

گفتمان‌های پوشش ملی در ایران

سید سعید زاهد^۱

مهدی کاوه^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۱۴

چکیده

معمولاً نخستین چیزی که فرایند نوگرایی در جامعه‌های سنتی نابود می‌کند، لباس سنتی است. امروزه غرب با تکیه بر رسانه‌های فراگیر و صنعت فرهنگ، دنیا را به سوی همسان‌سازی پیش می‌برد که یکی از تجلی‌های آن، پوشش مردم است. در جامعه امروزی از یک سو جهانی شدن و گسترش فرهنگ مصرفی و فرهنگ عامه پسند به دلیل ورود فرهنگ بیگانه، از سوی دیگر ورود زنان به عرصه‌های عمومی، مسئله پوشش را مسئله‌ای غامض و مجادله برانگیز می‌کند. پوشش زنان در ایران هم‌زمان امری فرهنگی، مذهبی، ایدئولوژیکی و گفتمانی است. ما در این مقاله به پوشش ملی و پوشش زنان به طور خاص در قالب گفتمانی آن می‌پردازیم. نگاه به پوشش و تلاش برای درک گفتمانی آنها به ما کمک می‌کند که به زاویه جدیدی از این مسئله حاشیه‌سازی بیبریم. گفتمان‌ها بر اساس اهداف و ارزش‌هایی معین انتخاب‌هایی را در اختیار فرد می‌گذارند که بتواند خود را با پوشش به دیگران معرفی کند. این مقاله ضمن بررسی پوشش در سه دوره تاریخی بر ورود فرهنگ غربی درباره پوشش به ایران، تکیه داده‌است. در این دوره، گفتمان دینی با تأکید بر حجاب با گفتمان لیبرال مبنی بر آزادی در نوع پوشش درگیرند، هر چند گفتمان مذهبی غالب است، اما لازم است که مراکز تربیتی برای گسترش هر چه بیشتر حجاب اسلامی، به رغم تأکید بر نوع پوشش، بر محور "عفت" تأکید کنند.

کلمات کلیدی: بدن، پوشش ملی، گفتمان پوشش دینی، گفتمان پوشش لیبرال، مفصل‌بندی.

^۱دانشیار گروه جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی اجتماعی دانشگاه شیراز، zahedani@shirazu.ac.ir

^۲دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

مقدمه

امروزه در شرایطی هستیم که توجه بیش از پیش به بدن به آیین و مناسکی خاص تبدیل شده- است که گویی بدن محلی برای عبادت و پرستش است (غراب، ۱۳۸۷: ۱۶۶). قابل ذکر است که فرهنگ دوره اخیر مدرنیته، فرهنگی نمایشی است. بصری شدن منبع اصلی در برقراری ارتباط و به کار بستن معناها شده است (آزاد و چاوشیان، ۱۳۸۱: ۵۹). بدن، زبان بدن، آرایش و پیرایش بدن همگی نوعی رسانه نمادین است که در ارتباطات هویت می‌گیرد (محبوبی منش، ۱۳۸۶: ۱۴). در واقع در ارتباطات میان فردی بخشی عمده از تبادل اطلاعات با ارتباط غیر کلامی انجام می‌شود، به طوری که تخمین زده می‌شود، در برخورد دو نفره معمولی یک سوم معانی اجتماعی از مولفه‌های کلامی و دو سوم دیگر از کانال غیر کلامی منتقل می‌شود (هارجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۴۹). انتخاب لباس مانند انتخاب واژه‌ها به عهده فرد است و افراد باید مسئولیت هر دو را در عرصه عمومی بپذیرند، و عواقب ایجاد هر نوع سوء تفاهمی را نیز بپذیرند. بنابراین، اگر افراد با دیگران ارتباط مؤثر داشته باشند، نمی‌توانند به گونه‌ای رفتار کنند که گویی آنچه پوشیده‌اند بخشی از پیام‌های ارسالی آنها نیست، چرا که دیگران همواره بر مبنای ظواهر و انتخاب‌های افراد قضاوت می‌کنند.

پوشش در هر جامعه، بارزترین عنصر و نماد فرهنگ و ارزش‌های آن جامعه است (همایون وساقینی، ۱۳۹۰: ۱۴۵). لباس هر فرد نشانه‌ای است که به سادگی افراد دیگران را رمزگشایی می‌کنند و گاهی این فرایند احترام بیشتر، طرد برخی گروه‌های اجتماعی، تداعی مناسک خاص و معانی متفاوتی را در پی دارد (نقیسی، فرجی، ۱۳۸۶: ۶۶). به اعتقاد وال لیتر^۱ شما با شکل ظاهری خود، هویت خود را به دیگران معرفی می‌کنید (لیتر، ۱۹۷۶: ۹۶).

شواهد و قرائن در کتب مقدس بیانگر آن است که در طول تاریخ، زندگی بشر در نقاط مختلف جهان، نوع پوشش زن به واسطه مصونیت از تعرضات و هتک حرمت نسبت به کیان خانواده، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (کاشانی، ۱۳۸۶: ۸).

از نگاه جامعه‌شناسی مسئله اجتماعی^۲ وضعیت اظهار شده‌ای است که با ارزش‌های تعداد مهمی از مردم مغایرت دارد. و آنها معتقدند باید برای تغییر آن وضعیت اقدام کرد (رایبگتن و واینبرگ، ۱۳۸۶: ۱۲). پوشش و ناهنجاری آن وضعیت اظهار شده است، یعنی وضعیتی که گفته

^۱ Wal Leather

^۲ Social Problem

می‌شود وجود دارد و مردم درباره آن صحبت می‌کنند. رسانه‌های جمعی درباره آن بحث می‌کنند و نخبگان سیاسی و اجتماعی به آن دقت دارند و گاهی اوقات آن را پسندیده و گاهی نیز آن را وارداتی، غربی، و محرک و برانگیزاننده می‌دانند.

از نظر شهید مطهری: پدیده برهنگی بدون شک بیماری عصر ماست. دیر یا زود این پدیده بیماری شناخته خواهد شد (مطهری، ۱۳۵۸: ۱۲). حجاب و پوشش جایگاه ویژه‌ای در مباحث روز دنیا درباره جهانی شدن و پست مدرنیته دارد. ... و این موضوع مرزهای فرهنگی بین شرق و غرب و مسلمان و غیر مسلمان را درنوردیده است (واتسون، ۱۳۸۲: ۳۱۱). مسئله پوشش دغدغه‌ای سیاسی و فردی است، مسئله‌ای که الزاماتی در رابطه با جنسیت و شأن اجتماعی در تمامی جوامع و فرهنگ‌ها به همراه دارد. با توجه به این مسائل و مباحث مربوط به موج جدید گرایش به حجاب، زنان را بر آن می‌دارد تا اذعان کنند که انتخاب لباس هم مسئله شخصی و هم مسئله سیاسی است. حجاب ممکن است یکی از شکل‌های نادر اعتراض سیاسی باشد که برخی از زنان به آن متوسل می‌شوند (موحد، ۱۳۸۶: ۱۲۷).

از زمانی که رضاخان تصمیم گرفت لباس «فرنگی» را برای مردان و زنان اجباری و متعاقب آن خواست حجاب را از زندگی روزمره ایرانیان حذف کند، تاکنون، مسئله لباس و سبک‌های پوشش در صدر مسائل فرهنگی جامعه ما بوده است. البته وقوع انقلاب دینی که اصل را بر تغییر فرهنگی بنا نهاده و در این مقوله - نظیر هویت‌یابی که از نظر برخی انقلابیون ام‌المسائل تلقی می‌شد، داعیه داشته است - در مسئله سازی پوشش اهمیت زیادی دارد. از سوی دیگر روندهای جهانی اقتصاد و اطلاعات نیز به این مسئله دامن زده‌اند. بخش دیگر این مسئله پیچیده، در حوزه مطالعات زنان است. به هر حال، نزدیک هشتاد سال است که معارضه‌های سیاسی و فرهنگی سر موضوع لباس و پوشش بر مسائل فرهنگی کشور سایه انداخته و گاهی چون ماری که از لانه بیرون می‌آید، در صدر سیاست‌های فرهنگی کشور قرار می‌گیرد (جوادی یگانه و کشفی، ۱۳۸۶: ۶۳).

