



From Male Authority to Female Agency

A Genealogical Study of Discursive Shifts in Contemporary Theology of Hijab

Amir Mohajer Milani¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Women and Family Research institute, Qom, Iran. Email: milani@wfric.ac.ir

ABSTRACT

In the decades leading up to the Constitutional Revolution, the introduction and establishment of modern concepts within the Iranian epistemic order posed significant challenges to the authority of traditional knowledge systems. In the face of these emergent challenges, religious thought could no longer rely solely on dogmatic or devotional responses. At the same time, the historical embeddedness of religious thinking limited its capacity to transcend the dominant epistemological structures of the time. This regime of knowledge, grounded in a specific constellation of values and presuppositions, confined rational deliberation to its own discursive boundaries. Interpretations of hijab, produced within this traditional framework and devoid of female agency, often reflected gendered biases and, at times, overt misogyny. Such readings could not endure within the evolving intellectual landscape of Iranian society. As shifts occurred in the traditional structure of knowledge, religious discourse was compelled to reconsider its fundamental assumptions. Employing a Foucauldian archaeological method, this study investigates the rupture and its conditions of possibility within contemporary Islamic thought. By dividing the relevant historical period into three distinct phases—pre-Pahlavi, Pahlavi II (excluding the final decade), and the pre-Revolutionary era—it traces the development of hijab discourses and reveals how the entanglement of cultural and religious norms, alongside increased female agency, has necessitated a gender-inclusive language for its reinterpretation.

Keywords: Hijab, Epistemic Frameworks, Gender Theology, Islamic Thought, Female Agency



DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>

۱. مقدمه و بیان مسئله

دو گفتمان سنت و مدرنیته در بسیاری از مسائل حوزه جنسیت در تقابل جدی با یکدیگرند، ولی حجاب به اصطلاح یکی از گرگ‌ها و نشانه‌های ممتاز در گفتمان جنسیتی است که تسلط معنایی و مفهومی به آن نقش تعیین‌کننده‌ای در مفصل‌بندی گفتمان جنسیتی هر دوره دارد. دریافت همین اهمیت حجاب است که از همان دوره ابتدایی جدال قدیم و جدید یا همان سنت و مدرنیته در ایران، حجاب را به یکی از محورهای مهم و سیاسی این چالش تبدیل کرده بود. یکی از نکات پر اهمیت در این جدال، تحول در زبان و منطق سنت یا همان قدیم بود. قدیم در گفتگو با جدیدی که در افق فکری در حال تغییر ایران، در حال پدیدآمدن بود و بعدها منورالفکران نامیده شده‌اند، به درجاتی فهمید که نمی‌توان با این گفتمان به صرف دلایل قرآنی و حدیثی سخن گفت. زبان دینی و تعبد برخاسته از آن، برای جریان منورالفکری اعتباری نداشت و از این رو به وضوح اعلام می‌کرد که هنگامی حاضر به گفتگو با جریان دین‌مدار است که محور گفتگو بر پایه عقل عرفی باشد. بر پایه همین نگاه است که آخوندزاده در مقدمه مکتوبات کمال‌الدوله بر آن بود که اگر کسی نقدی بر این کتاب دارد، بایستی بداند که در «قریتیکا دلایل نقلیه و نصیه، هرگز مقبول نخواهد شد و شایسته التفات نخواهد گشت» (آخوندزاده، مکتوبات کمال‌الدوله: ۸). بسط این رویه که محصول ورود و استقرار مفاهیم و عقلانیت نوین در جهان اسلام بود، سبب شکل‌گیری نوع جدیدی از استدلال شد که می‌توان آن را استدلال تبیینی یا تبیین الهیاتی از آموزه‌های دینی دانست. این گونه استدلال‌ها نه از سوی فقیهان طراز اول صاحب منصب افتا و مرجعیت عامه که به ظرائف و شرایط استدلال معتبر اشراف کافی داشتند، بلکه نوعاً از سوی اندیشمندان دینی محلی که نسبت به شبهات جریانهای رقیب احساس وظیفه دینی می‌کردند، با منطقی عمومی و به جهت اقتناع مخاطب عام مطرح می‌شد؛ ویژگی مهم این گونه استدلال‌ها عدم اعتبار تبیین‌های ارائه شده در محیط نخبه‌گانی‌تر فقیهان بود؛ به این معنا که این تبیین‌ها نمی‌توانستند از تیغ تیز تاملات فقیهانه به سلامت عبور کنند و از این رو در محیط اجتهاد شیعی به «استحسان» تعبیر می‌شدند. بر پایه این بصیرت معرفت‌شناختی است که برخی فقیهان طراز اول آن دوره، همچون سید کاظم یزدی و میرزا محمدتقی شیرازی، با نقد برخی تبیین‌های صورت‌گرفته تاکید داشتند که حجاب و نگاه و به ویژه در شکل شرعی خود حکمی از احکام تعبدی اسلام است و نمی‌توان برای آن دلیل عقلی‌عقلایی صرف اقامه نمود (یزدی، ۱۴۲۱، ۱: ۱۷ و شیرازی، ۱۴۱۲، ۱: ۶۳). اما تیغ تیز انتقادات به قدری برنده بود که در حوزه عمومی نمی‌شد به پاسخ تعبدی اکتفا کرد؛ واقعیتی که ضرورت تبیین الهیاتی را یادآور می‌شد.

اگر حجاب از موضع عقل عرفی مورد نقاش شدید جریان منورالفکری قرار گرفت، اندیشمندان دینی با چه تبیین‌های الهیاتی از آن دفاع کردند؟ آیا در دوره‌های مختلف دوره معاصر این تبیین‌ها تحولاتی داشته است؟ چگونه و در ذیل کدامین سازوکار؟ فهم، روایت و تحلیل تطورات این تبیین‌ها مساله اصلی این پژوهش است. امروزه در اندیشه اسلامی، حجاب زنان با مفاهیمی دال بر عاملیت و خودآئینی، همچون «مرز»، «صیانت» و «پیام» و استعاره‌های همچون «صدف» و «مرواید» تبیین می‌شود. بر پایه این مفاهیم و استعارها، حجاب اینگونه تحلیل می‌شود که زن با انتخاب پوششی خاص به دیگران این پیام را می‌دهد که وی دارای مرزی است که بایستی از سوی دیگران رعایت شود. اصولاً هدف حجاب در کنار فوایدی که برای جامعه و دیگران دارد، به خود زن بر می‌گردد و زن با حجاب مناسب می‌تواند با آرامش فکری بیشتر به مثابه یک انسان و نه ابژه میل جنسی مردان به فعالیت‌های اجتماعی خود بپردازد. این منظر با توجه به اینکه زن در دنیای سنت و به ویژه در ده‌های منتهی به مشروطه، به مثابه موضوع قدرت جامعه مردسالار، فاقد هرگونه «خودآگاهی، خودآئینی و عاملیت» بود، نمی‌تواند منظر عمومی دوره‌های پیشین را به خوبی نشان دهد؛ به دیگر سخن با فقدان خودآئینی، خودآگاهی و عاملیت زنانه نمی‌توان برای زنان انتخابی آگاهانه در نوع پوشش تصویر کرد که هدف اولیه، مهم و مستقیم‌اش صیانت و حمایت از خود زنان باشد. در این شرایط این مردان مقتدر هستند که درباره متعلق قدرت خود با منطقی مردانه تصمیم می‌گیرند و زنان نیز مجبور به پذیرش می‌شوند.

با این اشاره می‌توان دریافت که تبیین‌های الهیاتی اندیشمندان دینی آن دوره از حجاب بایستی متفاوت با نوع نگاه اندیشه دینی در عصر حاضر باشد. در ادبیات اندیشمندان دینی دوره‌های پیشین به کرات در مقام تبیین حجاب هدف و فائده حجاب را نه به زنان بلکه به مردان ارجاع داده می‌شود و با مخاطب قرار دادن مردان، از آنان خواسته می‌شود که زنان به اصطلاح «بی‌شعور» (کریم‌خان کرمانی، بی‌تا: ۲۲) را بر این مسئله مجبور نمایند. حتی در نوشته‌هایی مانند «مکالمه خسرو و پرویز» و «مناظره دهقان پیر و جوان دانشجو» که در قالب ادبیات داستانی به موضوع حجاب پرداخته‌اند، دو طرف خیالی گفتگو مردانی هستند که به نفی یا قبول حجاب زنان می‌کوشند. جالب است که در این دوره زنان حتی مخاطب اندیشه دینی نیستند و این مردان هستند که بایستی به اقتناع لازم در اجبار زنان به پوشش صورت برسند. این ادعا که با شواهد گسترده‌ای در متن پیش‌رو پشتیبانی خواهد شد، مختص به جریان دینی نبود و حتی جریان‌ات روشنفکری که باور به ضرورت تحول در حوزه پوشش زنان داشت نیز در اولین مواجهه‌های خود همچنان از موضع برتر درباره زنان سخن می‌گفتند و تاکید داشتند که بایستی «زنان را امر به کشف حجاب» کرد و «زن‌ها باید مکشفات الوجوه و آزاد باشند» (فخر الاسلام، ۱۳۸۰، ۶۳ و بنگرید به آخوندزاده، ملحقات مکتوبات، به نقل از آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۰۵ و ایرج میرزا، ۲۵۳۶: ۸۰ و شیرازی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۳۸).

با تحول در نظام آگاهی ایرانی و فراگیر شدن ارزش‌هایی همچون عاملیت/خودآیینی طبیعی است که دیگر نتوان حجاب را با منطق قدمایی که اعتباری به مقولات نوین‌د تجدیدی نمی‌داد توضیح داد. مطهری با در نظر داشتن چنین تحولی است که منطق دوره‌های پیشین اندیشه دینی را بی اعتبار، بلکه «اساساً مضر و مایه بی‌آبرویی» اسلام می‌داند و در نتیجه رسالت خود را در این می‌یابد که با نوسازی منطق واقعی و البته مغفول اسلام نشان دهد بود که «نه تنها نمی‌توان ایرادی بر منطق اسلام گرفت، بلکه منطق مستدل و پولادین اسلام درباره زن و حقوق زن و حدود و وظائف زن بهترین دلیل بر اصالت و حقانیت و جنبه فوق بشری آن است» (مطهری، ۱۳۷۲، ۱: ۴۰).

۲. بیان مسئله

پژوهش حاضر با رویکردی فوکویی و بر اساس روش دیرینه‌شناسی، در پی آن است که با ارائه تصویر تحولات نظام آگاهی معاصر در حوزه زن و جنسیت، گسست‌های تبیین‌های دینی و الهیاتی اندیشمندان دینی در زمینه حجاب و پوشش را نمایان سازد. در این راستا، ابتدا محدوده تاریخی بررسی به سه دوره اصلی تقسیم می‌شود: پیشاپهلوی اول، پهلوی دوم (به استثنای دهه اخیر) و پیشانقلاب (دهه منتهی به انقلاب اسلامی). تلاش می‌شود تا تبیین‌های هر دوره، متناسب با نظام آگاهی حاکم بر آن دوره صورت‌بندی شود. در ادامه، این پژوهش به تحلیل عواملی می‌پردازد که سبب شده‌اند اندیشه دینی در هر دوره، تبیین‌های متفاوتی ارائه داده (به ویژه در دوره سوم)، در صدد عینی‌سازی آن بر می‌آید. در نهایت، نشان داده می‌شود که علی‌رغم پیشینه کوتاه مطالعات دینی-کلامی در حوزه جنسیت با محوریت مسئله حجاب در ایران معاصر، تحولات فکری در ایران و سرعت تغییر در مناسبات میدان و از سوی دیگر خلط فرهنگ روزمره با امر قدسی دینی در گفتمان دینی که از اسباب آسیب‌پذیر شدن اندیشه دینی در جدال با جدید بود، باعث می‌شود که قدیم در چالش با جدید نتواند اعتبار خود را حفظ کند. این روند موجب می‌شود که ضرورت شکل‌دهی به ادبیات متفاوتی در این زمینه احساس گردد. گسست‌های مذکور، الهیات جنسیت (مشمول بر پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه، هنجارها، الگوها، راهبردها و شیوه‌های استدلال و گفتگو) را دچار تغییر کرده و به ایجاد الهیات جدیدی در حوزه جنسیت منجر شده است. در این فرآیند، مفاهیم کلیدی مانند عاملیت و خودآیینی در محوریت تحلیل‌های این پژوهش قرار دارند و این متن در تلاش است تا گسست‌های مورد بحث را در نسبت با این مفاهیم ارزیابی کند.

