

# فرا تحلیل پوشش اسلامی در پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی

محمدسالار کسرائی<sup>۱</sup>  
محمد رضایی<sup>۲</sup>  
همایون مرادخانی<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۴

## چکیده

وقوع انقلاب اسلامی در ایران و تغییر ترکیب جمعیتی برخی کشورهای غربی به واسطه حضور فزاینده اقلیت‌های مسلمان در این کشورها طی دهه‌های اخیر باعث شده تا پوشش اسلامی اهمیتی خاص پیدا کند. در این راستا حوزه‌های پژوهشی نیز تکوین یافته که شیوه‌ای خاص از ادراک موضوع را سامان داده و دانشی معین از آن را تولید کرده است بی آن که پیش‌فرض‌ها، رویکردها، و یا نحوه طرح مسائل در آن مورد بازاندیشی قرار گرفته شده باشند. در مطالعه حاضر تلاش شده تا ضمن مروری انتقادی بر پژوهش‌های موجود در حوزه پوشش به این سؤالات پاسخ داده شود که این پژوهش‌ها چگونه به موضوع پوشش پرداخته‌اند، چه جنبه یا جنبه‌هایی در آن‌ها نادیده گرفته شده است و از خلال این مباحث امکان طرح چه پرسش‌های تازه‌ای فراهم می‌آید. بحث درباره سیاست‌های دولت حول موضوع پوشش اسلامی، بررسی مسئله پوشش اسلامی از جنبه حقوقی و دلالت‌های آن برای حوزه عمومی، تحقیق در معانی پوشش اسلامی و سبک زندگی مرتبط با آن، و مطالعه نحوه بازنمایی پوشش اسلامی در رسانه‌ها از جمله مضامینی هستند که در این دسته از پژوهش‌ها بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. در این مطالعه، ضمن مرور هر یک از پژوهش‌های مذکور و ذکر محدودیت‌های آن‌ها، تلاش شده تا با نقد کلیت این فضای گفتمانی، زمینه طرح پرسشی جدید فراهم آید.

**واژگان کلیدی:** حجاب اسلامی، سوژه پوشش، گفتمان، بازنمایی، دولت.

۱. استادیار جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی. [mohammadsalar\\_kasraei@gmail.com](mailto:mohammadsalar_kasraei@gmail.com)  
۲. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه علم و فرهنگ. [rezaeim@usc.ac.ir](mailto:rezaeim@usc.ac.ir)  
۳. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس. [h\\_moradkhani@modares.ac.ir](mailto:h_moradkhani@modares.ac.ir)

## طرح مسئله

اگرچه سابقه مسئله‌زا شدن نحوه پوشش افراد در ایران به تحولات اجتماعی و سیاسی پس از مشروطیت و آغاز دوره پهلوی اول باز می‌گردد، اما پژوهش‌چندانی درباره آن تا پیش از وقوع انقلاب اسلامی صورت نگرفته است. از طرف دیگر، در غرب نیز تا همین اواخر بحثی از پوشش اسلامی در پژوهش‌های علمی به میان نیامده و دانش از آن صرفاً به گزاره‌هایی که گفتمان شرق‌شناسی در این باره آرشو کرده محدود می‌شود. اما مجموعه‌ای از تحولات طی دهه‌های اخیر سبب شده تا این موضوع ابعاد متفاوتی به خود بگیرد و گفتمان‌های مختلفی حول آن تولید و تکثیر شوند. وقوع انقلاب اسلامی در ایران، اهمیت یافتن حوزه فرهنگ در بازنمایی هویت‌های ملی و دینی، گسترش پدیده مهاجرت در مقیاس جهانی و تغییر ترکیب جمعیتی برخی کشورهای غربی، بازگشت به هویت‌های دینی در اشکالی مدرن، و سیاسی شدن پوشش اسلامی در مقام نمادی دینی، همگی باعث شده‌اند تا حوزه پژوهشی جدیدی در این عرصه گشوده شود. حوزه‌ای که خود اکنون به یک فضای گفتمانی تبدیل شده، شیوه‌ای خاص از ادراک موضوع را سامان داده و دانشی معین از آن را تولید کرده است بی‌آنکه پیش‌فرض‌ها، رویکردها و نحوه طرح مسائل در آن به‌طور اساسی مورد بازاندیشی قرار گرفته شده باشند؛ گو این‌که همین امور نیندیشیده شرایط امکان‌شکلی خاص از تأمل در محدوده‌های آن را فراهم کرده‌اند. پس طرح پرسش‌هایی درباره این حوزه پژوهشی را شاید بتوان گامی نخست در فراتر رفتن از محدوده‌های آن قلمداد کرد. پرسش‌هایی از این قبیل که این پژوهش‌ها چگونه به موضوع پوشش پرداخته‌اند؟ از چه رویکردهایی برای فهم آن استفاده کرده‌اند؟ پوشش را در پیوند با چه موضوعات و مسائلی مورد مطالعه قرار داده‌اند؟ چه جنبه یا جنبه‌هایی در این پژوهش‌ها نادیده گرفته شده است؟ و نهایتاً این‌که چگونه می‌توان از خلال این مباحث راه را بر طرح پرسش یا پرسش‌هایی تازه هموار کرد؟ در یک کلام، پرسش اساسی مطالعه حاضر این است که چگونه می‌توان از طریق نقد کلیت فضای گفتمانی حاکم بر این دسته از این پژوهش‌ها، به طرح پرسش تازه‌ای دست یافت که هم در محدوده‌های این فضای گفتمانی قرار نگیرد و هم افق‌های تازه‌ای را در فهم «مسئله حجاب» در ایران باز کند. این پرسشی است که پاسخ به آن مستلزم مرور انتقادی منابع موجود در این حوزه است.

با آن که سمت و سوی پژوهش‌های مربوط به حوزه پوشش متنوع‌تر و وسیع‌تر از آن است که بتوان آن‌ها را در یک چارچوب کلی جای داد ولی بررسی مضمون این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که از چهار جنبه به این موضوع پرداخته شده است. بحث درباره سیاست‌های دولت حول موضوع پوشش اسلامی، بررسی مسئله پوشش اسلامی از جنبه حقوقی و دلالت‌های آن برای حوزه عمومی، تلاش برای درک معانی پوشش اسلامی و سبک زندگی مرتبط با آن، مطالعه نحوه بازنمایی پوشش اسلامی در رسانه‌ها و ارتباط آن با بحث «دیگر بودگی»<sup>۱</sup> از جمله مضامینی هستند که در این دسته از پژوهش‌ها بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. اما انکار نمی‌توان کرد که گاهی همپوشانی‌هایی بین این مباحث دیده می‌شود که محدود کردن پژوهشی به صرف یک مقوله چندان آسان به نظر نمی‌رسد و در پاره‌ای موارد نیز گنجاندن پژوهشی در دسته‌بندی‌های مذکور تا حدی دشوار می‌نماید. در این مطالعه، ضمن مرور هر یک از پژوهش‌های مذکور و ذکر محدودیت‌های آن‌ها، تلاش شده تا با نقد کلیت این فضای گفتمانی، زمینه طرح پرسشی جدید فراهم آید؛ اما جهت به دست دادن طرح کلی از آنچه در پی می‌آید، نیاز است ابتدا خلاصه‌ای از عناوین مقالات و ایده‌های اصلی آن‌ها ارائه گردد و سپس به تفصیل به آن‌ها پرداخته شود.

دسته‌بندی موضوعی	نویسندگان	ایده کانونی
دولت و پوشش اسلامی	آرین پور	تأکید بر لزوم هوشمندانه بودن سیاست‌های دولت
	رفعت جاه	اشاره به پارادوکس بین ایدئولوژی نظام سیاسی و رشد جامعه مصرفی
	جوادی یگانه و کشفی	حفظ اصول و انعطاف‌پذیری در سطح قراردادها
	هنکاک	ماهیت سیاسی ممنوعیت پوشش اسلامی در غرب
	بن حبیب	روآوردن به بازگویی‌های دموکراتیک جهت اجتناب از سیاسی کردن پوشش اسلامی در غرب
	گرلوک	تأکید بر ماهیت ستیزه‌جوی لائسیسم
	فکت	تأکید بر جهان شمول بودن حقوق بشر و غیر قابل تفکیک بودن آن به مذهب، نژاد یا ملیت
پوشش اسلامی در قانون	خسروخاور	اشاره به دولتی بودن هویت شهروندی در فرانسه
	هاشمی	ضرورت تعدیل قانون به لطف شرع
	واکولنکو	تأکید بر لزوم پیوند بین قانون و تجارب زیسته‌ی افراد
نگرش‌ها به پوشش - اسلامی	کوزنس	اشاره به ماهیت سیاسی بی‌طرفی حقوقی در غرب
	فرجی و حمیدی	اعتقاد زنان به پوشش اسلامی
	فرجی و حمیدی	وجود تنوع در سبک‌های پوشش
	بهار و زارع	تأکید بر نقش سلیقه مصرف‌کنندگان در ترویج مد
	شیرازی و میشرا	لزوم اتخاذ سیاست چند فرهنگ‌گرایی
	تارل	پیوند بین پوشش اسلامی به‌عنوان انتخابی شخصی با زندگی در یک کلان‌شهر چند فرهنگی
	حیات	نقش پوشش اسلامی در تبدیل شدن زنان به حاملان هویت‌های ملی و اخلاقی
	کیلیان	پیوند بین پوشش زنان با پیشینه تحصیلی، سنی و مذهبی آنان
	کیلیک‌بای و بینارک	تأکید بر معانی متعدد پوشش اسلامی نزد زنان
	جوادی یگانه و هاتفی	رسانه به‌عنوان بازنماینده واقعیت بیرونی
پوشش اسلامی و رسانه‌ها	شربیی	استفاده از پوشش اسلامی در رسانه جهت تأثیرگذاری بر مخاطبان مسلمان
	کلاوس و کسل	پیوند بین بازنمایی مطبوعات آلمان از پوشش اسلامی و گفتمان شرق‌شناسی
	لستر روشن ضمیر	پیوند بین بازنمایی مطبوعات آمریکا از پوشش اسلامی و گفتمان شرق‌شناسی

## روش‌شناسی

روش مورد استفاده در این پژوهش روش فرا تحلیل است. در روش فرا تحلیل نتایج مطالعات مختلف به مقیاس مشترک تبدیل می‌شود. در واقع فرا تحلیل مطالعه و بررسی نظام‌مند پژوهش‌های گذشته است. از آنجا که دهه‌ای بیش از راه یافتن مباحث مربوط به پوشش اسلامی به گفتمان علمی نگذشته، لذا ترجیح داده شد که تقریباً تمامی مقالات مربوط به این موضوع طی دهه اخیر، چه در داخل و چه در خارج، به‌عنوان مواد خام پژوهش انتخاب شوند. در نقد این مقالات نیز تا آنجا که ممکن بوده سعی شده محدودیت‌های آن‌ها با توجه به داعیه‌هایی که نویسندگان این مقالات داشته‌اند مورد نقد قرار گیرند. از این رو، هیچ چشم‌انداز نظری معینی جهت نقد مقالات مذکور به کار گرفته نشده است.

## پوشش اسلامی و دولت

بحث درباره سیاست‌های دولت در قبال پوشش یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که هم در ایران و هم در غرب همواره مطرح بوده است. برای مثال در ایران پس از انقلاب اسلامی، مسئله این بوده که دولت چگونه باید سیاست‌های مربوط به پوشش را اعمال کند تا بدون ایجاد تنش با جامعه، افراد را در راستای تبعیت از این سیاست‌ها ترغیب کند. «نقش دولت در نهادینه‌سازی حجاب» عنوان پژوهشی است مرتبط با این موضوع که در آن آرین قلی‌پور (۱۳۸۶) تلاش کرده تا «مکانیزم تحقق حجاب» را با توجه به تجربه سه دهه اخیر در ایران مورد بررسی قرار دهد. نویسنده ضمن اشاره به نقش «مکانیزم‌های اجباری، هنجاری و شناختی» در تحقق حجاب، به ذکر تفاوت آن‌ها نیز پرداخته است. از نظر او مکانیزم‌های شناختی از شتاب کم‌تری برخوردارند ولی با ثبات زیادی همراهند و موجب می‌شوند حجاب به‌صورت یک عادت رفتاری درآمده و مسلم و بدیهی تلقی شود [در حالی که] مکانیزم‌های هنجاری از شتاب متوسطی برخوردارند و موجب تعهد به حجاب می‌شوند. بر طبق دیدگاه قلی‌پور، مکانیزم‌های اجباری از شتاب زیاد و ثبات کم برخوردارند و به مقاومت در برابر حجاب تحمیلی منجر می‌شوند (قلی‌پور، ۱۳۸۶: ۱۳). او معتقد است که هزینه نهادینه‌سازی حجاب از طریق بهره‌گیری از زور بالاست و در بلندمدت باید با مکانیزم‌های هنجاری و شناختی جایگزین شود (همان: ۳۲). اگرچه نویسنده پیشنهادهایی نیز درباره تعامل نهادهای مذهبی، اقتصادی، آموزشی، دولتی و خانواده در نهادینه کردن

حجاب ارائه داده، اما نحوه این تعامل را توضیح نمی‌دهد. افزون بر این، نه تنها مبنای نظری مشخصی در این پژوهش دیده نمی‌شود، بلکه هیچ اشاره‌ای هم به این موضوع نشده که الزامات روی آوردن دولت به مکانیزم‌های هنجاری و شناختی چیست و خود دولت طی این فرآیند تا چه حد باید دستخوش تغییر شود.