می‌توان ادعا کرد که از بین تغییرات مختلف در ارکان سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، حجاب و پوشش یکی از تغییرات حاصل از انقلاب اسلامی ایران بوده است (کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۲). پوشش در ایران بیشتر امری دینی است تا عرفی و یکی از مهم‌ترین مباحثی که در توضیح نوع پوشش زنان باید به آن اشاره کرد مسئله حجاب است (نفیسی و فرجی، ۱۳۸۶: ۷۴). در اختلالات هنجاری پوشش زنان در جامعه مذهبی ایران، احتمالاً تغییرات ساختاری در

عرصه اقتصادی و تغییرات ارزشی در عرصه فرهنگی و تغییرات سریع ارتباطات در عرصه جهانی شدن نقش مهمی داشته به طوری ککه وفاق اجتماعی و انسجام اجتماعی جامعه را پوشش داده است (محبوبی منش، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

به نظر می‌رسد که در مسئله پوشاک دو الگوی متفاوت وجود دارد: الگوی اول بدون خدشه‌دار کردن هنجارهای مرسوم و بدون جلب توجه کنش‌های دیگران استفاده نوعی پوشاک جدید است. در این الگو، پوشاک طوری انتخاب می‌شود که زننده و غیر عادی نباشد؛ الگوی اول باعث جلب توجه دیگران نمی‌شود، اما الگوی دوم در نقطه مقابل قرار دارد. در این الگو توجه کنشگر جلب می‌شود و دیگران وادار می‌شوند که به آن کنش پاسخ دهند (کلمن، ۱۳۷۷: ۳۵۱). در جامعه ما برخی از زنان ضمن ترکیب عناصر گوناگون و خلق معانی جدید در مقوله پوشش و آرایش شرایطی را به وجود آورده‌اند که در بیشتر اوقات برخی هنجارهای دینی در عرصه پوشش و آرایش به چالش کشیده می‌شوند. بدین ترتیب میان حضور بدنی این گونه زنان و هنجارهای رسمی و تجویز شده پوشش، از حیث خودآرایی و آرایش، نوعی شکاف فرهنگی اتفاق افتاده است (اخلاصی، ۱۳۸۸: ۸۷). از سوی دیگر، سرمایه‌داری غرب با تمام قوا می‌کوشد تا با جهانی کردن فرهنگ و اقتصاد و گسترش و ایجاد مدهای گوناگون در عرصه‌های مختلف از جمله پوشش انسان‌ها را از سرمایه‌های وجودی خود تهی کند و از مقاومت بازدارد. مقابله با این جریان نیاز به کار گسترده و سرمایه‌گذاری‌های حساب شده فرهنگی دارد. در این مسیر ضروری است که با پیگیری این الگوها در ریشه‌های گفتمانی‌شان، برای روشن‌تر شدن بحث و ریشه‌یابی و تحلیل آن، حرکت شود.

به عبارت دیگر پرسش اساسی ما در این تحقیق این است که در مقابل گفتمان ملی و تاریخی پوشش در ایران معاصر چه گفتمان پوششی قرار گرفته است و چرا؟ از این رو لازم است بررسی تاریخی انجام داده تا گفتمان پوشش ملی را فهمیده و سپس گفتمان مقابل آن را نیز تحلیل کنیم. هدف نتیجه‌گیری از گفتمان ملی پوشش است.

پژوهش‌های انجام شده در این حوزه، بیشتر از راه گردآوری و بررسی نمونه‌های موجود و تطبیق و تجزیه و تحلیل آنها انجام شده است. در این تحقیق بیشتر اطلاعات با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده که پس از تطبیق و تجزیه و تحلیل آنها با توجه به منابع صورت گرفته است. برای به دست آوردن گفتمان‌های اصلی رایج (دینی و لیبرال) به منابعی که در این دو فرهنگ معتبر و در دوران معاصر در موضوع مورد نظر (پوشش) گفتمان ساز بوده‌اند مراجعه شده است.

چارچوب نظری در این تحقیق از دو نظریه تاریخ توسعه و گفتمان استفاده شده است.

الف) نظریه تاریخ توسعه

از منظر تاریخ توسعه به تکامل پوشش در طول تاریخ، به خصوص تاریخ ایران، توجه می‌کنیم. تکامل البسه در طی تاریخ و تأثیرات فرهنگی بیرونی بر آن حوزه بررسی دیدگاه نظریه تاریخ توسعه در موضوع پوشش است. در این نظریه نگرش به تحول و تکامل درونی پوشاک و تأثیر فرهنگی بیرونی در همانند سازی آنها، که بر اساس آن تکامل جامه‌ها در طی تاریخ صورت گرفته است، و تأثیر های بیرونی بر آن، بررسی می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷: ۲؛ الهی، ۱۳۸۸: ۹). با مطالعه تاریخ لباس در جهان به وضوح می‌توان درک کرد که هر کجا تقابل فرهنگی روی داده در پی آن تغییراتی در لباس و پوشش هم به وجود آمده است. البته این تغییرات در کشوری که ضعیف‌تر بوده بیشتر نمود داشته است. زمانی که اعراب مسلمان تمامی خاورمیانه و شرق اروپا و شمال افریقا را تسخیر کردند، زمانی که روم دنیا را تسخیر کرد و یا زمانی که قدرت در دست فرانسه بود مدل‌های فرانسوی رواج زیادی داشت. پس از جنگ جهانی دوم نیز لباس‌های امریکایی باب روز شد (کاکس و دیگران، ۱۸۸۸). و در دنیای امروز هم این روند ادامه دارد، اما نه از طریق تسخیر و جنگ و به طور مستقیم سلطه یافتن بلکه، رشد فناوری های رسانه‌ای موجب شده است که امواج رسانه‌ای از مرزهای متعارف جغرافیایی و فرهنگی را درنوردند و مخاطبان سراسر جهان را در معرض پیام‌های فرهنگی متعارض قرار دهد. مثال‌های بارز این نظریه در ایران، تأثیر فرهنگ هلنی پس از سقوط هخامنشیان و تأثیر فرهنگ عربی و اسلامی طی گذر زمان در ایران و تأثیر فرهنگ اروپایی از دوره صفویه به بعد است؛ هر چند تأثیر متقابل فرهنگ ایرانی به خصوص در دو مورد اول را نباید نادیده گرفت (متین، ۱۳۸۳: ۳۸؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷: ۲؛ الهی، ۱۳۸۸: ۹).

ب) گفتمان

مفهوم گفتمان^۱ تأکید بر فرایندهای اجتماعی دارد که مولد معناست (عضدانلو، ۱۳۷۵: ۴۷). فوکو^۲ گفتمان را اینگونه تعریف می‌کند: ما مجموعه‌ای از احکام را تا زمانی که متعلق به صورت بندی گفتمانی مشترکی باشد، گفتمان می‌نامیم. گفتمان متشکل از تعداد محدودی از احکام است که

^۱ Discourse

^۲ Michel Foucault

می‌توان برای آنها مجموعه‌ای از شرایط وجودی را تعریف کرد (فوکو، ۱۹۷۲: ۱۱۷). از نظر "گی"^۱ گفتمان متضمن چیزی بیش از زبان است، گفتمان‌ها همواره متضمن هماهنگ کردن زبان با شیوه عمل، تعامل، ارزش گذاری، باور داشتن، احساس بدن‌ها، لباس‌ها، نمادهای غیر زبانی، اشیاء، ابزار، تکنولوژی‌ها، زمان و مکان است (گی، ۱۹۹۹: ۲۰).

این مقاله به نوشته‌های «ارنستو لاکلا»^۲ و «چانتال موف»^۳ توجه می‌کند. لاکلا و موف با بینش حاصل از نظریه و فلسفه پسامدرنیستی در نوشته‌های گوناگون خود سعی کرده‌اند تا به ایدئولوژی‌های مارکسیستی عمق و معنا بخشند (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۵۸).

لاکلا و موف گفتمان را حوزه‌ای می‌دانند که مجموعه‌ای از نشانه‌ها در آن به صورت شبکه‌ای در می‌آیند و معنایشان در آنجا تثبیت می‌شود. هر نشانه‌ای که وارد این شبکه می‌شود و به واسطه عمل مفصل‌بندی^۴ با نشانه‌های دیگر جوش می‌خورد یک وقته^۵ خواهد بود. معنای این نشانه‌ها به علت تفاوتشان با یک‌دیگر (که به آن جایگاه‌های تفاوت^۶ گفته می‌شود) درون گفتمان حول دال برتر^۷ به طور جزئی تثبیت می‌شود. نقطه مرکزی، نشانه برجسته و ممتازی است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند. تثبیت هر نشانه در درون گفتمان با طرد دیگر معانی احتمالی آن نشانه معنا می‌شود. از این رو یک گفتمان باعث تقلیل معانی احتمالی می‌شود. گفتمان تلاش می‌کند تا از لغزش معنایی نشانه‌ها جلوگیری کند و آنها را در نظام معنایی یک دست‌قرار دهد. معانی احتمالی نشانه‌ها را که از گفتمان طرد می‌شوند حوزه گفتمان‌گویی^۸ می‌نامند (لاکلا و موف، ۱۹۸۵، ۱۱۱). حوزه گفتمان‌گویی معنایی است که از یک حوزه گفتمان سرریز می‌شوند، یعنی معنایی که نشانه‌ای در گفتمان دیگری دارد یا داشته است، ولی از گفتمان مورد نظر حذف می‌شود تا یک‌دستی معنایی در آن گفتمان حاصل شود. بنابراین هر چیزی که از گفتمانی حذف می‌شود و یا خارج از آن است، در حوزه گفتمان‌گویی قرار دارد، اما چون گفتمان‌ها در تقابل با حوزه خارج از خود قرار دارند، این احتمال وجود دارد که شیوه تثبیت معنای نشانه‌ها در یک گفتمان به وسیله شیوه‌های دیگر تثبیت معنا در

^۱ Gee

^۲ Ernesto Laclau

^۳ Chantal Mouffe

^۴ Articulation

^۵ Moment

^۶ differential positions

^۷ Nodal point

^۸ field of discursivity

گفتمان‌های دیگر به چالش در آید. مفهوم عنصر در اینجا است که کاربرد دارد، عنصرها نشانه‌هایی هستند که در حوزه گفتمان گونگی قرار دارند و دارای چندگانگی معنایی هستند، از این منظر گفتمان تلاشی برای تبدیل عناصر به وقته‌ها با تقلیل چندگانگی معنایی‌شان به معنای کاملاً تثبیت شده است (یورگنسن و فیلیپسن، ۲۰۰۲: ۲۸).

