

تأملی هستی‌شناختی درباره بی‌حجابی مجازی به مثابه آسیب اجتماعی*

ghaeminik@Razavi.ac.ir

محمد رضا قائمی نیک / استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

چکیده

جامعه‌شناسان معاصر غربی به آسیب‌های اجتماعی، نظیر خودکشی، فقر، نابرابری، بیکاری، حاشیه‌نشینی، اعتیاد به مواد مخدر و امثال آن پرداخته‌اند؛ اما در این میان، برخلاف آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده، بی‌حجابی زنان (یا مردان) مطمح‌نظر آنان قرار نگرفته است. در تاریخ معاصر ایران نیز محققان در جریان سیاست‌های کشف حجاب رضاخان پهلوی، بی‌حجابی را عمدتاً به مثابه یک آسیب اجتماعی، اغلب در میدان فیزیکی شهرها و دیگر محافل عمومی فیزیکی مدنظر قرار داده‌اند. این مقاله کوشیده با بهره‌گیری از آراء مارتین هایدگر، ژاک دریدا و مکتب فرانکفورت به تمایز هستی‌شناختی بی‌حجابی در فضاهای سایبری - مجازی (اعم از عکس، فیلم و مانند آن) نسبت به فضای فیزیکی - اجتماعی اشاره کند. نتیجه توجه به این تفاوت آن است که اولاً، بی‌حجابی مجازی از طریق فرایند اعمال سلطه ناخودآگاه بر مخاطب، نوعی آسیب اجتماعی در جامعه اسلامی و ایرانی تلقی می‌شود؛ زیرا با هویت تاریخی و مبانی آن سازگار نیست. ثانیاً، باید به سبب ماهیت مجازی آن، نه تنها از منظر اسلامی، بلکه از منظر عام جامعه انسانی نیز آسیب اجتماعی محسوب شود.

کلیدواژه‌ها: بی‌حجابی، فضای مجازی، آسیب اجتماعی، مبانی اسلامی، جامعه ایرانی.

آسیب‌شناسی اجتماعی (Social pathology) یکی از حوزه‌های علوم اجتماعی است که معمولاً به آسیب‌هایی نظیر کجرفتاری اقتصادی (همچون فقر، حاشیه‌نشینی، تضاد طبقاتی)، انواع خشونت، خودکشی، اعتیاد به مواد مخدر و مانند آنها می‌پردازد (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۹). با این حال تلقی یک رفتار اجتماعی به مثابه آسیب یا کجرفتاری اجتماعی، به نوع تلقی از واقعیت جامعه و هنجارها و ارزش‌های آن بستگی دارد (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۲۰ و ۳۱).

در ادامه به تفصیل اشاره خواهیم کرد که نزد جامعه‌شناسان گوناگون، آسیب اجتماعی یا آنچه دورکیم آن را «آنومی» می‌نامد، با نظر به مبانی نظری‌شان، به شکل‌های گوناگون فهمیده می‌شود و این تفاوت در مبانی و مناظر، اولاً تلقی آنها را از آسیب اجتماعی متمایز می‌سازد و ثانیاً راه‌حل‌های آنها برای رفع این آسیب‌ها را متفاوت می‌سازد.

با این فرض، در جامعه ایرانی، به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی و تصویب قانون حجاب در اسفند ۱۳۵۸ که حفظ و ترویج حجاب را به‌عنوان تکلیف دولت اسلامی تعیین کرده، تلقی بی‌حجابی زنان به‌مثابه یک آسیب یا انحراف اجتماعی همواره محل بحث بوده است. این در حالی است که در سال‌های اخیر، تبلیغات و بیانه‌های متعددی درباره «نه، به حجاب اجباری» در فضای مجازی و خبرگزاری‌های غیرایرانی و عمدتاً غربی مطرح شده است.

در قانون مصوب ۱۳ دی ۱۳۸۴ شورای عالی انقلاب فرهنگی، پانزده نهاد مکلف به گسترش فرهنگ عفاف و حجاب شده‌اند و روز ۲۱ تیرماه که سالروز سرکوب قیام مسجد گوهرشاد مشهد علیه سیاست‌های تغییر لباس و حجاب اجباری است، به‌عنوان «روز حجاب و عفاف» ثبت شده است.

اما کشاکش هویتی نسبت به این مسئله، عمق تاریخی بیشتری نیز دارد. فرهنگ غالب در جامعه ایرانی، حتی پیش از ورود اسلام به ایران، معطوف به پوشش و حجاب زنان و مردان بوده است. فارغ از اصول اساسی آموزه‌های اسلامی نسبت به حجاب، به‌ویژه حجاب زنان - که متعدد به آن پرداخته شده - *ویل دوران* متذکر گردیده که مطابق نظر بعضی مورخان، «ایران منبع اصلی ترویج حجاب» بوده (زائری، ۱۳۹۳) و در میان زرتشتیان، علاوه بر ذم اختلاط و حتی گفت‌وگوی میان مردان و زنان نامحرم، پوشاندن بدن با لباس‌های بلند و چادر، امری رایج بوده است (پوربهمن، ۱۴۲۱ق، ص ۷۶).

بنابراین با نظر به غلبه فرهنگ حجاب و پوشش، به‌ویژه درباره زنان جامعه ایرانی، معمولاً تحلیلگران تاریخی یا اجتماعی به‌دنبال یافتن نقطه صفر بی‌حجابی در دوره معاصر برآمده‌اند؛ بعضی کشف حجاب *قره‌العین بایی* در اجتماع بایی‌ها در بدشت در تاریخ ۱۳۲۱ و بعضی دیگر کشف حجاب صدیقه *دولت‌آبادی* در ۱۳۰۶ را نقطه صفر آن می‌پندارند. *دولت‌آبادی* پس از بازگشت از تحصیل در فرانسه، «رسماً بی‌حجاب در خیابان‌های تهران ظاهر شد» و با کلاه و لباس اروپایی به‌عنوان اولین زنی که چادر از سر برداشت مشهور گردید (زائری، ۱۳۹۳). با نظر به اقدامات رضاخان درباره تغییر لباس ایرانیان از ۱۳۰۷ شمسی، می‌توان اقدام *دولت‌آبادی* را نقطه صفر این پدیده دانست.

این روایت یا روایت‌های مشابه درباره کشف حجاب در ایران معاصر توجه پژوهشگران را برانگیخته است. در پیشینه مقاله به این موضوع اشاره خواهد شد. اما بررسی وضعیت بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم، به‌ویژه با ملغا کردن قانون اجباری کشف حجاب در ۱۳۲۲ در پی اعتراض علما توسط شاه، از سوی پژوهشگران مغفول واقع شده است.

در مقاله دیگری (قائم‌نیک و نجفی، ۱۳۹۷) کوشیده‌ایم نشان دهیم که علت بی‌توجهی پژوهشگران به این پدیده در دوره ۳۷ ساله پهلوی دوم، غفلت از تغییر ماهیت سلطه و اجبار بی‌حجابی زنان از «واقعیت فیزیکی» همراه با خشونت خیابانی علیه زنان محجبه به اعمال سلطه از طریق «تصویر بی‌حجاب از زنان» در فضای رسانه‌ای بر ناخودآگاه جامعه ایرانی است. مطابق یافته‌ها، با گسترش ابزارهای رسانه‌ای در دوره پهلوی دوم - که در این مقاله نیز به اختصار به آن اشاره خواهد شد - می‌توان با بهره‌گیری از چارچوب‌های تحلیلی به‌ظهور رسیده در نیمه دوم قرن بیستم (نظیر نظریه «انتقادی» مکتب فرانکفورت) دریافت که اعمال سلطه و اجبار بی‌حجابی بر جامعه ایرانی، نه از طریق زور فیزیکی و نیروی نظامی (مأموران)، بلکه از مسیر سلطه فرهنگی رقم خورده است.