مریم رفعت‌جاه (۱۳۸۶) در بحثی تحت عنوان «هویت انسانی زن در چالش آرایش و مد» مشکلات موجود بر سر اعمال سیاست‌های دولت در حوزه پوشش را به تناقضی ساختاری نسبت می‌دهد که هرگونه تلاش در این عرصه را با ناکامی مواجه می‌سازد. او به پارادوکسی اشاره می‌کند که زنان را با چالش‌های هویتی در ابعاد مختلف روبه‌رو می‌کند. چالشی که ریشه در ناهمخوانی بین ایدئولوژی نظام سیاسی و رشد فزاینده ساختارهای یک جامعه مصرفی دارد و رفع آن به‌زعم نویسنده مستلزم سیاستگذاری فرهنگی است. از نظر رفعت‌جاه؛

معتما و پارادوکس جامعه ما آن است که از سویی تبعیت از تفکر دینی را رواج می‌دهد، تفکری که ذهن و روح را بر بدن مقدم و اولی می‌شمارد و سعادت را نه در گرو مصرف بیش‌تر و کالاپرستی بلکه در خدمت به خلق می‌داند و در همه چیز از جمله مصرف، تعادل را توجیه می‌کند و از سوی دیگر می‌بینیم چه در رسانه‌های جمعی و چه در کوچه و خیابان، برای مصرف بیش‌تر و برای خرید کالاهای دارای مارک‌های خاص و نیز برای رژیم‌های گوناگون (اعم از آرایشی، بهداشتی و زیبایی) تبلیغات صورت می‌گیرد و به نوعی خرید بیش‌تر و مصرف فزاینده‌تر تبلیغ می‌شود (رفعت‌جاه، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

با آن که تلاش رفعت‌جاه در تشخیص معضل پیش‌روی نظام سیاسی در حوزه پوشش تا حدی اهمیت دارد، اما بحث او از صرف طرح مشکل فراتر نرفته و با بیان کلیاتی در این زمینه، به توصیفی ساده از آنچه در حال رخ دادن است تقلیل می‌یابد.

محمدرضا جوادی یگانه و سیدعلی کشفی (۱۳۸۶) در «نظام نشانه‌ها در پوشش» ضمن تأکید بر «معنادار بودن»، «قراردادی بودن» و «نمادین بودن» پوشش تلاش کرده‌اند تا با استفاده از آراء بوردیو، فوکو و گیدنز به طرح بحثی تاریخی در «تحول قراردادهای و روابط نمادین» مربوط به پوشش در ایران بپردازند. آن‌ها سپس به ارائه تعریفی از قواعد پرداخته‌اند که سه سطح را دربرمی‌گیرد. سطح اول به گفتمان حاکم بر قواعد مربوط می‌شود؛ سطح دوم «عواقب نمادین» قواعد پوشش را دربرمی‌گیرد و سطح سوم نیز خود را

در فراهم کردن انتظارات نمادین از پوشش نشان می‌دهد (جوادی یگانه و کشفی، ۱۳۸۶: ۲-۸۱). نویسندگان در ادامه ضمن تأکید بر ناگزیر بودن نقش دولت‌ها در کنترل فرهنگی، سیاستگذاری فرهنگی مناسب در حوزه پوشش را سیاستی می‌دانند که با حفظ اصول در سطح قراردادهای انعطاف‌پذیر باشد. از نظر آن‌ها، خود حجاب یا مفهوم عفت باید در مقام یک دال در سطح ذهنی جامعه پخش، مستقر و تثبیت شود (همان: ۸۵). ابهام بحث جوادی یگانه و کشفی در این است که آن‌ها نه تنها منظور خود از اصول و قراردادهای را مشخص نکرده‌اند، بلکه به این مسئله هم که چگونه حجاب باید «در سطح ذهنی جامعه، پخش و مستقر و تثبیت شود» اشاره‌ای نداشته‌اند.

از این مباحث می‌توان چنین استنباط کرد که تأکید بر اتخاذ سیاست فرهنگی مناسب از سوی دولت جهت تولید سوژه دلخواه خود در این حوزه، تا حدی مضمون مشترک هر سه اثر مورد بحث است. به طوری که، اگر در پژوهش قلی‌پور ناکارآمدی استفاده از زور و اجبار، رو آوردن دولت به سیاست‌های پیچیده‌تر و سنجیده‌تر را ضروری ساخته، در بحث رفعت‌جاه، جوادی یگانه و کشفی، این رشد جامعه مصرفی و ماهیت قراردادی و در حال تحول پوشش است که دولت را به ناگزیر به سمت اتخاذ سیاست فرهنگی مناسب سوق می‌دهد.

محققان در غرب هم بحث‌های گسترده‌ای پیرامون موضوع نحوه پوشش افراد و نقش دولت در قبال آن داشته‌اند. کلاز هنکاک<sup>۱</sup> (۲۰۰۸) در پژوهشی تحت عنوان «فضامند شدن‌های امر سکولار: جغرافیای حجاب در فرانسه و ترکیه» با اشاره به بحث روسری اسلامی در فرانسه و ترکیه، ضمن مرور سابقه ممنوعیت حجاب در این دو کشور، تلاش کرده تا ابتدا تمایزات مفهومی بین سکولاریزاسیون و لائیسیتیه را برجسته سازد. به باور هنکاک در حالی که در ترکیه لائیسیتیه به معنای انقیاد مذهب توسط دولت است... در فرانسه فرض محوری لائیسیتیه این است که مشروعیت اظهار ایمان فی‌نفسه مورد ارزیابی قرار نگیرد مگر برحسب نوع فضا یا مکانی که در آن تحقق یابد (هنکاک، ۲۰۰۸: ۸-۱۶۷). از نظر هنکاک آن‌چه در مورد ترکیه و فرانسه مشترک است این است که امر سکولار خاص فضایی است که توسط دولت تعریف می‌شوند و هرگز هم نباید از سوی مذهب مورد

1. Claire Hancock

تخطی قرار گیرند. در ایدئولوژی این دولت‌ها استفاده از حجاب یا روسری اسلامی در دانشگاه‌های ترکیه یا مدارس فرانسه به معنای ورود ناخواسته یک حوزه به حوزه دیگر یا همان «تخطی فضایی»<sup>۱</sup> است (همان: ۱۷۳). در دیدگاه وی قرائت مبتنی بر فضا از مناقشه حجاب در فرانسه و ترکیه، امکان جابه‌جایی موضوع «ممنوعیت روسری» از چارچوب مذهب به سیاست را فراهم می‌کند.

همان‌طور که از طریق مقیاس‌های متنوع، تمرکز بر فضای مدرسه یا دانشگاه و فرض‌های مستتر درباره «مکان» استفاده از حجاب دیده شد، این موارد بیش‌تر بیانگر شیوه‌های سر و کار داشتن دولت و جامعه با «دیگری» و مکانی که در آن این دیگری به رسمیت شناخته می‌شود هستند تا این که حاکی از موضوعی انتزاعی باشند (هنکاک، ۲۰۰۸: ۱۷۳).

اهمیت بحث هنکاک در ضرورت بازاندیشی در تمایز کلاسیک بین حوزه خصوصی و عمومی از طریق نقد بُعد فضایی امر سکولار است. هرچند کار او فاقد هرگونه مفهوم‌پردازی منسجم درباره فضا و نقش آن در سازماندهی و بازتولید روابط نابرابر قدرت است، اما می‌توان از آراء او چنین استنباط کرد که چگونه رژیم خاصی از حقیقت - در این‌جا لائسیسم - به‌واسطه سازماندهی فضا و تسخیر آن، جغرافیای امر سکولار را تولید و حفظ می‌کند و با «حذف ادغامی»<sup>۲</sup> مذهب، «دیگر بودگی» را از ساحت دولت طرد کرده و در عین حال آن را در بند نگه می‌دارد.

در پژوهشی دیگر، شیلا بن حبیب<sup>۳</sup> (۲۰۱۰) با اشاره به مسئله روسری در سه کشور فرانسه، آلمان و ترکیه به موضوع ممنوعیت حجاب در بستر تفاوت‌های مذهبی و قومی - فرهنگی می‌پردازد. او نیز همچون هنکاک ضمن تأکید بر شکنندگی تمایز حوزه خصوصی و عمومی نشان می‌دهد که چگونه پوشش اسلامی در این کشورها تمایز مذکور را به چالش کشیده است. از نظر بن حبیب، تقابل تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی نه تنها به تردید در فرضیه سکولاریزاسیون منجر شده، بلکه امکانی برای ظهور الهیات سیاسی به‌عنوان نیرویی بالقوه در بسیاری از جوامع را فراهم ساخته است. او سپس به الهیات سیاسی اشمیت

1. Spatial transgression

2. Inclusive exclusion

3. Seyla benhabib



می‌پردازد و تز سوم اشمیت درباره ماهیت بر ساختی و حق انحصاری حاکمیت به‌عنوان اساس مشروعیت دولت مدرن را جهت توضیح موضع دولت‌ها در قبال حجاب مبنای بحث خود قرار می‌دهد. همان‌طور که بن حبیب می‌گوید در نظریه اشمیت حاکم کسی است که درباره وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد و وضعیت استثنایی نیز محصول به چالش کشیده شدن مبنای نظم سیاسی است (بن حبیب، ۲۰۱۰: ۴۵۵). از نظر بن‌حبیب گسست در مدل اشمیت به‌واسطه فرآیندهای جهانی شدن و ارتباطات الکترونیک و هم‌چنین طرح مفهوم امت اسلامی که به فراسوی مرزهای ملی می‌رود امکان ظهور مذهبی قلمروزدایی شده به لحاظ جغرافیایی را فراهم آورده که اقتدار معنوی امت اسلامی را جایگزین اقتدار دولت-ملت ساخته و همین امر چالشی در برابر نظم لیبرال ایجاد کرده است (همان: ۴۵۶). بن حبیب پس از شرح سه پرونده حقوقی مربوط به پوشش روسری در کشورهای فرانسه، آلمان و ترکیه تأکید می‌کند که پوشیدن روسری در هر یک از کشورهای مذکور صرفاً یک موضوع مذهبی و یا یک انتخاب و نگرش شخصی نیست، بلکه نمادی سیاسی محسوب می‌گردد که نیازمند ساماندهی است. از نظر او هر سه این دولت‌ها پوشیدن روسری را نه عملی مربوط به عقاید مذهبی بلکه حمله‌ای سیاسی تفسیر می‌کنند و از همین منظر هم آن را ساماندهی می‌کنند (همان: ۴۵۶). بن حبیب شرط خروج از بن‌بست موجود را رو آوردن به «بازگویی‌های دموکراتیک»<sup>۱</sup> می‌داند. مفهومی که از دریدا وام گرفته شده و به فرآیندی اشاره دارد که طی آن معانی مذهبی، فرهنگی، حقوقی و سیاسی در حوزه عمومی دموکراسی‌های لیبرال مورد مذاکره و گفت‌وگوی مجدد قرار می‌گیرند (همان: ۴۶۶). فرآیندی که از نظر او بدیل الهیات سیاسی اشمیت است. اگرچه بن حبیب ذکری از شرایط ساختاری تحقق بازگویی‌های دموکراتیک به میان نیاورده، اما بر ضرورت تشخیص «پتانسیل‌های دموکراتیک و سرکوبگر» مواجهات مذهبی و فرهنگی جهت دستیابی به یک حوزه عمومی فراگیرتر تأکید می‌کند.

دایان گرلوک<sup>۲</sup> (۲۰۰۵) با تمرکز بر بحث ممنوعیت نمادهای مذهبی در مدارس دولتی فرانسه به بررسی برخی معضلات فلسفی درباره مدارا در دموکراسی لیبرال و مفهوم حوزه عمومی «خنثی و بی‌طرف» پرداخته است. او با اشاره به حساسیت بیش‌تر دولت فرانسه در

1. Democratic iterations  
2. Diane Gerluke

مورد حجاب اسلامی، این مطلب را خاطر نشان می‌سازد که چنین حساسیتی از سوی دولت در مورد صلیب مسیحی<sup>۱</sup> و عرق چین یهودی<sup>۲</sup> که هر دو نمادهایی مذهبی هستند کم‌تر وجود دارد (گرلوک، ۲۰۰۵: ۲۶۰). گرلوک بحث خود را با این پرسش پی می‌گیرد که آیا لائیسیتته به حقوق فردی مربوط به آزادی انجمن و مذهب تجاوز می‌کند یا خیر؟ از نظر او طرح چنین پرسشی مستلزم در نظر گرفتن نکاتی چند است. نخست این که آیا دولت در مورد ممنوع کردن نمادهای مذهبی در مدارس جهت حمایت از استقلال آتی بچه‌ها محق است. دوم آیا والدین حق دارند بچه‌های‌شان را به شیوه خاصی پرورش دهند و سوم این که آیا استقلال آتی بچه‌ها مستلزم قرار دادن آن‌ها در معرض شیوه‌های متفاوت زندگی است (همان: ۲۶۱). از نظر گرلوک هر سه مطلب فوق مرزهای مدارا را به چالش می‌کشند. او با استناد به آراء رالز در مورد شروط موجه بودن آموزه‌ها، معتقد است که چنین ممنوعیتی ناموجه است. آن گونه که گرلوک می‌گوید شروط موجه بودن آموزه‌ها از نظر رالز آن است که اولاً تهدیدی جدی برای دولت نباشند (مثلاً از نظر سیاسی، اقتصادی یا اخلاقی) و ثانیاً این که تلاشی در جهت تحمیل دیدگاهی خاص بر شهروندان قلمداد نشوند (رالز به نقل از گرلوک، ۲۰۰۵: ۲۶۱). بنا به استدلال گرلوک، آموزه‌های مذهبی موردنظر - مانند مسیحیت، یهودیت و اسلام - ظاهراً ذیل مفهوم لیبرال آموزه ناموجه قرار نمی‌گیرند و این وظیفه دولت است که عکس آن را نشان دهد، کاری که دولت تاکنون در انجام آن ناتوان بوده است (همان: ۲۶۲). او در ادامه به آسیب‌های بالقوه‌ای که این ممنوعیت بر روی استقلال آتی بچه‌ها دارد اشاره می‌کند:

با توجه به این که بچه‌ها بسیاری از رسوم و سنت‌های والدین و هم‌چنین اجتماعات محلی‌شان را یاد می‌گیرند و برمی‌گزینند، بنابراین با شیوه خاص زندگی پیش از ورود به مدرسه آشنا می‌شوند. این آشنایی نسبت به اجتماعات خاص، ضرورتاً بد نیست و به شیوه‌های متعدد، بچه‌ها را با ارزش‌ها و رسوم والدین‌شان که ممکن است اساساً برای آن‌ها هم در حال و هم در آینده مهم باشد آشنا می‌سازد. از این رو تلاش برای نفی زمینه‌های مذهبی بچه‌ها در مدرسه، این محیط را که در آن بچه‌ها

1. crucifix  
2. yarmulke

می‌توانند قابلیت‌شان برای استقلال را رشد دهند تخریب می‌کند (گرلوک، ۲۰۰۵: ۲۶۳).