۳. ملاحظات روشی

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) در پژوهش‌های تاریخی خود رویکردهای مختلفی داشته است. او گاهی به «نفی افراطی ارزش‌های ذاتی رشته تاریخ» متهم شده و برخی از رویکردهایش پیامدهای مخربی برای این رشته داشته‌اند. با این حال، تا زمان مرگ ناپهنگامش کرسی تدریس تاریخ نظام‌های فکری در کولژ دو فرانس پاریس را برعهده داشت و آثار متعدد او نشانگر دغدغه‌هایش در تاریخ اندیشه است. البته میشل فوکو مورخ استمرار و

تداوم نیست بلکه فیلسوف گسست و عدم تسلسل است (پستر، ۱۳۹۷، ۷۱-۷۲). در این رویکرد، با تمرکززدایی از سوژه حاکم بر تاریخ، بر تحلیل قواعد گفتمانی‌ای که اندیشه‌ها را شکل می‌دهند، تأکید می‌شود. در هر دوره تاریخی، مجموعه‌ای از احکام به‌عنوان علم یا نظریه به وحدت می‌رسند و بدین ترتیب، گفتمان خاصی عینیت می‌یابد. مراد از عینیت گفتمان یا قطعیت‌یافتگی آن، وحدت مجموعه‌ای از احکام به قطع نظر از اعتبار معرفت‌شناختی آنها، علمی یا غیر علمی بودن و حقیقی یا کاذب بودن آنهاست؛ به این معنی که در درون یک گفتمان وحدت موضوع، وحدت مفهومی و وحدت سطح وجود دارد (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۰-۱۹).

مبتنی بر این رویکرد می‌توان پذیرفت که دیرینه‌شناسی، شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل گفتمان‌ها در علوم انسانی است. در منظر فوکو، تاریخ اندیشه نه بر تداوم و استمرار تأکید دارد، بلکه گسست‌ها، تغییرات، شکاف‌ها، خلأها و تفاوت‌ها در آن برجسته است، بنابراین هدف دیرینه‌شناسی، کشف اصول تحولی درونی و ذاتی است که در حوزه معرفت تاریخی رخ می‌دهند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۹). وی در این روش هرگز بدنبال ریشه‌ها و یا نقطه صفر یک اندیشه در تاریخ نیست (زائری، ۱۳۹۳، ۱۸۷)، و برخلاف تاریخ‌نگاری سنتی، با کنار هم نهادن مجموعه‌ای از نیروها و روندهای ناهمگون، نحوه پیدایش، بسط، عینیت یافتن و حتی زوال اندیشه‌ها را توصیف می‌کند.

شایان یادآوری است که میشل فوکو در دوره دوم حیات علمی خود به دنبال فراروی از روش دیرینه‌شناسی به تبارشناسی است. این رویکرد بر خلاف دیرینه‌شناسی به دنبال توصیف بی‌طرفانه شرایط شکل‌گیری و گسست گفتمان‌ها نیست، بلکه در تبارشناسی نگرشی انتقادی پدید می‌آید که در آن بر تأثیرات قدرت تأکید گذاشته می‌شود. از این رو فوکو در رویکرد اخیر خود متأثر از نیچه پیدایش علوم انسانی را در ضمن مناسبات قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی تحلیل کرده و چین نتیجه می‌گیرد که تاریخ، نهادینه شدن مستمر اشکال سلطه و خشونت در قالب قواعد است (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۲). به باور ما نگاه به اندیشه دینی بر پایه چنین پیش‌فرض‌های اجازه فهم عالمانه و پدیدارشناسانه از اندیشه دینی را نمی‌دهد و ناچار همه کردارهای اجتماعی و مقاومت‌های اندیشه دینی در برابر بسط و استقرار تجدد در جامعه ایرانی را به منافع صنفی برآمده از مناسبات قدرت تقلیل داده و اندیشه دینی به را «ناعلم» تحویل می‌برد. از این رو رویکرد این پژوهش صرفاً بر پایه روش دیرینه‌شناسانه استوار است.

۴. چارچوب مفهومی

خودآئینی یکی از مفاهیم حساس و عمده این پژوهش است که برپایه آن تحول در تبیین الهیاتی حجاب قابل فهم و توضیح می‌شود. به قطع نظر از مطلوبیت یا عدم مطلوبیت خودآئینی، واقعی یا تخیلی بودن آن و کیستی سوژه خودآئین، خودآئینی (Autonomy) به عنوان ارزش دوران مدرن و محصول روشنگری کانتی مورد توجه حوزه‌های مختلف دانشی به ویژه روان‌شناسی، اخلاق، فلسفه سیاسی، معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی قرار گرفته است. این مفهوم چنان گسترده و متکثر است که نمی‌توان آن را به یک تعریف یا تفسیر واحد تقلیل داد؛ به‌ویژه در سنت فمینیستی، رویکردهای متعددی درباره خودآئینی شکل گرفته است که هر یک بر جنبه‌ای خاص از این مفهوم تأکید دارند. داورپناه با دسته‌بندی خودآئینی به انواع محتوایی، فرآیندی، علی، تقویمی، عقل‌محور، عواطف‌مدار، چندفرهنگ‌گرا، کلیت‌گرا و پست‌مدرن، تنوع دیدگاه‌ها را نشان داده است (داورپناه، ۱۳۹۷). دهقان نیز با بررسی «سازگاری خودآئینی با اتورتیه معرفتی»، سه رویکرد حداکثری، حداقلی و بینابینی را مطرح کرده و بر اساس نظریه زاگزبسکی، تفسیری از خودآئینی را پیشنهاد می‌دهد که با باور دینی سازگار باشد (دهقان، ۱۳۹۹). بررسی این دیدگاه‌های متناقض نشان می‌دهد که ارائه تعریفی واحد از خودآئینی، حتی به‌صورت نسبی، دشوار یا ناممکن است.

در این میان شاید بتوان با ارائه برخی شاخص‌های حداقلی بر این مشکل فائق آمده، مرزی نسبتاً روشن بین خودآئینی و دیگرتنظیمی (Heteronomy) نهاد؛ اولین گامی که با برداشتن آن می‌توان خودآئینی را به شخص نسبت داد، واجدیت درجه‌ای از عقلانیت و تأمل بر خود و خود تعینی است؛ به باور ماریلین فریدمن حداقلی که شخص با آن وارد آستانه خودآئینی می‌شود «تأیید متأملانه» (reflective endorsement) است. به نظر او تفکر انتقادی درباره ترجیحات و خواسته‌ها فرد را خودآئین می‌کند و نتیجه تأمل اهمیتی ندارد؛ حتی اگر فرد به این نتیجه برسد که در اوضاع فروتری و تحمل سلطه باقی بماند. البته فریدمن می‌پذیرد که خودآئینی در شرایط الزام و فشار کمتر محتمل است (Friedman, 2003:24). روی دیگر این تحلیل پاسخگوئی شخص در برابر نگرش‌های نقادانه بیرونی است؛ شاخصی که آندرا وستلاند مطرح

کرده، تاکید دارد که عامل خودآئین همیشه خود را در برابر دیگر عوامل اندیشمند جامعه و منتقدان بالفعل یا بالقوه مسئول و گشوده می‌داند (داورپناه، ۱۳۹۸: ۵۳).

بر این اساس خودآئینی صرف قابلیت ذهنی و روانی نیست و وجود قدرت عمل و مرجعیت شخصی برای پیش‌برد امور زندگی در قالب قواعدی منتخب برای خودآئینی ضروری است؛ بدین ترتیب یک زن طالبانی که اجازه کسب درآمد، حضانت فرزندان یا سفر بدون اذن یک مرد یا همراهی وی را ندارد، خودآئین نیست. به دیگر سخن اوضاع بیرونی قوام بخش خودآئینی است. پس یک برده نمی‌تواند خودآئین باشد و اگر شرایط عینی و مصداقی خودآئینی، یعنی دامنه گستره انتخاب موجود نباشد، قوت روحی انسان تغییری در خودآئین نبودن او ایجاد نمی‌کند. از این رو وجود گزینه‌های متعدد و تصویری از غیر وضع موجود و امکان رفت و برگشت متأملانه و در نهایت «انتخاب» یک موقعیت، باور و یا کنش فردی/اجتماعی شرط ضروری در خودآئین بودن و پذیرش عاملیت شخص است. این معیار حتی در خودآئینی درجه دوم نیز صادق است. به دیگر سخن حتی اگر در تحقق خودآئینی لازم نباشد که یک فرد در تمامی زندگی روزمره‌اش، پرسشگری فعالانه را در پیش بگیرد، بلکه «انتخاب» یک شیوه کلی زندگی به قطع نظر از مسائل جزئی نیز کافی باشد بایستی این انتخاب فعالانه/متأملانه و از میان گزینه‌های متعدد در عرض یکدیگر بوده باشد تا خودآئینی صادق باشد. مهم‌ترین معیار در این زمینه، سطحی از عقلانیت، تأمل بر خود و خودتعیینی است.

داستان خودآئینی انسان در ایران پیشامدرن مشابه دیگر تمدن‌های دنیای سنت است. اصولاً به باور بسیاری از مدرنیته‌پژوهان مرز انسان مدرن و سنتی در مفهوم عاملیت و خودآئینی نهفته است و نمی‌توان سویه‌های پیرنگی از این دو مفهوم را در دوره پیشامدرن رصد کرد. در چنین جوامع، نظم از پیش موجود نقش‌ها و آداب و قواعد رفتار را مشخص کرده است و فرد موظف به هماهنگ شدن با ساختار از پیش موجود است.^۱ اهمیت و محوریت خودآئینی در تحقق مدرنیته به حدی است که حتی آیزنشتات که باور به روایت‌های تک خطی و غرب‌محور از مدرنیته ندارد و از این رو روایت‌های کلاسیک‌های بزرگ جامعه‌شناسی از قبیل مارکس، دورکیم و حتی وبر از مدرنیته که بر پایه تجربه غربی بنا شده‌اند را بر نمی‌تابد، همچنان خودآئینی را محور و مرکز اصلی در نظریه خود یعنی مدرنیته‌های چندگانه^۲ قرار می‌دهد (Eisenstadt, 2000: 3, 5, 13, 21). بر پایه چنین نگاهی فرد و عمدتاً زنان در تمدن اسلامی، به‌ویژه در مسئله پوشش حداکثری، فاقد خودآئینی بوده‌اند و نمی‌توان پوشش حداکثری زنان مسلمان در دهه‌های منتهی به مشروطه را صرفاً انتخابی درونی در راستای پاسخ به میل «مستورگی» دانست (زائری، ۱۳۹۳). در این پژوهش کوشش می‌شود تا نشان داده شود که انسجام بسیاری از تبیین‌های صورت‌گرفته مشروط بر ابژه قدرت فرض کردن زنان و ضرورت تعیین سرنوشت آنان از سوی دیگری است.

۵. دیرینه‌شناسی گفتمان‌های حجاب در اندیشه دینی معاصر

از آنجا که گفتمان‌ها در بستر تاریخی و اجتماعی هر دوره شکل گرفته‌اند و نمایانگر نحوه تغییر و تحول فهم دینی از حجاب در پی تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هستند، در این تحلیل، به بررسی تأثیرات این تحولات بر نسبت میان زن، عاملیت و حجاب خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که هر گفتمان چگونه ساختار و مفاهیم خاص خود را از این نسبت ارائه کرده است.

۵-۱. گفتمان تحمیل حجاب حداکثری (پیشاپهلوی)

تحلیل دیدگاه بدایع‌نگار، یکی از روحانیان مشروطه‌خواه، می‌تواند به روشن‌سازی مفهوم حجاب در نظام آگاهی آن دوره تاریخی کمک کند. او از نخستین اندیشمندان دینی است که نه تنها از منظر دینی، بلکه از دیدگاه الزامات اخلاقی، حقوق فردی و اجتماعی و پیامدهای تمدنی به حجاب پرداخته است. به عقیده او، «حجاب از احکام اخلاقی و حافظ حقوق شخصی است» و بنابراین «اخلاقاً و عقلاً لازم و واجب است» (بدایع‌نگار، ۱۳۸۰: ۱۱۱). بدایع‌نگار استدلال خود را از ارتباط حجاب با وظایف شخصی زنان آغاز می‌کند. او معتقد است که وظیفه اصلی زنان شامل زایمان،

^۱ شایان یادآوری است که نویسنده خودآئین بودن تام و تمام انسان مدرن را امری شبه واقع و خیالی می‌داند؛ هابرماس به درستی بر سیطره عقلانیت تجدیدی بر تمامی عرصه‌های زیست‌جهان انسانی و آغشته شدنش به ارزشهای تجدیدی تاکید می‌کند (هابرماس، ۱۳۷۹: ۱۰۱). این تأثیر به حدی جدی است که به اذعان برخی تاریخ اندیشه نگاران مدرن و فیلسوفان اجتماعی، حتی مدرنیته‌سبیزان رادیکال و سنت‌گرایان افراطی نیز تماماً تحت تأثیر آنند و حداقل با امکانات زبانی عقلانیت مدرن در نقد آن می‌کوشند (لیلا احمد، ۱۳۹۴: ۲۹۱). بنابراین بی‌راه نخواهد بود اگر ادعا شود که برای انسان کنونی، امکان اندیشه مستقل و خودبنیادانه میسر نیست (استیس، ۱۳۹۷: ۱۳۲)؛ با این همه چون انسان مدرن تحلیل چنین امری را دارد، به ناچار در مقام سخن گفتن با او بایستی الزامات مقوله خودآئینی را در نظر داشت.