به‌تبع پژوهش‌های مربوط به دوره رضاخان و فهم حاصل از منشأ اجتماعی یا سیاسی بی‌حجابی و غفلت از وضعیت بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم و منشأ متمایز بی‌حجابی در این دوره، فهم سیاستگذاران حجاب در دوره جمهوری اسلامی نیز متأثر از چارچوب دوره رضاخانی و فهم فیزیکی از بی‌حجابی شکل گرفته است. پس از انقلاب اسلامی، پژوهش‌های متعددی همچون آثاری که در بخش پیشینه معرفی خواهد شد، کوشیده‌اند تا بی‌حجابی دوره رضاخان را به‌مثابه یک آسیب و انحراف اجتماعی توضیح دهند و با اتکا بر آن، به آسیب‌شناسی حجاب در دوره جمهوری اسلامی نیز بپردازند. با این حال، پژوهش‌های مزبور این آسیب‌شناسی را با تکیه بر تحولات جامعه ایرانی یا مبانی اسلامی توضیح داده‌اند و موضوع پژوهش آنها واقعیت اجتماعی فیزیکی بی‌حجابی زنان، از صدیقه دولت‌آبادی تا دوره کنونی است. این دست پژوهش‌ها - چنان که اشاره شد - از فهم واقعیت هستی‌شناختی متمایزی که از بی‌حجابی زنان (یا حتی مردان) در فضای مجازی وجود دارد و نقطه آغاز آن از پهلوی دوم و گسترش رسانه‌هایی نظیر تلویزیون ملی آغاز شده، غفلت ورزیده‌اند.

این مقاله سعی دارد در استمرار مقاله قبل (قائم‌نیک و نجفی، ۱۳۹۷)، نشان دهد که می‌توان با فهم هستی‌شناختی متفاوت و متمایزی از منشأ بی‌حجابی زنان به‌مثابه یک آسیب اجتماعی، بی‌حجابی اجتماعی مجازی زنان (و بعضاً مردان) را نه تنها از منظر جامعه ایرانی و قوانین اسلامی، بلکه با نظر به فهمی عام و جهانشمول از جامعه انسانی، یک آسیب اجتماعی تلقی و آن را تعریف کرد.

برای این منظور، پس از مروری بر پیشینه، در ذیل چارچوب نظری به تبیین نظریات گوناگون آسیب‌شناسی اجتماعی خواهیم پرداخت و سپس با تأملی هستی‌شناختی در باب واقعیت بی‌حجابی مجازی زنان (یا مردان)، به توضیح لوازم آسیب‌شناختی آن می‌پردازیم.

به‌طور کلی، مقاله حاضر به این پرسش اصلی پاسخ داده است که چرا تصویر مجازی بی‌حجابی، به‌ویژه از بدن زنان، یک آسیب اجتماعی است؟

پیشینه تحقیق

پیشینه تحقیق درباره مسئله بی‌حجابی زنان در جامعه ایرانی به‌مثابه یک آسیب اجتماعی، از دو منظر قابل بررسی است: اول پیشینه مربوط به بی‌حجابی اجتماعی زنان، و دوم پیشینه ناظر به آسیب‌شناسی اجتماعی.

۱. حجم آثار مربوط به بی‌حجابی اجتماعی زنان، به‌ویژه با نظر به تحولات دوره رضاخان تا حدی قابل قبول است، اما به علت آنکه موضوع این مقاله با تحقیقات مزبور تمایز ماهوی دارد، تنها به نام بعضی از آنها اشاره می‌شود: کتاب‌هایی نظیر *خشونت و فرهنگ*؛ ۱۳۱۳-۱۳۲۲ (آشنا، ۱۳۷۱) و *از سیاست تا فرهنگ (سیاست‌های فرهنگی دولت از ۱۳۰۴-۱۳۳۰)* (آشنا، ۱۳۸۴)؛ *حجاب و کشف حجاب در ایران* (استادملک، ۱۳۶۸)؛ *قره‌العین: درآمدی بر تاریخ بی‌حجابی در ایران* (واحد، ۱۳۶۳)؛ *داستان حجاب در ایران پیش از انقلاب اسلامی* (جعفریان، ۱۳۷۹)؛ *کشف حجاب: بازخوانی یک مداخله مدرن* (صادقی، ۱۳۹۲) و مقاله «دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران» (زائری، ۱۳۹۳)، هرچند رویکردهای متفاوتی دارند، اما ویژگی مشترک آنها تأکید بر مقاومت جامعه ایرانی در برابر سیاست‌های کشف حجاب پهلوی اول است.

موضوع مقاله مزبور به‌لحاظ زمانی، در بستر تاریخی تحولات جامعه ایرانی از دوره پهلوی دوم آغاز می‌شود، اما به دلیلی که به آن اشاره شد، تحقیقات مربوط به بی‌حجابی و علل آن در این دوره بسیار کم بوده است.

مهم‌ترین اثری که با موضوع این مقاله قرابت دارد، با عنوان «حجاب در ایران: بررسی وضعیت حجاب در ایران از سال‌های آخر حکومت پهلوی تا پایان جنگ تحمیلی» (رمضانی، ۱۳۸۶)، کوشیده تا با اشاره به بخش‌های مختصری که در کتاب *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام* (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۷۹) درباره وضعیت زنان در دوره پهلوی و انقلاب اسلامی ذکر شده است، به عوامل تبلیغاتی، رسانه‌های گروهی، مراکز آموزشی، ادارات و سینماها به‌مثابه مهم‌ترین عوامل و ابزارهای گسترش بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم اشاره کند. این اثر، تنها در کمتر از یک صفحه به نقش تبلیغات بر بی‌حجابی زنان در دوره پهلوی دوم اشاره کرده است.

نویسنده، انقلاب اسلامی را مهم‌ترین واکنش مردم در مبارزه با پهلوی دوم در خصوص هجوم به ارزش‌های ناب دینی (از جمله حجاب) می‌داند. وی در پایان مقاله، اشاره‌ای گذرا به تلاش‌های رسانه‌های بیگانه در مقابله با حجاب در ایران کرده و فرهنگ دفاع مقدس را مهم‌ترین عامل مقابله با بی‌حجابی نشان داده است.

بالین حال در این مقاله هیچ تحلیلی درباره چگونگی اعمال سلطه و فشار یا حتی تأثیر رسانه‌ها بر وضعیت بی‌حجابی مشاهده نمی‌شود و نویسنده صرفاً به گزارش‌ها و نقل‌قول‌هایی از افراد صاحب‌نظر در این دوره بسنده کرده است. این در حالی است که در مقاله پیش‌رو، تحلیل این گزارش‌ها در چارچوب آسیب‌شناسی اجتماعی خواهد آمد.

در نهایت، مقاله‌ای که نزدیک‌ترین قرابت را با مقاله پیش‌رو داشته باشد و به‌نحوی مکمل آن محسوب شود، «عصر تصویر بی‌حجابی و بی‌حجابی اجباری: بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم» (قائم‌نیک و نجفی، ۱۳۹۷) است. مقاله مزبور کوشیده با بهره‌گیری از چارچوب تحلیلی مکتب فرانکفورت به‌صورت تاریخی نشان دهد که چگونه در ایران تحت تأثیر شرایط جهانی، از دوره پهلوی دوم، اعمال سلطه و تحمیل بی‌حجابی اجباری، از طریق رسانه‌ها و حمایت رژیم پهلوی از آنها صورت می‌گرفت. با وجود این، مقاله مزبور این مسئله را از حیث هستی‌شناختی بررسی کرده است؛ ولی مقاله حاضر آن را از منظر آسیب‌شناسی اجتماعی مورد تأمل قرار خواهد داد. این مقاله هرچند به وجوه تاریخی آن نیز اشاره خواهد کرد، اما تأکید اصلی بر وجوه جامعه‌شناختی و آسیب‌شناسی اجتماعی است.