او سپس مقایسه‌ای بین ایده بی‌طرفی دولت در آمریکا و فرانسه انجام می‌دهد که اولی ناظر بر ادغام برابر همه و دومی معطوف به طرد برابر همه است (همان: ۲۶۴). گرلوک در ادامه به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا ممنوعیت حجاب در مدارس دولتی فرانسه عامل بازدارنده کیفیت‌مندی جهت وفاداری والدین به این سیاست‌ها می‌تواند باشد یا این که این سیاست باعث بیرون کشیدن بچه‌ها از مدارس توسط آن‌ها می‌شود. گرلوک ضمن محتمل‌تر دانستن سناریوی دوم، پیامدهای آن را نیز مورد بحث قرار می‌دهد.

امکان این که والدین دختران‌شان را از مدارس بیرون بکشند ظاهراً به دردسر بزرگ‌تری برای این دختران منجر خواهد شد تا این که در حال حاضر مجبور به حفظ حجاب از سوی والدین‌شان باشند. دستیابی به تحصیل شاخص قدرتمندی برای استقلال آتی بچه‌ها است و به مخاطره انداختن چنین فرصتی برای آن‌ها بدتر از فشارهای درونی‌ای خواهد بود که در زندگی شخصی‌شان تجربه می‌کنند. (گرلوک، ۲۰۰۵: ۲۶۹).

گرلوک نهایتاً بحث خود را با این مطلب به پایان می‌رساند که با توجه به مضمون مذکور، توجیه ممنوعیت نمادهای مذهبی براساس اصل حمایت از حقوق اساسی فردی ممکن است پیامدهای ناخواسته‌ای از نظر ایجاد شرایط بدتر برای استقلال آتی دختران دربرداشته باشد و ادعای دولت فرانسه را از این حیث موجه نمی‌داند.

اهمیت بحث گرلوک در این است که اولاً جنبه تهاجمی و ستیزه‌جوی لائیسیم را آشکار می‌کند و دوم این که بر پارادوکسی در آموزش و پرورش لیبرال انگشت می‌گذارد که افراد را به خاطر داشتن حجاب از مدرسه اخراج می‌کند بدون این که به وعده خود مبنی بر فراهم آوردن زمینه رشد قابلیت‌ها و استعداد دانش‌آموزان جهت استقلال آتی آن‌ها پای‌بند باشد، اما نکته قابل تأمل‌تر این که نویسنده خطر بیرون کشیدن دانش‌آموزان دختر از مدرسه توسط «والدین بنیادگرا» را دلیلی می‌داند که دولت فرانسه باید در مورد حجاب آن‌ها مدارا کند. آن چه در بحث گرلوک نادیده گرفته می‌شود حق تعلق خاطر افراد به هویت‌هایی خاص، فارغ از زمینه تحصیلی یا جنسیتی آنان است. او به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که اگر به فرض، موضوع آموزش این دختران مطرح نبود و یا این که اگر آن‌ها بزرگسالانی تحصیل کرده در جامعه فرانسه بودند آیا باز هم توصیه می‌شد که دولت با آن‌ها

مدارا کند. به علاوه، او سخنی از آن «مجمع الجزایر قدرت»ی که دولت را در اتخاذ این سیاست‌ها تقویت و حمایت می‌کنند به میان نمی‌آورد.

لیز فکت<sup>۱</sup> (۲۰۰۴) در پژوهشی تحت عنوان «نژادپرستی ضد اسلامی و وضعیت امنیتی اروپا» تلاش کرده تا به بررسی گسترش پارامترهای مربوط به نژادپرستی و بیگانه‌سازی نهادی شده نسبت به اجتماعات قومی اقلیت مسلمانان پس از یازده سپتامبر بپردازد. فکت ابتدا به حکم دادگاه قانونی اساسی آلمان درباره ادعاهای مقامات آموزشی ایالت بادن ورتمبرگ بر ضد فرشته لودین<sup>۲</sup> تبعه افغانی مقیم این کشور اشاره می‌کند که تصور می‌شد پوشیدن روسری از سوی او نشانه سنت‌های فرهنگی جامعه مبدأ و از این‌رو بیانگر «عدم ادغام فرهنگی» او در جامعه مقصد است. همان‌طور که فکت می‌گوید هر چند دادگاه قانون اساسی حکم به این داد که حجاب، بی‌طرفی مذهبی دولت را نقض نمی‌کند، اما از این موضع دفاع کرد که هر ایالت آزاد است قوانینی وضع کند که آشکارا مانع استفاده از نمادهای مذهبی در کلاس‌های درس باشد (فکت، ۲۰۰۴: ۲۵). از نظر فکت، اگرچه دولت‌های اروپایی مطمئناً باید از حقوق دختران و زنان مسلمانی که علی‌رغم میل باطنی‌شان به داشتن حجاب وادار می‌شوند حمایت کنند، اما آن‌ها نباید از قدرت دولت برای واداشتن افراد به کد لباس استفاده کنند، خواه این کد به لحاظ فرهنگی تعیین شده باشد خواه به لحاظ مذهبی (همان: ۲۵). هرچند او توضیح نمی‌دهد که اگر بحث بر سر آزادی پوشش است چه دلیلی دارد که بین خانواده و دولت، دومی را باید مبنای تصمیم‌گیری قرار داد. وی سپس به فراگیر شدن پارانوای حجاب در فرانسه اشاره می‌کند که ظاهراً «ابعاد مدرن بگیر و ببند» را به خود گرفته است. فکت به نقل از وزیر آموزش و پرورش وقت فرانسه می‌گوید: «به محض این که چیزی به نشانه‌ای مذهبی تبدیل شود، به تسخیر قانون در خواهد آمد» (همان: ۲۶). از نظر فکت وضعیت به‌گونه‌ای شده که در برخی موارد حتی تقاضای تعلیق شهروندی افراد به خاطر حفظ حجاب نیز پیشنهاد شده است (همان: ۲۶). فکت ضمن تأکید بر تناقض بین ادعاهای فرانسه درباره ارزش‌های روشنگری و ممنوعیت حجاب که بیانگر حمله‌ای مستقیم به ارزش‌های سنت اروپایی حقوق بشر است مدعی می‌شود که جهان شمولی حقوق بشر قابل تفکیک به نژاد، ملیت یا

1. Liz Fekete  
2. Freshta Ludin

تعلق مذهبی نیست (همان: ۲۷). اهمیت بحث فکت در اشاره به فشارهای فزاینده‌ای است که از سوی دولت فرانسه جهت ادغام فرهنگی مسلمانان در جامعه بزرگ‌تر فرانسوی وارد می‌آید. فشارهای که در چارچوب سیاست‌هایی خاص ضمیمه قوانین ضد تروریستی پس از یازده سپتامبر می‌شوند و به واسطه نوعی فضای امنیتی ایجاد شده توجیه و حمایت می‌شوند. ظاهراً در این جا نیز «رانه همگونی» و مکانیسم‌های طرد «دیگر بودگی» شرایط تخریب جامعه چند فرهنگی را فراهم می‌آورند و از این طریق راه را بر تکوین «حوزه عمومی اروپایی-اسلامی» سد می‌کنند. ولی با این حال، ایراد بحث فکت در این است که حکومت را پدیده‌ای یکپارچه و منسجم فرض کرده که ابزار عمل آن نیز قانون است و اشاره‌ای به آن مجموعه پیچیده و درهم تافته تکنیک‌ها و استراتژی‌هایی نداشته که شرایط را جهت ممانعت از تکوین سوژه پوشش فراهم می‌کنند.

«فرهاد خسروخاور: نگاهی به آراء و آثار» عنوان کتابی است که محسن متقی (۱۳۸۶) ضمن انجام مصاحبه‌هایی با خسرو خاور درباره حوزه‌های پژوهشی مورد علاقه او به معرفی آثار این پژوهشگر نیز پرداخته است. یکی از این مصاحبه‌ها مربوط به کتابی از خسروخاور تحت عنوان «جمهوری فرانسه و روسری» است. کتابی که مسئله حجاب در فرانسه را مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر خسروخاور [اگرچه] حجاب در درجه اول یک مسئله مذهبی است، ولی مسئله اجتماعی نیز هست، یعنی در عین حال که مسئله‌ای است دینی، مسئله حضور دین را نیز در فضای عمومی فرانسه مطرح می‌کند (خسرو خاور به نقل از متقی، ۱۳۸۶: ۷۲). از این رو مسئله حجاب برای خسرو خاور بیانگر ضرورت طرح مجدد مفاهیمی چون شهروندی، چند فرهنگی‌گرایی و دیگر بودگی است. خسرو خاور جو فکری موجود در فرانسه را این گونه توصیف می‌کند که در آن «لایک بودن و شهروند بودن در تضاد با اعلام تعلق دینی در فضای عمومی» قرار دارد. از نظر او، فکر غالب در فرانسه این است که هویت شهروندی افراد را دولت که نماینده ملت است تعیین می‌کند هر چند تأثیر خانواده انکار نمی‌شود... [اما] در فرانسه نقش خانواده در تعیین هویت فرد ثانوی است و در واقع دولت است که این هویت را تعریف می‌کند (همان: ۷۳). بنابراین جایی که دین به یکی از عناصر اصلی تعیین کننده هویت افراد تبدیل می‌شود چنین هویتی در تقابل با هویت مورد پذیرش دولت قرار می‌گیرد. خسرو خاور باور دارد که ناتوانی جامعه فرانسه در فهم این

تضاد از آن جا ناشی می‌شود که بنا بر ایدئولوژی حاکم بر جامعه، نباید میان فرد و دولت که نماینده مردم است هیچ واسطه‌ای وجود داشته باشد در حالی که مردم نیازمند گروه‌های میانجی هستند که به وسیله آن‌ها ابراز وجود و احساس هویت کنند (همان: ۷۶). خسرو خاور ترس فرانسویان از حجاب را به نوعی ترس از گم کردن هویت فرانسوی‌شان مربوط می‌داند [ازیرا] آن‌ها احساس می‌کنند که اگر حجاب را تحمل کنند، هویت شهروندی‌شان را به گونه‌ای از دست خواهند داد (همان: ۸۱). از نظر خسروخاور منع حجاب در مدرسه، استفاده از برهان جمهوری‌خواهی در برابر مدارای دموکراتیک است. به بیان دیگر جمهوری‌خواهی را در مقابل دموکراسی قرار دادن است، در حالی که این دو مفهوم مکمل یکدیگرند (همان: ۱۷۴). اما با این حال، خسروخاور عقلانیت خاص حکومت فرانسه را در مورد حجاب صرفاً در سطح ایده‌ها و عقاید مربوط به لائسیسم بررسی کرده و پیوندی بین این عقاید و آن نهادها، کارشناسان، پلیس، دستگاه قضایی و رسانه‌هایی که در شکل دادن به این عقلانیت مؤثرند برقرار نکرده است.

از مرور پژوهش‌های مربوط به سیاست‌های دولت در حوزه پوشش چنین برمی‌آید که این موضوع هم در ایران و هم در بعضی کشورهای غربی به بحثی دامن‌دار و مناقشه‌انگیز تبدیل شده و در مطالعه آن رویکردهای متفاوتی اتخاذ شده است، به طوری که اگر در مورد نخست، تأکید بر ضرورت سوژه‌سازی دولتی و بهینه‌سازی سامانه قدرت در حوزه پوشش، فرض محوری پژوهش‌های صورت گرفته در این عرصه است، ولی در نگاه پژوهش‌های انجام گرفته در بعضی کشورهای غربی، فرض بر «گسترش پهنه امکان» جهت به رسمیت شناختن اشکال بدیل سوژه‌گی مستقل از مداخله دولت است. هرچند در رویکرد دوم نیز رگه‌هایی از گفتمان شرق‌شناسی دیده می‌شود. شاید این تفاوت در رویکرد را بتوان به تاریخ سیر تحولات اجتماعی-سیاسی در ایران و غرب نسبت داد. در یک‌سو، نظامی که می‌کوشد در درون مرزهای ملی خود و با تکیه بر تفسیر منابع دینی سوژه پوششی تولید کند مناسب حال زیست جهان اسلامی، و در سوی دیگر، نظام‌هایی سکولار را داریم که به واسطه فرایندهای ناشی از جهانی شدن و مهاجرت بین‌المللی، با اقلیت‌هایی مذهبی در درون مرزهای خویش روبه‌رو گشته‌اند که خواهان به رسمیت شناختن حقوق خود از سوی این نظام‌هایند.

## پوشش اسلامی در قانون

اما موضوع پوشش صرفاً به بحث درباره سیاست‌های دولت حول آن محدود نشده و از جنبه‌های متفاوت دیگری هم مورد مطالعه قرار گرفته است. بررسی پوشش از جنبه حقوقی نمونه‌ای است از این نوع مطالعات که در غرب مطرح شده و در ایران نیز از لحاظ میزان انطباق بین قانون و شرع به بحث گذاشته شده است. «نقدی بر ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی در جرم‌انگاری بدحجابی» عنوان پژوهشی است که سیدحسین هاشمی (۱۳۸۶) درباره مبانی فقهی این ماده و ایرادهای مربوط به آن نوشته است. براساس این ماده قانونی، «هر کس علناً در انظار و اماکن عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی نماید علاوه بر کیفر عمل، به حبس از ده روز تا دو ماه یا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس آن عمل دارای کیفر نمی‌باشد، ولی عفت عمومی را جریحه‌دار نماید فقط به حبس از ده روز تا دو ماه یا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد». در تبصره همین ماده آمده است: «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به حبس از ده روز تا دو ماه یا از پنجاه هزار تا پانصد هزار ریال جزای نقدی محکوم خواهند شد» (قانون مجازات اسلامی، به نقل از هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۳۸). نویسنده بحث خود را با طرح این پرسش آغاز می‌کند که اصل این ماده قانونی تا چه اندازه مورد توجه فقها است و بر فرض پذیرش، مقصود از آن چیست. از نظر هاشمی، تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی از جهاتی با شرع انطباق کامل ندارد.