^۲ Multiple Modernities

پرورش فرزندان و خانه‌داری است و بی‌حجابی و معاشرت با مردان به نوعی سبب بسط آگاهی زنان می‌شود، در این صورت زنان راضی به انجام وظائف خود نخواهند شد. در این بیان، صاحب حقوق، مردانی هستند که از عمل زنان به وظائفشان بهره‌مند می‌شوند، بنابراین حجاب حافظ حقوق و از احکام اخلاقی به‌شمار می‌آید (بدایع‌نگار، ۱۳۸۰، ۱: ۱۲۸). با توجه به اینکه حجاب از حقوق زوجها محافظت می‌کند و از تجاوز به حقوق مردان جلوگیری می‌کند، بدایع‌نگار بر اخلاقی بودن آن تأکید دارد و حتی زنان را به پذیرش آن مجبور می‌سازد. در این نگاه، زنان به عنوان ابژه‌های قدرت محسوب می‌شوند و هیچ عاملیت و استقلال در انتخاب پوشش خود ندارند. در واقع، تصمیم‌گیری در مورد حجاب و پوشش آنان توسط دیگران صورت می‌گیرد.

کلیت نگاه پیش‌گفته که رویکرد غالب آن دوران است؛ در اندیشه دیگر اندیشمندان اجتماعی آن دوره نیز به وضوح دیده می‌شود. ابوعبدالله زنجان‌ی در رساله‌ای با عنوان «فلسفه حجاب» با یادآوری نکات مطرح در کلام بدائع‌نگار تأکید داشت که به شهادت تاریخ و کشفیات «پسیکولوژی» روشن شده است که حالت نفسی زنان «موافق آزادی مطلق و رفع حجاب و شرکت آنها در کارهای مرد نیست» (زنجان‌ی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۰)؛ علم ثابت کرده است که «دماغ مرد از مخ زن ۱۰۰ گرم بیشتر است» و به واسطه «زیادی پیچیدگی در مخ مرد، ذکاوت و ادراک را بیشتر داراست» (زنجان‌ی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۰)؛ به دیگر سخن «عقل و ادراک مرد بیشتر از زن و حس و هیجان بالعکس در طبع زن بیشتر است» و از همین روست که زن بیشتر علاقمند به آرایش و زینت و تجملات است. بر این اساس اگر زن با این موقعیت طبیعی از قانون طبیعت که وی را مختص به «زندگانی منزلی» کرده است خارج شود و خیالات ضلالت‌وار مبنی بر حضور اجتماعی در سر بپروارند، به گفته تولستوی «بر مرد، محض صلاح و سعادت جامعه لازم است مراقبت حال زن را نموده و در خانه که دایره آزادی وسیعی است، محجوب دارد تا از اختلال نظام ایمن گردد».

به شهادت تاریخ نیز حضور سیاسی اجتماعی زنان عامل انحطاط و زوال تمدن‌ها بوده است و هرگونه مشارکت اجتماعی و حضور سیاسی نتیجه‌ای جز «فساد اخلاق و اختلال نظام هیئت اجتماعی» نداشته است؛ چرا که این زنان هستند که با «رفع حجاب و اختلاط جنسین» باعث انحطاط و زوال تمدن‌ها شده‌اند! (زنجان‌ی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۱)؛ افزون بر اینکه گشاده‌رویی زن و در نتیجه «معاشرت با مردی که موافق میل اوست» سبب می‌شود که نسبت به «زوج اولی بی‌میل» شده و «محبت صادقانه که اساس عاقله است» از بین رفته، با گسترش طلاق حوزه خصوصی نیز آسیب ببیند؛ از این رو همسو با توصیه‌های ابن سینا «مرد را لازم است زن را به تربیت اولاد و تدبیر خانه و خدمتکاران مشغول نموده و وسائل تستر و حیای او را مهیا نماید؛ اگر زن بی‌کار و به تدبیر منزل خود مشغول نباشد، قهراً میل به نمایش و اسراف و زینت و لهو می‌کند...» (زنجان‌ی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۸).

وی با اصرار به اینکه «عدالت و طبیعت هر دو حکم می‌کنند که زن باید در دایره حکم و اطاعت مرد باشد»، هرگونه «تساوی جنسین در حقوق و مداخله کردن ایشان در امور سیاسی [را] باعث فساد و ضعف جامعه» می‌داند؛ وی با بیان اینکه منطق قانون‌گذاری بایستی تابع صلاح جامعه و نفع عمومی باشد، تأکید دارد که صلاح صنف و فرد در قانون‌گذاری در تراحم با صلاح عمومی لحاظ نمی‌شود؛ از این روی برای رسیدن به صلاح و نفع عمومی که در تصورات ایشان زن عامل زوال آن بود، ضروری می‌نمود زنان را با به کار بست حجاب حداکثری در حیات منزلی محصور کرد؛ هر چند این کار به صلاح زنان نباشد و از برخی مزایا و منافع آنان را محروم نماید؛ و در داخل این نظم مستقر و طبیعی‌سازی شده بود که منطقی می‌شد که نتیجه گرفت «حجاب بهترین وسیله حفظ وظیفه طبیعی زن است» (زنجان‌ی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۸).

در این بازنمایی یک‌سویه که از سوی گفتمان مسلط مردسالار ارائه می‌شود، نه تنها مصالح زنان در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه مصالح جامعه نیز از دیدگاه فراجنسیتی تحلیل نمی‌شود. زنان به‌عنوان گروهی فاقد عاملیت، تنها تابع تصمیمات دیگران هستند. در چنین شرایطی، طبیعی است که تبیین‌های موجود نیز با نظام آگاهی حاکم هم‌راستا باشد، به گونه‌ای که زنان به‌عنوان کنشگرانی که باید در فرآیند اقتناع برای «انتخاب» حجاب شرکت کنند، نادیده گرفته می‌شوند.

حتی برخی اندیشمندان دینی نسبتاً روشنفکر نیز فوائد حجاب را از منظری مردانه می‌یافتند و هیچ وقت از خود نمی‌پرسیدند که آیا استدلال ارائه شده می‌تواند زنان را نیز همراه با این ایده نماید یا نه؟ فقیه شیرازی از علمای روشنفکر (جعفریان، ۱۳۸۰، ۱: ۲۵۶) در مقاله‌ای درباره فوائد عظیم حجاب، پنج فائده از «فوائد عظیم حجاب» را بیان می‌کند. وی فائده اول حجاب را به این امر اختصاص می‌دهد که حجاب زنان عاملی است برای در دسترس نبودن آنان. بر پایه قانون «الانسان حریص علی منع»، حجاب «باعث کثرت میل و رغبت مرد است به نکاح و ازدواجی که اساس نظام عالم و بقای نسل اولاد آدم است». فائده دوم پوشش زنان، جلوگیری از قتل‌های ناموسی است. «چه بسیار واقع می‌شود که مردی نظرش به زنی افتاده، فریفته حسن و جمال او می‌شود و دیگری هم پابند کمند عشق او می‌گردد و بالاخره کار به نزاع و جدال می‌کشد، بلکه بسا باشد منجر به قتل می‌شود». فقیه شیرازی فائده سوم حجاب را در جلوگیری از زنا و اختلاط نسب خلاصه می‌کند. فائده چهارم حجاب در این است که حجاب «باعث دوری آن‌هاست از تهمت زنا». هدف پنجم شاید شنیدنی‌تر باشد؛ «بسا باشد مردی را زنی است زیبا که می‌خواهد او را از انتظار بیگانگان

پوشیده دارد، یا دارای زنی است زشت و نازیبا که از امثال و اقربان خود خجالت می‌کشد و حجاب به حال هر دو طایفه سودمند است.» [این است پاره‌ای از فواید عظیم حجاب]. (فقیه شیرازی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۶۰-۲۵۹). اصولاً بایستی در نظر داشت که تکرار واژه «مرد» در نوشته فقیه شیرازی بی‌راه نبود. منطق پیدا و ناپیدای این فوائد، با رویکردی مردانه عبارت‌پردازی شده بود و طبیعی بود که مخاطب وی نیز مردان به مثابه تصمیم‌گیران درباره پوشش زن باشند. امری که اختصاص به ایشان نداشت و در آثار دیگران نیز به وضوح دیده می‌شد. به عنوان نمونه مرحوم کاظمینی طبرسی نیز با کمی تفاوت همین‌گونه می‌اندیشید؛ رساله وی که مورد تقریظ و تمجید آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی نیز قرار گرفته است (کاظمینی، ۱۳۸۰، ۱: ۴۴۰)، در میان فلسفه‌های متعددی که می‌توان برای حجاب صورت در نظر داشت، فقط با یادآوری دو فائده هم‌راستا با «فهم عموم طبقات» به وظیفه دینی خود که پاسخ به شبهات دسائس و دجالین بود می‌پرداخت. اولین فائده حجاب جلوگیری از برافروخته شدن «آتش ناموس‌پرستی» است که «نشان مردانگی» است و چنان‌که خطر است که می‌تواند تا قتل و کشتار ادامه یابد. دومین فائده در حقیقت در نظر داشت حقوق زنان سالخورده و زشت‌صورت است؛ اگر عموم زنان حتی صبیح نظران صورت خود را بپوشانند، کثیری از زنان ایران می‌توانند به زندگی خود دل‌گرم باشند؛ زیرا دیگر مردان زنان خوش‌رو را ندیده و از زنان خود دلسرد نخواهند شد. این است دلایل و براهینی که بایستی «با خامه چون بلبل گویا بر روی نامه عنبرین شمامه ترقیم نموده، به سمع هر کس رساند» (کاظمینی، ۱۳۸۰، ۱: ۴۲۴-۴۲۲). البته ظاهراً وی توجه نداشت که این استدلال بوضوح اخص از مدعا است.

مخاطب بودن مردان و نگاه جنسیتی و طرح فوایدی که فقط می‌توانست مردان را بر اجبار زنان به حجاب اقناع نماید، به خوبی گویای این نکته است که زنان در آن دوره تاریخی فاقد هرگونه قدرت تصمیم‌نسبت به پوشش خود بودند. اصولاً «انتخابی» برای زنان وجود نداشت که اندیشه دینی را به ضرورت بازاندیشی، از منظری زنانه نسبت به ادبیات تولید شده وا دارد. منظری که می‌توانست به روشن شدن برخی زوایای تاریک موضوع کمک کند. دال انسجام‌بخش بسیاری از رسائل حجابیه، سیاست تفکیک حداکثری است و فرهنگ ایرانی که خوانشی از متون دینی را نیز به خدمت خود درآورده بود، متأثر از این سیاست، حتی قادر به درک صحیح برخی تلاش‌های انجام‌شده در راستای شناسایی آداب و اصول انسانی تعامل دو جنس نبود. از این رو برنامه‌های آموزشی حوزه جنسیت که در برنامه آموزشی مدارس آمریکائی گنجانده می‌شد را با تمسخر به درس بوسه، خنجر، عشوه، ناز، قر، غمزه، وعده دادن و ملاقات کردن و ... تقلیل می‌داد (منجیلی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۳۲). یا مرحوم دارابی مدرسی که چنین برنامه‌های داشتند را «مفسقه» می‌نامید (دارابی، بی‌تا: ۲۵) و برآن بود که این جماعت «همت خود را در شهوت‌پروری و فرج‌پرستی مصروف داشته‌اند» و «از اخلاق آنچه را که بیشتر از همه مانع مشتهیات نفسانیه خویش دانند کریمه حیاء و عصمت و خلیقه حجاب و عفت است و جداً در ازاله آن خصوص از نسوان سعی و کوشش دارند ... مقصد طبیعی شهوت‌پرست نبوده و نیست مگر مغالطه و سفسطه که به این وسیله می‌خواهند زنان مسلمین را ارمی‌مانند و نیچری‌پسند رو کشاده، سر برهنه بسوی کوچه و بازار در حضور اختیار و اشرار بکشانند تا بلذاذ شهویه خود نائل و بمرام فرج‌پرستی خویش بنحو کامل برسند» (دارابی، بی‌تا، ۳-۱). بی‌افزاییم که ما در این ادعا به دنبال سفیدشویی ماهیت همه مدارس و آموزش‌های آن دوره نیستیم و به خوبی از ماهیت تجدیدی و گاهی دین‌ستیزانه برخی از آن مدارس و آموزش‌ها باخبر هستیم.

