فهمیده می‌شود و نتیجه آن، ظهور مجموعه اقداماتی است که به نحو کنایه‌آمیزی از آن به «خانه‌داری شهری» یاد می‌شود [۴۵، ص ۳۷۹].^۱ بر همین اساس، به نظر می‌رسد که دولت‌آبادی نیز مادری را به‌مثابه امری مدنی و در ارتباط با پروژه تربیتی ملت‌سازی می‌فهمد و نزد او مادری نه دقیقاً مهر و عطوفت مادرانه، آن‌گونه که در سنت تاکنون وجود داشته، بلکه مادری به‌مثابه مجموعه‌ای از روابط و مناسباتی است که در تلاقی آن‌ها مرد و بدین ترتیب ملت تربیت شده و متناسب با تمایلات و نیروهای زنانه بازسازی می‌شوند. مقالات و نوشتارهای دولت‌آبادی در مجله *زبان زنان* سرشار از توصیه‌ها و مضامینی نظیر «نظم و ترتیب در زندگی»، «نیکی و نیکوکاری»، «مساعدت زن و مرد در زندگی»، «مبارزه با خرافات»، مجموعه «آداب معاشرت در مجامع عمومی»، «اهمیت حفظ‌الصحه برای زنان»، و نظایر آن است که در راستای پروژه ملت‌سازی متجددان قابل فهم است (بنگرید به: [۲۴؛ ۲۵]).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله به دنبال بررسی تاریخ «بی‌حجابی» در ایران بود. چنان‌که منابع بومی و نیز سفرنامه‌های فرنگی‌ها نشان می‌دهد، در تمام تاریخ ایران معاصر، «باحجابی» یک عنصر اصلی از سنت زندگی ایرانی بوده است. سفرنامه‌نویسان بر «حجب» و «حجاب» به‌منزله دو الگوی مهم رفتاری زن و نیز مرد ایرانی تأکید کرده، و بر عمومیت و تنوع حجاب صحه گذاشته‌اند. از این‌رو، در آنچه «تجدد بومی» می‌خوانیم، ممکن است برخی اشکال کم‌حجابی یا حجب‌زدایی وجود داشته باشد، اما برای این مقاله، در پیوند با وضع کنونی و «معاصریت» ما، آن قسمی از بی‌حجابی مدنظر است که محصول یک ذهن تجددی و حاصل پیوند خوردن ما با روابط و مناسبات تجدد غربی باشد. بر این اساس، اگر بی‌حجابی حکمی از احکام تجدد است، این مقاله در صدد بود تا براساس منطق فوکویی نقطه صفر پیدایی آن در ایران را شناسایی کند.

تحقیقات موجود اقدام قره‌العین بابی به بدون حجاب ظاهر شدن در اجتماع بابی‌ها در بدشت در ۱۲۳۱ ش. را به‌منزله آغازگاه بی‌حجابی در ایران معرفی می‌کند و بدین ترتیب تاریخ صد و شصت ساله‌ای برای «بی‌حجابی» در ایران جعل می‌کند و بدین ترتیب به تفاسیر متجددانه از دوره

۱. فی‌المثل، او این سؤال را مطرح می‌کند که «وظیفه زن در زندگی چیست؟» و خود پاسخ می‌دهد که: «عملیات خانه‌داری بسته به فعالیت زنان و وظیفه‌ای است مختصّ او. بدین قرار: نظم و ترتیب منزل، پرورش روحانی و جسمانی افراد خانواده، بروز سلیقه در خوراک و لباس و نظافت، حفظ‌الصحه، بچه‌داری، پرستاری مرضی، تطبیق دخل و خرج و صرفه‌جویی را خانم وظیفه‌دار است» [۲۴، ص ۲۷۱].