مثلاً از آن‌جا که بسیاری از فقها تعزیر را اعم از وعظ، توبیخ، تهدید، شلاق و حبس دانسته‌اند، لذا شایسته بود قانون‌گذار در این ماده دست قاضی را برای اعمال حداقل مراتب تعزیر که تذکر و ارشاد است، باز می‌گذاشت و فقط حبس و جزای نقدی را مطرح نمی‌کرد. چنان‌که در خصوص ماده ۲ قانون رسیدگی به تخلفات و مجازات فروشندگان لباس‌هایی که استفاده از آن‌ها در ملاء عام خلاف شرع است و یا عفت عمومی را جریحه‌دار می‌کند، مصوب ۶۵/۱۲/۱۸ این‌گونه عمل کرده است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

هاشمی ایراد دوم را چنین بیان می‌دارد که ظاهراً تبصره این ماده به دلیل اطلاق شامل همه زنان از جمله زنان غیرمسلمان که در ایران حد حجاب شرعی را رعایت نکنند نیز می‌شود، در حالی که بعید است فقیهی چنین حکمی را پذیرفته باشد که زنان اهل ذمه در

ایران هم مانند زنان مسلمان ملزم به رعایت حجاب شرعی باشند (همان: ۱۵۲). مشکل بعدی به عدم تناسب مجازات تبصره ماده ۶۳۸ مربوط می‌شود جایی که مجازات شدیدتری برای افراد باحجاب در مقایسه با تولیدکنندگان البسه غیرمجاز در این قانون پیش‌بینی شده است. آن‌گونه که نویسنده می‌گوید:

مجرمین ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی غالباً معلول و قربانی جرم هستند و قبح عمل آنان نسبت به مجرمین موضوع قانون نحوه رسیدگی به تخلفات و مجازات فروشندگان لباس‌هایی که استفاده از آن‌ها در ملاء عام خلاف شرع است یا عفت عمومی را جریحه‌دار می‌کند... از اهمیت کم‌تری برخوردار است با وجود این که مجازات افراد باحجاب از مجازات تولیدکنندگان بیش‌تر بوده و قابلیت انعطاف کم‌تری دارد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

نکته بعدی به قید «جریحه‌دار شدن عفت عمومی» مربوط می‌شود که از نظر نویسنده لازم است هم در صدر ماده و هم در تبصره آن آورده شود چون ارتکاب هر عمل حرامی در انظار عمومی لزوماً موجب جریحه‌دار شدن عفت عمومی نیست (همان: ۱۵۶). در پایان نویسنده سه نوع عدم رعایت حجاب را که می‌توان متصور شد بر می‌شمارد. اول: عدم رعایت حجاب شرعی به‌گونه‌ای که بدحجابی بر آن صادق نباشد. دوم: عدم رعایت حجاب به‌گونه‌ای که بدحجابی محسوب شود، ولی به حدی زننده نیست که با عفت و اخلاق عمومی مخالف باشد سوم عدم رعایت حجاب به‌گونه‌ای که با عفت و اخلاق عمومی مخالف باشد. با این حال از نظر نویسنده، با وجود قانون فعلی هر سه قسم جرم محسوب می‌شود و پیشنهاد شده که تنها قسم سوم جرم انگاشته شود (همان: ۱۵۶). بحث هاشمی تلاشی است که با تکیه بر منابع فقهی موجود و در یک افق معرفتی مشخص می‌کوشد مصادیق جرم در مقایسه با موارد گسترده اطلاق آن در قانون فعلی محدودتر شود و با استناد به تنوع موجود در اشکال تعزیر به دنبال انعطاف‌پذیرتر کردن قانون در برخورد با افراد است.

آناستازیا واکولنکو<sup>۱</sup> (۲۰۰۷) در بحثی تحت عنوان «روسری‌های اسلامی و کنواسیون اروپایی حقوق بشر: چشم‌انداز تلاقی‌مندی» به موضوع نادیده گرفتن ابعاد جنسی مناقشه حجاب پرداخته و با طرح رویکرد تلاقی‌مندی<sup>۲</sup> این مناقشه را بازخوانی کرده است. خوانشی

1. Anastasia Vakulenko  
2. Intersectionality



که از نظر او سازگار با پروژه حقوقی و سیاسی فمینیسم است (واکولنکو، ۲۰۰۷: ۱۸۴). واکولنکو کاربردهای تلاقی‌مندی را در دو سطح مطرح کرده است. نخست تعامل هویت‌های مختلفی که فرد را برمی‌سازند و دوم روابط قدرت ساختاری موجود که جامعه را شکل می‌دهند (همان: ۱۸۵). از نظر واکولنکو تلاقی‌مندی به فرد در مقام یک کل در هر نقطه از تلاقی، بدون تجزیه او به مؤلفه‌هایی چون نژاد، جنس، مذهب، جنسیت و... احترام می‌گذارد (همان: ۱۸۶). او رویکرد مذکور را جهت آشکار ساختن این‌که چگونه دریافت‌های متفاوت از هویت و برابری در مسئله «روسری اسلامی» در کمیسیون اروپایی حقوق بشر عمل می‌کند مورد استفاده قرار می‌دهد. واکولنکو با بررسی پرونده‌های حقوقی مربوط به این موضوع طی دهه نود میلادی، می‌خواهد بداند که چگونه تلاقی جنس و دین با چارچوب حقوقی کمیسیون ربط داده می‌شود. یکی از این پرونده‌ها درباره الزام به عکس گرفتن بدون روسری جهت الصاق به تأییدیه تحصیلی زنی محجبه در ترکیه است. پرونده پس از ارجاع به کمیسیون اروپایی حقوق بشر و تقاضای شاکی در مورد نقض موادی از قانون کنوانسیون مبنی بر آزادی مذهبی در عرصه عمومی و خصوصی که شامل عبادت، تدریس و اعمال و مناسک می‌شد مورد بررسی قرار می‌گیرد. نویسنده در ادامه به توضیح استدلال‌های کمیسیون در رد ادعای شاکی پرداخته است. همان‌طور که واکولنکو می‌گوید از نظر کمیسیون ماده قانونی موردنظر (بند ۹) که شاکی به آن استناد جسته، از اعمالی که توسط دین تجویز شود حمایتی نمی‌کند. استدلال دیگر کمیسیون این است که صرفاً تحصیل در دانشگاهی سکولار و انتخاب آن مستلزم تبعیت از قوانینی است که جهت احترام به حقوق و آزادی‌های دیگران وضع شده است. کمیسیون در پایان چنین مراقبت‌هایی را با توجه به «جریان‌های بنیادگرای مذهبی خاص» مواجه می‌داند و ادعای شاکی را آشکارا «سست و بی‌پایه» اعلام می‌کند (همان: ۱۸۷). واکولنکو ضمن اشاره به دلالت‌های استدلال کمیسیون برای تلاقی‌مندی که شامل سیاسی دانستن روسری و پیوند آن به گزاره‌های مذهبی و جریان‌های بنیادگرا است، زبان کمیسیون در مورد «انتخاب» را پیش فرضی جزمی می‌داند که عملکرد عواملان عقلانی را مستقل از فشارهای ساختاری در نظر می‌گیرد و به این واقعیت توجهی ندارد که آیا شاکی گزینه‌ای واقعی برای دستیابی به نوع مشابهی از تحصیل در نهادهای خصوصی با همان اعتبار و کیفیت را دارد یا خیر. از

نظر واکولنکو، کمیسیون صرفاً به ذکر این مطلب اکتفا کرده که «شاکي»، خود، «انتخاب» کرده که محدودیت‌های موردنظر را بپذیرد (همان: ۱۸۷). او نهایتاً ضمن انتقاد از صوری بودن و انتزاعی بودن رتوریک «انتخاب»، «سکولاریسم» و «برابری جنسی» از قوانینی حمایت می‌کند که نقش نیروهای متعدد را در شکل‌دهی به تجارب ما لحاظ کنند (همان: ۱۹۶). واکولنکو با نشان دادن این که قانون تا چه اندازه می‌تواند بی‌ارتباط با تجربه افراد از زندگی روزمره‌شان باشد سوبه‌ای فاسد را در قانون تشخیص می‌دهد که «پیشاپیش آن را محکوم یا ویران» می‌کند و از آن‌جا که الزامات چنین بحثی را تا نهایت منطقی آن پیش برده، تا حدی می‌توان گفت که قانون را از این حیث در خاستگاه‌اش مورد حمله قرار داده است. اما بنا به دیدگاهی که اختیار کرده، نمی‌تواند قانون را به مثابه یک تاکتیک در متن استراتژی‌های کلی تری قرار دهد که شیوه‌ای خاص از طرد سوژه را سامان می‌دهند.

دیوید کوزنس<sup>۱</sup> (۲۰۰۹) در مقاله «بی‌طرفی دولت و نمادهای مذهبی در مدارس کبک و فرانسه» به تفاوت نگرش‌های دولت‌های کانادا و فرانسه در مورد پوشش مذهبی پرداخته است. تفاوتی که از نظر او ریشه در تعریف حقوقی و سیاسی خاص مربوط به بی‌طرفی رسمی نهاد مدرسه و شیوه به‌کارگیری لائسیسم در ساماندهی پلورالیسم مذهبی و ادغام اجتماعی فرهنگی جمعیت‌های مهاجر دارد. نویسنده با بررسی قانون ممنوعیت حجاب در مدارس دولتی فرانسه در سال ۲۰۰۴ و تصمیم دادگاه عالی کانادا در سال ۲۰۰۶ مبنی بر حق یک جوان پیرو آیین سیک در استفاده از پوشش مذهبی‌اش، به مطالعه اجرای اصل لیبرال بی‌طرفی پرداخته است. کوزنس بحث خود را با این پرسش پی‌گیرد که به چه شیوه‌هایی مشخصی بی‌طرفی دولت در حوزه برخورد حقوقی (در مورد کبک) و برخورد سیاسی (در مورد فرانسه) با پوشش‌های نمادهای مذهبی در مدارس دولتی مفصل‌بندی می‌شود؟ (کوزنس، ۲۰۰۹: ۲۰۵). او نخست مورد کانادا را پیش می‌کشد و دو ویژگی نظام حقوقی این کشور را برجسته می‌سازد. ویژگی اول به فقدان اصطلاح لائسیسم در قانون کانادا مربوط می‌شود. از نظر کوزنس غیبت همین ضمانت‌هنجاری، امکان تأثیر گذاشتن بر روش مورد استفاده دولت در مفصل‌بندی بی‌طرفی را فراهم می‌کند. ویژگی دوم این است که در کانادا، دادگاه عالی به‌منظور محدود کردن هرگونه تجاوز به اصل برابری، اصل

1. David Koussens

«تطبیق موجّه»<sup>۱</sup> را تعریف کرده که بر مبنای آن ضرورت دارد جهت تضمین برابری حقیقی بین افراد، شیوه‌های برخورد با آن‌ها متفاوت باشد (همان: ۲۰۵). کوزنس سپس به قانون سال ۲۰۰۶ اشاره می‌کند که به یک جوان پیرو آیین سیک اجازه استفاده از پوشش سنتی‌اش را در مدارس دولتی می‌داد. از نظر کوزنس این تصمیم سنتی را در کانادا بنا نهاده مبنی بر این که رویه حقوقی «تطبیق موجّه» باید معیاری باشد که مدارس کانادایی هنگام تصمیم‌گیری در این باره که آیا دانش‌آموزان می‌توانند بر طبق تصمیمی شخصی مجاز به پوشش نمادهای مذهبی در محیط مدرسه باشند براساس آن عمل کنند (همان: ۲۰۶). کوزنس سپس به مورد فرانسه و درک متفاوتی که از اصل تطبیق موجّه ارائه شده می‌پردازد. او به گزارش استازی<sup>۲</sup> اشاره می‌کند که از سوی دولت فرانسه مأموریت یافته بود تا شکلی از لائیسسیسم را در قانون بگنجانند که «ضامن انسجام ملی و احترام به تفاوت‌های فردی» باشد. اصل تطبیق موجّه در این گزارش چنین بیان شده بود: «پذیرش تطبیق بیان عمومی خاص بودن‌های مکان اذعان دین و محدود کردن مرزهای تأیید هویت شخصی، امکان ملاقات همه شهروندان در فضای عمومی را فراهم می‌آورد. این آن چیزی است که کبکی‌ها اصل تطبیق موجّه می‌خوانند» (همان: ۲۰۹). از نظر کوزنس، دولت فرانسه نه تنها معنای تطبیق موجّه را آن‌گونه که در کانادا درک شده تغییر داده، بلکه با ارائه تصویری منفی از اعمال اسلامی به ساماندهی چنین اعمالی از جنبه حقوقی نیز پرداخته است (همان: ۲۰۹). او معتقد است که فرانسه با تصویب این قانون منطق آزادی بیان و حقوق فردی را انتخاب نکرده، بلکه مدلی از هویت را که ریشه در سازه تاریخی آن داشت - یعنی لائیسسیسم جمهوری خواهانه - و ایده رهایی را که علیه بی‌طرفی تعریف شده از سوی فلاسفه لیبرال معاصر بود تحمیل کرده است (همان: ۲۰۹). از بحث کوزنس چنین برمی‌آید که ایده بی‌طرفی دولت در فرانسه، همان‌طور که پیش‌تر گرلوک (۲۰۰۵) نیز نشان داده بود، بیش‌تر ناظر بر طرد برابر همه است، تا ادغام برابر همه آن‌گونه که در آمریکا و کانادا رایج است.

مرور مباحث مربوط به بررسی جنبه‌های حقوقی پوشش در ایران و غرب نشان می‌دهد که اگر در یک‌جا، طرح موضوع انطباق بین قانون و شرع تلاشی بوده تا از این رهگذر،

1. reasonable accommodation  
2. Stasi Report

قانون به لطف شرع تا حدی تعدیل شود، اما در جای دیگر انتقاد از قانون تا آن‌جا پیش رفته که یا باید خود قانون کنار گذاشته شود یا این قانون چنان تفسیر شود که امکانی برای ظهور تجارب متفاوت در حوزه پوشش فراهم آید. ولی با این‌حال، ایراد این دسته از پژوهش‌ها در این است که ماهیت استراتژیک روابط قدرت را نادیده گرفته‌اند و ابزار قدرت را صرفاً به قانون تقلیل داده‌اند.