همسو با چنین نگاهی میرزا علی اکبر رضوی قمی از علمای روشنفکر که از قم نیز تبعید شد، با اعلام نقصان خلقت زنان و محدود بودن حیطه افکارشان در حدود تزیین و خودآرائی، تأکید داشت که زنان «تمام کمالات دنیا را منحصر در تجمل و جمع وسائل توالی می‌دانند و از علوم و فنون مختلفه بی‌بهره و از رویه ترقیات بشر به کلی بی‌خبرند» (قمی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۲۳). اصولاً کسی که خانه‌نشین کردن زنان و خودداری از مشورت با آنان و لزوم ممانعت از هرگونه فعالیت سیاسی و اجتماعی را از تنزلات «صقع عالم عقلی» می‌دانست، به راحتی فلسفه وجودی زنان را «فقط [در] حفظ نظام خانه و تدبیر امور منزل و تهیه اسباب خورد و خوراک و حضانت اولاد» می‌یافت؛ در نتیجه به باور وی جامعه هراندازه بیشتر بتواند عاملیت و آزادی زنان را محدود کند سریع‌تر به سمت ترقی حرکت خواهد کرد؛ «زیرا افراد ناقصه ملت هرچه قیود ورود آنها در جامعه تمدن بیشتر باشد، ترقی مملکت سیر سریع خود را بهتر خواهد نمود» (قمی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۲۳).

از دیگر تبیین‌های حجاب در این دوره برجسته کردن میل جنسی در زنان و عدم توانایی لازم در کنترل آن در فرض بی‌حجابی بود؛ امری که برای یک مرد غیور حساس به نسب تحمل‌کردنی نبود. بر پایه چنین پیش‌فرضی چنین تحلیل می‌شد که چون زن کنترلی بر تمایلات جنسی خود نداشت، بایستی با حجاب حداکثری محدود شود. این تلقی که در پس‌زمینه گفتمان اندیشه دینی آن دوره حضور داشت، بر این نکته تأکید داشت که زنان توان پایداری در برابر درخواست‌های جنسی مردان را ندارند. طسوجی مرندی، از مجتهدان محلی آذربایجان، بر این باور بود که شهوت زنان چندین برابر مردان است. او با استناد به باور رایج درباره «سستی عقل» زنان، استدلال می‌کرد که اگر آنان حجاب صورت نداشته باشند و در خلوت و جلوت با مردان گوناگون نشست و برخاست کنند، شیوع زنا امری ناگزیر خواهد بود. وی همچنین با اشاره به دشواری‌های بارداری و

خطرات بالقوه وضع حمل، چنین نتیجه می‌گرفت که میل و لذت جنسی زنان، برخلاف تصور رایج، باید به مراتب بیشتر از مردان باشد تا تن به چنین مخاطراتی بدهند. از این مقدمات طسوجی به قیاس اولویت چنین نتیجه می‌گرفت که «پس در صورتی که بالبداهه مردان با وجود کمال عقل و ضعف شهوت، چون زنی با جمال را دیدار کنند، عقل از سر ایشان پریده، مالک خود نمی‌شوند و با قبول زحمات بسیار و مخارج گران، مرتکب زنا می‌شوند؛ چگونه می‌شود که زنان با وجود غلبه شهوت و سستی عقل با مردمان گوناگون در خلوت و جلوت نشست و برخاست کرده، با وجود این خودداری از زنا کنند؟!» (طسوجی مرندي، ۱۳۸۰، ۱: ۱۹۴). در چنین چارچوبی، سلب عاملیت از زنان و محدود کردن آن‌ها به نقش‌های کم‌اهمیت‌تر، که ابتدا ریشه در رسوبات فرهنگی داشت، به تدریج جنبه‌ای دینی پیدا کرد و به استناد روایاتی که اعتبارسنجی فقیهانه درباره آنها صورت نگرفته بود چنین نتیجه گرفته شد که مطالبه‌کنندگان «وکالت زنان در پارلمان‌ها» و تلاش‌کنندگان برای مهیا کردن شرایط برای «تجارت و زراعت و صناعت زنان»، «چرا نام خود را مسلمان نهاده‌اند؟! (طسوجی مرندي، ۱۳۸۰، ۱: ۱۹۹).

اسدالله خرقانی مجتهد داعیه‌دار اصلاحات نیز در رساله‌ای که برای دفاع از حجاب نوشته است با تمسک به مسلمات علم معرفه الحیوان و مشاهده اینکه ماده حیوان بر خلاف ماده انسان در زمان حمل دفع فحل می‌کند ولی ماده انسان مکرر طالب فحل است بر آن بود که «ماده انسان شهوی‌تر از ماده تمام انواع حیوانات است» (همان: ۱۳۸۰، ۱: ۱۵۴) و از این مقدمه نتیجه می‌گرفت که بایستی صورت زن را پوشاند و الا اختلاط انساب امری قطعی خواهد بود (همان: ۱۵۴). بر این اساس «اگر شوهر و قبیله یا قانون، حیوان به این اوصاف را آزادی تام بدهد آن شوهر موافق منطق زن خود را کسوه و نفقه داده تربیت کرده با علم و اراده و اقدام اجازه مباشرت هر اجنبی را بزن خود داده و هیچ یک از حیوانات وحشی به این خود را روا نمی‌دارند» (همان: ۱۵۵). شایسته توجه است که وی هرچند در دوره دوم حیات علمی خود در اعتبار بسیاری از آموزه‌های رسمی تشیع تن به تجدیدنظر طلبی داد، ولی در حوزه جنسیت همچنان به باورهای عمومی دوران خود اعتماد داشت؛ امری به به وضوح نشان می‌دهد که فراروی از مشهورات زمانه در حوزه جنسیت سخت‌تر از تجدیدنظرطلبی در دیگر حوزه‌ها است. وی در رساله دیگری که درباره تعدد زوجات «تحقیقات فیلسوفی» کرده بود، «کثرت زوج را دارای حسن ذاتی و رجحان و محبوبیت ذاتیه و فطریه تخلف‌ناپذیر» دانسته بود (خرقانی، ۱۳۳۸: ۸).

در این مواجهه سطحی، مشهورات زمانه و موروثات فرهنگی جنبه دینی نیز پیدا می‌کرد و وارد نظام تبیین اندیشه دینی می‌شد. در این دوره است که بدون بررسی‌های معمول و متداول فقیهانه ادعا می‌شد که «قرآن و پیغمبر و اوصیای او ما را مأمور کرده‌اند که زنان را در خانه‌ها حفظ کنیم و اگر ناچار به بیرون رفتن بشوند، چادر شب بر سر افکنده و روی و ابدان خود را از نامحرمان مستور نمایند و ایشان را داخل مشورتی یا تجارتی نکنیم، بلکه مرد باید تجارت کرده، نفقه او را بدهد» (طسوجی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۹۹). این رسوبات فرهنگی برای بخش معظمی از اندیشه دینی چنان بدیهی می‌نمود که ادعا می‌شد که «دیگر عقل و فلسفه را بر آن راه نیست» (طسوجی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۹۹). در این نگاه هرگونه تصویری مثبت و حتی بومی‌سازی شده از آزادی و عاملیت زنان بی‌معنا بود و در نتیجه به استناد به تجربه گذشتگان چنین جمع‌بندی می‌شد که آزادی «این طبقه ثانیه بشریه» تأثیری جز فزونی «فواحش و زن‌های بدعمل در بین آنها» نداشته است و زن باید به حکم محکم «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء» (نساء، ۳۴) در تحت قوامیت و سرپرستی مردها شرافت خود را نگهداری کرده، مراحل زندگانی را به پایان رساند» (شیرازی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۸۴-۲۸۳). البته این نگاه بسی راقی‌تر از نگاه برخی دیگر بود که در مقام استدلال بر این مدعا که «تبیین کلی» خلقت زنان و مردان دلیل روشنی است بر ممنوعیت آنان از آزادی و مساوات با مردان، برهان می‌آوردند که «مرد دارای قوه فاعله و عاقله است و زن دارای قوه متقابله و منعقله است». وی که از دلالت فراز فوق مطمئن نبود، به دنبال صراحت بیشتر بود. از این رو با برجسته‌سازی آشکار تفاوت در جهاز تناسلی مردان و زنان نتیجه می‌گرفت که نبایستی زنان را از مردان قیاس گرفت. (مبارکه‌ای، ۱۳۸۰، ۱: ۴۵۲).

به هر حال در این دوره اندیشه دینی متأثر از فرهنگ مردسالار توجهی به خودآیینی زن و عاملیت آن در تبیین حجاب پیدا نمی‌کند. چیرگی نظام فکری جاری بر زیست‌جهان اندیشمندان دینی آن دوره که البته امری طبیعی بود و گذر از آن سخت و مشروط به شرایط امکانی بود که هنوز فراهم نیامده بود، امکان هرگونه اندیشیدن متفاوت را از آنان سلب می‌کرد و ناگفته روشن است که اندیشیدن ذیل چارچوب آگاهی مستقر، به‌جای ایجاد تحول، در چرخه‌ای معیوب به بازتولید همان آگاهی می‌انجامید. بر این اساس، مفاهیمی چون عاملیت، سوژگی، خودآیینی، مدیریت بدن و بدن‌مندی زنانه در آن دوره نه تنها جایگاهی در بحث‌های دینی نداشتند، بلکه اساساً امکان طرح آن‌ها نیز فراهم نبود. از این رو، حتی در محیط‌های نخبه‌گانی مانند مجلس شورای ملی نیز همین الگوی مواجهه در دیگر امور مرتبط به زنان دیده می‌شود؛ الگویی که، همچون دیدگاه اندیشمندان دینی، بر نفی خودآیینی زنان و لزوم پذیرش منبعی بیرونی برای کنترل کنش‌های آنان تأکید دارد.

موضع انتقادی مرحوم مدرس در دوره دوم مجلس شورای ملی هنگامی که معممی/شیخ تقی وکیل الرعایا به عنوان نماینده صنف تجار، «خیلی جرأت کرده» تقاضای «دلایل منطقی» برای محروم کردن زنان از «چیزی که نشانه انسانیت است» یعنی حق رأی و تعیین سرنوشت طلبید، نشانگر همین چیرگی الگوی پیش‌گفته در حوزه جنسیت حتی نسبت به روشن‌بین‌ترین اشخاص است؛ مدرس در پاسخ وکیل‌الرعیایا بیان این‌که بدن‌اش از شنیدن سخنان وی از ترس به لرزه آمده است، بر ممنوعیت حق رأی زنان برهان آورد «که امروز ما هر چه تأمل می‌کنیم می‌بینیم خداوند قابلیت در اینها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند. مستضعفین و مستضعفات و آن‌ها از آن نمره‌اند که عقول آن‌ها استعداد ندارد؛ و گذشته از این که در حقیقت نساوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومیتند الرجال قومون علی النساء در تحت قیمومیت رجال هستند و مذهب رسمی ما اسلام است آن‌ها در تحت قیمومیتند. ایداً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند که خداوند هم در قرآن می‌فرماید در تحت قیمومیت اند و حق انتخاب نخواهند داشت هم دینی هم دنیوی. این مسئله‌ای بود که اجمالاً عرض شد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره دوم، سال ۱۳۲۹ق، ۸ شعبان، جلسه: ۲۸۰). جمع‌بندی ذکاء الملک فروغی نیز جالب توجه است؛ وی که دریافته بود که سخن از حقوق زنان «یک نزاع خیلی بزرگ» در این دوره است از سرگشادن آن احساس نگرانی کرد. وی دقیقاً می‌دانست که این مناقشه پیرامنه فراتر از مقدمات اندیشه‌ورزی آن دوره است و در صورت پی‌گیری آن سایر قلمروهای فرهنگی اجتماعی را نیز درنوردیده، شکاف بس بزرگی در آرایش نیروهای موافق مشروطیت ایجاد خواهد کرد؛ و از این رو جمع‌بندی می‌کند که «هر وقت که ممکن بود زن‌ها بیابند شرکت در انتخابات بکنند و رأی دهند، قورا تصدیق خواهیم کرد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره دوم، سال ۱۳۲۹ق، ۸ شعبان، جلسه: ۲۸۰).