۲. دسته دوم پیشینه‌های تحقیق مربوط به حوزه آسیب‌شناسی اجتماعی است. کتاب *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی)* (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷) با رویکردی آموزشی و متناسب با انتشارات «سمت»، پس از بحثی کوتاه درباره مبانی نظری این موضوع، کجرفتاری اقتصادی، خشونت، خودکشی و اعتیاد به مواد مخدر را از منظر جامعه‌شناسی بررسی کرده است. این اثر، نه به‌لحاظ موضوع و نه به‌لحاظ نظریه، به بی‌حجابی زنان به‌مثابه یک آسیب اجتماعی نپرداخته است.

کتاب *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات)* (ستوده، ۱۳۷۹) با مرور ادبیاتی جامعه‌شناختی مشابه اثر قبل، به انحراف اجتماعی نگاهی حقوقی‌تر داشته و به سرقت، روسپیگری و انحرافات جنسی، اعتیاد به مواد مخدر و طلاق توجه نشان داده است. هرچند توجه این نویسنده به روسپیگری و طلاق تا حدی به موضوع مقاله حاضر نزدیک شده، اما چندان به موضوع این مقاله مرتبط نیست.

کتاب *انحرافات اجتماعی و خرده‌فرهنگ‌های معارض* (صارمی، ۱۳۷۹)، علاوه بر تأثیر فرهنگ‌های مختلف بر تعریف «آسیب» یا «انحراف اجتماعی»، از مفهوم «منکرات» به‌مثابه ناهنجاری اجتماعی بحث می‌کند و می‌کوشد ادبیات علوم اجتماعی را با مفاهیم و معانی بومی‌تر (همچون منکر و فساد) توضیح دهد. او در این تحقیق، با بهره‌گیری از چارچوب نظری انحرافات اجتماعی که ترکیبی از نظریات اجتماعی این حوزه است، به تحقیق درباره «جرایم منکراتی» در میان افراد دستگیر شده توسط نیروی انتظامی می‌پردازد.

در اثری جامع‌تر، کتاب *جامعه‌شناسی کجروی* (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰)، تعاریف مشابهی از کجروی اجتماعی و آسیب‌شناسی آن ارائه کرده‌اند. در این اثر جامع و حجیم، کجروی اجتماعی در ارتباط با مسئله «نظم اجتماعی» مطرح می‌شود. کجروی - دست‌کم - در دو سطح خرد و کلان، در ارتباط با اختلال در نظم اجتماعی تعریف می‌شود. در نظریات «کارکردگرایی»، «تضاد و کنش متقابل نمادین» نیز به‌مثابه تبیین‌هایی از نظم اجتماعی، تأمل شده است.

در فصل دوم این کتاب، رابطه جامعه و کجروی تبیین و به نظریات گوناگون جامعه‌شناختی که کجروی را از منظرهای متفاوتی بررسی کرده‌اند، اشاره شده است.

در فصل سوم کمابیش به موضوع «کجروی» و پدیدآورندگان آن اشاره شده و قلمروهایی همچون جنسیت، سن، طبقه، و بزهدیدگی به‌عنوان حوزه‌های کجروی اجتماعی ذکر گردیده است.

در فصل چهارم به نظریات گوناگونی مانند «گزینش عقلانی» (همان، ص ۳۷۵) و تبیین‌های زیست‌شناختی (همان، ص ۳۸۴)، روان‌شناختی (همان، ص ۴۰۶)، جامعه‌شناختی، همانند «ساختی - کارکردی» (همان، ص ۴۲۵)، «خرده‌فرهنگی» (همان، ص ۴۴۹)، «تضاد» (همان، ص ۴۵۸) و معاصر (همان، ص ۴۷۴) شامل «مارکسیسم»، «فمینیسم»، «روان‌شناسی اجتماعی» و جز آن اشاره کرده است.

در تمام آثار مربوط به آسیب‌شناسی مذکور اولاً، موضوع «بی‌حجابی اجتماعی زنان» - خواه به شکل واقعیت فیزیکی و خواه به شکل واقعیت مجازی - به‌عنوان یک مسئله اجتماعی موضوع بحث قرار نگرفته و ثانیاً، هیچ نظریه‌ای همچون نظریات مکتب فرانکفورت و یا نظرات افرادی مانند دریدا که بتواند واقعیت مجازی اجتماعی را توضیح دهد، به کار گرفته نشده است.

با توجه با آنچه ذکر شد، موضوع مقاله حاضر، هم از لحاظ موضوع آسیب‌شناختی و هم از لحاظ نظریه اجتماعی توضیح‌دهنده آن، نسبت به آنچه ذکر شد، بدیع به‌نظر می‌رسد.

ملاحظات نظری

اصطلاح «آسیب‌شناسی اجتماعی» که از قلمرو علوم پزشکی به حوزه علوم اجتماعی راه یافته (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۲)، به معانی «مطالعه نابسامانی و اختلال و عدم هماهنگی و تعادل در کارکردهای مربوط به کالبد حیات اجتماعی انسان‌ها» (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰)؛ «مطالعه و ریشه‌یابی بی‌نظمی‌های اجتماعی» یا «مطالعه ناهنجاری‌ها و آسیب‌های اجتماعی (همچون بیکاری، اعتیاد، خودکشی، روسپیگری، طلاق، ولگردی، و گدایی) همراه با علل و شیوه‌های پیشگیری و درمان آنها، به انضمام مطالعه شرایط بیمارگونه و نابسامان اجتماعی» (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۴) به کار رفته است. همچنین در بیشتر آثار مربوط به آسیب‌شناسی اجتماعی، «کج‌رفتاری» یا «انحراف» (همان، ص ۲۹؛ صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۲۸)، «منکرات» (صارمی، ۱۳۷۹، ص ۵۳) و یا «کجروی» (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۷) به‌مثابه موضوع اصلی مدنظر قرار گرفته است.

هریک از مفاهیم فوق که کمابیش معنای مشابهی را افاده می‌کند در آثار مربوط به این حوزه، در ذیل نظریات جامعه‌شناختی به اشکال متفاوتی صورت‌بندی شده است. برای نمونه، صدیق سروستانی نظریه‌های ناظر به آسیب اجتماعی را در دو دسته «اثبات‌گرا» (نظریه «فشار اجتماعی»، «یادگیری اجتماعی» و «کنترل اجتماعی») و

«برساخت‌گرا» (نظریه «کنش متقابل نمادین»، «انگ‌زنی»، «پدیدارشناختی»، «تضاد»، «مارکسیستی»، «فمینیستی» و «فرامدرنیستی») طبقه‌بندی کرده است (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۴۳-۶۵) و یا سلیمی، مسئله را در ارتباط با اختلال در نظم اجتماعی تفسیر کرده و نظریات جامعه‌شناختی را براساس آن طبقه‌بندی نموده است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳-۲۴۱).

در این شرایط روشن است که دستیابی به تعریفی یکسان از «آسیب اجتماعی» امری بسیار دشوار است. نظریات متنوع قلمرو علوم اجتماعی هر کدام از منظری به تعریف «آسیب اجتماعی» نگریسته و بر این اساس، تفاسیری از «کجروی» یا «انحراف اجتماعی» ارائه داده‌اند. هرچند بعضی از آسیب‌های اجتماعی، همچون اعتیاد به مواد مخدر یا خشونت و یا سرقت کمابیش در بین این نظریات مشترک‌اند، اما بعضی دیگر مانند تضاد طبقاتی یا کجروی اقتصادی (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۸۲؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱) بیشتر در بین نظریات مارکسیستی برجسته شده و آسیب خودکشی عمدتاً در ضمن نظریه دورکیم صورت‌بندی شده (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱؛ صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲) و یا آسیب‌های اجتماعی مربوط به زنان بیشتر با نظریات فمینیستی توضیح داده شده است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۴۹۷).