### نگرش‌ها به پوشش اسلامی

نگرش افراد به پوشش و سبک زندگی مرتبط با آن، یکی دیگر از موضوعاتی است که در کنار دیگر موضوعات مربوط به این حوزه مطرح شده است. در تحقیقی که مهدی فرجی و نفیسه حمیدی (۱۳۸۸) درباره نگرش زنان نسبت به پوشش‌های رایج در شهر تهران انجام داده‌اند، نگرش زنان با پرسش‌هایی چون انواع پوشش رایج، حالت‌های مختلف در پوشش زنان، نحوه استفاده از پوشش‌های رایج، میزان اعتقاد به حجاب و عمل به آن مورد بررسی قرار گرفته است. رئوس اصلی مباحث نظری موجود در این تحقیق برگرفته از آراء گیدنز درباره بازتابی بودن هویت و سهم عاملیت در پذیرش یا طرد ساختارهاست. تحقیق مذکور به‌صورت پیمایشی انجام گرفته و تهیه پرسشنامه و تنظیم مقیاس معتبر برای سنجش حجاب و سبک پوشش زنان نیز با در نظر گرفتن بینش‌های نظری و چارچوب مفهومی الگو گرفته از مدل گلاک و استارک در حوزه دین‌سنجی انجام شده است. از جمله یافته‌های این تحقیق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. نخست این که بیش‌تر زنان تهران به پوشش عرفی و حجاب اسلامی معتقد بوده و به آن عمل می‌کنند؛ دوم، اکثریت زنان از لباس‌های بلند و گشاد در حوزه عمومی استفاده می‌کنند؛ سوم، اکثریت زنان از لباس‌هایی با رنگ تیره در فضای عمومی استفاده می‌کنند و نهایتاً اینکه اکثریت زنان مخالف استفاده از رنگ‌های تند و لباس‌های نازک هستند (فرجی و حمیدی، ۱۳۸۸: ۲۰۰-۲۰۱). فرجی و حمیدی در پژوهش دیگری تحت عنوان «سبک زندگی و پوشش زنان در تهران» در پی یافتن سبک‌های زندگی متفاوتی‌اند که در تهران مشاهده می‌شوند. هدف آنان، توصیف نوع پوشش زنان در محیط‌های اجتماعی گوناگون و یافتن رابطه آن با میزان سرمایه فرهنگی و اقتصادی افراد بوده است. این دو پس از ارائه نظریه‌های مربوط به سبک زندگی و بررسی آراء وبلن، وبر، گیدنز و بوردیو به ترسیم فضای اجتماعی و تیپولوژی خود از انواع پوشش

پرداخته‌اند. روش مطالعه این تحقیق از نوع مصاحبه شبه‌ساختار یافته بوده و حجم نمونه نیز ۴۰ نفر در نظر گرفته شده است. آن‌ها ابتدا فضای اجتماعی را به چهار فضای خانه، حوزه عمومی رسمی، حوزه عمومی غیررسمی و مجالس و میهمانی‌ها تقسیم کرده‌اند و سپس تیپولوژی نه‌گانه‌ای از نوع پوشش زنان ارائه داده‌اند. از نظر آن‌ها تیپولوژی مذکور بیانگر این نکته است که در پوشش زنان هم اشکال دینی و هم اشکال غیردینی پوشش را می‌توان دید (فرجی و حمیدی، ۱۳۸۷: ۷۵). بر طبق یافته‌های این پژوهش، زنان دارای سرمایه فرهنگی بیش‌تر، به سبک زندگی مبتنی بر خلق هویت گرایش دارند، در حالی‌که زنان دارای سرمایه اقتصادی بیش‌تر تمایل دارند که به سبک زندگی مبتنی بر تمایز گرایش پیدا کنند (همان: ۸۹). مطالعات فرجی و حمیدی را می‌توان در راستای آن سنتی دانست که با تبدیل سوژه‌ها به ابژه‌های شناخت و تحقیق در باب علایق و سلیق آن‌ها، در پی کسب دانشی از این سوژه‌ها از طریق گفت‌وگو با جامعه‌شناسی است؛ سوژه‌هایی که پیش‌تر در متن روابط قدرت تولید شده‌اند و مقرر شده که هرچه بهتر پرورش و ارتقا یابند.

مهری بهار و مریم زارع نیز در پژوهشی تحت عنوان «سنخ‌بندی مد در تهران: با تأکید بر نحوه پوشش زنان» تلاش داشته‌اند تا ضمن مطالعه «صورت‌های گوناگون مد»، به بررسی «عوامل مؤثر بر نشر و گسترش انواع مد» و چگونگی شکل‌گیری آن بپردازند. جامعه مورد مطالعه این پژوهش را مراکز خرید مرتبط با پدیده مد در تهران تشکیل داده و روش مورد استفاده در آن، مصاحبه با افراد در قالب پرسشنامه بوده است. نویسندگان پس از ثبت و طبقه‌بندی انواع نحوه پوشش لباس و مد، با مصرف‌کنندگان و توزیع‌کنندگان مد در این مراکز به گفت‌وگو نشست‌اند. بر طبق یافته‌های این پژوهش، مصرف‌کنندگان مد ارزیابی مثبتی از این پدیده دارند و «نیاز به تغییر و تنوع»، «میل به زیبایی»، «رضایت خاطر از خود» و «تأیید دیگران» را دلیل این ارزیابی بیان کرده‌اند (همان: ۴۰). نویسندگان در مصاحبه با توزیع‌کنندگان مد نیز پی برده‌اند که تقاضاهای مطرح شده از سوی مصرف‌کنندگان نقش عمده‌ای در نوع لباس‌های عرضه شده به بازار دارد. آن‌ها در پایان به این نتیجه رسیده‌اند که علی‌رغم وارداتی بودن انواع مد، این سلیقه مصرف‌کنندگان است که تأثیر مستقیمی در ترویج مدها دارد (همان: ۴۷). اگرچه این پژوهش نیز همچون کارهای فرجی و حمیدی در امتداد همان سنتی است که کسب

دانشی از سوژه‌های تولید شده توسط روابط قدرت را هدف قرار داده، ولی با این حال، در این‌جا نیز آن عقلانیتی برجسته شده که خاص حکومت شوندگان است؛ یعنی آن عقلانیتی که شاید نیاز باشد حکومت آن را در محاسبات خود لحاظ کند.

فائقه شیرازی و اسمیتا میسرا (۲۰۱۰) در پژوهشی تحت عنوان «نگرش زنان مسلمان به روبنده» تلاش دارند تا به فهمی از دیدگاه زنان مسلمان مهاجر درباره پوشیدن روبنده دست یابند. از نظر آن‌ها در نظر گرفتن عوامل تاریخی و اجتماعی و سیاسی مانند تاریخ استعماری/ملی کشور مقصد، ماهیت نظام مهاجرت آن، ترکیب جمعیتی گروه‌های مهاجر و نحوه تعریف آن کشور از مفاهیمی چون سکولاریسم و شهروندی می‌تواند در فهم دیدگاه زنان مسلمان مؤثر باشد. شیرازی و میسرا طی مصاحبه با ۲۶ نفر از زنان مسلمان مقیم آمریکا که به‌طور عمده از کشورهای خاورمیانه بوده‌اند، پی برده‌اند که از نظر پاسخگویان پوشیدن روبنده نه تنها برای بیان هویت مذهبی‌شان ضروری نیست، بلکه صرفاً باعث جلب توجه بیش‌تر و موضع‌گیری بر ضد عفاف اسلامی می‌شود (شیرازی و میسرا، ۲۰۱۰: ۵۷). آن‌ها ضمن تأکید بر تفاوت سیاستگذاری در آمریکا و فرانسه به این موضوع اشاره کرده‌اند که در آمریکا چندفرهنگ‌گرایی امکان پرورش تجربه‌ای متفاوت از حجاب را ارائه می‌دهد که در فرانسه به‌خاطر سیاست یکسان‌سازی و همگونی فرهنگی کسب چنین تجربه‌ای میسر نمی‌باشد (همان: ۵۷). شیرازی و میسرا عوامل دیگری از جمله زمینه اقتصادی و آموزشی قوی‌تر مسلمانان آمریکا در مقایسه با دیگر مسلمانان در کشورهای اروپایی را نیز در این امر دخیل دانسته‌اند (همان: ۵۸). بحث آن‌ها حاوی این دلالت ضمنی است که اگر قرار است زنان مسلمان به سمت پوشش روبنده گرایش پیدا نکنند لازم است که دولت‌هایی اروپایی نیز هم‌چون آمریکا سیاست چند فرهنگ‌گرایی را اتخاذ کنند تا زمینه چنین رفتارهایی فراهم نیاید. آن‌ها به‌طور تلویحی نوعی حکومت‌گری را تجویز می‌کنند که به کار اداره بهتر زنان مسلمان مهاجر می‌آید و از این حیث پژوهش آن‌ها را می‌توان بخشی از همان گفتمانی دانست که بنا دارد سوژه‌ها را در اشکالی دلخواه تولید کند.

اما تارل<sup>۱</sup> (۲۰۰۷) در پژوهشی تحت عنوان «تحول، طنین و اثرات حجاب در لندن» به بررسی اهمیت لباس به‌عنوان شاخص مشهود تفاوت در لندن چند فرهنگی پرداخته است.

1. Emma Tarol

تارل ضمن کنار گذاشتن رویکردهایی چون نظریه مقاومت پسااستعماری، اجراگری فمنیستی، پدرسالاری و نظریه مربوط به پیدایش جنبش‌های مذهبی جهانی، بر تجربه زندگی‌نامه‌ای و فرآیندهایی که در آن افراد به زندگی‌شان معنا می‌دهند تأکید می‌کند (تارل، ۲۰۰۷: ۱۳۲). رویکرد تارل با تمرکز بر اهمیت شهر فراهنگی به‌عنوان فضایی که افراد را در معرض روش‌های بدیل بودن و امکانات مربوط به تحوّل شخصی قرار می‌دهد تعریف می‌شود. او در ادامه به پیامدهای ناشی از فضای مذکور می‌پردازد. برای مثال این‌که چگونه انتخاب حجاب توسط زنان طبقه متوسط مسلمان درون شبکه پیچیده روابط اجتماعی جای می‌گیرد که از طریق ترکیب حال و هوای چند فرهنگی و چند مذهبی لندن امکان‌پذیر می‌شود، یا اینکه چگونه ذوق و سلیقه مربوط به طنین چندگانه حجاب در لندن عملاً مجال بروز نمی‌یابد، آن هم در جایی که می‌تواند نشان‌دهنده ویژگی فراملی و حال و هوایی چندفرهنگی جهت انتخاب حجاب بدون مواجهه با مشکلی خاص باشد و نهایتاً این که حجاب چه قابلیت‌هایی در محدود کردن و تأثیرگذاری بر فعالیت‌ها و اعمال افراد محجبه و چه تأثیر غیرمستقیمی بر افراد غیرمحجبه دارد (همان: ۱۳۵).

تارل پژوهش خود را به شیوه‌ای اتنوگرافیک در یکی از آرایشگاه‌های زنانه شهر لندن انجام داده است. یافته‌های او نشان می‌دهد که تصمیم افراد در انتخاب حجاب طی مواجهه با سبک زندگی فرد محجبه امکان‌پذیر می‌شود که صرفاً یکی از گنجینه‌های عظیم شیوه بودن در لندن است، امکانی که هم به روی مسلمانان و هم به روی غیرمسلمانان باز است. او هم‌چنین نشان می‌دهد که چگونه انتخاب حجاب شیوه عمل فرد را مشخص و هدایت می‌کند و این‌که چگونه حضور بصری فرد محجبه بر کنش‌های دیگران تأثیر می‌گذارد. (همان: ۱۴۰). از نظر تارل تفاسیر الهام‌بخش متنوعی از حجاب هم در لندن و هم در هر جای دیگر وجود دارد که دائماً توسط طنین منفی مسلط‌تر موجود در خیابان و مطبوعات - که توسط میراث‌های پیچیده گفتمان‌های شرق‌شناسی، امپریالیست، سکولار و فمنیست تغذیه و تشدید می‌شوند - و شرایط کنونی تخریب می‌شوند (همان: ۱۴۴). او در ادامه به عاملیت حجاب اشاره می‌کند. عاملیتی که توصیه می‌کند و تا حدی بر کسی که با آن تعامل می‌کند نه تنها حکومت می‌کند، بلکه ماهیت آن تعاملات را نیز اداره می‌کند. از نظر تارل این جنبه تعاملی زمینه‌مند لباس اسلامی آن را از دیگر کدهای لباس متمایز می‌سازد

و فعالان طرفدار حجاب را به سمت این استدلال سوق می‌دهد که حجاب اساساً نه تنها یک لباس اسلامی، بلکه شرط شیوه اسلامی زندگی مبتنی بر جدایی جنس‌ها و اطاعت از خداوند است (همان: ۱۵۱). تارل مشکل کشورهایی چون فرانسه و یا دیگر کشورهای اروپایی با حجاب را به اثر «جدایی‌ساز» آن مربوط می‌داند و تلاش این کشورها برای بی‌ارزش جلوه دادن آن را نیز به همین علت ربط می‌دهد. او در پایان بر ایده اصلی بحث خود تأکید می‌کند؛ یعنی این ایده که امکان تحوّل شخصی بر اثر حجاب را نمی‌توان جدا از تحوّل امکانات تولید شده توسط حجاب در نظر گرفت که شیوه‌ای خاص از دیدن و بودن در شهر را تحمیل می‌کند (همان: ۱۵۴). آن چه بحث تارل را حائز اهمیت می‌سازد تأکید او بر نقش حجاب در تبدیل فرد محجبه به عاملی است که اکنون به لطف آن می‌تواند ضمن تعریف نوع رابطه‌اش با خود و دیگران، جهان را نیز برای خویش معنادار ساخته و در عین حال، دیگر اشکال بدیل بودن را طرد کند. ولی ایراد بحث او در این است که با تقلیل حجاب به انتخابی شخصی نتوانسته نقش «شبکه پیچیده روابط اجتماعی» را در شکل دادن به سوژه حجاب توضیح دهد؛ شبکه‌ای که هم فرد را در مقام سوژه گفتمان مورد خطاب قرار می‌دهد و هم با توسل به مونتاژی از ایده‌ها و ابزارها او را تولید می‌کند.