مرحوم مدرس دوباره در دوره چهارم زمانی که سخن از محدود کردن یا نکردن انتخاب‌کنندگان به میان آمد به تصریح اعلام داشت که زنان از «رشد سیاسی» برخوردار نیستند؛ حتی شیخ ابراهیم زنجانی که نیز به گواه خاطرات خودنوشت‌اش، در آن ایام پیش‌شرط ترقی ایران را در قرار گرفتن در مسیر تجددخواهی می‌دانست، بعد از نطق مفصلی درباره اصلاح قانون انتخابات تأکید داشت که «اقلاً اطفال و نساوان را از حق انتخاب کردن [کنار بگذارید]» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳). سید ابوالحسن حائری زاده از رجال آگاه آن دوره نیز در پاسخ به این پرسش که «چرا نساوان از حق انتخاب محروم باشند؟» جواب می‌داد: «برای این است که آنها مطیع امر شوهر خود هستند و ممکن است در تحت نفوذ آنها سوء استفاده نمایند به این جهت به آنها این حق داده نشد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳). اصولاً دغدغه نمایندگان در این دوره بیشتر این بود که آیا در حکومت ملی بی‌سوادان همانند باسوادان حق مداخله در سپهر عمومی جامعه را دارند یا نه؟ بر این اساس مباحثه مجلسیان درباره ضرورت بازنگری قانون انتخابات شامل حق رأی زنان نمی‌شد و حتی مخالفان محدود کردن شرایط انتخاب‌کنندگان همچون سید محمدباقر دستغیب نساوان را همانند اطفال غیر ممیز از محل گفتگو بیرون می‌دانستند (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳).

در دوره پنجم نیز که‌گذاری این زخم سر باز می‌کرد؛ میرزا عبدالله یاسایی علی‌رغم اینکه معتقد بر فقدان منع شرعی از برای انتخاب کردن زنان بود در پاسخ به سؤال خود، که می‌پرسید «چرا زن‌ها را مستثنی کرده‌ایم؟»، جواب می‌داد «برای این که آنها مستضعف هستند و وضع زندگانی‌شان طوری است که نمی‌شود در این مملکت حق شرکت در انتخابات را به آنها داد. پس در صورتی که ما معتقدیم که انتخابات یک حق عمومی است نصف اشخاص را که حق انتخاب کردن دارند به جهاتی مستثنی کرده‌ایم و نباید هم به آنها حق بدهیم» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره پنجم، سال ۱۳۰۳، ۲۵ دی، جلسه: ۱۱۱). مشروح مذاکرات مجلس در دوره پنجم نیز به وضوح گویای این نکته است که دغدغه نمایندگان بیشتر جنبه شکلی داشت و صرفاً برخی نمایندگان بر آن بودند که نایستی «نساوان» را هم ردیف مجانین و بزهکاران ممنوع از حق رأی شمرد. میرزا ابوطالب شیروانی از مخالفین متن پیشنهادی کمیسیون تأکید داشت که «حتماً هم نساوان را جزو جنایتکاران و محکومین حساب کردن لازم نیست»؛ صدرالادبایا نیز با تائید سخنان شیروانی می‌افزود که «اظهاری که آقای شیروانی راجع به نساوان فرمودند خیلی صحیح است و ما که نساوان را از حق انتخاب کردن محروم می‌کنیم دیگر نباید آنها را در ردیف اشخاص دزد و جانی قلمداد کنیم. یک زن دیپلمه را نباید در ردیف اشخاص جانی قرار داد». در مقابل احمد اخگر پاسخ می‌داد: «این که نساوان حق ندارند در انتخابات شرکت کنند از این لحاظ نیست که آنها جزو مقصرین هستند خیر. بلکه در ردیف آنها یک اشخاص دیگری هم ذکر شده که دارای مقام عالی هستند. ولی به واسطه مصالحی حق انتخاب کردن ندارند» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره پنجم، سال ۱۳۰۳، ۲۵ دی، جلسه: ۱۱۱).

افزون بر ادبیات دینی و مباحثات سیاسی، تحلیل مطالبات جریان‌های نواندیش و به اصطلاح اصلاح‌گر نیز حاکی از فقدان هرگونه تأکید بر آگاهی زنانه در آن مقطع تاریخی است. در همین راستا، تاج‌السلطنه با اشاره به تلاش‌های زنان غربی برای دستیابی به حقوق اجتماعی و سیاسی، از

وضعیت زن ایرانی که محکوم به حکم دیگران است، با اندوه و تأسف یاد کرده و خواستار تحول در آگاهی زنان ایرانی می‌شود (آدمیت، ۱۹۸۵: ۴۲۷).

۲-۵. گفتمان حجاب و کنترل مدرن (پهلوی دوم)

بررسی گفتمان‌های تاریخی دوره پهلوی اول نشان می‌دهد که نظم جنسیتی همچنان بی‌تأثیر از نظام دانایی مسلط پیش گفته نیست. حتی کسروی که در مسیر جدی تجدیدنظر طلبی دینی قرار داشت، نسبت به آموزه‌های جنسیتی سنتی کاملاً همسو بود. وی نه نگاه مثبتی به حضور اجتماعی زنان دارد و نه نقش‌پردازی سیاسی برای زنان را برمی‌تابد. از این رو چنین تحلیل می‌کند که «زن باید با بیگانگان آمد و شد نکرده و با آنان در نیامیزد و هرگاه که از خانه بیرون می‌آید با رخت ساده و روی بی‌آرایش باشد. زنانی که بزم‌های مردان می‌آیند و در آن بزم‌ها یا در کوچه و بازار با مردان بیگانه در می‌آمیزند کمتر یکی می‌تواند خود را پاک نگه دارد. چنین آمیزشی لغزشگاهی است که نه تنها زنانش با مردان چه می‌لغزند و دامن خود را آلوده می‌سازند مردان را نیز می‌لغزانند». کسروی با بازخوانی استدلال منورالفکران که می‌گفتند «زن را دل پاک باید بود، از آمیزش با مردان چه باک؟» پاسخ می‌داد که «این سخن با خرد نمی‌سازد... زن باید بی‌آرایش و پیرایش از خانه بیرون بیاید. زنی که آراسته و پیراسته به کوچه می‌آید اگر مقصود او کشیدن نگاه مردان به سوی خود نیست پس چیست؟». وی هرچند با ایده حجاب صورت مخالف است و تأکید دارد که از آیات حجاب نیز همین بر می‌آید که زن رو و دست خود را می‌تواند نپوشاند، ولی بر آن است که «حجاب با پرده‌داری که خدا بر زنان فرستاده دو چیز است. یکی آنکه با بیگانگان در نیامیزند و دیگری آن که در بیرون خانه ساده و بی‌آرایش باشند. پیغمبر اسلام نیز این دو پرده را فرموده»^۱.

جالب است که حتی آن دسته از علمای دینی که هم‌گرایی کاملی با سیاست‌های پهلوی اول داشتند، در حوزه جنسیت بر اساس اسلوب قدمایی می‌نگرستند و در نتیجه نسبت به سیاست‌های پهلوی اول در این باره معترض بودند. به عنوان نمونه مرحوم سید حسین عرب باغی که در تأیید پهلوی اول تا آنجا پیش رفت که اولی الامر مطرح در آیه شریفه را بر او تطبیق کرد، تنها حوزه‌ای که با سیاست‌های پهلوی در آن هم‌رأی نبود، حوزه جنسیت بود. وی ذیل آیه قوامیت بر آن بود که «از واضحات است که زن در عقل و شعور و در کمال و در جمیع حال مثل مرد نیست؛ پس باید مرد بر زن زیادتی داشته باشد و نباید زن مثل مرد در حرکات و سکنات بوده باشد». به باور وی زنان «شبکه ابلیس» هستند و زن صالح در میان زنان «مثل کلاغ اعصم است». وی بعد از نقل پاره‌ای از احادیث چنین نتیجه می‌گیرد که «زن مثل مرد نیست و زن و خلقت او غیر از مرد و خلقت او است و عقل زن کوتاهتر و هنر او و دوام او کمتر است از مرد و وجداناً واضح است که ساختمان زنان و حالت ایشان غیر از مردان» است. این توصیف نقش‌های زنان را نیز روشن می‌کرد. «کار زن بچه‌داری کردن و پرستاری نمودن و پختن و دوختن و بافتن پنبه و پشم است». برابر دانستن زن و مرد چنان برای وی بی‌معنا است که تأکید دارد که هر کس به چنین سخنی باور داشته باشد، عقلی برابر با عقل زن دارد. هر کس باور به تفکیک جنسیتی نداشته باشد عقل‌اش با به اندازه زن و البته بی‌غیرت است. وی نیز همسو با کسروی، نسبت به جریان‌های حامی حقوق زنان، بسیار بدبین است. وی که آنها «غلط‌بازان و دغل‌کاران» می‌داند، انگیزه جنسی را مهم‌ترین عامل آزادی خواهی برای زنان می‌داند. وی نیز آزادی و ترقی زنان را بی‌ارتباط به ترقی ایران می‌داند و برای این ادعا پنج دلیل نیز اقامه می‌کند. در نگاه وی تمدن و ترقی امری کاملاً مردانه است و اصولاً آزادی زنان می‌تواند عاملی برای تضعیف این تمدن باشد از این رو پوشش حداکثری زنان امری عقلایی محسوب می‌شود. (عرب باغی، ۱۳۲۸، ۱: ۳۵)

کلید این نظام دانایی هر چند بر دستگاه تحلیل آن دوران چیره بود و از این رو هرگونه فراروی از آن در حوزه مسائل زنان، را سخت می‌نمود، ولی عواملی در افق فکری در حال تغییر ایران در جریان، بود که می‌فت از اعتبار و اقتدار آن بکاهد. سیاست مشیت آهنین پهلوی اول در سوکوب مخالفان، برآمدن نسل دوم منورالفکری که موضوع زنان را به یکی از مسائل روز جامعه ایرانی تبدیل کرد و البته با رویکردی کاملاً گسستی خواهان تغییر در نظم سنتی جنسیتی در ایران آن روز شد، در کنار فعالیت‌های جمعیت‌های زنانه، انتشار روزنامه‌ها، تأسیس مدارس نوین، ساخت‌یابی نظام تولید دانش مدرن و شکل‌گیری جریان‌هایی اصلاح دینی زمینه را برای به چالش کشیدن روایت رسمی پیش گفته فراهم می‌کرد.

در این دوره است که تبیین‌های سنتی از حجاب به تدریج جای خود را به تبیین‌هایی جدیدتری دادند که سویه‌های از حمایت‌گری از زنان و تأمین استقلال آنها داشتند. اگر در گذشته، استدلال‌هایی مانند اینکه بی‌حجابی عاملی برای «عدم استیلای زوج بر زوجه» (بلادی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۰۵) یا کشف صورت زن به عنوان نشانه‌ای از بی‌غیرتی مرد (لاری، ۱۴۱۸: ۲۷۷) برای توجیه ضرورت حجاب مطرح می‌شد، این استدلال‌ها در دوره جدید

۱. ما در شناخت آراء و دیدگاه‌های کسروی درباره حوزه زنان، وام‌دار مقاله ارزشمند آقای اسماعیل جسیم هستیم که با دسترسی به منابع و مجلات آن دوران توانسته‌اند

تصویری نسبتاً جامع از نگاه‌های کسروی در این حوزه ارائه دهند.

توان اقناع‌کنندگی خود را از دست داده بودند و ضروری بود با تبیین‌های جدیدی جایگزین شوند. در رویکرد جدید، برای اولین بار، اهمیت پاسداشت خانواده، به مثابه نقطه عزیمت تبیین حجاب برجسته می‌شود و چنین استدلال می‌شود که خانواده که در ارزشمندی «تالی تلو کعبه و مدینه» است، جز از طریق رعایت پوشش شرعی حفظ نمی‌شود (نوریانی، آئین اسلام، ش ۱: ۱). از دیگر وجوه تفاوت تبیین‌های این دوره با دوره سابق فاصله گرفتن از نگاه‌های یک‌جانبه مرد محور که سوی‌گیری زن‌ستیزانه داشت می‌باشد. در این دوره گاهی به مردان نیز تذکر داده می‌شود که دلسردی زنان از خانواده نه به دلیل حضور اجتماعی و آزاداندیشی آنها، و نه به دلیل عدم رعایت حجاب صورت، بلکه به دلیل بی‌وفایی شوهرانی است که نمی‌توانند و نمی‌خواهند با تنوع‌طلبی‌های خود مبارزه کنند. این مردان باید می‌آموختند که «گوهر شریف محبت» که ملک اختصاصی همسرانشان است را به دیگران نفروشد. این موضوع از آن جهت اهمیت داشت که در این دوران، مردان به هیچ آموزش رسمی برای درک این مسائل نپرداخته بودند، ولی با این حال از آنها خواسته می‌شد که «به آزادی چشم و دست و زبان دل همسران را از خود سرد نکنید»؛ بنابراین، در این دوره، لازم بود که بخشی از گفتمان دینی به وظایف مردان اختصاص یابد و بر این نکته تأکید شود که بدون تغییر رفتار مردان، حجاب به تنهایی قادر به حفظ «محیط خانواده» نخواهد بود (حلبی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۰۹۵-۱۰۹۱).