با این مقدمه به‌نظر می‌رسد اگر بتوان شرایط تعریف «کجروی» یا اختلال در نظم اجتماعی درباره موضوع یا مسئله اجتماعی محل بحث را با نظریه‌ای متناسب با آن توضیح داد، می‌توان مدعی شد که این موضوع نوعی آسیب اجتماعی است. با این حال، نظریات اجتماعی متأثر از پیش‌فرض‌های ارزشی یا نظری هستند که همچون عینکی از پشت آنها به واقعیت نظر می‌شود. به‌لحاظ نظری، همان‌گونه که توماس کوهن توضیح داده است، یک نظریه علمی در ضمن یک پارادایم علمی به توضیح مسائل اجتماعی می‌پردازد. «پارادایم» (Paradigm) «مجموعه ویژه‌ای از باورها و پیش‌فرض‌های» (کوهن، ۱۹۷۷، ص ۱۷۱) جامعه متعارف علمی است که شامل «مجموعه‌ای از تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری» می‌شود (همان، ص ۲۹۴).

با این مقدمات، موضوع بی‌حجابی مجازی زنان (و بعضاً مردان) که شکل و نوعی از بی‌حجابی اجتماعی است، باید در ذیل پارادایم نظری و توسط نظریه‌ای جامعه‌شناختی تحلیل شود که به واقعیت اجتماعی مجازی و رسانه‌ای توجه داشته باشد. بنابراین، در ادامه ابتدا به‌لحاظ پارادایمی به توضیح هستی‌شناختی این موضوع با تأکید بر دیدگاه مارتین هایدگر و ژاک دریدا خواهیم پرداخت و سپس نظریه اجتماعی متناظر با آن را با استعانت از نظریه «صنعت فرهنگ‌سازی» مکتب فرانکفورت توضیح خواهیم داد. در نهایت، با مرور بعضی از شواهد میدانی، لوازم آسیب‌شناختی آن را تبیین خواهیم کرد.

الف. تحول پارادایمی، از واقعیت بی‌حجابی تا تصویر بی‌حجابی

«بی‌حجابی مجازی» نوعی از بی‌حجابی است که مبتنی بر تصاویر فضای مجازی شکل می‌گیرد و می‌تواند شامل زنان یا مردان شود، هرچند تأکید بیشتری بر بدن زنانه دارد. به‌لحاظ پارادایمی، در اینجا با نوعی انتقال از پارادایم

واقعیت فیزیکی عینی به جهان تصاویر مجازی روبه‌رو هستیم. وجود این تصاویر را که متمایز از واقعیت فیزیکی آن است، می‌توان با کمک دیدگاه مارتین هایدگر و ژاک دریدا توضیح داد.

مارتین هایدگر در مقاله «عصر تصویر جهان» (هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹-۱۴۰)، در توصیف مهم‌ترین ویژگی عصر جدید، معتقد است: ما در این دوره، نه با واقعیت جهان، بلکه با «تصویر»هایی که حاصل تمثیل (Representation/vor-stellen) دنیای واقعی هستند، سروکار داریم.

این واقعیت که موجود در ضمن تمثیل شدن (Representating) وجود پیدا کند، عصری را که این امر در آن واقع می‌شود، به عصری جدید مبدل می‌کند که با عصر گذشته [ماقبل مدرن] مغایرت دارد (هایدگر، ۱۳۷۹).

هایدگر در توضیح این ویژگی متمایز عصر جدید نسبت به ما قبل آن، متذکر می‌شود:

تصویر جهان از تصویری قرون وسطایی به تصویری جدید تبدیل نمی‌شود، بلکه واقعیت این است که تبدیل جهان به نقش و تصویر، صفتی است که ماهیت عصر جدید را مشخص می‌سازد... برخلاف فهم یونانی، «تمثیل جدید» که معنای آن در نخستین ظهورش مفاد کلمه «representation» است، مراد و مقصودی کاملاً متفاوت دارد. «تمثیل» به این معناست که آنچه در دسترس است، پیش روی کسی - همچون چیزی که در مقابل او تقرر دارد - آورده شود، با او مرتبط شود؛ با کسی که آن را تمثیل می‌کند و آن را وادار به قرار گرفتن این نسبت با وی به‌عنوان قلمرو تجویزی نماید. هرچا که این اتفاق بیفتد، انسان موجود را پیشاپیش به تصویر درمی‌آورد. اما انسان خود را بدین طریق مستقر در تصویر می‌کند، خود را در منظر چشم‌انداز قرار می‌دهد؛ یعنی در حوزه گشوده آنچه به‌طور کلی و عام تمثیل می‌شود. بدین ترتیب، انسان خود را استقرار می‌بخشد؛ چنان استقراری که در آن، موجود باید زین پس، خود را پیش رو قرار دهد، باید خود را تمثیل کند؛ یعنی باید نقش و تصویر باشد. انسان تبدیل به تمثیل‌کننده موجود می‌شود؛ موجود به آن معنا که دارای صفت «ابژه» است (همان، ص ۱۵۰ و ۱۵۱).

ما در تصاویر بی‌حجاب از زنان (یا مردان)، خواه در قالب تصاویر تبلیغات تجاری و خواه در دیگر فضاهای مجازی، نه با تصویر واقعی از بدن یک زن (یا مرد)، بلکه با تصویری از آنها مواجهیم که می‌تواند توسط نرم‌افزارهای رایانه‌ای تغییر کند و این تصویر از بدن زنانه (یا مردانه) این امکان را دارد که به تعبیر هایدگر، تبدیل به «ابژه» انسانی شود. انسان امروزی این تصویر را تمثیل می‌سازد و «بازنمایی» (Representation) (ر.ک: میلانک، ۲۰۱۳، ص ۵۷) می‌کند، نه آنکه صرفاً تصویری از واقعیت فیزیکی در ذهن او منعکس شده، نمایان گردد. در اینجا با واقعیتی ثانوی مواجهیم که به‌تدریج جایگزین واقعیت اولیه بدن زنانه (یا مردانه) می‌شود (ر.ک: گنون، ۱۳۶۱، ص ۲۱؛ هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹؛ آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ وگلین، ۱۹۹۰، ص ۱۴۵).

برای مثال، درک انسان از اندام زیستی خود، همچون بینی یا صورت، در تصاویر مجازی به‌شکلی برای او بازنمایی و تمثیل می‌شود که حاضر است مطابق درکی زیبایی‌شناختی از این تصویر رسانه‌ای و مجازی، از طریق

جراحی پلاستیک اقدام به تغییر در اندام زیستی‌اش کند تا بینی یا صورت خود را مطابق تصویر مجازی متمثل شده یا بازنمایی‌شده در ذهنش شکل دهد.

یکی دیگر از نمونه‌های این تمثیل را می‌توان در تصاویر مندرج در کالاهای تبلیغاتی مشاهده کرد که در آنها بدن زنان (یا مردان) برای جلب نظر خریدار و تهییج او به مصرف، به تصویر کشیده می‌شود. در این وضعیت، اصلاً مهم نیست که این تصاویر بدون حجاب از زنان (یا حتی مردان) تا چه اندازه حقیقتاً ناظر به واقعیت عینی ویژگی‌های زنانه (یا مردانه) زیستی است. این تصاویر می‌تواند در نرم‌افزاری رایانه‌ای مطابق با تمثیل و خیال طراح یا میل خریدار تغییر کند. همان‌گونه که هایدگر اشاره می‌کند: «هرجا که این اتفاق می‌افتد، انسان، [تصویر بی‌حجاب از بدن زنانه یا حتی مردانه] را پیش‌روی خودش به تصویر درمی‌آورد» (هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱).