«حجاب جدید در آذربایجان: جنسیت و اسلام جهانی شده» عنوان پژوهشی است از فریده حیات<sup>۱</sup> (۲۰۰۸) که نگرش زنان مسلمان آذربایجانی به حجاب و علل گرایش به آن را مورد مطالعه قرار داده است. حیات ابتدا به پیشینه مذهبی آذربایجان و گسست جامعه از فرهنگ مذهبی طی دوره کمونیسم اشاره می‌کند و در ادامه گسترش اسلام‌گرایی پس از سقوط شوروی را مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر او زنان جوان و تحصیل‌کرده‌ای که در آذربایجان تحت تأثیر جنبش‌های اسلام‌گرا هستند حجاب را بیان عمومی هویت جدیدشان در مقام افرادی مسئول و پرهیزکار قلمداد می‌کنند (حیات، ۲۰۰۸: ۳۶۵). او این حجاب را بازگشتی صرف به سنت‌های کهن حجاب و محدود کردن زنان به محیط خانه نمی‌داند، بلکه آن را عملی اختیاری می‌داند که ناشی از اعتماد به نفس در انتخاب شکل لباسی است که هم نشان‌دهنده احترام (از خلال ارائه تصویری از تواضع و پاکدامنی) و هم راهنمای یک زندگی عمومی فعال است (همان: ۳۶۶). زنان محجبه مورد مطالعه حیات نه تنها

1. Farideh Heyat



امکان تحرک بیش‌تری را در فضاهای عمومی شهری احساس می‌کنند، بلکه معتقدند که از آزار جنسی مردان نیز در امان مانده‌اند و همین باعث شده که از انتخاب لباس اسلامی لذت ببرند (همان: ۳۶۶). او تغییر در نگرش زنان نسبت به حجاب و گرایش آن‌ها به مذهب به‌عنوان تنها راه علاج را به عواملی چون تحولات اجتماعی پانزده سال گذشته، افزایش بی حد و حصر فساد و نمایش بی‌بند و باری و هم‌چنین آزادی بیش‌تر انجمن‌ها در شهر که بستر مناسبی برای خارجی‌ها و رشد گروه‌های اسلام‌گرای محلی فراهم آورده مربوط می‌داند (همان: ۳۶۸). از نظر او حجاب در شکل و کاربرد مدرن و غیرسنتی‌اش معنایی نمادین کسب کرده که هم زنان را به‌عنوان حاملان هویت ملی و معیارهای اخلاقی معرفی کرده و هم بیانگر اعتراض آنان علیه فرهنگ مصرف‌گرای غربی بوده است (همان: ۳۷۳). با این حال نگرانی حیات متوجه خصلت پارادوکسیکالی است که گرایش به حجاب ممکن است در پی داشته باشد. او معتقد است که اگر چه انتخاب حجاب برای زنان آذری در ابتدا و از جنبه‌هایی رهایی‌بخش بوده، اما این انتخاب ممکن است در ادامه به تأیید انقیاد اجتماعی آن‌ها به هنجارهای قومی و مذهبی منجر شود که مغایر با استقلال و توانمندی‌شان است. از نظر او چالش زنان آذری در سال‌های آینده حفاظت از دستاوردهای گذشته و تکیه بر این دستاوردها جهت آینده‌ای عادلانه‌تر است (همان: ۳۷۴). حیات در این پژوهش صرفاً به عوامل گرایش زنان مسلمان آذربایجانی به حجاب اشاره می‌کند و نحوه شکل‌گیری ذهنیت سوژه‌های جدید حجاب را در پیوند با تکنیک‌ها و استراتژی‌های دینی مدرن بررسی نکرده است.

کیت لین کیلیان<sup>۱</sup> (۲۰۰۳) در پژوهشی تحت عنوان «طرف دیگر حجاب: زنان شمال آفریقا در فرانسه به مسئله روسری پاسخ می‌دهند» به بررسی نگرش زنان مغربی درباره حجاب می‌پردازد. این مطالعه که به روش کیفی و از طریق مصاحبه با ۴۵ زن مغربی در پاریس و حومه آن در سال ۱۹۹۹ انجام شده در پی آن است تا به یک تقسیم‌بندی از نگرش این زنان برحسب مقولاتی چون سن، تحصیلات، و ذهنیت مذهبی دست یابد و به این پرسش پاسخ دهد که چه کسی استدلال فرانسویان درباره حجاب را می‌پذیرد و چه کسی رد می‌کند؟ یافته‌های کیلیان نشان می‌دهد که در این زمینه می‌توان زنان را به سه

1. Kaitlian Killian

دسته تقسیم کرد نخست، زنان جوان و تحصیل کرده که معتقدند حجاب موضوعی شخصی و مربوط به آزادی مذهبی است و دولت فرانسه باید فرهنگ‌های متفاوت موجود در این کشور را به رسمیت بشناسد (کیلیان، ۲۰۰۳: ۵۸۶). دسته دوم، زنان مسن، فقیر و با تحصیلات پایین که معتقد به پوشیدن روسری سر کلاس درس توسط دختران دانش‌آموزند. از نظر کیلیان، این زنان نه درکی از استدلال فرانسویان درباره حجاب دارند و نه درگیر بحث لائسیسم می‌شوند و به دلیل تحصیلات پایین تأثیری از فرهنگ فرانسوی هم نپذیرفته‌اند. کیلیان دسته سوم را نامتمايزها می‌نامد یعنی کسانی که برحسب مقولات سن و تحصیلات طبقه‌بندی نمی‌شوند و معتقدند که هدف مدرسه ادغام است و حجاب باید پشت درهای کلاس کنار گذاشته شود. آن‌گونه که کیلیان می‌گوید برای این دسته از زنان امتیازات عملی مهم‌تر از حقوق انتزاعی بود و به‌خوبی می‌دانستند که در فرانسه یافتن شغل برای زنی محجبه تا چه اندازه دشوار است (همان: ۵۸۶). اگرچه کیلیان تلاش کرده نشان دهد که چگونه زنان مغربی حول مسئله حجاب با زندگی در فرانسه به شیوه‌های مختلف انطباق می‌یابند، اما در کار او عینیت این سوژه و اراده به فراهم آوردن دانشی از آن مفروض گرفته شده است.

باریس کیلیک بای و موتا بینارک<sup>۱</sup> (۲۰۰۲) در پژوهشی تحت عنوان «فرهنگ مصرفی، اسلام و سیاست سبک زندگی: مد حجاب در ترکیه معاصر»، ضمن اشاره به معنای در حال تغییر حجاب به دلیل مفصل‌بندی ایمان اسلامی در متن فرهنگ مصرفی، تلاش دارند تا رابطه پروبلماتیک مد حجاب را با دو معنای تثبیت شده دیگر در این زمینه یعنی وفاداری به اصل اسلامی پوشش بدن زنان و نماد اسلام سیاسی مورد بررسی قرار دهند. آن‌ها با اشاره به تحولات سیاسی، اجتماعی ترکیه طی دهه‌های اخیر، ظهور بورژوازی محلی و فرقه‌های مذهبی را عاملی دانسته‌اند که امکان مداخله در معانی تثبیت شده و تغییر در رابطه مرکز و پیرامون را فراهم آورده است (کیلیک بای بینارک، ۲۰۰۲: ۴۹۶). آن‌گونه که کیلیک بای و بینارک می‌گویند طی دهه نود میلادی در حالی که اسلام سیاسی قدرتمند می‌شد و بازگشت کنشگران، اخلاق و زیباشناسی اسلامی به حوزه عمومی ارتقاء می‌یافت، سبک زندگی کنشگران مسلمان نیز به دلیل مواجهه با سبک زندگی مدرن در حال تغییر

1. Baris Kilikbay and Muta Binark

بود (همان: ۴۹۹). کیلیک بای و بینارک گسترش نمایش‌های مد و طراحی‌های جدید در مورد حجاب با هدف جذب زنان مسلمان طبقه متوسط شهری را شاخص‌هایی از این معنای جدید حجاب قلمداد می‌کنند یعنی یک زمینه مصرفی برای عمل حجاب که عادت خرید را ارتقاء می‌بخشد (همان: ۴۹۹). آن‌ها معتقدند که اگرچه در گفتمان نشریات اسلامی موجود در ترکیه مدگرایی و مد حجاب با از دست دادن ایمان مذهبی و اصول اسلامی یکسان انگاشته می‌شود اما پیشرفت تبلیغات مد نشان‌دهنده این است که چگونه زنان اجتماعات اسلامی از طریق تبلیغات مربوط به مد حجاب به منظور متمایز شدن از زنانی که حجاب سنتی دارند و آن‌هایی که حجاب ندارند به استقرار مجدد هویت‌شان فراخوانده می‌شوند (همان: ۵۰۶). کیلیک بای و بینارک در پایان بر این مطلب تأکید می‌کنند که زنان مسلمان ترک حجاب را به شیوه‌های مختلف و برحسب رابطه‌شان با عمل حجاب هم به‌عنوان عمل مذهبی یا سنتی محض، هم به‌عنوان عمل سیاسی و هم به‌عنوان نماد منزلت و علامت تمایز یا شکل جدیدی از مصرف مورد استفاده قرار می‌دهند (همان: ۵۰۹). کیلیک بای و بینارک این موضوع را مورد بررسی قرار نمی‌دهند که چگونه مد حجاب و نمایش‌ها و تبلیغات مربوط به آن با ذهنیت مذهبی زنان مسلمان ترک انطباق می‌یابد و در نهایت به بخشی از سامانه حجاب تبدیل می‌شود، بلکه صرفاً شکل‌گیری گونه متمایزی از محجبه‌بودن را برجسته می‌سازند.

مرور پژوهش‌های مربوط به پوشش اسلامی و سبک زندگی مرتبط با آن نشان می‌دهد که حجاب برای زنان مسلمان نه تنها حاوی معانی متنوع و پیچیده‌ای است که از چارچوب‌های تفسیری یکسویه سکولار فراتر می‌رود بلکه آن‌ها با رعایت حجاب اسلامی بر مبنای درکی که از شرایط اجتماعی پیرامون خود دارند و افق امکاناتی که به روی‌شان باز است، این معانی را به اشکال گوناگونی عینیت می‌بخشند. پس حجاب عاملیتی را به ظهور می‌رساند که حاصل آن تولید سوژه‌هایی فعال در حوزه عمومی است. اما آنچه در این دسته از پژوهش‌ها ناگفته می‌ماند تحلیلی دقیق از آن شرایطی است که این شکل از تجربه را امکان‌پذیر می‌سازد؛ حتی این پژوهش‌ها را از جهاتی می‌توان بخشی از آن فرایندی دانست که در پی «به‌گفتمان در آوردن» پوشش است.

## پوشش اسلامی و رسانه‌ها

نحوه بازنمایی پوشش اسلامی در رسانه‌ها، عنوان آخرین دسته از پژوهش‌هایی است که در این جا مورد بررسی قرار می‌گیرند. محمدرضا جوادی یگانه و حمیده هاتفی (۱۳۸۷) در پژوهشی تحت عنوان «پوشش زنان در سینمای پس از انقلاب اسلامی» به اشکال بازنمایی پوشش و تغییرات آن در ایران طی سه دهه اخیر پرداخته‌اند. آن‌ها با تحلیل محتوای ۱۰۳ فیلم در سه دوره تاریخی پس از انقلاب یعنی دوره جنگ، سازندگی و اصلاحات تلاش کرده‌اند تا پوشش سر و بدن را از حیث تغییراتی که در نحوه پوشش آن‌ها ایجاد شده مورد مطالعه قرار دهند. بررسی آن‌ها مبتنی بر رویکردهای فمینیستی در مورد بازنمایی زنان و اثرات رسانه بر جامعه‌پذیری است. از نظر نویسندگان در حالی که در دوره جنگ درصد بیش تری از شخصیت‌ها برای پوشیدن بدن خود از چادر استفاده می‌کردند، در دوره سازندگی و اصلاحات این آمار کاهش قابل توجهی را در داخل و خارج از منزل نشان می‌دهد. یافته‌های آن‌ها نشان می‌دهد که نه تنها آمار استفاده از مانتو طی دو دوره اخیر افزایش یافته، بلکه پوشش سر نیز شامل روسری با حجاب کم بوده است. به طوری که حجاب سنتی و کامل چادر، بیش از سایر نمادها تحقیر و به دست فراموشی سپرده شده است (جوادی یگانه و هاتفی، ۱۳۸۷: ۷۳). جوادی یگانه و هاتفی مدعی‌اند آن‌چه اکنون در سینما دیده می‌شود تنها بازنمایی از همان واقعیت‌های بیرونی جامعه است و بسیاری از تغییرات در نمایش پوشش در جهت تعدیل‌سازی و واقع‌نمایی بوده است (همان: ۷۴). این دو، روند مذکور را به تغییر نقش سینما از «بازنمایی هژمونیک‌ساز پوشش زنان» به «بازنمایی ضد هژمونیک» آن در این حوزه مربوط دانسته‌اند. هر چند آن‌ها در این باره که چگونه ممکن است سینمای دولتی علیه هژمونی حاکم عمل کند بحثی نکرده‌اند، اما شاید بتوان این روند را با نسبت دادن آن به شکلی از حکومت‌گری بهتر درک کرد؛ یعنی اداره سوژه از مجرای سامانه پوشش با هدف بهینه ساختن عملکرد این سامانه و ارتقاء سوژه دلخواه آن.