در کنار این تغییر، البته تأکید بر ماهیت شهوت‌انگیز زنان بخش جدایی‌ناپذیر تبیین‌های الهیاتی این دوره است که البته گاهی در بی‌پیرایه‌ترین شکل تشریح می‌شد. به عنوان نمونه نصرت‌الله نوریانی در آئین اسلام که مراجع تقلید اجازه مصرف وجوهات در راستای انتشار آن را داده بودند، دلیل لزوم پوشاندن غیر از وجه و کفین را لزوم پوشاندن عورت می‌داند و چنین استدلال می‌کند که «همه جای بدن زن شهوت‌انگیز و محرک است. پستان‌های مار مانند، بازوان سفید، رانهای چاق، گردن و سینه بلورین همه شهوت‌انگیز است؛ علی‌الخصوص که با آرایش‌ها و لباسها و عطرها خوشبو نیز توأم باشد». وی معتقد است که در برابر چنین زنانی هیچ عابد و زاهدی را توانایی مجاهده با نفس نیست. وی همچنان آن باور رایج که زنان باعث بی‌بندوباری در جامعه اسلامی هستند را به صورت عریان و شفاف بیان می‌کند. «زنان ایرانی باید بدانند امروز مسئول تمام بدبختی‌های اجتماعی و خانوادگی و بداخلاقی و فساد جوانان هستند». (نوریانی، زنان و حجاب، آئین اسلام، ش ۱۶، ص ۳). اصولاً «شما زنان هنوز هم آن رشد را ندارید که بتوانید مختار و مطلق‌العنان باشید» (نوریانی، زن و حجاب، ش ۱۷، ص ۱).

علی‌رغم این گونه ادبیات عریان و یک‌جانبه‌نگر، می‌توان ویژگی‌های مهم این دوره را در چرخش زبانی در ادبیات اندیشه دینی دانست. مخاطبان اصلی رسائل حجابیه دیگر مردان نیستند و متون از ادبیات تک‌سویه و مردانه پیشین فاصله گرفته بودند. زنان به عنوان عاملان حجاب باید به اقناع می‌رسیدند تا باور کنند که وظایف مردان و زنان در بسیاری از امور مشابه است و در نتیجه، هیچ اجحافی در حق زنان صورت نگرفته است. عمق این چرخش زبانی که از الزامات گریزناپذیر مشروط شدگی عرصه عمومی به حضور زنان بود را می‌توان از رساله «محفل بانوان» نوشته مرحوم میرزا مهدی بروجردی، نماینده طیف کاملاً سنتی و به اصطلاح تجددستیز و همه‌کاره بیت مرحوم آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری آن دوره دانست. از ویژگی‌های مهم این رساله حضور زنان تحصیل کرده در متن گفتگو است. میرزا مهدی دریافت است که بایستی سخن زنان در «برابری حقوقی» را بی‌واسطه از خود زنان شنید و با خود آنان در این باره گفتگو کرد. این زنان تحصیل کرده در راستای رسیدن به برابر حقوقی، چنان فرهیخته هستند که به پیچیدگی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر خود در طرح مسئله برابری حقوقی واقف هستند. اصولاً با تحقیر و تمسخر و از موضع استعلائی سخن گفتن با این زنان نمی‌تواند راهگشا باشد؛ و لذا هنگامی که روحانی داستان در موضوع برابری حقوق سیاسی با آنها سخن می‌گوید، صرفاً به بیان دیدگاه‌های خود اکتفا می‌کند و حق «قضاوت» را به بانوان می‌دهد.

این روحانی که در سخن گفتن با زنان بسیار مودب است، بلکه گاهی با آنان شوخی هم می‌کند و زنان «قاه قاه» می‌خندند، زنان را بسان کاسه بلورینی می‌بیند که قابل مقایسه با کاسی مسی مردان نیستند. وی چنین استدلال می‌کند که تساوی در عرض عریض خود چنان برای زنان سخت و طاقت‌فرسا خواهد بود که ساختمان وجودی زنان توانایی تحمل آن را ندارد. جالب‌تر اینکه ایشان قوامیت مطرح در آیه ۳۴ سوره نساء را در محدوده بسیار تنگ و حادقلی «خصوص زناشویی» می‌داند. در نگاه وی اسلام در «عمل صالح»، «در تحصیل علوم»، «در فضیلت و رسیدن به درجه سعادت و خوشبختی در این جهان و عالم آخرت فرقی بین زن و مرد نگذاشته و همان عنایت و مهربانی که نسبت به مرد مسلم دارد به زن مسلم هم دارد؛ بلکه در بعض خصوصیات عنایت فوق‌العاده‌ای به زنها نموده» است (بروجردی، ۱۳۷۶ق: ۱۸-۶۰).

به هر حال بخش مهم و پویایی از اندیشه دینی به درستی دریافت شده بود که دیگر نمی‌شود با ادبیات دوره سابق در حوزه جنسیت سخن گفت. به ویژه که زبان و بیان جریان رقیب هم زن‌ستا و هم شیواتر است. اندیشه دینی می‌توانست همان منطق حاکم بر ساختار آگاهی قدمایی را با زبان پوشیده‌تر و البته زن‌پسندتری نیز بیان کند، از این رو نه تحول در منطق بلکه تغییر در زبان را بایستی تسریع می‌کرد. به دیگر سخن در کنار اعتبار و اقتدار ساختار آگاهی قدمایی حوزه جنسیت که شرح آن در قبل گذشت، نیاز به تغییر در زبان فوری‌تر و به ظاهر بی‌هزینه بود. اصولاً کم و کیف

نوآوری وابسته به اندازه نیاز هست. پذیرش نوآوری در هر گفتمانی وابسته به میزان تناسب آن نوآوری با نیاز یا احساس نیازهای آن گفتمان است؛ بنابراین اگر جامعه یا گفتمانی نیازمند تحول باشد تحول متناسب با آن نیاز صورت خواهد گرفت و جامعه عناصر فرهنگی مورد نیاز را از خود یا دیگران فراهم خواهد کرد.^۱ این نیاز در آن دوره بیشتر در تغییر در زبان احساس می‌شد و طبیعی بود که نوآوری اندیشه دینی در آن دوره بیشتر در سطح زبان باشد.

البته این امر به معنای انکار تغییر در لایحه‌های فرهنگی تنیده به منطق ساختارآگاهی قدمایی نیست. این تغییر برآمده از مشروط شدن زبان و فضا به حضور زنان، نمی‌توانست صرفاً در امر زبانی باقی بماند و طبیعی بود که بعدها در لایحه‌های فرهنگی و بعدتر در منطق ساختارآگاهی نیز تغییراتی ایجاد کند. در همین دوره و پایان آن است که تبیین‌های مبتنی بر شهوت زنانه، ضرورت استیلای زوج بر زوجه، آسیب‌های تمدنی خروج زنان از سایه و سایر رویکردهای گذشته در یک جابجایی، مهجور و زمینه ظهور تبیین‌های با محوریت حمایت از زنان و خانواده شکل گرفت. دیگر زنان بی‌خردانی نیستند که می‌توانند بحران‌های تمدنی تا مرز انحطاط و زوال تمدن‌ها ایجاد کنند (زنجانی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۰)، بلکه «نیمی از پیکر اجتماع» هستند که بایستی به رسمیت‌شان شناخت (مصباح یزدی، ۱۳۴۳، ۹۶-۱۶۱). مادری نه تنها نشانه بی‌خردی زن نیست، بلکه نهاد مقدسی که تا اصلاح نشود وضعیت ایران اصلاح نمی‌شود. مادری آنقدر اهمیت دارد که بتوان بر اساس بسیاری از تفاوت‌های حقوقی را توجیه کرد (همان: ۱۷۰). عاطفه زن دیگر به شکل قدیمی خود مذموم نیست، بلکه همین «عواطف لطیف و احساسات رقیق که ویژه زنان است، بخصوص محبت مادری که می‌توان آن را سرچشمه سایر عواطف خاصه زنان شمرد» نشانه «دست حکیمانه ربوبی» است که کمک‌یار زنان در این امر مقدس باشد. اگر قرار است که بر پایه منطق نظام آگاهی قدمایی، تفاوت‌های طبیعی و فطری زنان را اثبات کنیم، دیگر نبایستی از زبانی که بشدت تحقیرآمیز و زن‌ستیز است استفاده کرد؛ روان‌شناسی، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی و برخی دیگر از علوم جدید نیز امکاناتی دارند که بتوان بر پایه آنها این تفاوت‌ها را نشان داد (همان: ۱۶۸). اما این تفاوت در طبیعت و تمایز در نقش‌ها را نبایستی دلیل بر برتری مطلق مرد بر زن دانست. زن و مرد در «ملاک سعادت که تنها علم و تقوی و فضیلت» است تفاوتی با هم ندارند. در پایان این دوره است که با استناد به آیات ۱۳ سوره حجرات و ۱۹۵ سوره آل عمران به صراحت نتیجه گرفته می‌شود که «اسلام زن را عضو کامل و مستقل جامعه شناخته و از نظر کمالات مشترک انسانی فرقی بین زن و مرد قائل نشده و ملاک سعادت را تنها علم و عمل و تقوی و فضیلت دانسته است». بنابراین «زن وظیفه‌شناس و پرهیزکار با مرد متقی و درستکار از نظر اسلام فرقی ندارد» (همان: ۱۸۲).

۳-۵. گفتمان اسلامی مشارکت اجتماعی زنان (دوره پیشاانقلاب)

اگر در دوران پهلوی اول نظام آگاهی قدمائی-دینی در حوزه جنسیت با تردید مواجه شد و در سالهای بعد این تردید رخنه‌ها و چالش‌هایی را به وجود آورد، اکنون زمان شهید مطهری فرا رسیده بود که در انجمن اسلامی پزشکان با سؤالات خود گسست در اندیشه دینی را اعلام کند. وی می‌پرسید که «آیا اسلام طرفدار پرده‌نشینی زن است، همچنان‌که لغت «حجاب» بر این معنی دلالت می‌کند، یا اسلام طرفدار این است که زن در حضور مرد بیگانه بدن خود را بپوشاند بدون آنکه مجبور باشد از اجتماع کناره‌گیری کند؟ آیا در اسلام مسأله سومی که نه «پرده‌نشینی» و «محجوبیت» و نه «اختلاط» باشد، وجود دارد یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا اسلام طرفدار جدا بودن مجامع زنان و مردان است یا نه؟» (مطهری، ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۱۷). به باور نویسنده، تنها از رهگذر یک نگاه تاریخی می‌توان به عمق تغییرات در رویکردها و پاسخ‌های ارائه‌شده پی برد و دلایل مخالفت اندیشمندان دینی آن دوره با مرحوم مطهری را درک کرد. از منظر امروز، اندیشه دینی وی هرگز موضعی انحرافی اتخاذ نکرده بود که مستلزم واکنش شدید برخی از حوزه‌های علمی باشد. باین حال، در آن زمان، هنوز گروهی از متفکران در چارچوب نظم فکری نیم قرن نخست می‌اندیشیدند و برخلاف مطهری نخبه و دین‌شناس برجسته، تجربه زیسته مستقیمی از فرایند مدرن شدن نداشتند. در نتیجه، طبیعی بود که وی حتی از سوی شاگرد قدیمی خود به نفاق متهم شود (مطهری، ۱۳۷۲، ۱۹: ۶۰۱).

مطهری با تکیه بر دریافت متفاوتی که زمینه‌های تاریخی آن فراهم شده بود، استدلال می‌کند که فلسفه حجاب به معنای پرده‌نشینی زنان نیست. او تصریح می‌کند که ضرورتی ندارد زنان الزاماً به درون خانه رانده شوند و در انزوا بمانند، بلکه اصل اساسی در حجاب آن است که هر گونه لذت جنسی منحصر به محیط خانواده باشد. از این منظر، فضای عمومی جامعه باید پاک و منزّه بماند، به گونه‌ای که هیچ نوع کامجویی جنسی—خواه بصری، لمسی یا سمعی—خارج از چارچوب روابط زناشویی صورت نگیرد. بر این اساس، زنان می‌توانند در تمامی فعالیت‌های اجتماعی مشارکت داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۰، ۲: ۱۲۰۲).

^۱ نویسنده در توضیح نسبت نیاز با نوآوری به نظریه فرهنگی ویلیام آگبرن در باب تاخر فرهنگی نظر دارد. در این باره بنگرید به: مهدیه حمزه بی، بازخوانی تجدد و مدرنیته در مطبوعات/ایران دوره قاجار (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۴۰۲)، ۱۹۸.