تعریفی که لاکلا و موف از گفتمان دارند گونه‌ای است که گفتمان را نظام بزرگتری در نظر می‌گیرند که بقیه نظام‌ها و پدیده‌های اجتماعی را در سیطره خود می‌گیرند و به آنها شکل می‌دهند (سلطانی، ۱۳۸۶: ۳). هر طرح و هر نقشی باید به مثابه متنی قرائت شود که قواعد این گفتمان‌ها نظام نحوی و آوایی آن خوانش را مشخص کند و البته هر گفتمان در کنار گفتمان‌های دیگر باید فهمیده شود، همانطور که لاکلا و موف تأکید دارند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۶؛ جوادی یگانه، کشفی، ۱۳۸۶: ۷۸). از نظر لاکلا و موف گفتمان‌ها تنها دریچه شناخت انسان به جهانند. هر گفتمان به همه چیز، در چارچوبی از نظام معانی، مفهوم خاص می‌دهد، مفهومی که مختص همان نظام معنایی است. از این رو ممکن است یک فعل، سخن، نماد یا... در دو گفتمان متفاوت، معنایی متفاوت و حتی متضاد با یکدیگر داشته باشند. برای مثال به کاربرد چاقو اشاره می‌کنیم، بسته به اینکه پزشکی از آن استفاده کند یا خلاف‌کار، بار معنایی آن متفاوت و حتی متضادمی شود. به همین دلیل از منظر لاکلا و موف هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار شدن باید گفتمانی باشد، اعمال، گفتار و پدیده‌ها زمانی معنادار و قابل فهم می‌شوند که در چارچوب گفتمانی خاص قرار بگیرند، در این هنگام از گفتمان‌های متفاوت، جهان هم متفاوت درک می‌شود (کسرایی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۳).

معنای اجتماعی کلمات، گفتارها، اعمال و نهادها را با توجه به بافت کلی که اینها بخشی از آن هستند، فهمیده می‌شوند. هر معنایی را تنها با عمل کلی که در حال وقوع است و هر عملی را با گفتمان خاص (که در آن قرار دارد) باید شناخت، پس اگر بتوانیم گفتمانی را که عمل در آن واقع می‌شود توصیف کنیم، می‌توانیم فرایندی را درک، تبیین و ارزیابی کنیم (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

در جهان مدرن فرد با انتخاب‌های بی‌حد و توأمان با قواعدی روبروست که مشخص می‌کنند او چه باید بپوشد و این قواعد است که نظام پوشش را تضمین می‌کنند (جوادی یگانه و کشفی، ۱۳۸۶: ۷۷). هر دسته از این قواعد که درون گفتمان جای دارد، در چارچوب خود ایجاد

قراردادهایی را ممکن می‌کند. هر سبکی از لباس می‌تواند به دسته‌ای از قواعد که راجع به مجموعه‌ای از ارزش‌هاست، تعلق داشته باشد و چه بسا بتوان گفت که هر سبکی از لباس به همراه همه پیام‌ها و باورهای آن "گفتمان پوشش" را تشکیل می‌دهد به نام (همان: ۸۰). عرصه کشاکش سبک‌های پوشش عرصه کشاکش گفتمان‌ها در جامعه است (همان: ۷۳). این گفتمان‌ها در حال نزاع بر سر هستی خود و قانع کردن طرف‌های مقابل هستند.

در این مقاله سعی کردیم، درباره تأثیر دو فرهنگ هلنی و اسلامی بر پوشش در ایران توضیح مختصری بدهیم و در ادامه کار، دو گفتمان غالب پوشش در ایران و حتی جهان امروز توضیح و تشریح می‌کنیم.

تاریخ توسعه پوشش در ایران

تاریخ ۲۵۰۰ ساله سرزمین ایران، در سه مقطع تاریخی، برخورد با سه فرهنگ تأثیرگذار داشته است: اول، برخورد با فرهنگ هلنیستی بعد از غلبه اسکندر، دوم، ورود فرهنگ اسلامی به ایران و سوم، تأثیر پذیری از فرهنگ غرب بعد از دوران صفویه. در این تحقیق تأثیر این سه فرهنگ بر پدیده پوشش در ایران و ایجاد گفتمان‌های رایج را بررسی کرده‌ایم.

۱) فرهنگ هلنیستی در ایران

هم‌زمان با دوره اشکانیاندر ایران، سبک و کلیت هلنیستی، پس از کلاسیسم در یونان باستان، بستر خود را بر تمام هنرها گسترده بود. بسیاری از چیزهایی که با هنر هلنیستی یونان بنا شده بود، در همان آغاز به دلیل حمله اسکندر و ورود فرهنگ یونانی به هنر پارسی راه یافت. هنرمندان اشکانی نخستین شرقیانی بودند که با هنر هلنیستی دست و پنجه نرم کردند و برخی از شیوه‌های آن را پذیرفتند (دادور و حدیدی، ۱۳۸۸: ۱۱۰). یونان تمدن ایران زمین را گرفتند، ایران نیز تحت تأثیر فرهنگ یونانی قرار گرفت. ابن خلدون می‌گوید: "زمانی که اسکندر دارا را کشت دانش ایرانیان را با خود به یونان برد" (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۱۰۰۲). به هر حال این برخورد ناخودآگاه به تبادل فرهنگ و هنر دو کشور منجر شد و پس از حکومت سلوکی‌ها که خود از حکومت‌های کوتاه مدتی بود که از جنگ سرداران داخل سپاه اسکندر پیش از دفن جسدش تشکیل شده بود، سلسله اشکانی نوید فرهنگ نوظهور و اصیل ایرانی را یادآور شد که پس از اختلاط با فرهنگ و هنر یونانی‌ها تا حدی نرم و قابل انعطاف شده بود (همان: ۱۱۷). دوره

اشکانیان را می‌توان دوره عکس‌العمل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و هنری ایران نسبت به سلوکیان دانست. چرا که پس از انقراض دولت هخامنشیان با روی کار آمدن پارتیان، ایران دوباره استقلال خود را به دست آورد و قریب به سیصد سال از حکومت خود را صرف جنگ و مقاومت در برابر نفوذ یونانیان و رومیان کرد، در نتیجه ازمیانه سده اوّل میلادی به بعد، آثار هنری مانند گذشته از سرمشق‌های یونانی مآبی تبعیت نمی‌کند (همان، ۱۱۱). در میان شارحان پذیرفته شده که آن دوران را با عبارت «جنش خاورمآبی» در هنر پارتی تعریف می‌کنند که به واقع انقلابی علیه شیوه «یونانی مآبی» معمول در حکومت سلوکیان بوده است (فریه، ۱۳۷۴: ۵۲).

فرهنگ پوشش این مردمان نیز تابع چنین نمودی بود، با وجود شباهت‌های فراوانی که در لباس‌های دو فرهنگ دیده می‌شود شکوه و جلال تن پوش ایرانی همچنان در تندیس‌های ملکه‌ها، بانوها و پادشاه‌ها به‌طور کامل دیده می‌شود. بنابراین دو سه قرن برتری چیرگی هنر یونانی کافی نبود که خوی فکری هنرمندهای شرقی را که با گذشت بیش از سه هزار سال پدیدار شده بود دگرگون کند. از سوی دیگر تأثیر دو تمدن اشکانی و یونانی در زمینه پوشاک موجب شد که بعدها تداوم این تجلی فرهنگی به سرزمین روم برسد و الهام‌بخش زنان رومی شود تا لباس‌هایی چون توگا، کلامیس و تونیک را ابداع کنند (دادور و حدیدی، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

۲) هم‌پوشی اسلام و ایران در پوشش

مسلم است که گسترش وسیع و همه‌جانبه دین اسلام معلول اعتقاد به حقانیت این شریعت انسان‌ساز بود، مکتب حیات بخش اسلام مجموعه‌ای از قوانین و مقررات آسمانی است که مردم سعادت خویش را در اجرای آن می‌دیدند (زمانی محجوب، ۱۳۸۸: ۱۳۲). سید حسین نصر، بر خلاف تفکر امثال آقاخان، ورود اسلام به ایران را بارش باران در زمین مستعد تشبیه کرده- است (خرمشاد، ۱۳۸۹: ۴۱). از این رو گرچه فتح ایران با جنگ بوده، ولی نشر اسلام به زور جنگ نبوده است. از نظر شهید مطهری «حقیقت آن است که علت تشیع ایرانیان و علت مسلمان شدنشان یک چیز است، ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم‌گشته خود را در اسلام یافت» (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۲۶).

در دوره ساسانیان ضمن آنکه تمایل به حضور زنان در انظار عمومی کم بود، اما زنان درباری از نوعی چادر استفاده می‌کردند که در دوران‌های پیشین نیز معمول بوده‌است (چیت ساز، ۱۳۷۹: ۱۵، به نقل از زاهد و دشتی، ۱۳۸۵: ۱۰۴). بعد از ورود اسلام به ایران پوشیدن بدن زنان تکلیف شرعی و واجب تلقی شد. با توجه اینکه ارزش‌های دینی منشاء ارزش‌های اجتماعی است و ایران پیش و بعد از اسلام از فضایی دینی برخوردار بوده، به نظر می‌رسد پوشیده بودن زنان ارزشی اجتماعی تلقی می‌شده که از دیر باز وجود داشته است (زاهد و دشتی، ۱۳۸۵: ۱۰۲). مطالعات نشان می‌دهد که با ورود اسلام به ایران هم فرهنگ اسلامی پوشش بر فرهنگ ایرانی مؤثر بوده و هم فرهنگ ایرانی بر اسلامی، تا جایی که، جواهر لعل نهرو معتقد است که حجاب از ملل غیر مسلمان روم و ایران به جهان اسلام وارد شد (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۴). اما از نظر شهید مطهری این سخن درست نیست، «بعدها بر اثر معاشرت اعراب مسلمان با تازه مسلمانان غیر عرب حجاب از آنچه در زمان رسول اکرم (ص) وجود داشت شدیدتر شد نه اینکه اسلام اساساً به پوشش زن هیچ عنایتی نداشته باشد» (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۵).