بنابراین، آنچه ما در این تصاویر می‌بینیم «تصویر بی‌حجاب از بدن زنان (یا مردان) تمثیل یافته» است. ژاک دریدا از جمله متفکرانی است که با طرح ایده «واسازی» (deconstruction) نشان داده هرگونه درک ذات‌گرایانه یا حتی ساختارگرایانه از انسان (خواه مرد و خواه زن) در جهان امروزی معنایی ندارد. از نظر دریدا - برای مثال - ممکن است دوتایی زن / مرد جهان‌شمول به نظر بیاید، اما این تقابل بسته به زمینه ملی و با در نظر گرفتن طبقه، نژاد یا سن و جنسیت، دارای معانی گوناگونی است. یک دیدگاه ممکن است زنان را انسان‌هایی با ویژگی مادرانه، عاطفی، منفعل و سردمزاج بداند، و گفتمان دیگر از زنان موجوداتی شهوانی و قدرتمند بسازد. به‌طور خلاصه معنای نشانه‌ها هرگز ثابت نیست. معانی یکی از مراکز تضادند؛ زیرا دارای اهمیت اجتماعی و سیاسی‌اند (سیدمن، ۱۳۸۶، ص ۲۲۱).

اگر از منظر دریدا به موضوع این مقاله بنگریم، در واقعیت مجازی از زنان (یا مردان)، هیچ‌گونه ساختار یا قاعده و نظمی در توضیح اینکه زن یا بدن زنانه (یا مردانه) چیست، نداریم. او معتقد به بی‌ثباتی، چندآوایی و در حال تغییربودن معنای نشانه‌ها بود. اگر دال‌ها دارای معنایی مبهم و متعارض باشند، اگر معنایشان دمام در معرض سیلان و مجادله قرار گیرد، تلاش برای شناسایی نظم ثابت معنا محل تردید است (همان، ص ۲۲۳).

شاید تنها معنایی که در تصاویر مجازی از بدن زنانه قابل اتکا باشد، نفی هرگونه تقید به عفت زنانه است. این واسازی دریدایی هرگونه درک از پیش‌تعیین‌شده برای هر نشانه‌ای را از میان می‌برد. «واسازی» صرفاً یک استراتژی فلسفی یا نقد ادبی نیست، بلکه متضمن سیاست براندازی است. در این سیاست، نه‌تنها هرگونه درک فطری، وحیانی یا عقلانی پیشینی، بلکه حتی ساختارهای زبانی پیشینی که افرادی همچون لوی/اِشتر/اوس بدان مقید بودند، از میان می‌رود.

از نظر دریدا، «معنای زبانی، چه راجع به جنسیت باشند، یا سکسوالیته (رفتارهای جنسی)، سیاست یا ناسیونالیسم عاری از دلالت‌های سیاسی نیست. برساخته‌های مردانگی / زنانگی یا غربی / شرقی حیات اجتماعی و سیاسی غرب را شکل می‌دهند. بدین‌سان، این تصور که زنانگی نشانگر طبیعی و مادر بودن است، یا زنان را در موقعیت

اجتماعی فرودست قرار می‌دهد و یا به لحاظ طبیعی نقش‌های همسر، مادر و مراقبت از دیگران را به عهده آنها می‌گذارد. با وجود این، معانی زبانی و گفتمان‌ها به صورت مجرد، ذهن‌گرایی (سوئز کتیویته) و جهان اجتماعی ایجاد نمی‌کنند. آنها در میان چارچوب‌های نهادی و سلسله‌مراتبی سیاسی جای دارند.

دنبال کردن این موضوع که چگونه دلالت و گفتمان برخی افراد، گروه‌ها و شکل‌های زندگی اجتماعی را تقویت می‌کند یا به آنها امتیاز می‌بخشد حایز اهمیت است. دریدا/ واژگونگی و اسازانه تقابل‌های سلسله‌مراتب دلالت را بخشی از طرح کلان‌تر نقد اجتماعی و سیاسی می‌دانست (همان، ص ۲۲۴). توضیح و اسازانه به‌خوبی بر تصاویر مجازی امروزین از بدن زنانه قابل تطبیق است. با این حال این تصاویر آنگاه که در جامعه ایرانی ظهور و گسترش می‌یابد در قالب نوعی تحمیل و اجبار نمودار می‌شود.

در ادامه با بهره‌گیری از نظریه «انتقادی» مکتب فرانکفورت، توضیح خواهیم داد که این تصاویر چگونه منجر به ایجاد سلطه بر جامعه ایرانی شده است.

ب. سلطه و اجبار تصاویر بی‌حجابی

سعی کردیم با بهره‌گیری از دیدگاه مارتین هایدگر و ژاک دریدا، از حیث هستی‌شناسی، تأملی در واقعیت و هستی تصاویر مجازی بی‌حجابی زنان (یا مردان) داشته باشیم. با این حال تحلیل جایگاه و نقش این تصاویر در جامعه و حیات اجتماعی، علاوه بر توضیح فلسفی و هستی‌شناختی، نیازمند اتخاذ یک نظریه اجتماعی است. نظریه «انتقادی» مکتب فرانکفورت به سبب تبعیت از نظریه «انتقادی» مارکس، برخلاف رویکرد اثبات‌گرایی امثال دورکیم، واقعیت اجتماعی را نه مقوله‌ای اثبات‌شدنی، بلکه امری پویا و دیالکتیکی می‌داند (کرایب و بنتون، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷).

آدرونو معتقد است:

فعالیتی انسانی وجود دارد که موضوعش خود جامعه است. هدف این فعالیت حذف این یا آن برداشت و نظریه نیست؛ زیرا در این دیدگاه، چنین برداشت‌های غلط یا درستی ضرورتاً با سازمان یافتن ساختار اجتماعی پیوند دارد (هورکهایمر، ۱۹۷۲، ص ۲۰۶).

نسل اول مکتب فرانکفورت که عمدتاً با مارکس هورکهایمر و تئودور آدرونو شناخته می‌شود و در شرایط ظهور فاشیسم در آلمان ظهور نمود و در ادامه به سبب مهاجرت به آمریکا، درک درستی از سرمایه‌داری غربی کسب کرد، سعی داشت تا با نظر به قلمرو فرهنگ، نقدهای مارکس را بازسازی کند. آنچه راه، هم در نظام فاشیستی و هم در نظام سرمایه‌داری برای این متفکران جالب توجه بود، سلطه دستگاه قدرت و سیاست، به‌ویژه سرمایه‌داری بر جامعه و توده مردم، نه از طریق اقتصاد، بلکه از طریق فرهنگ بود.

این دیدگاه که در قالب نظریه «صنعت فرهنگ‌سازی: روشنگری به‌مثابه فریب توده‌ای» صورت‌بندی شده است، متذکر می‌شود که دستگاه قدرت سیاسی (خواه فاشیسم و خواه سرمایه‌داری) با بهره‌گیری از رسانه‌ها و ایجاد

تغییراتی در «ناخودآگاه» افراد جامعه، به‌ویژه توده مردم، هرچند در ظاهر، به آنها آزادی‌هایی می‌بخشد، اما در واقع، آنها را از طریق جهت دادن به امیال، سلیق و خواسته‌هایی که به‌واسطه رسانه‌ها، به‌ویژه برنامه‌های هنری در ناخودآگاه افراد تکوین می‌یابد، کنترل می‌کند و به انقیاد می‌کشاند. این کنترل و انقیاد از طریق فریب توده‌ای، متضمن سلطه بر مردم است.