اخیر تاریخ ایران مشروعیت می‌بخشد. این مقاله نشان داد که هر چند قره‌العین هوادار باب است و بابیه با بعد استعماری غرب همراهی و همگامی دارد، باب «متجدد» نیست. افکار باب و رفتار قره‌العین را باید در چارچوب سنت، و البته به‌منزله‌شکلی انحراف‌یافته از آن، فهم کرد. در دوره زندگی باب و قره‌العین، نه‌تنها هنوز روابط و مناسبات تجدد غربی در ایران پیدا نشده، بلکه از قضا تجدد بومی در برهه‌ای از اقتدار خود است. شیوه استدلال قره‌العین برای توضیح و توجیه رفتارش نیز هیچ ارجاعی به فکر تجدد ندارد، و به‌تمامی همانند دیگر صورت‌های انحراف‌یافته از تفکر شیعی در تاریخ آن مبتنی بر قسمی مهدی‌گرایی موعودگرایانه است.

مقاله نشان داد که امکان بی‌حجابی فقط در مرحله پیشرفته‌ای از تجدد غربی میسر شد و روی کار آمدن نخبگان متجددی نظیر سپهسالار، سفر شاه به فرنگ، گسترش حضور اروپایی‌ها در ایران، ورود محصولات و به‌خصوص البسه فرنگی، گسترش مطبوعات، و تشکیل انجمن‌ها و مؤسسات جدید و درنهایت وقوع انقلاب مشروطه و روی کار آمدن دولت‌های هوادار الگوهای فرهنگی تجدیدی، و نظایر آن، به تحقق این امر کمک کرد. در نتیجه وقوع این تحولات، امکان بی‌حجابی در ۱۳۰۶ ش. با اقدام صدیقه دولت‌آبادی به کنار گذاشتن حجاب و ظاهرشدن با کلاه و لباس اروپایی در خیابان‌ها محقق شد. برخلاف قره‌العین، دولت‌آبادی در مرحله پیشرفته‌ای از تجدد غربی و در محل تلاقی نیروها و روابط متجددانه قرار دارد: اولاً پس از جنگ جهانی اول و با شکست مشروطه، نخبگان متجدد هوادار رضاخان با این ایده که هنوز ذهن مردم برای پذیرش تجدد آمادگی ندارد و علت اصلی شکست مشروطه نیز همین است، با راهبرد «تربیت ملت» امکانی دوباره‌ای برای در اختیار گرفتن قدرت پیدا کردند؛ ثانیاً براساس یک تفسیر پوزیتیویستی راست‌کیشانه ظاهرگرا، تغییر عقاید ملت را به‌واسطه تقلید ظاهر اروپایی‌ها قطعاً امکان‌پذیر می‌دانستند. و ثالثاً با پایان‌یافتن جنگ جهانی اول، دولت‌های جدیدی در جهان اسلام، و به‌خصوص در همسایگی ایران، پدید آمدند که مهم‌ترین دغدغه نخبگان‌شان، بین‌المللی‌شدن و ترس از به رسمیت شناخته نشدن از سوی دول اروپایی در مناسبات جدید جهانی، و نیز تقویت نوعی حس حقارت در برابر آن‌ها در میان متجددان از جمله در ایران بود. اقدام دولت‌آبادی باید در محل تلاقی چنین روابط و مناسباتی فهمیده شود. به‌علاوه، مشارکت دولت‌آبادی در برخی از روندهای جهانی پی‌گیری حقوق و مسائل زنان موجب شد تا لاجرم گفتار بومی یا اسلامی را کنار گذارده و بیش از پیش در مناسبات تجدیدی زنان هضم شود. او همچنین در همراهی با ایده «تربیت زنان» یکی از عوامل فعال در گفتمان «آموزش جدید» از طریق تأسیس مدارس دخترانه بود و در ۱۳۱۴ ش. به ریاست کانون بانوان منصوب شد که وظیفه داشت دستور رضاخان برای کشف حجاب از طریق معلمان و دانش‌آموزان مدارس را به اجرا درآورد.