از منظر مطهری، حجاب نه زندانی کردن زن در خانه است، نه وظیفه‌ای است که از ناحیه مرد بر وی تحمیل می‌شود، نه با آزادی‌های مدنی اجتماعی زن در تعارض است و نه موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد اجتماع. او، برخلاف پیشینیان خود، برتری عقلی مردان بر زنان را امری قطعی و غیرقابل مناقشه تلقی نمی‌کند، بلکه آن را موضوعی قابل بحث می‌داند. از منظر او، حجاب نه تنها عاملی در تأمین آرامش روانی زن و مرد است، بلکه در تحکیم بنیان خانواده، استواری جامعه و همچنین به عنوان نمادی طبیعی برای نشان دادن حریم زن که باید از سوی افراد بیمار دل به رسمیت شناخته شود، نقش آفرین است. بر این اساس حجاب در گفتمان دینی معاصر در یک مفصل‌بندی جدید ماهیت متفاوتی یافته که می‌تواند بخش قابل توجهی از زنان را با خود همراه کند. مبتنی بر چنین تغییری، می‌توان منطق پذیرش گسترده کتاب مسئله حجاب در میان اقشار مختلف زنان معاصر را درک کرد و دریافت که چرا اندیشه اسلامی معاصر نقطه آغاز خود را اندیشه‌های مطهری قرار داده و از ارجاع به دیدگاه‌های پیش از او خودداری می‌کند. عواملی چون مخاطب قرار دادن زنان، تلاش برای ارائه استدلال‌های فراجنسیتی، پذیرش امکان خطا در خوانش رسمی و سنتی از مقوله جنسیت، توجه به نقطه آغازین تحول‌خواهی در این حوزه، پاسخ‌گویی به نیازهای زنان دیندار، به کارگیری ادبیاتی محترمانه و کنترل شده، استفاده از زبانی خنثی و مهم‌تر از همه، درک و لحاظ کردن تحولاتی که در نظام آگاهی عمومی رخ داده است، نقش بسزایی در موفقیت این کتاب داشته‌اند. از همین رو، رویکرد کلی آن همچنان به عنوان رویکردی غالب در اندیشه اسلامی اجتهادگرا باقی مانده است.

افزون بر جایگاه اندیشه‌های نظری مطهری در آماده کردن اندیشه اسلامی برای پذیرش تغییرات جدی در حوزه حجاب و جنسیت، تلاش‌های سیاسی که به رهبری روحانیت در مبارزه حکومت پهلوی صورت می‌گرفت، مکمل بیرونی بود که مقدمات گسست پیش‌گفته را تسهیل کند. در مقطع اوج مبارزات سیاسی، حمایت زنان می‌توانست مشروعیتی مضاعف به نهضت در حال گسترش ببخشد. از این رو، طبیعی بود که اندیشه دینی با زبانی نرم‌تر و رویکردی تحول‌خواهانه، زنان را نیز با این حرکت همراه سازد. این تغییر در ادبیات، که با دگرگونی زیست‌جهان جامعه اسلامی همراه بود، بازگشت به گذشته را در آینده ناممکن می‌ساخت. از سوی دیگر، مفاهیمی همچون آزادی، استقلال و حق تعیین سرنوشت، که در شعارهای انقلابی برجسته شده بودند، چنان در جامعه پذیرفته شده بودند که امکان برخورد جنسیت‌محور با آن‌ها وجود نداشت. به بیان دیگر، ارزش‌های مدرنیته در منظومه فکری اندیشه دینی چنان جایگاه یافته بودند که هرگونه مواجهه جنسیتی با این مفاهیم نوظهور را ناممکن می‌ساختند. اما نکته حساس در وام‌گرفتن ارزش‌های دنیای مدرن در این بود که اندیشه دینی فعال و مسئولیت‌پذیر بر آن بود که می‌توان از ساختارهای نوین سیاسی-فرهنگی مبتنی بر فلسفه حق تعیین سرنوشت و خودآیینی، حتی به ظاهر، بهره جست و از پیامدهای آن در سایر حوزه‌های اندیشه مصون ماند. توجه به این نکته ضروری بود که آرمان‌هایی چون آزادی، علم، حقیقت، نظریه‌پردازی، آزاداندیشی و ... نسبت به نظام ارزشی سنتی، مفاهیمی خشتی نیستند و گسترش این مفاهیم، گسستی تدریجی اما بنیادین در نظام معرفتی جامعه اسلامی ایجاد خواهد کرد. بی‌توجهی به نوظهور بودن بسیاری از مفاهیم و نهادهای مدرن از یک سو، و تقلیل این مفاهیم و مناسبات به اشکال سنتی ظاهراً مشابه از سوی دیگر—که خود ناشی از چارچوب‌های زبانی، تخصصی و آموزشی فقیهان بود—بدون در نظر گرفتن تغییرات بنیادینی که مدرنیته در مفاهیم محوری آن‌ها و نسبتشان با سایر عناصر نظام اندیشه ایجاد کرده بود، خلأیی را به وجود آورد که اندیشه دینی در حوزه جنسیت را برای پذیرش یک گسست عمیق آماده می‌ساخت.

با پایان دوره سوم و ورود به دوران پساانقلاب، با اینکه پیشینه مطالعات دینی-کلامی مرتبط با مسائل جنسیتی و محوریت نمادین حجاب در ایران معاصر کمتر از شش دهه بود، تحولات میدانی و ضعف منطق اندیشه‌های قدیمی باعث شد که اندیشه دینی نتواند اعتبار خود را حفظ کند. در این راستا، ضرورت ایجاد تحولی در ادبیات دینی به منظور بقا و انطباق با شرایط جدید به وضوح احساس شد. گسست پیش‌گفته در حقیقت الهیات جنسیت، مشتمل بر پیش‌فرضها، اصول موضوعه، هنجارها، الگوها، راهبردها و به طور کلی شیوه استدلال و گفتگو را تغییر داد و الهیات جدیدی را سامان داد. در این الهیات جدید، زن به عنوان مظهری از «چهره‌های اعجاب‌انگیز» هستی معرفی شد که تنها در آینه جمال و جلال الهی می‌توان او را شناخت. بر همین اساس با تغییر در دانش‌های ضمنی و پیشینی فقیه و اندیشه اسلامی، احادیث ضعف عقول زنان انصراف پیدا کرد (جوادی، ۱۳۸۴: ۳۵)، روایات منع از مشاوره با آنان اطلاق خود را از دست داد (جوادی، ۱۳۸۴: ۳۵)، مذمت‌های نهج‌البلاغه همگی قضیه خارجیه شده‌اند (جوادی، ۱۳۸۴: ۳۳۲)، عدم پذیرش شهادت زنان با عدم حضور تاریخی زنان در اجتماع پیوند خورد (جوادی، ۱۳۸۴: ۳۴۴)، عدم انعقاد نماز جمعه با زنان در تفسیری عجیب به «رخصت در ترک واجب» تقلیل یافت (جوادی، ۱۳۸۴: ۳۱۲). در نگاه نوین، هویت زن تنها به مسائلی چون تولید مثل، خانه‌داری و روابط زناشویی محدود نمی‌شود و در ارتقای رتبه‌ای معنادار بر اهمیت نقش زن در جامعه انسانی تأکید می‌شود (جوادی، ۱۳۸۴: ۵۲). در این نظام آگاهی تحول یافته، حجاب حق الله و زن امین آن می‌شود و زن به شرف خطاب الهی در می‌آید که «این حق مرا تو به عنوان امانت

حفظ کن» (جوادی، ۱۳۸۴: ۲۸۹)؛ مبنای این تحلیل، روشن می‌سازد که چرا اندیشه دینی در موضوع حجاب و جنسیت، با تاریخ‌زدایی از خود، نقطه آغازینش را در اندیشه‌های مطهری می‌یابد و در برابر اندیشه‌های پیش از وی، سیاست سکوت را اتخاذ می‌کند. در آغاز نزاع میان تجدد و سنت در جامعه ایرانی، اندیشه دینی به‌عنوان بخشی از نظام آگاهی عمومی، با استفاده از مفاهیم، ارزش‌ها و بدیهیاتی که در آن زمان پذیرفته شده بودند، در برابر جریان تحول‌خواه قرار گرفت. آموزه‌های پذیرفته شده این دوره که امروز تبدیل به شبهاتی شده‌اند، نیازمند آن است که ساحت اسلام از این شبهات پاکسازی شود. با این حال، پاسخ به چنین وظیفه‌ای، منجر به تجربه گسستی عمیق در خود اندیشه دینی شد.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های انجام‌شده، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اندیشه دینی در زمینه تبیین حجاب و پوشش در اندیشه اسلامی معاصر، روندی تاریخی را طی کرده است. در دوره اول، که با فقدان حداقل‌های عاملیت زنان همراه بوده است، اندیشه دینی با استناد به نظام آگاهی عمومی آن زمان و آموزه‌های رسمی پذیرفته‌شده، حجاب را عمدتاً از دیدگاه مردانه ارزیابی می‌کرد. آموزه‌های نظام قدمائی در آن دوره، چنان برای اندیشه دینی عینی و طبیعی قلمداد می‌شد که هرگونه درخواست بازاندیشی به شدت با پاسخ منفی روبرو می‌شد. در غیاب تصویری بدیل از وضعیت موجود، اندیشه دینی به صورت‌بندی دوباره تراث تمدن اسلامی می‌پرداخت و در این روند نه تنها زنان نادیده گرفته می‌شدند، بلکه با بهره‌گیری از ادبیات زن‌ستیزانه و از موضعی فرادستی، تلاش می‌شد تا انسجام و نظم حوزه جنسیت حفظ گردد.

در ادامه با روی کار آمدن پهلوی اول، سیاست‌های اجباری مدرن‌سازی، غرب‌گرایی و خروج زنان از سایه سبب تغییرات عمیقی در وضعیت زنان و پوشش آن‌ها گردید. این تحولات که در کنار قدرت‌گیری جریان غرب‌گرای تحول‌خواه و خروج زنان از سایه‌های سنتی همراه بود، با عدم همراهی جریان دینی، زمینه‌ساز سرکوب زنان و تحمیل تغییرات اجباری در پوشش گردید. در این دوره، اندیشه دینی با چالش‌های جدی در پاسخگویی به نیازهای جدید مواجه شد. با گذشت زمان و پایان دوره سرکوب، جریان دینی دوباره در پی بازگشت به عرصه اندیشه‌ورزی بود، اما تلاش‌های آن دیگر نمی‌توانست به صورت کامل با تحولات گذشته هماهنگ شود. در این راستا انتقادات نسبت به کشف حجاب اجباری و نوسازی تحمیل‌شده قوت گرفت و تبیین‌های جدیدی از زنان و حجاب ایجاد شد. این تبیین‌ها نه تنها بر تأثیرات منفی ورود زنان به عرصه عمومی تأکید داشت، بلکه به مرور زمان نگرشی حمایتی از زنان و تأثیرات حجاب بر پایدار بودن خانواده در اندیشه دینی شکل گرفت. این جابجایی‌ها و تحول در نگاه به زنان و پوشش، ضرورت بازاندیشی در نوع نگاه و شیوه بیان اندیشمندان دینی را برجسته ساخت تا بتوانند با واقعیت‌های نوین و پیچیده جامعه ایرانی همسو شوند.

در این دوره، هرچند اندیشه دینی تا حدودی از دیدگاه‌های مردم‌محور گذشته خود فاصله گرفته است و پذیرش واقعیت‌های اجتماعی جدید را آغاز کرده، اما همچنان نتوانسته است حقوق سیاسی زنان، نظیر حق رأی و انتخاب شدن، را به رسمیت بشناسد. در عین حال، برخی از زنان در تلاش هستند تا حقوق و تکالیف خود را در مقایسه با مردان در چارچوب اصول اسلامی ارزیابی کنند. در این فضا، اندیشه دینی به‌ویژه در مسائل حجابیه با رویکرد مقایسه‌ای می‌کوشد تا ثابت کند که اجحافی نسبت به زنان در حقوق اسلامی صورت نگرفته است.

در دوره سوم که از دهه منتهی به انقلاب اسلامی شروع شده و با اشتداد تا عصر حاضر امتداد دارد، اندیشه دینی شاهد ادبیاتی است که در آن حجاب نه تنها عامل خانه‌نشینی زن نیست، بلکه خود، فلسفه حضور اجتماعی زن را نیز به همراه دارد. اندیشه دینی که در حال رهبری نهضت اسلامی علیه حکومت نامشروع پهلوی است، به دنبال خط سومی است که زن را نه به «پرده‌نشینی» سوق دهد و نه بسترهای «اختلاط» با مردان را همراه کند.