اما آنچه مسلم این است که مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مذهب شیعه از پنج قرن گذشته تا کنون حیات و روح ایرانی را در عمیق‌ترین زوایا تحت تأثیر و راهبری خود قرار داده است (نجفی، ۱۳۸۵: ۳۷). اسلام، به ویژه قرائت شیعی آن، جامعه و نظام و ساختار اجتماعی و فرهنگی را تا پیش از ورود به دنیای مدرن اداره کرده است (آشنا، روحانی، ۱۳۸۹: ۱۶۷). اما با ورود دنیای مدرن و مظاهر آن به جامعه ایران، شاهد دوگانگی در گفتمان‌های پوشش هستیم از یک سو گفتمان پوشش دینی است که با پشتوانه حداقل چهارده قرن، هویت بدنی ایرانیان مسلمان را تشکیل داده، و در طرف دیگر گفتمانی وارداتی است که با انتقاد از وضع پوشش موجود، آزادی هرچه بیشتر در نوع پوشش را دنبال کرده است. بنابراین در ادامه با کمک نظریه گفتمانی لاکلا و موف به دنبال واکاوی این دو گفتمان خواهیم بود.

۳) فرهنگ غرب در ایران

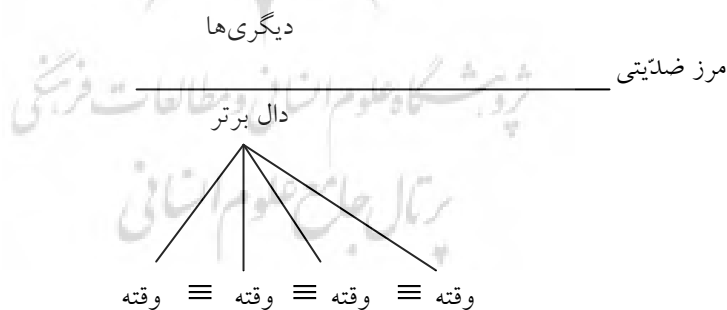
جامعه ایرانی از دوره صفویه به بعد، یعنی از حدود اوایل قرن شانزدهم میلادی، در معرض فرهنگ غرب قرار گرفته است. آغاز شدت مرادفات فرهنگی ایران و غرب به حدود یکصد سال پیش برمی‌گردد. در اوایل قرن بیستم میلادی، مردم ایران، تحت تأثیر تحولات غرب، خواهان اصلاحاتی در نظام حکومتی شدند. انقلاب مشروطه موجب شد تا نظامی مجلسی یا

پارلمنتاریستی در ایران شکل گیرد، تحولات سیاسی بعد از آن باعث روی کار آمدن رضاخان و تأسیس سلسله پهلوی شد، شاهان این رژیم خواستار تحولات سکولاریستی در جامعه شدند و گفتمان فرهنگ لیبرال را سر لوحه سیاست‌های اقتصادی و فرهنگی خویش قرار دادند. در این گفتمان بر تقلید از فرهنگ غرب تأکید و شبه مدرنیسم در جامعه حاکم شد.

در گفتمان لیبرال بدن سرمایه اجتماعی به حساب می‌آید، از این رو نمایش آن با انتخاب نوع پوشش در راستای استفاده از این سرمایه قرار می‌گیرد. در فرهنگ اسلام ارزش‌های دینی بر این رفتار حاکم است. در ادامه با معرفی دو گفتمان مسلط پوشش در جامعه، گفتمان اسلامی و گفتمان لیبرال، تأثیرات فرهنگ غرب بر فرهنگ جامعه خودمان را بیشتر تشریح می‌کنیم.

مدل تحلیل لاکلاو و موفه

در این مدل، به طور مشخص ضدیتی که مفصل‌بندی را ممکن می‌کند بررسی می‌شود. برای این بررسی، براساس چهارچوب نظری تحقیق، الگوی تحلیلی زیر راهنمای تحلیل متن‌ها پیشنهاد می‌شود. این الگوی تحلیلی با اقتباس از الگوی پیشنهادی (لاکلاو، ۲۰۰۰: ۲۰۳ به نقل از سفیرپور، ۱۳۸۷: ۲۹۳). برای تحلیل انقلاب اکتبر روسیه براساس نظریه هژمونی خود و توضیح و جرح تعدیلی که توماسن (۲۰۰۵: ۲۹۳ به نقل از سفیر پور، ۱۳۷۸: ۲۹۳) بر روی آن انجام داده، ترسیم شده است:



مدل شماره ۱: چگونگی ترسیم مرزهای ضدیتی در مدل تحلیل لاکلاو و موفه

لاکلاو این الگو را برای توضیح اینکه چگونه مفصل‌بندی هژمونیک و به گفتمان غالب تبدیل می‌شود پیشنهاد می‌کند. در این الگو، وقته‌ها یا دال‌های خاص هریک براساس منطق تفاوت در کنار یک‌دیگر قرار گرفته و خواست یا مطالبه‌ای را بازنمایی می‌کنند. علامت ≡ در میان وقته‌ها بیان

کننده وجود رابطه هم ارزی میان آنهاست، دالی که در بالای زنجیره هم ارزی قرار می‌گیرد - دال برتر - دالی است که بنا به محتوای خاصش رد می‌توان آن را دال "تهی" نامید. مرز ضدیتی، به مثابه امری ضروری برای تأسیس هژمونی، مرز میان قلمرو گفتمانی یا عناصر شناور و وقته‌های خاصی را که در گفتمان مفصل بندی شده‌اند، ترسیم می‌کند. این مرز برپایه تولید "دیگری" تأسیس شده و تا زمانی که این دیگری‌ها پابرجا باشند و این مرز بتواند گفتمان را از قلمرو گفتمانی متمایز کند، هژمونی گفتمان استمرار پیدا می‌کند. اما به محض شکسته شدن این مرز هژمونی نیز از هم متلاشی می‌شود.

گفتمان‌های پوشش

در این قسمت به گفتمان دو نوع پوشش، یعنی پوشش اسلامی و پوشش فرهنگ مدرن، توجه می‌کنیم و در یک مطالعه تطبیقی به درک بیشتری از مسئله حجاب در کشورمان می‌رسیم.

گفتمان دینی

دال مرکزی در گفتمان دینی «عفت» است، در این گفتمان اصل وحدت‌بخش و معنا بخش قاعده عفت است.

در واقع تشویق یا منع پوشیدن لباسی در دین اسلام با استدلال معطوف به «قاعده عفت» است. بدین ترتیب در این گفتمان هر نوع لباس و پوششی که درون این قاعده ننگند، پوشیدن آن منافی عفت است، عفت در پوشش، یعنی اینکه انسان از پوشیدن لباس‌های تنگ و چسبان و نازک و بدن‌نما که جلب انظار دیگران و خودنمایی را باعث می‌شود اجتناب کند و در پوشش خود وقار و سنگین باشد (قاضی زاده و سلمانی، ۱۳۸۶: ۱۰۰).

عفاف یعنی آن حالت نفسانی، یعنی رام بودن قوه شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان، عفاف و پاکدامنی یعنی تحت تأثیر قوه شهوانی نبودن، شره نداشتن، یعنی جزء آن افراد که تا در مقابل یک شهوتی قرار می‌گیرند، بی‌اختیار می‌شوند و محکوم این غریزه خود هستند، نبودن. این معنی عفاف است (مطهری، ۱۳۵۱: ۱۵۲). بنابراین روشن است که درباره معنای عفت، هیچ انحصاری در خصوص زن و حجاب ندارد و مقوله‌ای وسیع‌تر است که آن را نیز شامل می‌شود. از مقایسه معانی حجاب و عفاف به این نتیجه می‌رسیم که عفاف حالتی نفسانی و درونی است که نمودهای گوناگون دارد از جمله عفت در نگاه، عفت در گفتار، عفت در راه رفتن، عفت در

زینت، عفت در پوشش و... که حجاب در حقیقت همان نمود عفاف در پوشش است، حجاب همان پوشش ویژه و عفت خصلت و بینش و منش است (قاضی زاده و احمدی سلمانی، ۱۳۸۶: ۹۲). عفت دو مفهوم دارد؛ ی مفهوم عام که عبارت است از خویشتن‌داری در برابر هرگونه تمایل افراطی نفسانی و مفهوم خاص آن خودداری از تمایلات افراطی جنسی است (همان: ۹۱). رعایت عفت موجب حفظ حریم خانواده و افزایش امنیت اخلاقی و جنسی می‌شود. نفس انسان به او امر می‌کند که زیبایی‌های جسمی خود را نمایان سازد تا بیشتر مورد توجه دیگران باشد. این مسئله درباره زنان که مظهر زیبایی و جمال هستند و از طرفی ذاتاً دوست دارند که زیبایی‌هایشان را نمایان کنند بیشتر مطرح است، عفاف در پوشش در حقیقت کنترل نفس در این بُعد است (همان: ۹۹).

کنترل در گفتمان دینی کنترل درونی است، تنها عامل درونی می‌تواند به طور کامل رفتار آدمی را کنترل و تعدیل کند (کوهی، ۱۳۸۵: ۷۴). با توجه به اهمیتی که این گفتمان بر کنترل بیرونی از جمله امر به معروف و نهی از منکر می‌دهد، اما عمده تأکید آن بر کنترل درونی از طریق فطرت است، انوار صفات و کمالات الهی همواره از روزنه فطرت پاک آدمی می‌تابد و میل و علاقه فطری انسان به کمالات و فضایل اخلاقی همان میل به انوار خصلت‌های الهی است که انسان را به سوی آنها می‌کشاند. تقوا، حیا و غیرت از دیگر مظاهر کنترل درونی در گفتمان دینی است.