سام شریبی<sup>۱</sup> (۲۰۰۶) در پژوهشی تحت عنوان «از بغداد تا پاریس: الجزیره و حجاب» به تحلیل شیوه‌هایی می‌پردازد که طی آن شبکه الجزیره حجاب را در موضوعات خبری و

برنامه‌های مذهبی خود می‌گنجانند و روایت خاص خود از قوانین مربوط به ممنوعیت حجاب در فرانسه را برمی‌سازد. شریبی چهار نوع برنامه را در این شبکه تشخیص می‌دهد که در رابطه با حجاب‌اند. نخست برنامه‌های مربوط به گزارش اخبار روزانه با حضور گوینده زن محجبه، دوم برنامه‌های هفتگی با حضور روشنفکران سرشناس و نو گرویده به اسلام که فرانسوی هستند، سوم برنامه‌های هفتگی با مجری‌گری یک روحانی و با حضور یک عالم مذهبی، چهارم برنامه‌ای که شامل بحثی داغ حول موضوع حجاب است و هر بار بین دو روشنفکر مشهور عرب برگزار می‌شود. او در ادامه به شرح این برنامه‌ها می‌پردازد. برای مثال در برنامه‌هایی از نوع اول، گوینده خبر زن محجبه‌ای است که پیش‌تر به خاطر مخالفت با حجاب و تحت فشارهای تندروهای اسلامی در سال ۱۹۹۴ از الجزایر به فرانسه گریخته و اکنون طی مخالفت با قانون ممنوعیت حجاب در فرانسه، دیدگاهش تغییر یافته و محجبه شده است. از نظر شریبی ظاهر شدن این زن بر صفحه تلویزیون الجزیره و ارائه گزارش‌های سیاسی و فرهنگی از سوی او در مورد حجاب بر اعتبار این شبکه افزوده است (شریبی، ۲۰۰۶: ۱۲۷).

مصاحبه با فرانسوا بوگارت صاحب‌نظر در حوزه جنبش‌های اسلامی که تازه به اسلام گرویده و به عربی فصیح صحبت می‌کند، دومین نوع از برنامه‌های الجزیره است. او در این برنامه به ارائه دیدگاه‌های خود می‌پردازد و معتقد است که حجاب بیش‌تر نگرانی فرانسه است تا اروپا، و از این نظر فرانسه را استثناء می‌خواند (همان: ۱۲۹). شریبی سپس به برنامه شریعت و زندگی اشاره می‌کند که درباره قانون شریعت و تفسیر قرآن در رابطه با مسائل جاری بحث می‌کند. همان‌طور که شریبی می‌گوید در یکی از این برنامه‌ها روحانی ناراضی و تبعیدی مصری، القرضاوی<sup>۱</sup>، دعوت شده بود تا دیدگاه‌های خود در مورد ممنوعیت حجاب در فرانسه را مطرح کند (همان: ۱۲۹). شریبی در ادامه به چهارمین نوع برنامه‌های الجزیره در این زمینه اشاره می‌کند که به بررسی مسائلی هم‌چون تنش بین غرب و اعراب و مسلمانان، نگرش اروپاییان به مهاجران عرب و مسلمانان، تعارضات و بحران دموکراسی در کشورهای عربی و آینده پان‌عربیسم می‌پردازد (همان: ۱۳۰).

از نظر شریبی الجزیره با پخش این نوع برنامه‌ها نشان داده که شبکه‌ای لیبرال یا بی‌طرف نیست، بلکه شبکه‌ای مذهبی و خبری است که گاهی به پخش برنامه‌های لیبرال یا بی‌طرفانه مجال می‌دهد. او در ادامه می‌افزاید اگرچه پخش خبر در الجزیره تکثرگرایانه است، اما پیام مذهبی که اغلب به‌طور روزانه پخش می‌شود انحصارگرایانه است (همان: ۱۳۲). او معتقد است که شبکه الجزیره از مسئله حجاب در فرانسه جهت تأثیرگذاری بر مخاطبان مسلمان در فرانسه و اروپا استفاده می‌کند تا یک هویت اسلامی جهانی بنا نماید، افکار عمومی مشترک را بسیج کند و اجتماعی تخیلی در سطح بین‌المللی را که خاص مسلمانان است برساند (همان: ۱۳۳). اگرچه شریبی توانسته نشان دهد که چگونه شبکه الجزیره با توسل به برنامه‌هایی خاص، موفق به ارائه ترکیب غریب و قدرتمندی از گفتمانی رسانه‌ای درباره حجاب شده، اما از آنجا که بحث او صرفاً ناظر به حیطة رسانه‌ها است نمی‌تواند سایر وجوه و سطوح ظهور سوژه پوشش در اجتماع مسلمانان را مشخص کند. مضافاً این که مبنای تئوریک مشخصی برای پرداختن به این سطح از بحث نیز در مطالعه او دیده نمی‌شود.

الیزابت کلاوس و سوزان کسل<sup>۱</sup> (۲۰۰۵) در پژوهشی تحت عنوان «حجاب به‌عنوان ابزار مشروعیت‌بخشی: تحلیل درهم‌تنیدگی جنسیت، رسانه و جنگ» به بازنمایی وضعیت زنان افغان در مطبوعات آلمان پس از سقوط طالبان در افغانستان می‌پردازند. نویسندگان با تکیه بر آراء آلتئید و اسنو درباره منطق رسانه که بر نقش رسانه‌ها در برساختن واقعیت تأکید می‌کنند تلاش دارند تا منطق جنسیت و جنگ را نیز در تحلیل خود لحاظ کنند. از نظر آن‌ها در دوران جنگ، رسانه‌ها نیز ماهیتی نظامی می‌یابند و توان اتخاذ موضعی دموکراتیک را ندارند تا به طرح دیدگاه‌های مختلف درباره جنگ بپردازند از این طریق نخبگان را مورد انتقاد قرار دهند و آن‌ها را کنترل کنند (کلاوس و کسل، ۲۰۰۵: ۳۳۸). کلاوس و کسل سپس به آراء سعید درباره گفتمان شرق‌شناسی اشاره می‌کنند که از نظر آن‌ها اگرچه در آن اسمی از حجاب برده نشده، ولی با این حال حجاب را می‌توان یکی از عناصر اصلی این گفتمان محسوب کرد (همان: ۳۳۸). آن‌ها چنین استدلال می‌کنند که پیوند محکم بین حجاب و فقدان آزادی و تصویر مقابل آن - یعنی بی‌حجابی زنان و برابری

1. Elisabeth Klaus & Susanne Kassel

جنسی - یک سازه غربی است که از دوران امپریالیستی تاکنون، روابط پیچیده را بیش از حد ساده‌سازی کرده است (همان: ۳۳۸).

کلاوس و کسل در ادامه به بررسی دو روزنامه عمده آلمان یعنی اشپیگل و فوکوس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ تا تشکیل لوئی جرگه اول یعنی ژوئن ۲۰۰۲ می‌پردازند. آن‌ها ضمن تأکید بر این که پرداختن به زنان از سوی رسانه‌ها ضرورتاً به معنای ارائه گزارش درباره آن‌ها نیست، این مطلب را خاطرنشان می‌کنند که مسائل زنان (هم‌چون علایق، نیازها، حقوق، عقاید و...) در این دو روزنامه به‌ندرت مورد بحث قرار گرفته است (همان: ۳۴۴). آن‌ها معتقدند که پس از سقوط طالبان، رسانه‌ها صرفاً در پی ارائه تصاویر زنان بی‌حجابی بودند که رهایی‌شان را برای افکار عمومی غرب « ثابت » کنند و در عین حال «شاهدی» بر موفقیت غربیان در جنگ باشند. برای مثال یکی از تصاویر چاپ شده در این روزنامه‌ها به تصویر زنی جوان و زیبا مربوط می‌شد که با خوشحالی رو به دوربین می‌خندد و توسط دیگر زنانی که هنوز برقع آبی بر صورت دارند احاطه شده است (همان: ۳۴۸). از نظر نویسندگان، در این روزنامه‌ها حجاب به همراه دلالت ضمنی قدرتمند آن نشانه دشمن محسوب شده و برداشتن حجاب نیز به معنای حقانیت مداخله نظامی تصویر شده است (همان: ۳۴۸). کلاوس و کسل در پایان به نکاتی اشاره می‌کنند که از نظر آن‌ها در لابه‌لای روایت رسانه‌ها از جنگ گم می‌شود. نکاتی از این قبیل که چرا رسانه‌ها فقط در بستر جنگ به گزارش سوء استفاده‌ها می‌پردازند و یا این که چرا رسانه‌ها بدون در نظر گرفتن انگیزه‌های سیاستمداران، علاقه‌مندی ناگهانی آن‌ها به حقوق زنان در افغانستان را بازتاب می‌دهند و نهایتاً این که چرا رسانه‌ها به حقوق زنانی که پس از جنگ هم از خشونت رنج می‌برند توجهی نشان نمی‌دهند (همان: ۳۵۱). پژوهش کلاوس و کسل نشان می‌دهد که چگونه مطبوعات آلمان از طریق تمرکز بر حجاب زنان افغان، هم افکار عمومی غرب را در حمایت از مداخله نظامی بسیج می‌کنند و هم در چارچوب‌های همان گفتمان کلیشه‌ای شرق‌شناسی، رهایی از حجاب را به‌عنوان آزادی زن قلمداد می‌کنند. اما محدودیت پژوهش آن‌ها و اساساً مطالعاتی از این نوع در این است که صرفاً به تحلیلی متن محور از مناسبات قدرت در مورد حجاب اکتفا می‌کنند و جنبه نهادی موضوع را در مطالعه خود لحاظ نمی‌کنند.

الی لسترروشن ضمیر<sup>۱</sup> (۲۰۰۴) نیز در پژوهشی به تحلیل انتقادی مطبوعات آمریکایی طی سال‌های ۱۹۹۵ تا ۱۹۹۸ میلادی پرداخته و این موضوع را بررسی کرده که چگونه این مطبوعات با استفاده از تصاویر خاص و ثابتی از زنان ایرانی، ایران را بازنمایی می‌کنند. لستر روشن ضمیر نیز هم‌چون کلاوس و کسل دیدگاه غربیان در مورد حجاب را به گفتمان شرق‌شناسی ربط می‌دهد و تصاویر زنان ایرانی در مطبوعات آمریکا را نوعی بازنمایی ناشی از گفتمان یکپارچه، ساده‌انگارانه، کلیشه‌ای و همیشگی قدرت می‌داند (لستر روشن ضمیر، ۲۰۰۴: ۱۰). نویسنده با تکیه بر آراء استوارت هال، ریچارد جانسون و ادوارد سعید به این موضوع اشاره می‌کند که چگونه رژیم‌های معانی، شیوه‌های خاص از دانستن را ترجیح می‌دهند و شیوه‌های دیگر را به حاشیه می‌رانند (همان: ۱۸). لستر روشن ضمیر با اشاره به تقابل مطرح شده بین حجاب و آزادی‌های شخصی در مطبوعات آمریکا، معتقد است که بازنمایی رایج از زنان ایرانی اغلب بیش از اندازه انعطاف‌پذیر است:

بلوک‌های متمایز اجتماعی، خواه هژمونیک، خواه مقاوم (برای مثال فمینیسم، غیرمتعهدها، چپ‌گراها و...) با نمادهایی تپی مواجه می‌شوند که باید خود آن‌ها را پر کنند. با این حال، زنان ایرانی در سمت فرودست این ساختار دو قطبی قرار می‌گیرند: سنتی، متعصب، تقدیرگرا، عاطفی، ستمدیده و محروم (لستر روشن ضمیر، ۲۰۱۰: ۲۴).

او در ادامه می‌افزاید که قرار گرفتن این عناصر در کنار یکدیگر چشم‌اندازی ایدئولوژیک ایجاد می‌کند. چشم‌اندازی که به پشتوانه گفتمان عظیم شرق‌شناسی احیاء و اصلاح شده است و این اقتباس آن قدر به ظرافت بزرگ شده که هم از امر آشنا و هم از امر قطعاً جدید غیرقابل تشخیص است: ایران در مقام یک زن جنسیتی شده است (همان: ۲۴). لستر روشن ضمیر معتقد است که گزارش مطبوعات آمریکا درباره ایران همواره با اشاره به زنان ایرانی همراه است. زنانی که تصویر می‌شوند تا شاهدی بر «تحراف ایران» و «برتری غرب» باشند.

«مطالعه‌ای در مناسبات حجاب در ایران دوران معاصر» عنوان پژوهشی است از میثم اهریبیان صدر که در دسته‌بندی چهارگانه ارائه شده در حوزه پوشش نمی‌گنجد و از نظر نوع رویکرد و لحاظ کردن عوامل و رویدادهای مختلف مؤثر در مناقشات مربوط به حجاب

1. Eli LesterRoshanzamir



در دوره تاریخی سده سیزدهم و ابتدای سده چهارده از دیگر پژوهش‌های موجود در این زمینه متفاوت به نظر می‌رسد. نویسنده در این پژوهش تلاش کرده تا با پرسش از عقلانیت حاکم بر جامعه یعنی «آن عقلانیتی که مسئله شدن پوشش زنان در این دوره از حیات اجتماعی ایران را توجیه کرده» به بازخوانی تاریخ معاصر از این جنبه بپردازد. نویسنده، عقلانیت را به مثابه نظامی کارکردی و عملی در نظر گرفته که متفاوت از تعبیرهای رایج عقلانیت به مثابه نظامی مفهومی و نظری است (اهرابیان صدر، ۱۳۸۷: ۱۵). از نظر اهرابیان صدر پژوهش‌های موجود در حوزه پوشش، بستری سیاسی، حقوقی و مذهبی را در تحلیل برگزیده‌اند و به تحلیلی از آرایش نیروها و خواست‌ها نپرداخته‌اند. به باور او در این پژوهش‌ها، لزومی به ایستادن و نظاره کردن خود این «عقلانیت»، خود این مجموعه گفتگمانی، یا این تلاش همه‌جانبه برای آزادی یا انقیاد، احساس نشده است (همان: ۳۳). او می‌خواهد بداند که چرا و به چه ترتیب واژگان و آرایش معنایی ویژه‌ای که بر نحوه حضور اجتماعی زنان دلالت داشت، به نقطه حساس و آماسیده‌ای بدل شد که نزاع گروه‌ها و تعلقات اجتماعی حول آن‌ها سامان می‌گرفت. از طریق آن بیان می‌شد و به واسطه آن امکان ظهور می‌یافت (همان: ۵۶). روش او در این پژوهش کیفی است و با بهره‌گیری از اسناد و منابع تاریخی در پی بازسازی و روایت واقعه‌ای مشخص و عینی است که با تکیه بر رخدادها و وقایع ملموس و متواتر (سلول‌های عینیت)، آراء و معانی ممکن (معانی انتظام‌بخش)، و نیز تحلیل مناسبات متقابل از منظر اقتصاد روابط قدرت (عینیت مناسبات قدرت) پیش می‌رود (همان: ۶۸).