آنچه این چارچوب روشی را با ملاحظات نظری فوق‌الذکر درباره تصاویر مجازی مرتبط می‌سازد، امکانی است که این تصاویر یا به تعبیر هایدگر، تصاویر جهان، برای ایجاد سلطه ناخودآگاه مهیا می‌سازد. به‌زعم مکتب فرانکفورتی‌ها، در دنیای مابعد‌روشنگری، همان‌گونه که صنعت اقتصادی، تصویری از جهان طبیعت را در قالب کالا در معرض فروش قرار می‌دهد، فرهنگ نیز می‌تواند تبدیل به «صنعت فرهنگ» شود. مقولات فرهنگی، نظیر هنر یا ادبیات، تابع صنعت فرهنگ در قالب کالاهای فرهنگی در بازار به‌فروش می‌رسند. به‌همین سبب، ما در این چارچوب نظری، شاهد تأکید بر سه عنصر اصلی «بت‌وارگی کالا»، «غلبه ارزش‌های مبادله‌ای بازار» و «رشد سرمایه‌داری انحصاری دولت» هستیم (استریناتی، ۱۳۸۷، ص ۹۴).

براساس نظریه «صنعت فرهنگ‌سازی»، دستگاه قدرت با بهره‌گیری از کالایی‌سازی مقولات فرهنگی، همچون موسیقی، هنر، ادبیات و نظایر آنها، امکان یک‌دست‌سازی این مقولات را می‌یابد. همان‌گونه که صنعت، در تولید انبوه کالاهای مادی - فی‌المثل - صندلی یا میزهای یک‌دستی را در حجم انبوه از چوب و میخ و آهن تولید می‌کند و به فروش می‌رساند، صنعت فرهنگ‌سازی نیز اشکال یک‌دست و کالایی‌شده‌ای از هنر و موسیقی و ادبیات را تولید می‌نماید و می‌فروشد. شکل و نحوه صورت‌بندی این کالاهای فرهنگی به‌واسطه ابزارهایی نظیر سانسور، با تبعیت از خواست قدرت و دستگاه سیاسی شکل می‌گیرد و بدین‌روی، امکان کنترل و یک‌دست‌سازی فرهنگ برای دستگاه سیاسی مهیا می‌شود. به عقیده آدورنو، موفقیت این صنعت، در ارتقای نفس و استثمار است که اعضای ضعیف جامعه معاصر با تمرکز قدرت به آن محکوم شده‌اند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۷، ص ۹۷).

در این حالت، توده مردم با فرهنگ یک‌دست و یک‌شکلی که دستگاه قدرت آن را مطابق خواست خویش سامان داده، در فرایند فرهنگ‌پذیری به‌شکلی منفعل عمل می‌کند. آنچه در اینجا به‌محقق می‌رود خواسته‌های متنوع و متکثری است که افراد جامعه می‌توانستند در شکلی از فرهنگ آزاد بدان دست یابند و نسبت به دستگاه سیاسی یا نظام سرمایه‌داری دست به اعتراض بزنند.

مهم‌ترین راهکار نظام سرمایه‌داری برای ایجاد چنین جامعه منفعلی، ایجاد نیازهای کاذب یک‌دست و کالایی‌شده و جایگزینی آنها به جای نیازهای واقعی و متنوع انسانی است. مطابق بیان هربرت مارکوزه، نیازهای واقعی، همچون استقلال، خودمختاری در کنترل سرنوشت خویش و شرکت کامل در گروه‌های واقعی و دموکراتیک، زندگی آزاد و نسبتاً بدون قید و بند و سرانجام، تفکر برای خود، جایگزین نیازهایی می‌شود که نظام

سرمایه‌داری دولتی از طریق رسانه‌ها، در چارچوب صنعت فرهنگ، به شکل کالایی‌شده برای توده مردم بازتعریف می‌کند (استریناتی، ۱۳۸۷، ص ۹۳) و از این طریق، اعمال سلطه فرهنگی میسر می‌شود.

در این نظریه با توجه به اینکه اعمال چنین سلطه‌ای از طریق قلمرو نرم فرهنگی صورت می‌گیرد، بعضاً جامعه و توده مردم نسبت به سلطه اعمال‌شده آگاهی ندارد. این سلطه از طریق هنر یا فرهنگ در قلمرو ناخودآگاه توده مردم می‌نشیند و امکان‌رهایی و زندگی فارغ از سلطه را از آنها می‌ستاند. به همین سبب، در وضعیت اعمال سلطه فرهنگی، جامعه و توده مردم درحالی‌که به شکل موقتی و ظاهری، احساس آزادی و رهایی یا تفریح و نشاط می‌کند، اما تحت انقیاد سلطه کالاهای فرهنگی و صنعت فرهنگ‌سازی سرمایه‌داری و نظام بازار قرار دارد.

امروزه همگان آزادند تا برقصند و کیف کنند؛ درست همان‌طور که از زمان ختناشدن تاریخی دین، آزاد بوده‌اند تا به هریک از کیش‌ها و فرقه‌های بی‌شمار موجود بپیوندند. اما آزادی انتخاب یک ایدئولوژی، که همواره بازتاب جبر و زور اقتصادی است، در همه جا چیزی از آب در نمی‌آید، جز آزادی انتخاب آنچه همواره یکسان است. نحوه پذیرش و پایبندی فلان دختر به امر واجب قرار گذاشتن با دوست‌پسرش، لحن صدا در گفت‌وگوی تلفنی یا در صمیمی‌ترین و خصوصی‌ترین موقعیت‌ها، انتخاب کلمات در صحبت کردن، درواقع کل آن حیات درونی طبقه‌بندی‌شده، براساس مقولات به ابتدال کشیده شده روان‌شناسی اعماق، جملگی گواه تلاش آدمی است تا خود را به دستگاهی واجد لوازم موفقیت بدل کند؛ دستگاهی که حتی در تکانه‌های ناخودآگاهش مطابق الگوهایی است که از سوی صنعت فرهنگ‌سازی عرضه می‌شود. صمیمی‌ترین واکنش‌های آدمیان چنان به تمامی شی‌ءواره شده‌اند، حتی برای خودشان که امروزه ایده هر چیزی مخصوص آنان فقط در مقام مقوله‌ای سراپا تجربیدی بر جای مانده؛ شخصیت دیگر عملاً دال بر چیزی نیست، جز داشتن دندان‌های سفید براق و رهایی یا منزّه بودن از بوی بدن و احساسات. این است پیروزی تبلیغات در چارچوب صنعت فرهنگ‌سازی: تقلید اجباری مصرف‌کنندگان از کالاهای فرهنگی‌ای که در عین حال، به کذبشان واقفانند (آرونو و هورکهایمر، ۱۳۸۷، ص ۲۸۶).

مطالعه میدانی در تصاویر بی‌حجابی

پیش‌تر اشاره شد که گسترش تصاویر بی‌حجابی از زنان، تقریباً با دولت پهلوی دوم آغاز گردید. دوره حکومت پهلوی دوم که به‌ویژه از دهه ۱۳۴۰ که اجرای برنامه‌های توسعه سرمایه‌داری مدنظر بلوک غرب در ذیل برنامه‌های عمرانی و با «انقلاب شاه و مردم» از ۱۳۴۱ آغاز شد، زمینه مناسبی برای این تحولات فرهنگی پدید آورد. اجرای این برنامه‌ها به‌معنای تلاش برای بسط سرمایه‌داری بلوک غرب در ایران بود. یکی از مهم‌ترین مسائلی که از همان ابتدا در ذیل این برنامه‌ها به آن توجه می‌شد، نگاه متمایز از سنت اسلامی - ایرانی به زن بود.