وقته دیگر در عرصه این گفتمان، «تمایلات عقلانی» است. اسلام وجه ممیز انسان از سایر موجودات را عقل آمیخته با تمایلات می‌داند؛ از جمله در روایتی آمده است «همانا خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت و در چهارپایان، شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم، هر دو ویژگی عقل و شهوت را قرار داد؛ پس کسی که عقل او بر شهوتش غالب شود، برتر از فرشتگان، و کسی که شهوت او بر عقلش غلبه یابد، پست تر از چهارپایان است» (الحرالعالمی، ج ۱: ۱۶۴). تبعاً پیروی از تمایلات عقلانی از غوطه‌ور شدن در دریای مصرف‌گرایی افراطی و تابعیت کورکورانه از مد جلویی می‌کنند و دستاوردهای عقلانی را در پی خواهد داشت.

وقته حجاب در گفتمان دینی و اسلامی ضامن ورود ماهرانه زن به اجتماع است. همچنان که واتسون (۱۳۸۶: ۱۰۲) یادآوری می‌کند: مشارکت و فعالیت عمده زنان مسلمان در جامعه معطوف به «حالتی از حجاب» است. بنابراین گرایش تناقض‌نما و آشکار زنان به حجاب در

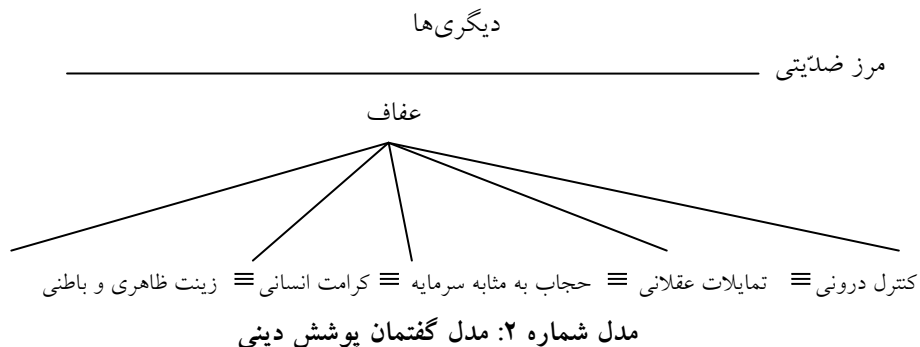
محیط‌های عمومی کار و تحصیل، (حرکتی) ضد فمینیستی نیست، بلکه برعکس، نوعی «فمینیسم معکوس» همراه با یک مفهوم ضمنی سیاسی و اخلاقی است، اختیار حجاب در مکان‌های عمومی کار و تحصیل را می‌توان واکنشی علیه فمینیسم سکولار غربی، تلقی کرد (واتسون، ۱۳۸۲: ۳۲۴).

بطور کلی معیارهای مطلوب پوشش زن مسلمان در اسلام را می‌توان در کلمه «حجاب» خلاصه کرد. امروزه به زنی که در انجام وظایف شرعی خود کوتاهی کرده و پوشش اسلامی را رعایت نکند، بد حجاب یا بی حجاب می‌گویند. کلمه حجاب، در لغت به معنای پرده افکندن و حائل قراردادن میان دو چیز است و امروزه به پوشش ظاهری زنان اطلاق می‌شود (مطهری، ۱۳۵۸: ۶۳). البته روح پوشش، حجاب، کنترل رفتار و رعایت وقار و متانت تنها به پوشش ظاهری خلاصه نمی‌شود، بلکه حتی در نوع معاشرت و برخوردهای ظاهری، حیا اقتضا می‌کند که تا حد امکان و مطلوب این انفکاک مراعات شود (صالحی، ۱۳۸۵: ۱۶۵).

گفتمان دینی بر حضور با عفت و حجاب در جامعه تأکید می‌کند که باعث کرامت انسانی می‌شود، در این گفتمان انسان دارای کرامت ذاتی است: «لقد کرّمنا بنی آدم^۱». این کرامت نیازمند حفظ روح عفت و پاکدامنی در گفتار، کردار، رفتار و در نوع پوشش است.

زینت و زیبایی وقته دیگری است که در ارتباط با دال مرکزی گفتمان دینی (عفاف) مفصل - بندی را شکل می‌دهد. زینت از مهم‌ترین اموری است که اجتماع بشری به آن اعتماد می‌کند و از آداب راسخی است که به موازات ترقی و تنزّل مدنیّت انسان ترقی و تنزّل می‌کند و از لوازمی است که هرگز از هیچ جامعه‌ای منفک نمی‌شود، به طوری که فرض نبودن آن در جامعه مساوی با فرض متلاشی شدن اجزای آن جامعه است. آری، معنای انهدام جامعه جز از بین رفتن حُسن و قُبْح، حُب و بُغض، اراده و کراهت و امثال آن نیست، وقتی در بین افراد جامعه این‌گونه امور حکم‌فرما نباشد دیگر مصداقی برای اجتماع باقی نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۸).

امام علی (ع) در حدیثی فرموده‌اند: «زکات الجمال، العفاف»؛ زکات زیبایی، پاکدامنی و عفاف است. زکات در لغت به معنی رشد و نمو است، بنابراین حقیقت مضمون روایت این است که عفت و اعتدال در شهوات و امور سازگار با نفس باعث شکوفایی و رشد زیبایی‌های روحی و مایه نگهداری و تقویت زیبایی ظاهری می‌شود (کوهی، ۱۳۸۵: ۷۳).



گفتمان لیبرال

آزادی خواهی قاعده گفتمان لیبرال است (جوادی یگانه و کشفی، ۱۳۸۶: ۷۸). در گفتمان لیبرال اصل اساسی اصالت نفس است و تن به مثابه خود عینی در لباس نمود می‌کند، بدین ترتیب پوشش نیز کارکردی برای خودنمایی خواهد داشت (بی‌آنکه بر فحوای منفی این لغت نظر داشته باشیم) (همان: ۸۱).

به تعبیر شیلینگ^۱ با گسترده شدن فردیت و از بین رفتن سایبان مقدسی که فهم مشترک از جهان را به انسان ارائه می‌کرد، انسان‌ها با بدن خود تنها می‌شوند و همین امر باعث می‌شود افراد ضمن کار کردن دائم روی بدن خود، آن را از چالش‌های اساسی همچون سالخوردگی، ناتوانی و مرگ که بوردیو^۲ آن را معادل نابودی سرمایه فیزیکی می‌داند در امان نگه دارد، بدین ترتیب کار بر روی بدن به فعالیتی اصلی در زندگی روزمره تبدیل می‌شود که کنشگران انسانی از آن برای آفرینش خود و تجربه زندگی استفاده می‌کنند (اخلاصی، ۱۳۸۸: ۱۰۲).

در این گفتمان کنترل بیرونی و اجتماعی است، یعنی انتظارات اجتماعی در ساختار بدن و قابلیت‌های جسمانی آن تأثیر می‌گذارد. از اینرو، مری داگلاس (۱۹۷۰)، انسان‌شناس معروف، می‌گوید: بدن اجتماعی ما واسطه آگاهی ما از بدن جسمانی مان است (تتلون، ۱۹۹۶: ۱۰۷). احساس و تفسیری که از بدن خود داریم تحت تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی است که در آن قرار داریم. یکی از تهدیدهای دوران مدرن کوشش در خلق بدنی انعطاف پذیر، انطباق پذیر و قابل قبول از نظر اجتماعی است (کاکرهام، ۲۰۰۵: ۴۰).

^۱ Chris Shilling

^۲ Pierre Bourdieu

یکی از مهم‌ترین گفتا‌های لیبرال‌ها این است که زن و مرد انسان هستند و همه انسان‌ها با هم برابرند و حقوق اجتماعی و سیاسی یکسانی دارند (خراسانی و اسمعیلی، ۱۳۸۹: ۲۳۱). لیبرالیسم اولیه در عمل با علایق بورژوازی پیوندی عمیق داشت. باید گفت که لیبرالیسم بطور بالقوه امکان تفسیری بالقوه داشته، لکن بورژوازی با گزینش‌گری تعبیر خود از لیبرالیسم را مسلط و رایج کرده‌است. در نتیجه طبقات پایین از پروژه اولیه لیبرالیسم حذف شدند و امانیسم معادل بورژوازی شد (بشیریه، ۱۳۷۵: ۸). ولی به تدریج اندیشه سلطه و تقلب جای آزادی را گرفت و مکتبی شد که قابلیت تبدیل شدن به اندیشه «آزادی خواهی» و «مصرف گرایی» و یا غلبه «جهان خواری» را دارد (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۷۵). بنابراین مصرف گرایی به همراه مدگرایی چارچوب کنترلی است که انسان مدرن در قالب آن می‌تواند آزادانه دست به انتخاب بزند.

از نظر وبلن^۱ «مصرف چشم‌گیر کالاهای گران قیمت و مد روز وسیله کسب آبرو و منزلت برای نجیب زادگان تن‌آسا محسوب می‌شود. در این عصر نمایش مصرف، فراغت و چشم و هم‌چشمی، منحصر به طبقه مرفه واقع در رأس هرم اجتماعی بود، اما آن نمایش‌ها، اکنون، سراسر ساختار اجتماعی را فراگرفته و هر طبقه‌ای تا آنجا که می‌تواند سبک زندگی طبقه بالاتر از خودش را الگو قرار می‌دهد و با همه توان می‌کوشند تا مطابق این سرمشق زندگی کنند» (کوزر، ۱۳۸۲: ۳۶۳). اقتصاد سرمایه‌داری بدون شک یکی از مهم‌ترین عواملی بوده که در گسترش این نوع تلقی از زندگی و ایجاد نهادها و ساختارهای اجتماعی هم‌سو با این تلقی نقش داشته است. تولید انبوه مستلزم مصرف انبوه است (زاهد و سروش، ۱۳۸۷: ۷۶).