دولت‌آبادی نقطه صفر بی‌حجابی در ایران است و پس از آن به‌خصوص با سفر امان‌الله‌خان، پادشاه افغانستان، به ایران یا سفر رضاخان به ترکیه، دولت ایران در «کشف حجاب» مصمم‌تر شد. قانون کشف حجاب اجباری در ۱۳۱۴ ش. با کمک شهربانی و به زور سرنیزه به اجرا درآمد و با برکناری رضاخان در ۱۳۲۰ ش. و اصرار علما در ۱۳۲۲ ش. بعد اجباری آن ملغی شد و بسیاری از زنان، به‌خصوص در مناطق عشایری و روستایی و شهرهای کوچک و مناطق غیرمرکز نشین، حجاب را از سر گرفتند، هرچند گروه‌های زیادی نیز که تربیت‌یافته دوره رضاخان بوده و از تشویق و ترغیب‌ها دولت پهلوی دوم نیز برخوردار بودند، بر بی‌حجابی پافشاری کردند. در رخداد‌های سیاسی بعدی، نظیر نهضت سی تیر ۱۳۳۰ و ملی شدن صنعت نفت و نیز قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲، به تدریج «باحجابی» به یک مقوله‌ای «هویتی» برای گروه‌های مختلف اجتماعی بدل شد؛ به شکلی که انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به‌گونه‌ای نمادین «انقلاب حجاب» نامیده می‌شود. در دوره جمهوری اسلامی نیز از همان ابتدا «باحجابی» به‌منزله یک هنجار اجتماعی تبلیغ و ترویج شده و سیاست‌گذاری‌ها معطوف به مقابله با «بی‌حجابی» بوده و هست؛ هرچند هواداران متجدد بی‌حجابی نیز به شیوه‌ها و طرق خاص خود بر این باور پافشاری کرده‌اند.

در ارتباط بین موضوع این مقاله و اقتضائات وضع کنونی، موارد ذیل استنباط می‌شود: نخست اینکه «حجاب» در تاریخ ایران هیچ‌گاه یک‌دست و یک‌پارچه نبوده، بلکه بنا به اقتضائات از تنوع و ناهمگونی برخوردار بوده و لازم است در سیاست‌گذاری‌های کنونی، بر تنوع و گونه‌گونی آن تمرکز شود. ثانیاً سیاست‌های بی‌حجابی و «کشف حجاب اجباری» و نیز با حجابی و حجاب الزامی، به‌رغم تقابل روشنی که بینشان وجود دارد، از حیث چارچوب نظریه فرهنگی، هر دو در یک دستگاه نظری طراحی شده‌اند، و آن رویکرد مکانیکی پوزیتیویستی به مسائل فرهنگی است. در شرایط فعلی، که جهت‌گیری‌های سیال‌تر و دستگاه‌های نظری انعطاف‌پذیرتر منطبق بر روندهای دائماً نوشونده تغییرات فرهنگی و «جهانی» شدن جایگزین رویکردهای پوزیتیویستی پیشین شده‌اند، لازم است که در انطباق با سنت متنوع و متلون و خط‌پذیر حجاب در کل تاریخ زندگی ایرانیان، برخی از سیاست‌گذاری فرهنگی مربوط به حجاب، به‌خصوص تنوع آن، بازسازی شوند. ثالثاً تاریخ «بی‌حجابی» نیز در ایران نه طولانی است و نه یک‌پارچه و یک‌دست: مقاله نشان داد که از اولین مورد بی‌حجابی به وسیله دولت‌آبادی حدود نه دهه و از بی‌حجابی اجباری حدود هشت دهه و از بی‌حجابی غیراجباری حدود هفت دهه می‌گذرد. از اولین سیاست‌گذاری‌ها علیه بی‌حجابی حدود چهار دهه از ابتدای انقلاب اسلامی می‌گذرد و در جریان نهضت اسلامی از ۱۳۴۲ تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ اساساً و به‌طور رو به رشدی «با حجابی» به نمادی از هویت انقلابی بدل شد. در همه این تاریخ مقطع و غیریک‌دست، باید بر ناهمگونی بی‌حجابی در گروه‌های مختلف شهری و روستایی و عشایری، و نیز طبقات