هرچند در برنامه رژیم پهلوی، اعطای حق رأی به زنان مطرح شده بود، اما تحلیل رهبر مخالفان مذهبی این برنامه‌ها، یعنی امام خمینی^ع از اعطای این حق به زنان، متفاوت بود. ایشان معتقد بود:

موضوع حق شرکت دادن زنان در انتخابات مانعی ندارد؛ اما حق انتخاب شدن آنها فحشا به بار می‌آورد. موضوع حق رأی دادن زنان و غیره در درجه آخر اهمیت قرار دارد. ما می‌خواهیم مشروطیت را حفظ کنیم. اکنون که در ایران حق آزادی از ما سلب شده، به فکر زن‌ها افتاده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱).

با این حال پهلوی دوم با سرکوب مخالفت‌ها و تبعید امام خمینی^{۳۰} به‌عنوان رهبر مخالفان مذهبی به خارج از ایران، در اجرای این برنامه‌ها بی‌رقیب بود. در ادامه نیز مطابق پیش‌بینی امام خمینی^{۳۱}، مسئله فقط حق رأی زنان نبود، بلکه یکی از راهکارهای بسط این برنامه‌ها، گسترش تصاویر بی‌حجاب از زنان یا زمینه‌سازی برای آن چیزی بود که امام خمینی^{۳۲} با عنوان «فحشا» از آن یاد کرده بود. اجرای این برنامه‌ها در ایران که با حمایت مستقیم ایالات متحده آمریکا صورت می‌گرفت، تقریباً همزمان با آشنایی و نقد مکتب فرانکفورتی‌ها از صنعت فرهنگ‌سازی سرمایه‌داری در آمریکا است. از این رو، به موازات سرمایه‌داری در آمریکا و فریب توده‌ای آن از طریق صنعت فرهنگ‌سازی، در ایران نیز شاهد ظهور مظاهر و تجلیات صنعت فرهنگ سرمایه‌داری آمریکایی هستیم.

در دوره سیزده ساله تبعید امام خمینی^{۳۳} که بخش قابل‌توجهی از آن، با دوره نخست‌وزیری امیرعباس هویدا و به‌ویژه وزارت فرهنگ مهرداد پهلبد همزمان بود، شاهد گسترش بی‌سابقه برنامه‌های فرهنگی و تصاویر رسانه‌ای هستیم که در آنها، بدن زنانه (یا مردانه)، در قالب برنامه‌های موسیقی، رقص و نظایر آنها در سطحی گسترده و رسمیت‌یافته، در معرض دید جامعه مسلمان ایرانی قرار می‌گرفت. به موازات ظهور تصاویر بی‌حجاب از زنان در بلوک غرب، به‌ویژه در سینمای «هالیوود» و سربرآوردن چهره‌هایی نظیر آوا گاردنر، ناتالی وود، مریلین مونرو، بریجیت باردوت، لورن باکال، ویوین لی و بسیاری از زن‌های دیگر، در این دوره، در سایه حمایت دولت پهلوی دوم در ایران نیز شاهد رسمیت یافتن و الگوسازی از زنان (یا مردانی) نظیر افخم، رامش، ستار، سندی، معین، وفا، هایده، حمیرا، مهستی، گوگوش، دلکش، فروزان، الهه، بتی، پریسا، پوران، شهپر، شهین، شهره، عهدیه، پری، مرجان، شهلا، مرضیه، مهوش، دلپله، نلی، نوش‌آفرین، یاسمین و بسیاری دیگر هستیم که اغلب با نام‌های مستعار، تصویر متمایزی از مرد یا زن اسلامی - ایرانی را در ذهن مخاطب شکل می‌دادند. تصویر بی‌حجاب از این زنان، در مجلاتی مانند مجله زن روز، در قالب برپایی مسابقاتی همچون «دختر شایسته ایران» و یا رواج «فیلم‌فارسی» در زنان «فیلم هندی» که عمدتاً بر تصویر برهنه یا روابط جنسی خارج از چارچوب شریعت ساخته و پرداخته می‌شد، به قدری بود که «چشم مردان را خیره ساخته بود و باعث جذابیت بیشتر این فیلم‌ها می‌شد» (مظفری، ۲۰۱۳، ص ۱۱۱) و این تصاویر را در پیش‌روی جامعه ایرانی، دمامد متمثل می‌ساخت و بازنمایی می‌کرد.

این تصویر کالایی‌شده از زن (یا حتی مرد) ایرانی علاوه بر جذابیت‌های ظاهری یا قبیح‌شکنی‌هایی که برای جامعه ایرانی داشت، در سایه حمایت رژیم پهلوی، در قالب صنعت «فرهنگ‌سازی»، منجر به فریب توده‌ای شده

بود. محصول این صنعت «فرهنگ‌سازی»، از خودیگانگی (مرد یا) زن ایرانی نسبت به نقش‌های پایدار خود، همچون نقش پدری، مادری و همسری می‌شد.

الگوی جدید زن ایرانی، نه تنها در نام، مستعار و از خودیگانه بود، بلکه در شخصیت و هستی خویش نیز نسبت و قرابتی با ویژگی حقیقی زن مسلمان ایرانی نداشت. به کمک تعبیر هایدگر، می‌توان مدعی شد: در این قلمرو، ما با «تصویر جهان زنانه» (یا مردانه) روبه‌رو هستیم که در چشم و گوش و زبان جامعه ایرانی، متمثل می‌شود. باین حال این تمثیل با اعمال سلطه فرهنگی دستگاه پهلوی دوم و سیاست‌های توسعه سرمایه‌داری آمریکایی صورت می‌گرفت.

از منظر دریدایی، این اعمال سلطه فرهنگی با «واسازی» تصویر انسان ایرانی از زن (یا حتی مرد) محجوب و مستورالبدن و بی‌معناسازی هویت آن، سرآغاز هرگونه بی‌معنایی هویت زنانه (یا حتی مردانه) و «براندازی» نقش‌ها و نهادهای سنت اسلامی - ایرانی، از جمله خانواده یا حتی آموزش و پرورش بود که زن مسلمان از بنیان‌های آن محسوب می‌شود.

باین حال در این دوره هنوز تصویری که از زن (یا حتی مرد) بی‌حجاب امروزی در جامعه ایرانی نقش می‌بندد، هرچند از هویت زن (یا مرد) مسلمان ایرانی متمایز است، اما همچنان به واقعیت فیزیکی زن (یا مرد) مقید است. در این دوره هرچند تعداد چنین زنان یا مردانی در جامعه ایرانی رو به گسترش است، اما شرایط و امکانات جامعه ایرانی، به ویژه امکانات سنت اسلامی - ایرانی مانع از آن می‌شود که بخش قابل توجهی از زنان جامعه به چنین الگوهایی تبدیل شوند. این زنان جدید همچنان متعلق به قشر خاصی باقی ماندند.

باین حال پس از گسترش بیشتر رسانه‌های مجازی یا تصاویر تبلیغات تجاری، تلاش گسترده‌ای انجام شد تا امکان اجتماعی گسترش چنین تصویری از زن (یا مرد) مهیا شود. جراحی پلاستیک اندام زنانه (یا مردانه)، امکان تغییر جنسیت از زن به مرد یا بعکس، ایجاد «برندینگ» پوشاک و صنعت مُد، به حاشیه رفتن سبک پوشش سنتی اسلامی - ایرانی، تغییر کاربری‌های آموزشی، تجاری و حتی سیاسی، تحقیر خانه و خانواده به‌مثابه مکان عقب‌مانده و ملول در قیاس با بازار و جامعه و نظایر آنها، همگی امکانات و شرایطی را پیش کشیده است که چنین تصویری از زن (یا حتی مرد) بسط یابد.