در چنین جامعه‌ای (جامعه مصرفی) به قول بورديو بدن به منبعی از سرمایه نمادین تبدیل می‌شود؛ یعنی کمتر توجه می‌شود که بدن قادر به انجام چه کاری است، بلکه از این جهت به بدن نگرینسته می‌شود که چگونه و چگونه به نظر می‌آید (غراب، ۱۳۸۷: ۱۶۵). بنابراین بدن زن تبدیل به ابژه‌ای برای تبلیغ مصرف بیشتر می‌شود و زنان موجوداتی مصرفی نمایانده می‌شوند که برای کسب هویت ارزشمند باید بدن و روحیه‌ای متناسب با استانداردهای نوین و تبعیت از مدها و مصرف هرچه بیشتر کالا داشته باشند (رفعت جاه، ۱۳۸۶: ۱۷۳). بنابراین در چنین گفتمانی داشتن بدنی که در معرض دیگران قرار گرفته و مورد پسند همگان باشد سرمایه‌ای است که می‌تواند تولید دیگر اشکال سرمایه را در پی داشته باشد. می‌توان فروشندگان یا منشیان زن را مثال زد که همیشه مجبورند با وضعیتی پارادوکسیکال دست و پنجه نرم کنند، زیبایی و جذابیت در عین در دسترس نبودن.

^۱ Torstein Veblen

با رشد سرمایه‌داری تعداد ماشین‌های تولید افزایش یافت و نیازمند به بازارهای بسیار وسیع برای مصرف این تولیدات شد. سودجویان عرصه زیبایی در صدد بر آمدند از توده زنان که بخشی از جامعه بودند، بهره‌برداری کنند و این چنین مد از محدوده تنگ ثروتمندان بیرون آمد و در روابط اجتماعی فراگیر و بر کل جمعیت زنان تحمیل شد (هنسن و رید، ۱۳۸۱: ۱۰۲). بدین ترتیب رنسانس ارزش لیبرالی زیبایی محوری را به صحنه آورد (دهشیاری، ۱۳۸۸: ۵۲). سوداگران کشف کردند که زیبایی فرمول بسیار انعطاف‌پذیری دارد، برای ثروتمند شدن کافی است که کسی چیز تازه‌ای کشف کند تا کمک کار زیبایی زن شود، بعد خیل عظیم زنان را قانع کند که به این چیز تازه نیازمندند و آن را می‌خواهند، اما برای حفظ و گسترش این حوزه سودآور سودجویان باید افسانه‌های تازه‌ای بسازند و به کمک ماشین تبلیغات خود در بین مردم اشاعه دهند (رفعت جاه، ۱۳۸۶: ۱۶۵).

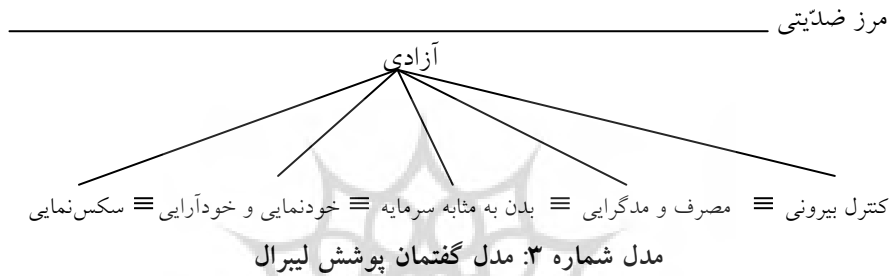
زنان جوان امروزی مراقب و مواظب ظاهر خود هستند، زنان با پای برهنه، صندل‌های زرق و برق‌دار، پیراهن یقه باز، ناخن‌های واقعی یا مصنوعی بسیار بلند و به دقت لاک‌زده، مژه‌های مصنوعی، پوست‌هایی که با اشعه ماوراء بنفش سوزانده شده و با موهای طلایی و نقره‌ای بیش از آنکه در صدد جلب نظر مردها باشند، در پی تفریح و خودنمایی‌اند، اما خودنمایی مستلزم وجود مخاطبانی است که آن را بستایند یا قدر آن را بشناسند. به این ترتیب زنان از اندام خود همچون ابزاری برای جلب نظر استفاده می‌کنند تا به توهم دوست داشته شدن برسند (جولیوت، بیتا: ۲۹-۳۰).

نمایان سازی زیبایی و جذابیت‌های زنانه می‌تواند به شکل سکس‌نمایی ظاهر شود. خصوصیت برجسته سکس‌نمایی نیازی است که فرد مبتلا به نشان دادن قسمت‌هایی از بدن مانند گردن، کمر، سینه و یا سایر اعضا که در جنسیت بهنجار یا نابهنجار، ارزشی شهوانی به خود می‌گیرد، تمایل دارد. میدان سکس‌نمایی بسیار وسیع است و از عادات معمولی و پیش پا افتاده یا آنچه که مد تحمیل می‌کند تا منحرفانه‌ترین و نامشروع‌ترین خودنمایی‌ها را شامل می‌شود (مورالی، ۱۳۸۳: ۶۹). این نکته‌ای است که رابرت باکاک^۱ هم به آن اشاره می‌کند: از نظر وی در فعالیت‌هایی که مستلزم مصرف مدرن است، فعالیت جنسی در بعضی از طرح‌های پوشاک و لوازم بهداشتی_آرایشی وجود دارد. در پایان سده بیستم اینها را بیشتر می‌توان عناصر آگاهانه دید یا تصور کرد تا عناصر ناآگاهانه (باکاک، ۱۹۹۳: ۷۲).

^۱ Robert Bocoek

فمینیسم رادیکال به بی‌ارزش کردن زنان در فرهنگ معاصر اعتراض می‌کند که به موجب آن زنان با از دست دادن حق بنیادی خود در کنترل بدن‌هایشان قربانی روابط قدرت ستیزانه بین دو جنس می‌شوند،

برای مثال: پورنوگرافی گفتمانی را در جامعه تقویت می‌کند که زنان را موجوداتی کثیف و تهوع آور که از آنها سوء استفاده می‌شود، مفهوم سازی می‌کند (اخلاصی، ۱۳۸۸: ۹۰). بنابراین ترسیم وضعیت مفصل‌بندی و مرز ضدیتی در گفتمان لیبرال چنین است: دیگری‌ها



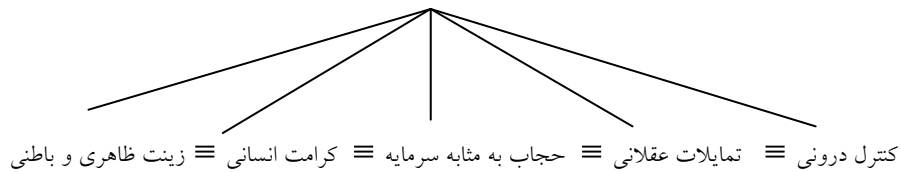
نظم گفتمانی

الف) گفتمان پوشش دینی

پوشیدن لباس‌های تنگ و چسبان و یا نازک و بدن‌نما که موجب جلب انظار دیگران و خودنمایی می‌شود. هر نوع پوشش که منافی عفت باشد. در انتخاب پوشش تحت تأثیر قوط شهوانی بودن. رواج ارزش‌های فردگرایانه.

مرز ضدیتی

عفاف

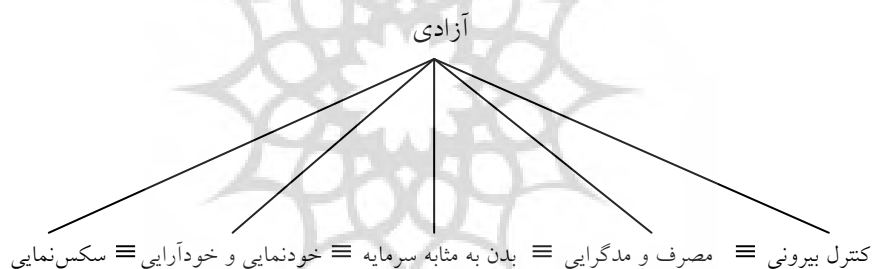


- گفتمان پوشش لیبرالی

لیبرالی

حجاب را وسیله جداسازی زنان از جامعه و عقب نگه داشتن آنان می‌دانند.
هرگونه کنترل اجتماعی که آزادی را به خطر بیندازد.
هرگونه خویشتن‌داری در برابر تمایلات نفسانی.
پوشش دینی انزوا و پایگاه اجتماعی و سیاسی فرودستانه زنان را به نوعی تأیید می‌کند.
هرگونه اعمال محدودیتی بر پوشش

مرز ضدیتی



مدل شماره ۴: مدل نظم گفتمانی پوشش لیبرال

نظم اجتماعی: برخورد این دو گفتمان در جامعه امروز ما

نظم گفتمانی که متناسب با مفصل‌بندی مبتنی بر نقطه مرکزی/دال برتر پدید می‌آید، نظم اجتماعی خاص متناسب با خود را پدید می‌آورد. نظم گفتمانی برای معنادار کردن شرایط اجتماعی - فرهنگی پدید می‌آید و از سوی دیگر به ایجاد نهادها و ساختارهای تازه‌ای در حوزه اجتماعی نیز کمک می‌کند که از آن به تشکیلات گفتمانی یاد می‌شود (میلز، ۱۳۸۲: ۱۹). نظم گفتمانی و نظم اجتماعی در رابطه متقابل با یکدیگرند و به خلق و تداوم یکدیگر کمک می‌کنند. نظم اجتماعی معین تا زمانی دوام دارد که تغییراتش را ساخت گفتمانی مرتبط با آن تفسیر و معنادار کند و این امر به توان معناداری دال برتر در مفصل‌بندی گفتمان مذکور بستگی دارد.