نتیجه‌گیری این پژوهش نشان می‌دهد که اندیشمند دینی مانند هر اندیشمند دیگری، فرزند زمانه خویش است و به صورت انضمامی، الزامات جامعه خود را مد نظر دارد. الهیات معاصر حجاب نیز هر دوره تاریخی به شدت تحت تأثیر فضای اجتماعی و سیاسی حاکم قرار دارد و بسته به نیازهای جامعه، به اقناع و توجیه احکام دینی می‌پردازد. این امر نشان می‌دهد که اندیشه غالب در هر دوره، که ممکن است مخالفانی نیز داشته باشد، الزاماً دینی نیست. همچنین، بر اساس یافته‌های این پژوهش، تحولات اندیشه دینی در خصوص حجاب در دوران مدرن باید در چارچوب نفوذ تجدد و ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر آن در جوامع اسلامی مورد توجه قرار گیرد. تحول در نوع نگاه به زن و حجاب را نباید به صرف تحول روشی فقیهان و اندیشمندان دینی تقلیل داد، بلکه باید آن را در چارچوب تغییرات عمیق جامعه مدرن فهمید. البته تحولات موضوعی در حوزه زن

^۱. با نظر به غلبه چارچوب این نگاه در اندیشه اسلامی حال حاضر، نیازی به طرح و بررسی سایر اندیشمندان دینی این دوره که چنین می‌اندیشند احساس نمی‌شود؛ و لذا نیابستی گمان شود که نویسنده با بررسی دو اندیشمند خاص تعمیمی ناروا به نظام آگاهی مقطع محل گفتگو داده است.

و خانواده که تابعی از تغییرات ژرف جامعه مدرن است، فقیهان طراز را به ضرورت تحول در دستگاه پردازش فقهی واقف می‌کند که می‌توان با مدیریت صحیح آن این نکته را از مزایای فقه شیعی که بن‌بستی برای آن نیست، در نظر گرفت.

منابع

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات کمال‌الدوله، نشر احیا، به کوشش باقر مومنی، ۱۳۵۷. تبریز.
- استیس، والتر، دین و نگرش نوین، ۱۳۹۷، انتشارات حکمت.
- انصاری، دزفولی، مرتضی بن محمد امین، کتاب النکاح، ۱۴۱۵، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
- ایرج میرزا، دیوان اشعار، ۲۵۳۶، افست گلشن. تهران.
- آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ۱۹۸۵، انتشارات پیام. تهران.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ۱۴۰۳، بیروت. دار الأضواء.
- آل بحر العلوم، سید محمد کاظم، حدود تربیت بنات، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- _____ انتقاد از مقاله اصفهانی در موضوع حجاب، چاپ شده در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۱۴۰۵، قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- بدایع‌نگار، فضل‌الله بن ملا مراد، رساله شریفه لزوم حجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- بروجردی، میرزا مهدی، محفل بانوان، ۱۳۷۶ق، بی‌تا، بی‌جا.
- بلادی، سید عبدالله، سدول الجلباب فی وجوب الحجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- جعفریان، رسول، حجاب، از استدلال‌های دینی تا استدلال‌های اجتماعی، ۱۴۰۰، سال سی‌ودوم، ش: اول، فروردین و اردیبهشت، شماره ۱۸۷.
- _____ رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، قم. دلیل ما.
- جوادی، عبدالله، زن در آینه جمال و جلال، ۱۳۸۴، قم. مرکز نشر اسراء.
- حائری مازندرانی، محمدحسن بن فضل‌الله، حجاب پرده دوشیزگان، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- حلی، محمود، حجاب در اسلام، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- خرقانی، اسدالله، رساله وحدت و کثرت زواج، مطبعة فرهنگ، ۱۳۳۸. تهران.
- خرقانی، اسدالله، رساله رد کشف حجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- داورپناه، زهرا، خودآیینی زن مسلمان: معناها و دشواری‌ها، دوره ۶، شماره ۲ پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صفحه ۳۷-۷۰.
- دهقان، مجید، سعیدی مهر، محمد، پژوهش‌های فلسفی، سازگاری خودآیینی با اتوریته دینی، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۳۱.
- زائری، قاسم، دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران، زن در توسعه و سیاست، دوره ۱۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳.
- زنجان، سید ابوالفضل، منع تعدد زوجات یا جنگ با طبیعت، مکتب تشیع، ۱۳۴۱، شماره ۹.
- زنجان، عبد‌الله، فلسفه حجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- سید مرتضی، علم الهدی، علی بن حسین، الذریعة إلى أصول الشریعة، ۱۳۷۶، تهران. دانشگاه تهران.
- شیرازی، فاطمه بیگم، جوابیه مقاله ضاله طالبین رفع حجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- شیرازی، میرزا محمد تقی، حاشیة المکاسب، ۱۴۱۲، قم. منشورات الشریف الرضی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، معانی الأخبار، ۱۴۰۳، قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صلاح، مهدی، کشف حجاب زمینه‌ها، پیامدها و واکنش‌ها، ۱۳۸۴، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، تهران.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بی‌تا، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
- طسوجی مرندی، میر محمد هاشم مجتهد، صواب الخطاب فی اتقان الحجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
- فخر الاسلام، محمد صادق ارومی، رساله وجوب حجاب، چاپ شده در جعفریان، رسول، ۱۳۸۰، رسائل حجابیه، انتشارات دلیل ما، قم.
- فقیه شیرازی، محسن، دفاع از حجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.

قمی، علی اکبر رضوی، لب اللباب فی فلسفه الحجاب، در رسائل حجابیه، ۱۳۸۰، جعفریان، دلیل ما. قم.
عرب باغی، سید حسین، رساله شریفه طریق یقین در لزوم دین بر متمدنین، ۱۳۲۸، چاپخانه آفتاب، بی‌جا.
محقق ثانی، عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ۱۴۱۴، قم. مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
مصباح یزدی، محمدتقی، «زن یا نیمی از پیکر اجتماع»، مکتب تشیع، ۱۱ سال، ش. ۱ (۱۳۴۳).
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۱۳۷۲، قم. صدرا.
موسوی عاملی، محمد بن علی موسوی، نهایی المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، ۱۴۱۱، قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
نائینی، محمد حسین، تنبیه الأئمّه و تنزیه المله، ۱۳۵۸، تهران. شرکت سهامی انتشار، تهران.
هدایت‌الله، عایشه، حاشیه‌های فمینیستی قرآن، ۱۴۰۰، تهران. نشر کرگدن.
یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، حاشیه المکاسب، ۱۴۲۱، قم. مؤسسه اسماعیلیان.
_____ العروة الوثقی (المحشی)، ۱۴۱۹، قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

References

- Adamiyat, Fereydoun. Ideology of the Constitutional Movement. Tehran: Payam Publications, 1985. In Persian.
- Ansari Dezfuli, Morteza ibn Mohammad Amin. Kitab al-Nikah. Qom: World Congress on the Commemoration of Sheikh al-Azam Ansari, 1994. In Persian.
- Akhundzadeh, Mirza Fathali. Maktubat-e Kamal al-Dowleh, edited by Baqer Momeni. Tabriz: Ehya Publications, 1978. In Persian.
- Al-Bahr al-'Ulum, Sayyid Mohammad Kazem. "Hudud-e Tarbiyat-e Banat," in Rasa'il-e Hejabiye, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- _____. "Enteqad az Maqaleh-ye Esfahani dar Mowzu'-e Hejab," in Rasa'il-e Hejabiye, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Agha Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen. Al-Dhari'a ila Tasaneef al-Shi'a. Beirut: Dar al-Adwa', 1983. In Persian.
- Arab Baghi, Sayyid Hossein. Resaleh-ye Sharifeh-ye Tariq al-Yaqin dar Lozum-e Din bar Motamaddin. Tehran: Aftab Press, 1949. In Persian.
- Bahrani, Yusuf ibn Ahmad ibn Ibrahim. Al-Hada'iq al-Nadhirah fi Ahkam al-'Itrah al-Tahirah. Qom: Jami'at al-Mudarrisin, 1985. In Persian.
- Bada'i-negār, Fazlollah ibn Molla Morad. "Resaleh-ye Sharifeh-ye Lozum-e Hejab," in Rasa'il-e Hejabiye, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Borujerdi, Mirza Mahdi. Mahfel-e Banovan. n.p., 1957. In Persian.
- Baladi, Sayyid Abdollah. "Sudul al-Jilbab fi Wujub al-Hejab," in Rasa'il-e Hejabiye, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. Daedalus, 129(1), 1–30
- Jafarian, Rasoul. "Hejab: Az Estedlal-haye Dini ta Estedlal-haye Ejtemaci." Payam-e Baharestan, no. 187 (2021): 1–34. In Persian.
- _____. Rasa'il-e Hejabiye. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Javadi Amoli, Abdollah. Zan dar Ayineh-ye Jamal va Jalal. Qom: Isra Publishing Center, 2005. In Persian.
- Ha'eri Mazandarani, Mohammad Hassan ibn Fazlollah. "Hejab Pardeh-ye Dooshizegan," in Rasa'il-e Hejabiye, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Halabi, Mahmoud. "Hejab dar Islam," in Rasa'il-e Hejabiye, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Hedayatollah, Ayesha. Hashieh-ha-ye Feministi bar Qur'an. Tehran: Kargadan Publishing, 2021. In Persian.
- Iraj Mirza. Divan-e Ash'ar. Tehran: Golshan Offset Printing, 1977. In Persian.
- Kherqani, Asadollah. Resaleh-ye Vahdat va Kessrat-e Zowaj. Tehran: Farhang Press, 1959. In Persian.
- _____. "Resaleh-ye Rad-e Kashf-e Hejab," in Rasa'il-e Hejabiye, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Davarpanah, Zahra. "Khod-Aeini-ye Zan-e Mosalman: Ma'na-ha va Doshvari-ha." Nameh-ye Zanan-e Mo'aser, vol. 6, no. 2 (2018): 37–70. In Persian.
- Dehqan, Majid and Saeedi Mehr, Mohammad. "Sazgari-ye Khod-Aeini ba Otorite-ye Dini." Pajouhesh-haye Falsafi, no. 31 (2020): 55–90. In Persian.

- Fakhr al-Islam, Mohammad Sadeq Orumi. "Resalat-e Wujub-e Hejab," in Jafarian, Rasoul. *Rasa'il-e Hejabiyeh*. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Faqih Shirazi, Mohsen. "Defa' az Hejab," in *Rasa'il-e Hejabiyeh*, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Friedman, Marilyn (2003). *Autonomy, gender, politics*. New York: Oxford University Press.
- Muhaqqiq Thani (Karakī), Ali ibn Husayn. *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id*. Qom: Al al-Bayt Institute, 1994. In Persian.
- Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi. "Zan ya Nimi az Peykar-e Ejtema'." *Maktab-e Tashayyo'*, vol. 11, no. 1 (1964). In Persian.
- Motahhari, Morteza. *Majmu'eh-ye Asar-e Ustad Shahid Motahhari*. Qom: Sadra, 1993. In Persian.
- Musavi Amoli, Mohammad ibn Ali. *Nihayat al-Maram fi Sharh Mukhtasar Sharā'i' al-Islam*. Qom: Jami'at al-Mudarrisin, 1991. In Persian.
- Na'ini, Mohammad Hossein. *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah*. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Entesharat, 1979. In Persian.
- Zaeri, Ghasem. "Dirine-shenasi-ye Bi-Hejab dar Iran." *Zan dar Tose'eh va Siasat*, vol. 12, no. 2 (2014): 95–120. In Persian.
- Zanjani, Sayyid Abolfazl. "Man'-e Ta'addod-e Zovjat ya Jang ba Tabi'at." *Maktab-e Tashayyo'*, no. 9 (1962). In Persian.
- Zanjani, Abdollah. "Falsafeh-ye Hejab," in *Rasa'il-e Hejabiyeh*, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Sayyid Murtaza 'Alam al-Huda. *Al-Dhari'a ila Usul al-Shari'a*. Tehran: University of Tehran, 1997. In Persian.
- Shirazi, Fatemeh Bigom. "Javabieh-ye Maqaleh-ye Zalleh-ye Talebin-e Raf'-e Hejab," in *Rasa'il-e Hejabiyeh*, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Shirazi, Mirza Mohammad Taqi. *Hashieh al-Makasib*. Qom: Al-Sharif al-Radhi Publications, 1991. In Persian.
- Saduq, Mohammad ibn Ali ibn Babuyah. *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Jami'at al-Mudarrisin, 1983. In Persian.
- Salah, Mahdi. *Kashf-e Hejab: Zamine-ha, Payamadh-ha va Vakonesh-ha*. Tehran: Institute for Political Studies and Research, 2005. In Persian.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Jami'at al-Mudarrisin, n.d. In Persian.
- Tasouji Marandi, Mir Mohammad Hashem Mojtahed. "Sowab al-Khitab fi Itqan al-Hejab," in *Rasa'il-e Hejabiyeh*, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Qomi, Ali Akbar Razavi. "Lobb al-Lobb fi Falsafeh al-Hejab," in *Rasa'il-e Hejabiyeh*, edited by Rasoul Jafarian. Qom: Dalil-e Ma, 2001. In Persian.
- Yazdi, Sayyid Mohammad Kazem Tabatabai. *Hashieh al-Makasib*. Qom: Esma'iliyan Institute, 2000. In Persian.
- . *Al-'Urwat al-Wuthqa* (with commentary). Qom: Jami'at al-Mudarrisin, 1998. In Persian.