امروزه در فضای مجازی، حتی در ذیل نظام جمهوری اسلامی، کمتر صفحه‌ای را می‌یابیم که تصویری برهنه و بی‌حجاب از بدنی زنانه (یا مردانه) در آن در پیش‌روی مخاطب قرار نگیرد. باین حال، این تصاویر چندان ناظر به واقعیت بیرونی و فیزیکی و زیستی زنان (یا مردان) نیست، بلکه تا حد زیادی محصول تصاویر رسانه‌ای و رایانه‌ای است؛ تصاویری خیالی از زن (یا مرد) که هر روز و شب، مقابل مخاطب، متمثل می‌سازند.

نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان به پرسش اصلی مقاله بازگشت: چرا گسترش تصویر مجازی بی‌حجاب از زنان (یا مردان) یک آسیب اجتماعی است؟ به این پرسش از دو منظر می‌توان پاسخ داد:

۱. اگر از منظر جامعه اسلامی - ایرانی به آن بنگریم حجاب و پوشیدگی اندام انسانی، خواه درباره مردان و خواه درباره زنان، از امور فطری است که با نظر به نقطه صفر کشف حجاب صدیقه دولت/آبادی، کنار گذاشتن آن و کشف حجاب به‌مثابه نوعی آسیب اجتماعی در جامعه ایرانی ظهور می‌یابد. بنابراین بی‌حجابی، حتی در قالب فیزیکی و نه مجازی آن - فی‌المثل درباره دولت/آبادی یا قره‌العین - یا سیاست‌های کشف حجاب رضاخانی نیز مغایر با فرهنگ و تاریخ جامعه ایرانی بوده و نوعی کج‌رفتاری است. بنابراین اگر از منظر هویت جامعه ایرانی بنگریم، پدیده بی‌حجابی اجتماعی یا کشف حجاب در جامعه، مطابق ادبیات فوق‌الذکر و رایج آسیب‌شناسی اجتماعی، کجروی، کج‌رفتاری یا انحراف و بی‌نظمی اجتماعی محسوب می‌شود.

۲. با این حال، مدعای اصلی این مقاله آن بود که حتی اگر نه از منظر جامعه ایرانی یا سنت اسلامی، بلکه از منظر غیرواقعی یا غیرایرانی نیز به تصویر بی‌حجاب زنان (یا مردان) در فضای مجازی بنگریم، این پدیده نوعی آسیب اجتماعی و کجروی محسوب می‌شود.

آنچه ما در تصاویر بی‌حجاب از زنان (یا مردان) در فضای مجازی می‌بینیم، عمدتاً تصویری از خودبیگانه‌ی یا - به تعبیر آدرونو و هورکه‌ایمر - کاذب از واقعیت زیستی زن (یا مرد) است. این تصاویر کاذب اگر با حمایت دستگاه قدرت و سیاست یا نظام سرمایه‌داری بر جامعه تحمیل شود، به علت آنکه از نقش‌های حقیقی زن (یا مرد) در جامعه بیگانه است، اختلالاتی جدی در نقش‌ها و نهادهای اجتماعی ایجاد می‌کند. در نظریات آسیب‌شناسی اجتماعی - همان‌گونه که اشاره شد - کجروی یا انحراف گاهی به سبب تقابل با ارزش‌های مسلط جامعه است (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰؛ ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۲)؛ اما مهم‌تر از آن، انحراف یا کجروی، مُخل هماهنگی و سامان و تعادل و در یک کلام، نظم اجتماعی بماهو نظم اجتماعی است (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۱۴؛ سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳).

مطابق این تعریف، اگر بی‌حجابی زنان (یا مردان) در جامعه ایرانی را به سبب تقابل با هنجارها و ارزش‌های تاریخی آن، کجروی یا انحراف اجتماعی بدانیم، تصاویر بی‌حجاب از زنان (یا مردان) در فضای مجازی مُخل هرگونه نظم و هماهنگی و سامان اجتماعی - به‌طور عام - است. این تصاویر به علت ماهیت غیرواقعی و ازخودبیگانه‌شان، اساساً آنقدر از حقیقت زن (یا مرد) و نقش اجتماعی او بیگانه است که نه تنها هویت عام و حتی غیراسلامی زن (یا مرد) را نیز به مخاطره می‌افکند، بلکه هرگونه نظم یا سامانی را در واقعیت جامعه از میان می‌برد.

منابع

- آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر، ۱۳۸۷، *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.
- آشنا، حسام‌الدین، ۱۳۷۱، *خشونت و فرهنگ*، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- ، ۱۳۸۴، *از سیاست تا فرهنگ*، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- استادملک، فاطمه، ۱۳۶۸، *حجاب و کشف حجاب در ایران*، تهران، سنایی.
- استریناتی، دومینک، ۱۳۸۷، *نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران، گام نو.
- پوریهمن، فریدون، ۱۴۲۱ق، *پوشاک در ایران باستان*، ترجمه ضیاء سیکارودی هاجر، تهران، امیر کبیر.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۹، *داستان حجاب پیش از انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رضائی، رضا، ۱۳۸۶، «حجاب در ایران (بررسی وضعیت حجاب در ایران از سال‌های آخر حکومت پهلوی دوم تا پایان جنگ تحمیلی)»، *بانوان نسیعه*، ش ۱۱، ص ۲۵۱-۲۸۶.
- زاتری، قاسم، ۱۳۹۳، «دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران»، *زن در توسعه و سیاست*، دوره دوازدهم، ش ۲، ص ۱۵۳-۱۸۶.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی، ۱۳۷۹، *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، قم، دارالقرنین.
- ستوده، هدایت‌الله، ۱۳۷۹، *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات)*، تهران، آوای نور.
- سلیمی، علی و محمد داوری، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی کجروی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سیدمن، استیون، ۱۳۸۶، *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- صادقی، فاطمه، ۱۳۹۲، *کشف حجاب: بازخوانی یک مداخله مدرن*، تهران، نگاه معاصر.
- صارمی، نوذر امین، ۱۳۷۹، *خرده‌فرهنگ‌ها و انحرافات اجتماعی*، تهران، دانشگاه علوم انتظامی.
- صدیق سروسناتی، رحمت‌الله، ۱۳۸۷، *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی)*، تهران، سمت.
- قائم‌نیک، محمدرضا و طیبه نجفی، ۱۳۹۷، «عصر تصویر بی‌حجابی و بی‌حجابی اجباری: بررسی وضعیت تصویر بی‌حجابی در دوره پهلوی دوم»، *زن در توسعه و سیاست*، دوره شانزدهم، ش ۳، ص ۳۳۹-۳۵۸.
- کرایب، یان و تد بنتون، ۱۳۸۶، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- گنون، رنه، ۱۳۶۱، *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران مرکز نشر دانشگاهی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۱، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- واحد، سینا، ۱۳۶۳، *قره‌العین: درآمدی تاریخی بر تاریخ بی‌حجابی در ایران*، تهران، نور.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۷۹، «عصر تصویر جهان»، *عصر تصویر جهان*، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، *فلسفه*، ش ۱، ص ۱۳۹-۱۵۶.

Horkheimer, Max, 1972, *Critical Theory*, New York, Herder & Herder.

Kuhn, Thomas S., 1977, *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press.

Mozafari, Parmis, 2013, "Dance and the Borders of Public and Private Life in Post-Revolution Iran", published in *Sreberny, Annabelle, Cultural Revolution in Iran*, London, Salem Road.

Milbank, John, 2013, *Beyond Secular Order; The Representation of Being and the Representation of the People*, London, Willey Blackwell.

Voegelin, Eric, 1990, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Published Essays, 1966-1985, V. 12, Ed. Eliss Sandoz, LSUP.