در غیر این صورت نظم اجتماعی موجود دگرگون می‌شود و همراه با ظهور گفتمان تازه، نظم اجتماعی جدید نیز غالب می‌شود.

نظم گفتمانی در حوزه پوشش ملی در ایران مبتنی بر دو گفتمان اصلی است: گفتمان دینی و اسلامی و گفتمان لیبرال. بعد از ورود اسلام به ایران، گفتمان دینی شرایط اجتماعی را برای عاملان معنادار می‌کرد؛ اما پس از ورود مدرنیته به ایران، تفکرات سکولار در قالب گفتمان لیبرال به نظم گفتمانی پوشش ملی راه پیدا کرد. در ادامه نحوه برخورد این دو گفتمان به تفصیل بیان می‌شود.

در بررسی ریشه تاریخی دو گفتمان پوشش در ایران معاصر، می‌توان به گفتاری از محمود جم، وزیر کشور کابینه محمدعلی فروغی، اشاره کرد: او در خاطرات خود به نقل از رضاشاه پهلوی می‌نویسد: این چادر و چاقچورها را چه‌طور می‌شود از بین برد؟ دو سال است که این موضوع فکر مرا به خود مشغول کرده. از وقتی که به ترکیه رفتم و زن‌های آنها را دیدم که پیچه و حجاب را دور انداخته و دوش به دوش مردها کار می‌کنند، دیگر از هر چه زن چادری بود، بدم آمده‌است، اصلاً چادر و چاقچور، دشمن ترقی و پیشرفت مردم ماست، درست حکم دمی را پیدا کرده که باید با احتیاط با آن نشتر زد و از بینش برد، من مدتی است به این فکر هستم که زن ایرانی در قفس سیاه دست و پایش بسته است، بین او و مرد یک دریا فاصله وجود دارد، باید این فاصله را از بین ببریم. مگر زن چی از مرد کمتر دارد، او باید پابه پای مرد وارد زندگی شود (شریعت پناهی، ۱۳۷۳: ۲۹۲).

به دنبال این‌گونه سیاست‌گذاری‌ها در ایران بود که قانون منع حجاب در سال ۱۳۱۳ با زور سر نیزه و فشارهای تبلیغاتی در جامعه به اجرا درآمد. حاصل آنکه طی دو نسل بی‌حجابی در طبقه متوسط جدید که با سیاست‌های اقتصادی لیبرال، یعنی سرمایه‌داری، به وجود آمده بود، امری عادی تلقی شد. اما انقلاب اسلامی این طبقه را استحاله کرد و ارزش‌های اسلامی در جامعه غالب شد، اما به هر صورت گروهی در معرض چنین سیاست‌گذاری‌ها باقی ماندند و برنامه‌های تهاجم فرهنگی هم به آن کمک کرد. برای این گروه «به موازات رواج ارزش‌های فردگرایانه و افزایش امکان انتخاب و عاملیت قوی‌تر جوانان، سهم نیروهای اجتماعی‌کننده‌ای چون خانواده، مدرسه و گروه‌های هم‌سال تا اندازه‌ای کاهش می‌یابد و جوانان در مجاورت با ارزش‌های مصرفی و وارداتی بیگانه غیر بومی، بدن را به عرصه‌ای برای تأمل و توجه بیشتر تبدیل می‌کنند. این توجه و حساسیت زیادی به بدن می‌تواند برای دسته‌ای از جوانان به‌ویژه

دختران جوان به صورت توجه و دغدغه زیاد به منظور تناسب اندام، بی‌اشتهایی، بیگانگی از بدن و روی آوردن به فنون جراحی زیبایی برای رسیدن به ظاهر و اندامی ایده آل تظاهر کند» (ذکایی، ۱۳۸۶: ۱۲۵).

اما، پیروان گفتمان دینی کماکان بر ارزش‌های خود پافشاری و حجاب را در محیط‌های گوناگون حفظ کردند. برای این گروه چادر حجاب برتر است. قانونی شدن حجاب بر اساس مصوبه مجلس، در سال ۱۳۶۰ گفتمان دین‌گرایان را در مقابل گفتمان لیبرال تقویت کرد. تحقیقات نشان می‌دهد که در میان دختران دانش‌جو حفظ حجاب اسلامی در دهه ۷۰ حدود بیست درصد رشد داشته است (زاهد و دشتی، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۰۱).

در عین حال تا کنون، هیچ پوششی به اندازه حجاب موضوع مجادله و مباحث روشن‌فکران نبوده است. از نظر روشن‌فکران فمینیسم موج اول و دوم حجاب به شکل‌های مختلفی نماد عینی ستم علیه زنان است؛ لباسی محدودکننده و دست و پا گیر و شکلی از کنترل اجتماعی که انزوا و پایگاه اجتماعی و سیاسی فرودستانه زنان را به نوعی دینی تأیید می‌کند. آنها حجاب را شمایی از متفاوت بودن اسلام و نماد ظلم علیه زنان مسلمان می‌دانند، آن را نکوهش و انتقادی‌کنند. این اندیشمندان به همین دلیل حجاب را بزرگ‌ترین عامل پدرسالاری در جوامع اسلامی نامیدند و برای تمام زنان جهان نسخه پیچیدند. در واقع، آنها سعی داشتند که ارزش‌های زن سفیدپوست غربی و عضو طبقه متوسط آموزش دیده را به همه زنان جهان و از جمله زنان مسلمان تعمیم دهند (احمدی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۹۶). طرفداران این نظریه حجاب را وسیله‌ای برای جداسازی زنان از جامعه و عقب نگه داشته شدن آنان می‌دانند (زاهد و دشتی، ۱۳۸۵: ۱۰۹). از نظر هاله افشار حجاب برای جداسازی زنان و مردان در محافل عمومی است (افشار، ۱۹۹۹: ۱۹۹).

برای زنان این گروه (گفتمان لیبرال) اساساً پوشش به معنای حجاب نیست و این تفاوت بزرگی است که آنان را از همه تیپ‌های قبلی متمایز می‌کند. آنها اکثراً در حوزه‌های عمومی رسمی و غیررسمی جامعه با لباس‌هایی ظاهر می‌شوند که دال بر بی‌اعتقادیشان به مسئله حجاب باشد؛ مثلاً، مانتوهای تنگ و کوتاه را انتخاب می‌کنند، در صورت اجبار برای استفاده از مدل‌هایی استفاده می‌کنند که رها باشد و موهایشان را نپوشاند یا تا حد امکان مقررات استفاده از مانتو را با پوشیدن شال و روسری نقض می‌کنند و در حوزه عمومی غیررسمی لباس‌هایی راحت‌تر مانند شلوارهای کوتاه، مانتوهای آستین کوتاه، مانتو یا دامن‌های تنگ را انتخاب می‌کنند. در فضای

مهمانی‌ها و مجالس نیز برخورد آنان به گونه‌ای است که هویت غیردینی آنها را به‌نشان می‌دهد. مثلاً بیشتر مهمانی‌هایشان مختلط (ترکیبی از زنان و مردان) است و در این فضا بدون حجاب و با لباس‌هایی بدون پوشش مثل پیراهن‌های تنگ و دکولته ظاهر می‌شوند.

در میان جوانان متعلق به خرده فرهنگ ارضا آنی یا لذت‌طلبی لحظه‌ای، جستجوی غیر مسئولانه لذت و هوس اجتماعی و مدگرایی و ماجراجویی رهیافت ارزشی اصلی محسوب می‌شود (شهابی، ۱۳۸۶: ۵۴). البته حضور این دسته از جوانان در اماکن عمومی همراه با فرایند چانه‌زنی^۱ با فرهنگ مسلط است. حجاب و لزوم رعایت آن در بیرون از منزل یا محل، نشانه این‌گونه چانه‌زنی‌هاست. بنابراین پوشیدن انواع شلوارهای جین با پوشیدن مانتو تعدیل می‌شود (شهابی، ۱۳۸۶: ۵۱). نتیجه این چانه‌زنی‌ها درجاتی از به اصطلاح بدحجابی یا بدپوششی زنان و مردان در جامعه است. چیزی که حدود قابل تسامح و اغماض آن را آزمون و خطای افراد و حساسیت‌های متغیر نیروهای کنترل اجتماعی تعیین کرده است (شهابی، ۱۳۸۶: ۵۳). باید در نظر داشت که اینجا تنها مانع و محدودیت فرد برای پوشیدن نحوه خاصی از لباس، وسع مالی اوست.

بحث و نتیجه‌گیری

جامعه‌شناسان به خوبی نشان داده‌اند که لباس نشانه فرهنگی است. از این‌رو یکی از راه‌های شناخت فرهنگ یک جامعه شناخت لباس و پوشاک مردم آن است. در همه فرهنگ‌ها و جوامع، مسئله پوشش و لباس مسئله‌ای فردی و در عین حال سیاسی چیزی است که بر جنسیت و جایگاه زنان دلالت می‌کند. بر اساس تئوری تاریخ توسعه، فرهنگ به طور کلی و پوشش به طور خاص در جامعه ایران در سه دوره تاریخی مواجه با سه فرهنگ بیرونی بوده‌است. در این راستا، تأثیر فرهنگ هلنی پس از سقوط هخامنشیان و تأثیر فرهنگ اسلامی طی گذر زمان در ایران و تأثیر فرهنگ اروپایی از دوره صفویه به بعد مد نظر بود. در این مقاله تکیه اصلی ما بر دوره سوم بود، یعنی ورود فرهنگ غرب که آن را گفتمان لیبرالی پوشش نامیدیم.