اجتماعی متفاوت و واحدهای قومی با درجات متفاوتی از توسعه‌یافتگی نیز اشاره کرد. همه‌ی این موارد نشان می‌دهد که بی‌حجابی میل «طبیعی» مردم ایران نیست که فی‌المثل بعد از انقلاب اسلامی و با دخالت دولت به یک امر اجباری بدل شده باشد، بلکه از قضا تاریخ درازدامن ایران، تاریخ باحجابی است، نه بی‌حجابی؛ و بی‌حجابی با عطف توجه به همه‌ی فرازونشیبی که طی کرده، در مقابل تاریخ طولانی باحجابی، عمری کوتاه و ناپیوسته دارد که دائماً توسط روندها و نظامات تجدید بومی و نیروهای دینی به چالش کشیده شده است. نگارش تاریخ بی‌حجابی به‌مثابه‌ی عارضه‌ای بر سنت زندگی ایرانیان در چارچوب «تاریخ فرهنگی ایران معاصر» می‌تواند موضوع پژوهش‌های بعدی باشد.

منابع

- [۱] اتابکی، تورج؛ یان زوشر، اریک (۱۳۸۵). *تجدد امرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه*، ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- [۲] احمد، لیلا (۱۳۷۸). *صدر اسلام و موقعیت زن: مسئله تفسیر، ترجمه‌ی صدیقه شکوری‌راد، مندرج در: گروه مدیریت مطالعات اسلامی (مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی)، بولتن چهار: فمینیسم، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ص ۲۰۲-۲۲۰.*
- [۳] استادمک، فاطمه (۱۳۶۸). *حجاب و کشف حجاب در ایران، تهران: سنایی.*
- [۴] اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۶۲). *فتنه باب، تهران: فتحی.*
- [۵] اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۴۸). *خواب‌نامه یا جلسه، تهران: طهوری.*
- [۶] اکبری، محمدعلی (۱۳۸۲). *دولت و فرهنگ در ایران: ۱۳۰۴-۱۳۵۷*، تهران: انتشارات روزنامه‌ی ایران.
- [۷] امانت، عباس (۱۳۸۴). *قبله عالم، تهران: کارنامه.*
- [۸] انتخابی، نادر (۱۳۹۲). *دین، دولت، و تجدید در ترکیه، تهران: هرمس.*
- [۹] انوشیروانی، علیرضا؛ آتشی، لاله (۱۳۹۱). «نقد فضای گفتمان استعماری در سفرنامه‌های زنان غربی»، *فصلنامه نقد ادبی*، س ۵، شماره پیاپی ۲۳، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- [۱۰] انه، کلود (۱۳۷۰). *گل‌های سرخ اصفهان*، ترجمه‌ی فضل‌الله جلوه، تهران: روایت.
- [۱۱] آشنا، حسام‌الدین (۱۳۷۱). *خشونت و فرهنگ، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.*
- [۱۲] _____ (۱۳۸۴). *از سیاست تا فرهنگ، تهران: سروش.*
- [۱۳] بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.*
- [۱۴] بلوشر، ویبرت (۱۳۶۹). *سفرنامه بلوشر*، ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- [۱۵] پولاک، یاکوب (۱۳۶۱). *سفرنامه پولاک*، ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- [۱۶] تاورنیه، ژان باتیست (بی‌تا). *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه‌ی ابوتراب نوری، اصفهان: سنایی.

- [۱۷] جعفری، علی (۱۳۹۰). «بررسی حجاب و نوع پوشش زنان زرتشتی در ایران عصر صفوی»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ش ۳، پاییز، ص ۲۳-۴۳، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- [۱۸] جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *داستان حجاب پیش از انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛
- [۱۹] حجازی، بنفشه (۱۳۷۶). *به زیر مقنعه: بررسی جایگاه زن ایرانی از قرن اول هجری تا عصر صفوی*، تهران: نشر علم.
- [۲۰] خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). *جریان‌شناسی ضدفرهنگ‌ها*، تهران: نشر تعلیم و تربیت اسلامی، چ ۷.
- [۲۱] دروویل، گارسیا (۱۳۳۷). *سفرنامه دروویل*، ترجمه جواد محبی، تهران: گوتمبرگ.
- [۲۲] دلاواله، پیتر (۱۳۷۰). *سفرنامه پیتر دلاواله*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۲۳] دورانت، ویل (۱۳۷۳). *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، جلد دوم، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- [۲۴] دولت‌آبادی، صدیقه (۱۳۷۷ الف). *نامه‌ها، نوشته‌ها، و یادها*، ویراستاری: مهدخت صنعتی و افسانه نجم‌آبادی، ج ۱، شیگاکو: انتشارات نگرش و نگارش زنان.
- [۲۵] _____ (۱۳۷۷ ب). *نامه‌ها، نوشته‌ها، و یادها*، ویراستاری: مهدخت صنعتی و افسانه نجم‌آبادی، ج ۲، شیگاکو: انتشارات نگرش و نگارش زنان.
- [۲۶] رضاقلی، علی (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی*، تهران: نی.
- [۲۷] زاهد زاهدانی، سیدسعید (۱۳۹۱). *بهنایت در ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- [۲۸] سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی (۱۳۷۱). *واقعه کشف حجاب*، تهران: سازمان اسناد و مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی.
- [۲۹] سانسون، مارتین (۱۳۴۶). *سفرنامه سانسون*، ترجمه تقی تفضلی، تهران: ابن‌سینا.
- [۳۰] سلامی، غلامرضا و افسانه نجم‌آبادی (۱۳۸۳). *نهضت نسوان شرق*، تهران: شیرازه.
- [۳۱] شاردن، ژان (۱۳۶۲). *سیاحت‌نامه شاردن*، ترجمه حسین عریضی، تهران: نگاه.
- [۳۲] شیرزادی، علی (۱۳۷۸). «بررسی مقایسه‌ای اندیشه سیاسی کواکبی و نایینی»، *مجله راهبرد*، ش ۱۷، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- [۳۳] صادقی، فاطمه (۱۳۹۲). *کشف حجاب: بازخوانی یک مداخله مدرن*، تهران: نگاه معاصر.
- [۳۴] صلاح، مهدی (۱۳۸۴). *کشف حجاب: زمینه‌ها، پیامدها، و واکنش‌ها*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- [۳۵] صنعتی‌زاده، عبدالحسین (۱۳۴۶). *روزگاری که گذشت*، تهران: تابان.

- [۳۶] غیبی، مهرآسا (۱۳۸۸). *تاریخ پوشاک اقوام ایرانی*، تهران: هیرمند.
- [۳۷] فلاندن، اوژن (۱۳۲۴). *سفرنامه اوژن فلاندن*، ترجمه حسین نورصادقی، تهران: بی‌نا.
- [۳۸] فوکو، میشل (۱۳۸۱ الف). *تاریخ جنون*، فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.
- [۳۹] _____ (۱۳۸۱ ب). *نیچه، تبارشناسی و تاریخ*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ مندرج در: (کهون، لارنس (۱۳۸۱). *متن‌گزیده‌های مدرنیسم و پست‌مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان و دیگران، تهران: نی).
- [۴۰] _____ (۱۳۸۸). *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: گام‌نو.
- [۴۱] کاتف، فدت (۱۳۵۶). *سفرنامه کاتف*، ترجمه محمدصادق همایون‌فرد، تهران: کتابخانه ملی ایران.
- [۴۲] کچویان حسین و قاسم زائری (۱۳۹۰). «تبیین گفتمانی تبدیل‌شدن زنان به موضوع سیاستگذاری‌های رسمی در دوره رضاخان (با تأکید بر نظریه نژادی)»، *مجله زن در توسعه و سیاست*، دوره ۹، ش ۲؛ تابستان، ص ۷-۳۴، تهران: دانشگاه تهران.
- [۴۳] کلاویخو (۱۳۴۴). *سفرنامه کلاویخو*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- [۴۴] گوینو، آرتور (۱۳۶۷). *سفرنامه کنت دوگوینو*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب‌سرا.
- [۴۵] لگیت، مارلین (۱۳۹۱). *زنان در روزگارشان (تاریخ فمینیسم در غرب)*، ترجمه نیلوفر مهدیان، تهران: نی.
- [۴۶] مخبرالسلطنه هدایت، مهدی‌قلی (۱۳۶۳). *خاطرات و خطرات*، تهران: زوار.
- [۴۷] مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴). *ریحانه‌الادب*، ج ۱، تهران: خیام.
- [۴۸] مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۷۶). *تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد*، تهران: وزارت اطلاعات.
- [۴۹] مصطفوی، حسن (۱۳۸۶). *محاكمه و بررسی در عقاید و احکام و آداب و تاریخ باب و بهاء*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- [۵۰] مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *مسئله حجاب*، تهران: صدرا.
- [۵۱] منصوری، علی (۱۳۸۹). «حجاب و پوشیدگی در شهرسازی ایرانی-اسلامی (نمونه پژوهش میدانی: بافت قدیم شهر شیراز)»، *مجله شهرسازی، فصلنامه مسکن و محیط روستا*، س ۲۹، ش ۱۳۰، تهران: بنیاد مسکن انقلاب اسلامی.
- [۵۲] موسوی حاجی، سیدرسول؛ ظریفیان، رؤیا (۱۳۹۳). «تأثیر موج تجددخواهی و جریان نوسازی بر تحول پوشاک ایرانیان (از ابتدای قاجار تا پایان دوره پهلوی اول)»، *مجله جامعه‌شناس تاریخی*، بهار و تابستان، دوره ۶، ش ۱، ص ۱۹۳-۲۱۹، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

- [۵۳] موسوی، سیدقاسم (۱۳۸۸). «نگاهی بر سیر تاریخی حجاب در فرهنگ ایرانی زمین (از عهد باستان تا دوران قاجار)»، فصلنامه فرهنگ (ویژه مطالعات زنان)، تابستان، ش ۸۰، ص ۲۹۵-۳۱۸، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۵۴] نیل زرنندی، میرزاآقاجان (۱۳۴۳). *تلخیص تاریخ نبیل*، تهران: مؤسس مطبوعات ملی امری.
- [۵۵] نجفی، سیدمحمدباقر (۱۳۸۳). *بهائیان*، تهران: مشعر.
- [۵۶] نصر، سیدحسین (۱۳۸۶). *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، ترجمه محمد صالحی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- [۵۷] نورمحمدی، مهدی (۱۳۹۳). *شیخیه و بابیه در ایران*، تهران: نگاه.
- [۵۸] نهر، جواهرعل (۱۳۶۱). *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر.
- [۵۹] واحد، سینا (۱۳۶۳). *قره‌العین: درآمدی بر تاریخ بی‌حجابی در ایران*، تهران: نور.
- [۶۰] وبگاه خبرگزاری دانشجو (۱۳۹۳). *تجمع بزرگ «حجاب و عفاف» امروز مقابل پارک ملت برگزار می‌شود*، دسترسی در مورخه ۱۱ شهریور ۱۳۹۳ به نشانی اینترنتی: <http://snn.ir/detail/News/332539/80>.
- [۶۱] ولایتی، علی‌اکبر؛ محمدی، سجاد (۱۳۹۱). *عباس میرزا*، تهران: امیرکبیر.
- [۶۲] ویلز (۱۳۶۸). *سفرنامه دکتر ویلز*، ترجمه غلامحسین قراگوزلو، تهران: اقبال.
- [۶۳] فیگوتروا، دن گارسیا د سیلوا (۱۳۶۳). *سفرنامه دن گارسیا*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
- [۶۴] دریابل، گئورگ تکتاندرفون (۱۳۸۹). *سفر به ایران*، ترجمه محمود تفضلی، تهران: کتابسرا.
- [۶۵] جعفریان، رسول (۱۳۸۲). *سیداسدالله خرقانی روحانی نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- [۶۶] جعفریان، رسول (۱۳۸۶). *رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب*، قم: دلیل ما.
- [۶۷] زعیم‌الدوله تبریزی، میرزامهدی (۱۳۴۶). *مفتاح باب‌الابواب یا تاریخ باب و بهاء*، ترجمه فرید گلپایگانی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
- [۶۸] بیات، بهرام (۱۳۸۸). *رویکرد نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران به حجاب (متدرج در: جاوید، محمدجواد؛ باغبینی شجاعی، محمدمهدی (۱۳۸۸). گفتارهایی در باب حجاب*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی).
- [۶۹] نانگ، رزماری (۱۳۹۱). *نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، تهران: نی.