نویسنده بحث خود را با توصیف سه‌گانه پوشش فراگیری - چادر، روبند و چاقچور - آغاز می‌کند که در ابتدای سده سیزده رایج بوده و در ادامه به کیفیت این پوشیدگی و امکانات و دلالت‌های آنان می‌پردازد. سپس نحوه شکل‌گیری خواست آشکارگی را - که ناظر بر عیان شدن مخفی‌گاه‌ها و چیزهای اندرونی بوده - به مناسبات جدید و ضرورتی اجتماعی پیوند می‌دهد که در پی کارکردی مناسب‌تر و کارآمدتر برای حقیقت زنانه بوده‌اند. بر طبق روایت اهرابیان صدر، لزوم اهمیت دادن به کار زنان، پیدایش مدارس دخترانه، فعالیت‌های انجمن‌ها و گروه‌های متعدد و روزنامه‌نگاران در مورد برداشتن روبند و عیان شدن صورت، و تکوین ماشین دولتی مدرن تغییراتی را در آرایش نیروها پدید آورد که حاصل آن غلبه

یافتن خواست آشکارگی و ادغام آن در دولت بود. او سپس به تکنیک‌هایی ایجاد و سلبی اشاره می‌کند که در پی تثبیت و تقویت ماشین دولت جهت کشف حجاب ایجاد شدند، تکنیک‌هایی چون دعوت به جشن و مجلس عمومی و جلوگیری از تردد و عبور و مرور قالب‌های نادلخواه و اندام‌های پوشیده (همان: ۱۸۱). نویسنده در پایان با اشاره به «اقدام یک جانبه دولت و جدایی آن از طبیعت متنازع کنش‌های اجتماعی» نشان می‌دهد که چگونه ایستادگی در برابر خواست نو، منطقی دیرپا و هنجارین یافت که به توجیه خواست پوشاننده، به‌مثابه خواستی اصیل و متفاوت منتهی شد (همان: ۲۰۴). اگرچه پژوهش اهرابیان صدر در مقایسه با بسیاری پژوهش‌های دیگر در حوزه پوشش بدیع و جذاب به‌نظر می‌رسد اما ابهاماتی تئوریک در این مطالعه سبب شده تا مفهوم‌پردازی درستی از واژگان به کار گرفته شده ارائه نشود و موانعی بر سر راه درک دقیق‌تر پدیده مورد مطالعه ایجاد شود. برای مثال این که او بین عقلانیت به‌طور عام (یا همان عقل حکیمانه‌ای که از آن نام برده شده) و عقلانیت پوشش یا حجاب به‌طور خاص تفکیک قائل نشده و ظاهراً دومی را امتداد اولی در نظر گرفته است. امری که مستلزم فرض سلطه عقلانیتی کلی بر تمام عرصه‌ها و مراتب زندگی - با همه پیچیدگی و تنوعی که ممکن است این عرصه‌ها داشته باشند - است. مطلب بعدی این که در برداشت او از قدرت مشخص نیست که آیا قدرت پدیده‌ای سرکوبگر است یا مولد. هر چند تنش بین این دو برداشت در کار او، به‌خصوص هنگامی که تحلیلی از وقایع به‌دست می‌دهد، دیده می‌شود، اما به دلیل ابهام تئوریک بحث چنین تنش نادیده گرفته می‌شود. این تنش به‌ویژه آن‌جا برجسته‌تر می‌شود که نویسنده به تحلیل موضوع مقاومت می‌پردازد. در اینجا نیز به دلیل ابهام در مفهوم‌پردازی، مقاومت نه همبسته و ذاتی قدرت بلکه قطب مقابل آن دیده می‌شود و صرفاً محصول اعمال سیاست‌های نادرست - مثلاً سیاست کشف حجاب در دوره پهلوی اول - قلمداد می‌شود؛ گو این که اگر سیاست‌ها به درستی اعمال شوند مقاومتی در کار نخواهد بود. معلوم نیست در چنین دریافتی، باز پیکربندی مداوم مناسبات قدرت چگونه صورت می‌گیرد و منطق این تحول چگونه باید توضیح داده شود.

## ملاحظات پایانی

از بررسی اجمالی پژوهش‌های انجام شده در حوزه پوشش می‌توان دریافت که تحولات اجتماعی و سیاسی دهه‌های اخیر، هم‌چون وقوع انقلاب اسلامی در ایران و مهاجرت فزاینده مسلمانان به کشورهای غربی تا چه اندازه در دامن زدن به بحث‌ها و مناقشات جدی حول مسئله پوشش مؤثر بوده‌اند. بحث‌ها و مناقشاتی که به ناگزیر طرح موضوعات متعددی چون دولت، قانون، سبک زندگی، رسانه‌ها، و رابطه آن‌ها با پوشش اسلامی را در پی داشته‌اند. اما از آنجا که سیر تحولات در ایران و غرب متفاوت بوده، لذا نحوه مواجهه با پدیده پوشش اسلامی در هریک از این دو حوزه اشکال متفاوتی به خود گرفته است. برای مثال، در حالی که فرض سوژه‌سازی دولتی و ضرورت بهینه‌سازی سامانه پوشش، فرض محوری پژوهش‌های صورت گرفته در ایران است، ولی در نگاه پژوهش‌های انجام گرفته در بعضی کشورهای غربی، فرض بر «گسترش پهنه امکان» جهت به رسمیت شناختن اشکال بدیل سوژه‌گی است. هرچند در این رویکرد دوم نیز هنوز رگه‌هایی از گفتمان شرق‌شناسی دیده می‌شود. در بعد حقوقی نیز، اگر در یک‌جا طرح موضوع انطباق بین قانون و شرع تلاشی بوده تا از این رهگذر، قانون به لطف شرع تا حدی تعدیل شود، اما در جای دیگر انتقاد از قانون تا آن‌جا پیش رفته که یا باید خود قانون کنار گذاشته شود یا این قانون چنان تفسیر شود که امکانی برای ظهور تجارب متفاوت در نحوه پوشش فراهم آید. در مورد پرداختن به پوشش اسلامی از منظر نگرش‌های زنان نیز، از خلال این پژوهش‌ها مشخص شد که هم در ایران و هم در غرب، حجاب برای زنان مسلمان نه تنها حاوی معانی متنوع و پیچیده‌ای است که از چارچوب‌های تفسیری یکسویه سکولار فراتر می‌رود بلکه آن‌ها با رعایت حجاب اسلامی بر مبنای درکی که از شرایط اجتماعی پیرامون خود دارند و افق امکاناتی که به روی‌شان باز است، این معانی را به اشکال گوناگونی عینیت می‌بخشند. درباره نحوه بازنمایی پوشش اسلامی در رسانه‌ها نیز آشکار شد که اگر در ایران نوع بازنمایی پوشش زنان در رسانه‌ها تا حد زیادی بازتاب واقعیت بیرونی است اما در بعضی کشورهای غربی این بازنمایی اساساً در چارچوب گفتمان شرق‌شناسی قرار می‌گیرد. اما آنچه در همه این پژوهش‌ها بدان پرداخته نشده و یا کم‌تر مورد توجه قرار گرفته، پرسش از نحوه تکوین خود این سوژه است؛ یعنی بحث درباره آن شرایطی که هم در سطح

گفتمانی و هم در سطح غیرگفتمانی از طریق تقسیم‌بندی‌ها، منع‌ها، تردها، تکنیک‌ها، تکنولوژی‌ها و مونتاژها امکان پیدایش سوژه‌ای را فراهم آورده که حول محور پوشش تکوین و ارتقاء می‌یابد. از این رو به نظر می‌رسد که نیاز است تا با شناسایی «سطوح ظهور» آن چه می‌توان سوژه پوشش نام نهاد و تحلیل آن شرایطی که امکان پیدایش این سوژه را در مقام مونتاژی از نیروهای مختلف فراهم آورده‌اند درکی از تجربه ما در این عرصه با طرح این پرسش حاصل آید که نحوه تکوین سوژه مطلوب نظام سیاسی در حوزه پوشش پس از انقلاب اسلامی چگونه بوده است؟ بدیهی است که پاسخ چنین پرسشی نیازمند داشتن چشم‌اندازی دیگرگونه درباره نحوه اهمیت یافتن بدن به‌عنوان عنصری در عملکرد سازوکارهای قدرت، چگونگی مسئله‌زا شدن رفتارها و نحوه توسل جستن به استراتژی‌ها و تاکتیک‌هایی است که به تولید شکل خاصی از سوژه منجر می‌شوند؛ امری که باید در جای دیگر به آن پرداخته شود. بدین ترتیب، ما فقط می‌خواستیم نشان دهیم که چرا رویکردهای موجود در مطالعه پوشش اسلامی از کفایت لازم جهت ارایه درکی وسیع‌تر از آن برخوردار نیستند؛ چه محدودیت‌هایی باعث شده تا در جاهایی خود این پژوهش‌ها نیز در گفتمانی ادغام شوند که داعیه مطالعه آن را داشته‌اند و در نهایت این که چگونه می‌توان از این خلال این‌گونه نقدها به طرح پرسش تازه‌ای دست یافت.

## منابع

- اهرابیان صدر، میثم (۱۳۸۷)، مطالعه‌ای در مناسبات حجاب در ایران دوران معاصر: سده سیزده و ابتدای سده چهارده، **پایان‌نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده علوم اجتماعی.
- بهار، مهری؛ زارع، مریم (۱۳۸۸)، سنخ‌بندی مد در تهران: با تأکید بر نحوه پوشش زنان، **پژوهش زنان زن در توسعه و سیاست**، دوره ۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۸، ص ۴۸-۲۷.
- جوادی‌یگانه، محمدرضا و کشفی، سیدعلی (۱۳۸۶)، نظام نشانه‌ها در پوشش، **فصلنامه مطالعات راهبردی زنان**، شماره ۳۸، سال دهم، تهران: شورای فرهنگی-اجتماعی زنان.
- جوادی‌یگانه، محمدرضا و هاتفی، حمیده (۱۳۸۷)، پوشش زنان در سینمای پس از انقلاب، **فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات**، سال ۴، شماره ۱۱.
- رفعت‌جاه، مریم (۱۳۷۶)، هویت انسانی زن در چالش آرایش و مد، **فصلنامه مطالعات راهبردی زنان**، شماره ۳۸، سال دهم، تهران: شورای فرهنگی-اجتماعی زنان.
- فرجی، مهدی و حمیدی، نفیسه (۱۳۸۸)، **نگرش زنان تهرانی به انواع پوشش‌های رایج**، برگرفته از کتاب تأملی بر ابعاد عملی و تجربی حجاب، به اهتمام محمدجواد جاوید، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فرجی، مهدی و حمیدی، نفیسه (۱۳۸۷)، سبک زندگی و پوشش زنان در تهران، **فصلنامه تحقیقات فرهنگی**، سال ۱، شماره ۱.
- قلی‌پور، آرین (۱۳۸۶)، نقش دولت در نهادینه‌سازی حجاب، **فصلنامه مطالعات راهبردی زنان**، شماره ۳۸، سال دهم، تهران: شورای فرهنگی-اجتماعی زنان.
- متقی، محسن (۱۳۸۶)، **فرهاد خسرو: نگاهی به آراء و آثار**، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- هاشمی، سیدحسن (۱۳۸۶)، نقدی بر ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی در جرم انگاری بدحجابی، **فصلنامه مطالعات راهبردی زنان**، شماره ۳۷، سال دهم، تهران: شورای فرهنگی-اجتماعی زنان.
- Benhabib, S. (2010). The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey, *Philosophy and Social Criticism*, 36(3-4), 451-471.
- Cherribi, S. (2006). From Baghdad to Paris: Al-jazeera and the veil, *The Harvard International Journal of Press/ Politics*, 11(2), 121-138.
- Feket, L. (2004). Anti- muslim racism and the European security state, *Race and Class*, 46(1), 3-29.
- Gerluke, D. (2005). Should muslim headscarves be banned in France schools?, *Theory and Research in Education*, 3(3), 259-271.
- Hancock, C. (2008). Spatialities of the secular: Geographies of the veil in

- France and Turkey, *European Journal of women's Studies*, 15 (3) 165- 179.
- Heyat, F. (2008). New Veiling in Azerbaijan: Gender and globalized Islam, *European Journal of Women's Studies*, 15 (4), 361- 376.
  - Kilicbay, B & Binark , M. (2002), Consumer culture, Islam and politics of lifestyles: Fashion for veiling in contemporary Turkey, *European Journal of Communication*, 17(4) , 495-511.
  - Killian, K. (2003). The other side of the veil: North African women in France respond to the headscarf affair, *Gender and Society*, 17(4), 567- 590.
  - Klaus, E & Kassel, S. (2005). The veil as a means for legitimization: An analysis of the interconnectedness of gender, media and war, *Journalism*, 6(3), 335-355.
  - Koussens, D. (2009). Neutrality of the state and religious symbols in schools in Quebec and France, *Social Compass*, 56(2), 212-213.
  - Lester roshanzamir, E. (2004). Chimera veil of "Iranian women" and processes of U.S. Textual commodification: How U.S. print media represent Iran, *Journal of Communication Inquiry*, 28(1), 9-28
  - Shirazi, F, & Mishra, S. (2010). Young Muslim women on the face veil (niqab): A tool of resistance in Europe but rejected in the United states, *International Journal of Cultural Studies*, 13(2), 43- 61.
  - Tarol, E. (2007). Hijab in London: Metamorphosis, resonance and effects, *Journal of Material Culture*, 12(2), 131-156.
  - Vakulenko, A. (2007). Islamic headscarves and the European convention on human rights: An intersectional perspective, *Social and Legal Studies*, 16(2), 183-199.