علی‌رغم ادعاهای مارکس^۲ و وبر^۳ افسون‌زدایی در جامعه مدرن تحقق نیافته و گرایش‌های دینی از بین نرفته‌است، بلکه اشکال تازه‌ای از تمایلات مذهبی ایجاد شده‌است، پرسش‌های اخلاقی و وجودی (هویتی) دوباره مطرح شده‌اند و ضرورت بازتعریف هویت‌ها و اصلاح و

¹ negotiation

² Karl Marx

³ Max Weber

بازسازی نهادها را بیان کرده‌اند (رفعت‌جاه، ۱۳۸۶: ۱۷۵). جامعه ایرانی طی قرن‌های متمادی با دین و مذهب ممزوج بوده، و این امر با ورود اسلام به ایران شدت بیشتری گرفته‌است؛ تا جایی که گفتمان دینی در بسیاری از زمینه‌ها گفتمان مسلط بوده، اسلام در ایران، بیش از هر چیزی ترجمان سخن رابرت باکاک درباره توانمندی دین در ارائه الگوهای مصرفی جدید است: در واقع هنوز مواعظ دینی می‌توانند، با دلایل و الگوهای برانگیزاننده، بسیاری از مردم جهان را، به محدود کردن امیالشان به کالاها و تجارب مصرفی ترغیب کنند. این جهت‌گیری ارزشی می‌تواند نقطه شروع مفیدی برای نقد مبتنی بر دین از مصرف‌گرایی باشد. ادیان جهانی پیش از آنکه آسیب به سیاره زمین، به دلیل سبک زندگی جدید، از حد بگذرد، می‌توانند در غلبه بر مرام مصرف‌گرایی و روش‌های اجرای اقتصادی اجتماعی همبسته با مصرف غلبه کنند (باکاک، ۱۹۹۳: ۱۱۸).

نکته قابل توجه اینکه در جامعه امروزی، با وجود تعدد منابع هویت‌ساز، هویت به طور عام و هویت بدنی به طور خاص تا حدودی از معنای تعریف شده در دین برای پوشش و بدن ناشی می‌شود. پوشش ما هم تجلی گفتمان دینی و هم متأثر از گفتمان لیبرال در این قرن است. در گفتمان دینی، هر چیزی کمابیش مظهر حقیقتی فرا انسانی است که اصل و بنیاد آن چیز را تشکیل می‌دهد، هنر لباسدر حقیقت هنری والا و مهم است، زیرا ارتباط نزدیکی با نفس انسان دارد، هم حجاب نفس است و هم مایه ظهور و انکشاف آن. فتمان لیبرال گفتمانی وارداتی است، بنابراین درباره پوشش اتفاقی تازه افتاده و گفتمان پوشش مسلط با چالش مواجه شده است.

بهترین راه بررسی این مسئله تحلیل آن از منظر گفتمان است. سیاست‌گذاری فرهنگی نباید ناظر بر نحوه پوشش یا نوع لباس بلکه باید ناظر بر قاعده گفتمانی باشد. قاعده گفتمانی در دین اسلام "عفت" است. به عبارت دیگر مفهوم عفت باید در مقام دال در فرایند جامعه-پذیری و در سطح ذهنی جامعه پخش، مستقر و تثبیت شود. به نظر می‌رسد تا زمانی که این دال‌ها در گفتمان‌های فرهنگی حیات روزمره استقرار نیابند، سیاست‌های معطوف به پوشش یا در سطحی عمومی‌تر فرهنگ، به توفیق چندانی نداشته باشند.

منابع

- ابن خلدون، عبد الرحمان (۱۳۶۲)، مقدمه، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- الهی، محبوبه (۱۳۸۹)، «لباس به مثابه هویت»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴۲: ۳-۳۰.
- پاک نیا، محبوبه (۱۳۸۹)، «لیبرالیسم و فمینیسم لیبرال- رادیکال در قرن ۱۹»، فصلنامه مطالعات زنان، شماره ۲: ۱۰۷-۱۲۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، زن در آئینه جمال و جلال، قم: نشر اسراء.
- جوادی یگانه، محمدرضا و کشفی، سیدعلی (۱۳۸۶)، «نظام نشانه‌ها در پوشش»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، شماره ۳۸: ۶۲-۸۷.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۰)، فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی، تهران: انتشارات سروش.
- داور، ابوالقاسم و حدیدی، الناز (۱۳۸۸)، «مطالعه تطبیقی زنان اشکانی و یونانی در دوران هلنیستی»، پژوهش زنان، شماره ۱: ۱۰۹-۱۲۸.
- دهشیاری، حسین (۱۳۸۸)، «لیبرالیسم و جوهره جهانی شدن»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۶۸-۲۶۷: ۴۸-۵۵.
- رضایی، سبحان و آشنا، حسام الدین (۱۳۸۷)، «نظام جنسیت در گفتمان حدیثی شیعه»، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه‌شناسی، شماره ۱۰۷: ۱۲۲-۱۵۲.
- رفعت جاه، مریم (۱۳۸۶)، «هویت انسانی زن در چالش آرایش و مد»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، س ۲، ش ۳۸، ۱۳۵-۱۷۹.
- زاهد، سعید و دشتیه، عبدالله (۱۳۸۵)، «گرایش دانشجویان به انواع حجاب»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، شماره ۱: ۱۰۱-۱۲۴.
- زاهد زاهدانی، سید سعید و مریم سروش (۱۳۸۷)، «الگوی مصرف و هویت دختران جوان شهری؛ مطالعه‌ای درباره دختران شیراز»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، فصلنامه انجمن مطالعات ایرانی، شماره ۱۱: ۷۷-۱۱۰.
- شریعت پناهی، حسام الدین (۱۳۷۳)، اروپاییان و لباس‌های ایرانیان، تهران: انتشارات قم.
- عضدانلو، حمید (۱۳۷۵)، «درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۰۳-۱۰۴: ۵۲-۴۷.
- غراب، ناصرالدین (۱۳۸۴) «بدن و دین»، نامه پژوهش فرهنگی، شماره ۲: ۱۴۵-۱۷۱.

- فاتحی، ابوالقاسم و اخلاصی، ابراهیم (۱۳۸۹)، «گفتمان جامعه‌شناسی بدن و نقد آن بر مبنای نظریهٔ حیات معقول و جهان بینی اسلامی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، شماره ۲: ۵۷-۸۲.
 - فاضلی، محمد (۱۳۸۳)، «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، *پژوهش‌نامهٔ علوم انسانی و اجتماعی*، شماره ۱۴: ۸۱-۱۰۶.
 - قاضی‌زاده، کاظم و احمدی سلمانی، علی (۱۳۸۶)، «عفاف در قرآن و نگاهی به روایات»، *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۳۶: ۸۹-۱۱۷.
 - کوزر، لوئیس (۱۳۸۲)، *زندگی و اندیشهٔ بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
 - متین، پیمان (۱۳۸۳)، «پوشاک و هویت قومی و ملی»، *فصلنامهٔ مطالعات ملی*، شماره ۱۹: ۱۵۲-۱۷۸.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، *مسئلهٔ حجاب*، تهران: انتشارات صدرا.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۵۱)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: انتشارات صدرا.
 - مورالی، آندره دانیتو (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی روابط جنسی*، ترجمهٔ حسن پویان، تهران: نشر توس.
 - واتسون، هلن (۱۳۸۲)، «زنان و حجاب»، ترجمهٔ مرتضی بحرانی، *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۲۰: ۳۰۹-۳۳۰.
 - هارچی، اون و دیگران (۱۳۸۶)، *مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان فردی*، ترجمهٔ مهرداد فیروز بخت و خشایار بیگی، تهران: انتشارات رشد.
 - همایون، محمدهادی و ساقینی، مجتبی (۱۳۹۰)، «سیاست‌گذاری فرهنگی و مدیریت پوشش: مطالعهٔ موردی حجاب»، *رهیافت انقلاب اسلامی*، شماره ۱۵۱۵: ۱۲۵-۱۴۷.
 - هنسن، جوزف و دیگران (۱۳۸۱)، *آرایش، مد و بهره‌کشی از زنان*، ترجمهٔ افشنگ مقصودی، تهران: نشر گل آذین.
 - هوارث، دیوید (۱۳۷۷)، «نظریهٔ گفتمان»، ترجمهٔ سید علی اصغر سلطانی، *علوم سیاسی*، شماره ۲: ۱۵۶-۱۸۳.
- Afshar, Haleh (1999), **Islam and Feminisms**, London: Macmillian.
 - Bock, Robert (1993), **Consumption**, London: Routledge.-
 - Cockerham, William, C (2001), **The Blackwell Companion to Medical Sociology**, Oxford: Blackwell Publishers.
 - Camron, Michael Amin (2004), **Importing “beauty culture” into Iran in the 1920s and 1930s: Mass Marketing individualism in the age of anti-imperialism sacrifice; comparative Studies of South Asia,Africa and Middle East**, London: Routledge.

- Gee, James Paul (1999), **An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method**, London: Routledge.
- Jorgensen, M. & Philips, L. (2002), **Discourse Analysis as Theory and Method**. London: Sage Publications.
- Lesis, W, Kline, s. and Ihally, s (1986), **Social Communication in Advertising Persons**, London: Methuen.
- Laclau, E & Mouffe, C. (1985), **Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics**, London: Verso.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی