



From Male Authority to Female Agency: A Genealogical Study of Discursive Shifts in Contemporary Theology of Hijab

Amir Mohajer Milani ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Women and Family Research institute, Qom, Iran.
(Corresponding Author) Email: milani@wfr.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 11 May 2025
Received in revised form: 15 July 2025
Accepted: 19 July 2025
Published online: 22 December 2025

Keywords:

Epistemic Frameworks, Female Agency, Gender Theology, Hijab, Islamic Thought.

ABSTRACT

In the years preceding the Iranian Constitutional Revolution, the gradual incorporation of modern epistemic frameworks into Iranian intellectual life posed profound challenges to the authority of established, tradition-bound modes of thought. Confronted with these epistemological disruptions, religious discourses could no longer rely exclusively on doctrinal rigidity or devotional orthodoxy. At the same time, the deeply entrenched character of traditional knowledge—shaped by centuries of religious and cultural continuity—significantly constrained its capacity for adaptation and reconfiguration in response to emerging paradigms. Within this context, interpretations of the hijab, grounded in premodern epistemologies and largely devoid of women’s subjective presence, were frequently shaped by patriarchal assumptions and, at times, explicit misogyny. Such readings increasingly proved untenable amid the shifting intellectual and social dynamics of modern Iran. As traditional epistemes fractured and were reconstituted under the pressures of modernity, religious thought was compelled to reassess its foundational premises. Drawing on Michel Foucault’s archaeological method, this study investigates the nature and conditions of this epistemic rupture within contemporary Islamic thought. By dividing the historical trajectory into three key periods—pre-Pahlavi, the Pahlavi era (excluding its final decade), and the years immediately preceding the Islamic Revolution—the study traces transformations in discourses surrounding the hijab. It argues that the entanglement of religious tradition with cultural norms, together with the emergence of female agency in public and intellectual life, necessitated a reformulation of religious language—one that is gender-inclusive and responsive to a transformed epistemological landscape.

Cite this article: Mohajer Milani, A. (2025). From Male Authority to Female Agency: A Genealogical Study of Discursive Shifts in Contemporary Theology of Hijab. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 19-40. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>

1. Introduction

The discourse on hijab in Iran has long constituted a significant site of tension between traditional and modern perspectives, evolving in response to broader social and intellectual transformations. The introduction of modern epistemic concepts challenged inherited knowledge systems and compelled religious thought to move beyond purely dogmatic responses. Early interpretations of hijab, often marked by the absence of female agency, reflected gender bias and misogynistic assumptions that became increasingly unsustainable within Iran's changing intellectual environment.

This study seeks to analyze the transformation of theological explanations of hijab in contemporary Islamic thought, with particular attention to the role of female agency across distinct historical periods. The central problem examined is the evolution of these explanations from a patriarchal framework toward interpretations that recognize women's autonomy and conscious choice in matters of dress.

2. Methodology

This research employs a Foucauldian archaeological approach to analyze epistemic ruptures and conditions of possibility within contemporary Islamic discourses on hijab. The historical period under study is divided into three phases: the pre-Pahlavi era (pre-1925), the Pahlavi II period (1941–1979, excluding the final decade), and the pre-revolutionary years (1969–1979). Emphasizing discontinuities rather than continuity, this approach focuses on the underlying and often unconscious rules that shape discursive formations. Through this method, the study elucidates how shifting epistemic frameworks influenced interpretations of hijab in each period.

3. Findings

The analysis identifies significant discursive shifts across three historical phases:

Pre-Pahlavi Era (Discourse of Imposing Maximal Hijab):

Interpretations of hijab during this period were predominantly articulated from a male-centered perspective, emphasizing control over female sexuality, preservation of family honor, and prevention of social disorder. Women were largely constructed as objects of male authority, deprived of agency or autonomy in determining their attire. Religious arguments frequently invoked presumed intellectual and emotional deficiencies in women to justify domestic confinement and strict veiling. The benefits of hijab were framed primarily in terms of safeguarding male interests and social stability, with minimal attention to women's perspectives.

Pahlavi II Era (Discourse of Hijab and Modern Control):

This phase marked a gradual discursive shift in which traditional justifications were increasingly supplemented by arguments emphasizing women's protection and independence. Religious discourse began to address women directly and to stress reciprocal responsibilities within the family. Although essentialist assumptions regarding women's sexuality persisted, women were increasingly recognized as active social agents, particularly through an emphasis on family sanctity and motherhood. Linguistically, religious texts adopted a more women-oriented tone, even as their underlying logic remained largely intact.

Pre-Revolutionary Era (Discourse of Islamic–Social Participation of Women):

In this period, earlier gendered assumptions were subjected to sustained critique. Religious discourse increasingly acknowledged women as full and independent members of society,

emphasizing shared human capacities and equal valuation of knowledge, piety, and virtue. Interpretations of hijab moved toward gender-inclusive and non-gendered language, reflecting the growing influence of female agency and broader social transformation.

4. Discussion and Conclusion

The study demonstrates that contemporary theological discourse on hijab has undergone a substantial transformation, departing from a patriarchal framework that historically positioned women as passive subjects devoid of agency. Driven by social change and the expanding presence of women in intellectual and public life, these discourses have increasingly acknowledged women's autonomy and conscious choice. This shift necessitates the development of a gender-inclusive theological language capable of transcending misogynistic and exclusionary interpretations. The findings underscore the decisive role of cultural–religious entanglements and female agency in reshaping contemporary understandings of hijab within Islamic thought.

Author Contributions: The author solely conducted all aspects of the research and manuscript preparation.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The author declares no conflict of interest.

References

- Adamiyat, Fereydoun. (1985). *Ideology of the constitutional movement*. Tehran, Iran: Payam Publications.
- Agha Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen. (1983). *Al-dhari'a ila tasanif al-Shi'a*. Beirut, Lebanon: Dar al-Adwa'i
- Akhundzadeh, Mirza Fathali. (1978). *Maktubat-e Kamal al-Dowleh* (Baqer Momeni, Ed.). Tabriz, Iran: Ehya Publications.
- Alam al-Huda, Sayyid Murtaza. (1997). *Al-dhari'a ila usul al-shari'a*. Tehran, Iran: University of Tehran Press.
- Al-Bahr al-'Ulum, Sayyid Mohammad Kazem. (2001a) r Hudud-e tarbiyat-e banat. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Al-Bahr al-'Ulum, Sayyid Mohammad Kazem, (2001b). Enteqad az maqaleh-ye Esfahani dar mowzu'-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Arab Baghi, Sayyid Hossein. (1949). *Resaleh-ye sharifeh-ye tariq al-yaqin dar lozum-e din bar motamaddinin*. Tehran, Iran: Aftab Press.
- Bada'i' negar, Fazlollah ibn Molla Morad. (2001) a Resaleh-ye sharifeh-ye lozum-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Bahrani, Yusuf ibn Ahmad ibn Ibrahim. (1985). *Al-hada'iq al-nadhirah fi ahkam al-'itrah al-tahirah*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Baladi, Sayyid Abdollah. (2001). Sudul al-jilbab fi wujub al-hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Borujerdi, Mirza Mahdi. (1957). *Mahfel-e banovan*. n.p.
- Davarpanah, Zahra. (2018). Khod-aeini-ye zan-e mosalman: Ma'na-ha va doshvari-ha. *Nameh-ye Zanan-e Mo'aser*, 6(2), 37–70.
- Dehqan, Majid, & Saeedi Mehr, Mohammad. (2020). Sazgari-ye khod-aeini ba otorite-ye dini. *Pajouhesh-haye Falsafi*, 31, 55–90.

- Faqih Shirazi, Mohsen. (2001). Defa' az hejabi In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Fakhr al-Islam, Mohammad Sadeq Orumi. (2001). Resalat-e wujub-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Friedman, Marilyn. (2003). *Autonomy, gender, politics*. New York, NY: Oxford University Press.
- Ha'eri Mazandarani, Mohammad Hassan ibn Fazlollah. (2001) mHejab pardeh-ye dooshizegan. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Halabi, Mahmoud. (2001). Hejab dar Islam. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Hedayatollah, Ayesha. (2021). *Hashieh-ha-ye feministi bar Qur'an*. Tehran, Iran: Kargadan Publishing.
- Iraj Mirza. (1977). *Divan-e ash'ar*. Tehran, Iran: Golshan Offset Printing.
- Jafarian, Rasoul. (2001). *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Jafarian, Rasoul. (2021). Hejab: Az estedlal-haye dini ta estedlal-haye ejtema'i. *Payam-e Baharestan*, 187, 1-34.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2005). *Zan dar ayineh-ye jamal va jalal*. Qom, Iran: Isra Publishing Center.
- Kherqani, Asadollah. (1959). *Resaleh-ye vahdat va kessrat-e zowaj*. Tehran, Iran: Farhang Press.
- Kherqani, Asadollah. (2001). Resaleh-ye rad-e kashf-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi. (1964). Zan ya nimi az peykar-e ejtema'c *Maktab-e Tashayyo*, 11(1).
- Motahhari, Morteza. (1993). *Majmu'eh-ye asar-e ustad Shahid Motahhari*. Qom, Iran: Sadra.
- Muhaqqiq Thani (Karaki), Ali ibn Husayn. (1994). *Jami' al-maqasid fi sharh al-qawa'id*. Qom, Iran: Al al-Bayt Institute.
- Musavi Amoli, Mohammad ibn Ali. (1991). *Nihayat al-maram fi sharh mukhtasar shara'i' al-Islam*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Na'ini, Mohammad Hossein. (1979). *Tanbih al-ummah wa tanzih al-millah*. Tehran, Iran: Sherkat-e Sahami-ye Entesharat.
- Qomi, Ali Akbar Razavi. (2001). Lobb al-lobb fi falsafeh al-hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Saduq, Mohammad ibn Ali ibn Babuyah. (1983). *Ma'ani al-akhbar*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Salah, Mahdi. (2005). *Kashf-e hejab: Zamine-ha, payamadh-ha va vakonesh-ha*. Tehran, Iran: Institute for Political Studies and Research.
- Shirazi, Fatemeh Bigom. (2001). Javabieh-ye maqaleh-ye zalleh-ye talebin-e raf'-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Shirazi, Mirza Mohammad Taqi. (1991). *Hashieh al-makasib*. Qom, Iran: Al-Sharif al-Radhi Publications.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (n.d.). *Al-mizan fi tafsir al-Qur'an*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Tasouji Marandi, Mir Mohammad Hashem Mojtahed. (2001). Sowab al-khitab fi itqan al-hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Yazdi, Sayyid Mohammad Kazem Tabatabai. (1998). *Al-'urwat al-wuthqa* (with commentary). Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Zaeri, Ghasem. (2014). Dirine-shenasi-ye bi-hejabi dar Iran. *Zan dar Tose'eh va Siasat*, 12(2), 95-120.
- Zanjani, Abdollah. (2001). Falsafeh-ye hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Zanjani, Sayyid Abolfazl. (1962). Man'-e ta'addod-e zovjat ya jang ba tabi'at. *Maktab-e Tashayyo*, 9.



از اقتدار مردانه تا انتخاب زنانه؛ مطالعه‌ای دیرینه‌شناسانه در چرخش‌های گفتمانی در الهیات معاصر حجاب

امیر مهاجر میلانی^۱

۱. استادیار گروه فقه و حقوق، پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: milani@wfrc.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

در دهه‌های منتهی به مشروطه، ورود و استقرار مفاهیم نوآیین در نظام آگاهی ایرانی، اقتدار بسیاری از حوزه‌های معرفت سنتی را با چالش مواجه کرد. در مواجهه با این چالش‌ها، اندیشه دینی دیگر نمی‌توانست بر پاسخ‌های تعبدی متکی باشد. همچنین تاریخیت تعینات اندیشه دینی، اجازه فراروی از مقدرات و امکانات نظام آگاهی مسلط آن دوره را نمی‌داد. این نظام دانایی که دارای مجموعه‌ای از مفاهیم و ارزش‌ها بود، هرگونه نظرورزی عقلایی را به این چارچوب‌ها محدود می‌کرد. تبیین و تحلیل حجاب در غیاب هرگونه عاملیت زنانه موجب شکل‌گیری تبیین‌هایی از حجاب شد که دارای سوگیری جنسیتی و گاهی زن‌ستیز بودند. این نگاه در بستر تحولات فکری جامعه ایرانی نتوانست استمرار یابد و با تحول در ساختار آگاهی قدمایی، اندیشه دینی به بازنگری در تمامی ادعاهای خود وادار شد. پژوهش حاضر، به روش دیرینه‌شناسی به بررسی این گسست و شرایط امکان آن در اندیشه اسلامی معاصر می‌پردازد. در این راستا، دوره تاریخی مورد مطالعه به سه مقطع پیشاپهلوی با گفتمان تحمیل حجاب حداکثری، پهلوی دوم با گفتمان حجاب و کنترل مدرن و پیشانقلاب (دهه منتهی به انقلاب اسلامی) با گفتمان مشارکت اسلامی-اجتماعی زنان تقسیم شده است. سپس با اشاره به نخستین تبیین‌های شکل‌گرفته، تطورات فکر دینی درباره حجاب را نشان می‌دهد. یافته‌های پژوهش بیان می‌کند که خلط مناسبات فرهنگی و دینی در گذشته، سرعت تحولات فکری در ایران، مشروط‌شدن فضای فکری به حضور زنان و کنشگری گسترده زنان از عوامل مهم چرخش پیش‌گفته و ضرورت شکل‌دهی به زبان و منطقی زنانه و فراجنسیتی در فهم و تبیین حجاب است.

کلیدواژه‌ها:

الهیات جنسیت، پوشش، عاملیت زنان، فلسفه حجاب، نظام آگاهی.

استناد: مهاجر میلانی، امیر (۱۴۰۴). از اقتدار مردانه تا انتخاب زنانه؛ مطالعه‌ای دیرینه‌شناسانه در چرخش‌های گفتمانی در الهیات معاصر حجاب. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۱۹-۴۰. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>

۱. مقدمه

دو گفتمان سنت و مدرنیته در بسیاری از مسائل حوزه جنسیت در تقابل جدی با یکدیگرند، ولی حجاب به اصطلاح یکی از گره‌گاه‌ها 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 پراهمیت 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 شدند، 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 به‌وضوح 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 مقدمهٔ مکتوبات کمال‌الدوله بر آن بود که اگر کسی نقدی بر این کتاب دارد، باید بداند که در «قریتیکا دلایل نقلیه و نصیه، هرگز مقبول نخواهد شد و شایستهٔ التفات نخواهد گشت» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۸). بسط این رویه که محصول ورود و استقرار مفاهیم و عقلانیت نوپنیا در جهان اسلام بود، سبب شکل‌گیری نوع جدیدی از استدلال شد که می‌توان آن را استدلال تبیینی یا تبیین‌الهیاتی از آموزه‌های دینی دانست. این گونه استدلال‌ها نه از سوی فقیهان طراز اول صاحب‌منصب افتا و مرجعیت عامه که به ظرایف و شرایط استدلال معتبر اشراف کافی داشتند، بلکه نوعاً از سوی اندیشمندان دینی محلی که نسبت به شبهات جریان‌های رقیب احساس وظیفهٔ دینی می‌کردند، با منطقی عمومی و برای اقناع مخاطب عام مطرح می‌شد. ویژگی مهم این گونه استدلال‌ها عدم اعتبار تبیین‌های ارائه‌شده در محیط نخبگانی‌تر فقیهان بود. به این معنا که این تبیین‌ها نمی‌توانستند از تیغ تیز تأملات فقیهانه به‌سلامت عبور کنند و از این رو در محیط اجتهاد شیعی به «استحسان» تعبیر می‌شدند. بر پایهٔ این بصیرت معرفت‌شناختی است که برخی فقیهان طراز اول آن دوره مانند سید کاظم یزدی و میرزا محمدتقی شیرازی، با نقد برخی تبیین‌های صورت‌گرفته تأکید داشتند که حجاب و نگاه و به‌ویژه در شکل شرعی خود حکمی از احکام تعبدی اسلام است و نمی‌توان برای آن دلیل عقلی صرف اقامه کرد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۷؛ شیرازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۶۳). اما تیغ تیز انتقادات به‌قدری برنده بود که در حوزهٔ عمومی نمی‌شد به پاسخ تعبدی اکتفا کرد؛ واقعیتی که ضرورت تبیین‌الهیاتی را یادآور می‌شد.

اگر حجاب از موضع عقل عرفی مورد توجه شدید جریان منورالفکری قرار گرفت، اندیشمندان دینی با چه تبیین‌های الهیاتی‌ای از آن دفاع کردند؟ آیا در دوره‌های مختلف دورهٔ معاصر این تبیین‌ها تحولاتی داشته است؟ چگونه و ذیل کدام سازوکار؟ فهم، روایت و تحلیل تطورات این تبیین‌ها مسئلهٔ اصلی این پژوهش است. امروزه در اندیشهٔ اسلامی، حجاب زنان با مفاهیمی دال بر عاملیت و خودآیینی مانند «مرز»، «صیانت» و «پیام» و استعاره‌هایی مانند «صدف» و «مروارید» تبیین می‌شود. بر پایهٔ این مفاهیم و استعارها، حجاب این‌گونه تحلیل می‌شود که زن با انتخاب پوششی خاص به دیگران این پیام را می‌دهد که او دارای مرزی است که باید از سوی دیگران رعایت شود. اصولاً هدف حجاب در کنار فوایدی که برای جامعه و دیگران دارد، به خود زن برمی‌گردد و زن با حجاب مناسب می‌تواند با آرامش فکری بیشتر به‌مثابهٔ یک انسان و نه ابژهٔ میل جنسی مردان به فعالیت‌های اجتماعی خود بپردازد. این منظر با توجه به اینکه زن در دنیای سنت و به‌ویژه در دهه‌های منتهی به مشروطه، به‌مثابهٔ موضوع قدرت جامعهٔ مردسالار فاقد هرگونه خودآگاهی، خودآیینی و عاملیت بود، نمی‌تواند منظر عمومی دوره‌های پیشین را به‌خوبی نشان دهد. به دیگر سخن، با نبود خودآیینی، خودآگاهی و عاملیت زنانه نمی‌توان برای زنان انتخابی آگاهانه در نوع پوشش تصویر کرد که هدف اولیه، مهم و مستقیمش صیانت و حمایت از خود زنان باشد. در این شرایط این مردان مقتدر هستند که دربارهٔ 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 اندیشهٔ دینی در عصر حاضر باشد. در ادبیات اندیشمندان دینی دوره‌های پیشین، به‌کرات در مقام تبیین حجاب هدف و فایدهٔ حجاب نه به زنان، بلکه به مردان ارجاع داده می‌شود و با مخاطب قراردادن مردان، از آنان خواسته می‌شود که زنان به اصطلاح «بی‌شعور» (کریم‌خان کرمانی، بی‌تا: ۲۲) را به

این مسئله مجبور کنند. 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 باید به اقناع 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 تأکید داشتند که باید «زنان را امر به کشف حجاب» کرد و «زن‌ها باید مکشفات الوجوه و آزاد باشند» (ارومی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۳؛ آخوندزاده، ۱۳۵۷ به نقل از آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۰۵؛ ایرج میرزا، ۲۵۳۶: ۸۰؛ شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۳۸).

با تحول در نظام آگاهی ایرانی و فراگیر شدن ارزش‌هایی مانند عاملیت و خودآیینی، طبیعی است که دیگر نتوان حجاب را با منطق قدمایی که اعتباری به مقوله‌های نوین‌دینی نمی‌داد توضیح داد. مطهری با در نظر داشتن چنین تحولی است که منطق دوره‌های پیشین اندیشه دینی را بی‌اعتبار، 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. اینکه «نه‌تنها نمی‌توان ایرادی بر منطق اسلام گرفت، بلکه منطق مستدل و پولادین اسلام درباره زن و حقوق زن و حدود و وظایف زن بهترین دلیل بر اصالت و حقانیت و جنبه فوق بشری آن است» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۰).

۲. بیان مسئله

پژوهش حاضر با رویکردی فوکویی و به 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 مورد بررسی به سه دوره اصلی تقسیم می‌شود: پیشاپهلوی اول، پهلوی دوم (به استثنای دهه اخیر) و پیشانقلاب (دهه منتهی به انقلاب اسلامی). و سپس تبیین‌های هر دوره، متناسب با نظام آگاهی حاکم بر آن دوره صورت‌بندی می‌شود. در ادامه، این پژوهش به تحلیل عواملی می‌پردازد که سبب شده‌اند اندیشه دینی در هر دوره، تبیین‌های متفاوتی ارائه داده (به‌ویژه در دوره سوم) و در صدد عینی‌سازی آن برمی‌آید. 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، سبب می‌شود که قدیم در چالش با جدید نتواند اعتبار خود را حفظ کند. این روند موجب می‌شود که ضرورت شکل‌دهی به مطالعات متفاوتی در این زمینه احساس شود. 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 فرایند، مفاهیم کلیدی مانند عاملیت و خودآیینی در محوریت تحلیل‌های این پژوهش قرار دارند و این متن گسست‌های مورد بحث را در نسبت با این مفاهیم ارزیابی می‌کند.

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 نابهنگامش کرسی تدریس تاریخ نظام‌های فکری در کولژ دو فرانس پاریس را برعهده داشت و آثار متعدد او نشانگر دغدغه‌هایش در تاریخ اندیشه است. البته فوکو مورخ استمرار و تداوم نیست، بلکه فیلسوف گسست و عدم تسلسل است (پستر، ۱۳۷۶: 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 صرف نظر از اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها، علمی یا غیرعلمی بودن و حقیقی یا کاذب بودن آن‌ها است. به این معنی که درون یک گفت‌وگو وحدت موضوع، وحدت مفهومی و وحدت سطح وجود دارد (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۰).

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

شایان یادآوری است که فوکو در دوره دوم حیات علمی خود به دنبال فراروی از روش دیرینه‌شناسی به تبارشناسی است. این رویکرد برخلاف دیرینه‌شناسی به دنبال توصیف بی‌طرفانه شرایط شکل‌گیری و گسست گفت‌وگوها نیست، بلکه در تبارشناسی نگرشی انتقادی پدید می‌آید که در آن بر تأثیرات قدرت تأکید 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 می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تاریخ، نهادینه‌شدن مستمر اشکال سلطه و خشونت در قالب قواعد است (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). به باور ما نگاه به اندیشه دینی بر پایه چنین پیش‌فرض‌هایی اجازه فهم عالمانه و پدیدارشناسانه از اندیشه دینی را نمی‌دهد و ناچار همه کردارهای اجتماعی و مقاومت‌های اندیشه دینی در برابر بسط و استقرار تجدید در جامعه ایرانی را به منافع صنفی برآمده از مناسبات قدرت تقلیل می‌دهد و اندیشه دینی به را «ناعلم» تبدیل می‌کند. از این رو رویکرد این پژوهش صرفاً بر دیرینه‌شناسی استوار است.

۴. چارچوب مفهومی

خودآیینی یکی از مفاهیم حساس و عمده این پژوهش است که بر پایه آن تحول در تبیین الهیاتی حجاب قابل فهم و توضیح می‌شود. صرف نظر از مطلوبیت یا عدم مطلوبیت خودآیینی، واقعی یا تخیلی بودن آن و کیستی سوژه خودآیین، خودآیینی^۱ به عنوان ارزش دوران مدرن و محصول روشنگری کانتی مورد توجه حوزه‌های مختلف دانش 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؛ به ویژه در سنت فمینیستی، رویکردهای متعددی درباره خودآیینی شکل گرفته است که هر یک بر جنبه‌ای خاص از این مفهوم تأکید دارند. داورپناه با دسته‌بندی خودآیینی به انواع محتوایی، فرایندی، علی، تقویمی، عقل محور، عواطف‌مدار، چندفرهنگ‌گرا، کلیت‌گرا و پسامدرن، تنوع دیدگاه‌ها را نشان داده است (داورپناه، ۱۳۹۷). دهقان نیز با بررسی «سازگاری خودآیینی با اتوریته معرفتی»، سه رویکرد حداکثری، حداقلی و بینابینی را مطرح کرده و براساس نظریه زاگزبسکی، تفسیری از خودآیینی را پیشنهاد می‌دهد که با باور دینی سازگار باشد (دهقان، ۱۳۹۹). بررسی این دیدگاه‌های متناقض نشان می‌دهد که ارائه تعریفی واحد از خودآیینی، حتی به صورت نسبی، دشوار یا ناممکن است.

در این میان شاید بتوان با ارائه برخی شاخص‌های حداقلی بر این مشکل فائق آمد و مرزی نسبتاً روشن بین خودآیینی و دیگر تنظیمی^۲ بنا نهاد. اولین گامی که با برداشتن آن می‌توان خودآیینی را به شخص نسبت داد، داشتن درجه‌ای از عقلانیت و تأمل بر خود و خودتعیینی است. به باور ماربلین فریدمن، حداقلی که شخص با آن وارد آستانه خودآیینی می‌شود «تأیید متأملانه»^۳ است. به نظر او تفکر انتقادی درباره ترجیحات و خواسته‌ها فرد را خودآیین می‌کند و نتیجه تأمل اهمیتی ندارد؛ حتی اگر فرد به این نتیجه برسد که در اوضاع فروتر و تحمل سلطه باقی بماند. البته فریدمن می‌پذیرد که خودآیینی در شرایط الزام و فشار کمتر محتمل است (Friedman, 2003: 24). روی دیگر این تحلیل

1. Autonomy

2. Heteronomy

3. reflective endorsement

پاسخگویی شخص در برابر نگرش‌های نقادانه بیرونی است. شاخصی که آندرا وستلاند مطرح کرده، تأکید دارد که عامل خودآیین همیشه خود را در برابر دیگر عوامل اندیشمند جامعه و منتقدان بالفعل یا بالقوه مسئول و گشوده می‌داند (داورپناه، ۱۳۹۸: ۵۳).

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

داستان خودآیینی 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 خودآیینی نهفته است و نمی‌توان سوبه‌های پررنگی از این دو مفهوم را در دوره پیشامدرن رصد کرد. در چنین جوامعی، نظمی از پیش موجود نقش‌ها و آداب و قواعد رفتار را مشخص کرده است و فرد موظف به هماهنگ‌شدن با ساختار از پیش موجود است.^۱ اهمیت و محوریت خودآیینی در تحقق مدرنیته به حدی است که حتی آیزنشتات که به روایت‌های تک‌خطی و غرب‌محور از مدرنیته باور ندارد و از این رو روایت‌های کلاسیک‌های بزرگ جامعه‌شناسی از قبیل مارکس، دورکیم و حتی وبر از مدرنیته را که بر پایه تجربه غربی بنا شده‌اند برنمی‌تابد، همچنان خودآیینی را محور و مرکز اصلی در نظریه خود یعنی مدرنیته‌های چندگانه^۲ قرار می‌دهد (Eisenstadt, 2000: 3, 5, 13, 21). بر پایه چنین نگاهی افراد و عمدتاً زنان در تمدن اسلامی، به‌ویژه در مسئله پوشش حداکثری، فاقد خودآیینی 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 نشان داده می‌شود 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 بی تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هستند، در این تحلیل، به بررسی تأثیرات این تحولات بر نسبت میان زن، عاملیت و حجاب می‌پردازیم و نشان می‌دهیم هر گفتمان چگونه ساختار و مفاهیم خاص خود را از این نسبت ارائه کرده است.

^۱. شایان یادآوری است که نویسنده خودآیین‌بودن تام و تمام انسان مدرن را امری شبه‌واقع و خیالی می‌داند. هابرماس به درستی بر سیطره عقلانیت تجدیدی بر تمامی عرصه‌های زیست‌جهان انسانی و آغشته‌شدنش به ارزش‌های تجدیدی تأکید می‌کند (هابرماس، ۱۳۷۹: ۱۰۱). این تأثیر به حدی جدی است که به ادعای برخی تاریخ‌اندیشه‌نگاران مدرن و فیلسوفان اجتماعی، حتی مدرنیته‌ستیزان رادیکال و سنت‌گرایان افراطی نیز تماماً تحت تأثیر آن‌اند 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)؛ بالین همه چون انسان مدرن تخیل چنین امری را دارد، به‌ناچار در مقام سخن‌گفتن با او بایستی الزامات مقوله خودآیینی را در نظر داشت.

^۲. Multiple Modernities

۱-۵. گفتمان تحمیل حجاب حداکثری (پشاپهلوی)

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، ج ۱: ۱۱۱). بدایع‌نگار استدلال خود را از ارتباط حجاب با وظایف شخصی زنان آغاز می‌کند. او معتقد است وظیفه اصلی زنان زایمان، پرورش فرزندان و خانه‌داری است و بی‌حجابی و معاشرت با مردان به‌نوعی سبب بسط آگاهی زنان می‌شود. در این صورت زنان راضی به انجام وظایف خود نخواهند شد. در این بیان، صاحب حقوق، مردانی هستند که از عمل زنان به وظایفشان بهره‌مند می‌شوند؛ بنابراین حجاب حافظ حقوق و از احکام اخلاقی به‌شمار می‌آید (بدایع‌نگار، ۱۳۸۰، ج 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 ایزه‌های 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.

کلید نگاه پیش گفته که رویکرد غالب آن دوران است، در اندیشه دیگر اندیشمندان اجتماعی آن دوره نیز به‌وضوح دیده می‌شود. ابو عبدالله زنجانی در رساله‌ای با عنوان فلسفه حجاب، با یادآوری نکات مطرح در کلام بدایع‌نگار 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 مردان نیست» (زنجانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۰). علم ثابت کرده است که «دماغ مرد از مخ زن ۱۰۰ گرام بیشتر است» و به‌واسطه «زیادی پیچیدگی در مخ مرد، ذکاوت و ادراک را بیشتر داراست» (زنجانی، ۱۳۸۰، ج 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 علاقه‌مند به آرایش و زینت و تجملات است. براین اساس اگر زن با این موقعیت طبیعی از قانون طبیعت که او را مختص به «زندگانی منزلی» کرده است خارج شود و خیالات ضلالت‌وار مبنی بر حضور اجتماعی در سر بپوراند، 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» سبب انحطاط و زوال تمدن‌ها شده‌اند (زنجانی، ۱۳۸۰، ج 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» شود و «محبت صادقانه که اساس عاقله است» از بین برود و با گسترش طلاق، حوزه خصوصی نیز آسیب ببیند. از این‌رو همسو با توصیه‌های ابن‌سینا «مرد را لازم است زن را به تربیت اولاد و تدبیر خانه و خدمتکاران مشغول نموده و وسایل 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، ج ۱: ۱۷۸).

او 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 آنان در امور سیاسی را عامل فساد و ضعف جامعه» می‌داند. او با بیان اینکه منطق قانون‌گذاری باید تابع صلاح جامعه و نفع عمومی باشد، تأکید دارد که صلاح صنف و فرد در قانون‌گذاری در تزامن با صلاح عمومی لحاظ نمی‌شود. از این‌رو برای رسیدن به صلاح و نفع عمومی که در تصورات او زن عامل زوال آن بود، ضروری می‌نمود زنان را با کاربست حجاب حداکثری در حیات منزلی محصور کرد؛ هرچند 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 منطقی‌شد نتیجه گرفت «حجاب بهترین وسیله حفظ وظیفه طبیعی زن است» (زنجانی، ۱۳۸۰، ج 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، فقط تابع تصمیمات دیگران هستند. در چنین شرایطی، طبیعی است که تبیین‌های موجود نیز با نظام آگاهی حاکم هم‌راستا باشد؛ به‌گونه‌ای که زنان به‌عنوان کنشگرانی که باید در فرایند اقتناع برای «انتخاب» حجاب شرکت کنند، نادیده گرفته می‌شوند.

حتی برخی اندیشمندان دینی نسبتاً روشنفکر نیز فواید حجاب را از منظری مردانه می‌یافتند و هیچ‌وقت از خود نمی‌پرسیدند که آیا استدلال ارائه‌شده می‌تواند زنان را نیز همراه با این ایده کند یا نه. فقیه شیرازی از علمای روشنفکر (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۶) در مقاله‌ای پنج فایده از «فواید عظیم حجاب» را بیان می‌کند. او فایده اول حجاب را به این امر اختصاص می‌دهد که حجاب زنان عاملی است برای دردسترس 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». فایده 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 که منجر به قتل می‌شود.» فقیه شیرازی فایده سوم حجاب را در جلوگیری از زنا و اختلاط نسب خلاصه می‌کند. فایده 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 انظار بیگانگان پوشیده دارد، یا دارای زنی است زشت و نازیبا که از امثال و اقران خود خجالت می‌کشد و حجاب به حال هردو طایفه سودمند است.» (این است پاره‌ای از فواید عظیم حجاب) (فقیه شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۹-۲۶۰). اصولاً باید در نظر داشت که تکرار واژه «مرد» در نوشته فقیه شیرازی بی‌راه نبود. منطقی پیدا و ناپیدای این فواید، با رویکردی مردانه عبارت‌پردازی شده بود و طبیعی بود که مخاطب او نیز مردان به‌مثابه تصمیم‌گیران درباره پوشش زن باشند. امری که اختصاص به او نداشت و در آثار دیگران نیز به‌وضوح دیده می‌شد؛ به‌عنوان نمونه مرحوم کاظمینی طبرسی نیز با کمی تفاوت همین‌گونه می‌اندیشید. رساله او که مورد تقریظ و تمجید آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی نیز قرار گرفته (کاظمینی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۰)، در میان فلسفه‌های متعددی که می‌توان برای حجاب صورت در نظر داشت، فقط با یادآوری دو فایده هم‌راستا با فهم عموم طبقات به وظیفه دینی خود که پاسخ به شبهات دسائین و دجالین بود می‌پرداخت. اولین فایده حجاب جلوگیری از برافروخته‌شدن آتش ناموس‌پرستی است که نشان مردانگی است و چنان پرخطر است که می‌تواند تا قتل و کشتار ادامه یابد. دومین فایده در حقیقت در نظر داشتن حقوق زنان سالخورده و زشت‌صورت است. اگر عموم زنان حتی صبیح‌منظران صورت خود را بیوشانند، کثیری از زنان ایران می‌توانند به زندگی خود دلگرم باشند؛ زیرا دیگر مردان زنان خوش‌رو را ندیده نمی‌گیرند و از زنان خود دلسرد نمی‌شوند. این است دلایل و براهینی که باید «با خامه چون بلبل گویا بر روی نامه عنبرین شمامه ترقیم نموده، به سمع هر کس رساند» (کاظمینی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۲۲-۴۲۴). البته ظاهراً او توجه نداشت که این استدلال به‌وضوح اخص از مدعا است.

مخاطب بودن مردان و نگاه جنسیتی و طرح فوایدی که فقط می‌توانست مردان را بر اجبار زنان به حجاب اقتناع کند، گویای این نکته است که زنان در آن دوره تاریخی فاقد هرگونه قدرت تصمیم‌گیری درباره پوشش خود بودند. اصولاً انتخابی برای زنان وجود نداشت که اندیشه دینی را به ضرورت بازاندیشی، از منظری زنانه نسبت به ادبیات تولیدشده وادارد؛ منظری که می‌توانست به روشن شدن برخی زوایای تاریک موضوع کمک کند. دال انسجام‌بخش بسیاری از رسایل 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 این‌رو برنامه‌های آموزشی حوزه جنسیت را که در برنامه آموزشی مدارس آمریکایی گنجانده می‌شد، با تمسخر به درس بوسه، خنج، عشو، ناز، قر، غمزه، وعده‌دادن و ملاقات‌کردن و... تقلیل می‌داد (منجیلی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۳۲). یا مرحوم دارابی مدارس را که چنین برنامه‌هایی داشتند «مفسقه» می‌نامید (دارابی، بی‌تا: ۲۵) و بر آن بود که این جماعت «همت خود را در شهوت‌پروری و فرج‌پرستی مصروف داشته‌اند» و «از اخلاق، آنچه را که بیشتر از همه مانع مشتتهیات نفسانیة خویش دانند کریمه حیا 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 ارمنی‌مانند و نیچری‌پسند روگشاده، سربرهنه به‌سوی کوچه و بازار در حضور اخیار و اشرار بکشانند تا به لذایذ شهویه خود نائل و به مرام فرج‌پرستی خویش به نحو کامل برسند» (دارابی، بی‌تا: ۱-۳). بیفزاییم که ما در این ادعا به دنبال سفیدشویی ماهیت همه مدارس و آموزش‌های آن دوره نیستیم و به‌خوبی از ماهیت تجدیدی و گاهی دین‌ستیزانه برخی از آن مدارس و آموزش‌ها باخبر هستیم.

همسو با چنین نگاهی، میرزا علی‌اکبر رضوی قمی از علمای روشنفکر که از قم نیز تبعید شد، با اعلام نقصان خلقت زنان و محدودبودن حیطه افکارشان در حدود تزیین و خودآرایی تأکید داشت که زنان «تمام کمالات دنیا را منحصر در تجمل و جمع وسایل توالد می‌دانند و از علوم و فنون مختلفه بی‌بهره و از رویه ترقیات بشر به‌کلی بی‌خبرند» (رضوی قمی، ۱۳۸۰، ج 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، به‌راحتی فلسفه وجودی زنان را فقط در حفظ نظام خانه و تدبیر امور منزل و تهیه اسباب خوردوخوراک و حضانت اولاد می‌یافت. در نتیجه به باور او، جامعه هر اندازه بیشتر بتواند عاملیت و آزادی زنان را محدود کند، سریع‌تر به‌سمت 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» (رضوی قمی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۲۳).

از دیگر تبیین‌های حجاب در این دوره برجسته‌کردن 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 ندارد، باید با حجاب حداکثری محدود شود. این تلقی که در پس‌زمینه گفتمان اندیشه دینی آن دوره حضور داشت، بر این نکته تأکید داشت که زنان توان‌پایداری 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 نشست‌وبرخاست کنند، شیوع زنا امری ناگزیر خواهد بود. او همچنین با اشاره به دشواری‌های بارداری و خطرات بالقوه وضع حمل، چنین نتیجه می‌گرفت که میل و لذت جنسی زنان، برخلاف تصور رایج، باید به‌مراتب 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 نشست‌وبرخاست کرده، با وجود این خودداری از زنا کنند» (طسوجی مرن‌دی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۴). در چنین چارچوبی، سلب عاملیت از زنان و محدودکردن آن‌ها به نقش‌های کم‌اهمیت‌تر، که ابتدا ریشه در رسوبات فرهنگی داشت، به‌تدریج 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 مهیاکردن شرایط برای تجارت و زراعت و صنعت زنان، چرا نام خود را مسلمان نهاده‌اند (همان: ۱۹۹).

اسدالله خرقانی، مجتهد داعیه‌دار اصلاحات، نیز در رساله‌ای که برای دفاع از حجاب نوشته است، با تمسک به مسلمات علم معرفه الحیوان و مشاهدۀ اینکه ماده حیوان برخلاف 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» (خرقانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۵۴) و از این مقدمه نتیجه می‌گرفت که باید صورت زن را پوشاند و الا اختلاط انساب امری قطعی خواهد بود (همان: ۱۵۴). براین 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 هیچ‌یک از حیوانات وحشی به این خود را روا نمی‌دارند» (همان: ۱۵۵). شایسته توجه است که او هرچند در دوره دوم حیات علمی خود در اعتبار بسیاری از آموزه‌های رسمی تشیع تن به تجدیدنظرطلبی داد، ولی در حوزه جنسیت همچنان به باورهای عمومی دوران خود اعتماد داشت؛ امری که به‌وضوح نشان می‌دهد فراروی از مشهورات زمانه در حوزه جنسیت سخت‌تر از تجدیدنظرطلبی در دیگر حوزه‌ها است.

او در رساله دیگری که درباره تعدد زوجات، تحقیقات فیلسوفی کرده بود، «کثرت زواج 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 مرندی، ۱۳۸۰، ج 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» (همان). در این نگاه، هرگونه تصویر مثبت و حتی بومی‌سازی شده از آزادی و عاملیت زنان بی‌معنا بود و در نتیجه با 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» (نساء، ۳۴) در تحت قوامیت و سرپرستی مردها شرافت خود را نگهداری کرده، مراحل زندگانی را به پایان رساند» (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۸۳-۲۸۴). البته این نگاه بسی راقی‌تر از نگاه برخی دیگر بود که در مقام استدلال بر این مدعا که «تباین 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 متقابل و منعده است. او 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 نباید زنان را از مردان قیاس گرفت (مبارکه‌ای، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۲).

به‌هرحال در این دوره، اندیشه دینی متأثر از فرهنگ مردسالار توجهی به خودآیینی زن و عاملیت آن در تبیین حجاب 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. براین اساس، مفاهیمی مانند عاملیت، سوزگی، خودآیینی، مدیریت بدن و بدن‌مندی زنانه در آن دوره نه‌تنها جایگاهی در بحث‌های دینی نداشتند، بلکه اساساً امکان طرح آن‌ها نیز فراهم نبود. از این رو، حتی در محیط‌های نخبگانی مانند مجلس شورای ملی نیز همین الگوی مواجهه در دیگر امور مرتبط به زنان دیده می‌شود؛ الگویی که مانند 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 وکیل‌الرعیایا) به‌عنوان نماینده صنف تجار، «خیلی جرئت 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 با بیان اینکه بدنش از شنیدن سخنان او از ترس به لرزه آمده است، بر ممنوعیت حق رأی زنان برهان آورد «که امروز ما هرچه 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 اینکه در حقیقت نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومت‌اند، الرجال قوامون علی النساء، در تحت قیمومت رجال هستند و مذهب رسمی ما اسلام است. آن‌ها در تحت قیمومت‌اند. ابداً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند که خداوند هم در قرآن می‌فرماید تحت قیمومت‌اند و حق انتخاب نخواهند داشت، هم دینی هم دنیوی. این مسئله‌ای بود که اجمالاً عرض شد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره دوم، سال ۱۳۲۹ ق، ۸ شعبان، جلسه: ۲۸۰). جمع‌بندی ذکاء‌الملک فروغی نیز جالب توجه است. او که دریافته بود که سخن از حقوق زنان «یک نزاع خیلی بزرگ» در این دوره است، از سرگشادن آن احساس نگرانی کرد. او دقیقاً می‌دانست که این مناقشه پدیده فراتر از مقدرات اندیشه‌ورزی آن دوره است و در صورت پیگیری آن، سایر قلمروهای فرهنگی-اجتماعی را نیز درنور دیده، شکاف بس بزرگی در آرایش نیروهای موافق مشروطیت ایجاد خواهد کرد. از این رو جمع‌بندی می‌کند که «هر وقت

که ممکن بود، زن‌ها بیایند شرکت در انتخابات بکنند و رأی دهند، قهراً تصدیق خواهیم کرد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره دوم، سال ۱۳۲۹ ق، ۸ شعبان، جلسه: ۲۸۰).

مرحوم مدرس دوباره در دوره چهارم که سخن از محدودکردن 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 خودنوشتش، در آن ایام پیش شرط ترقی ایران را در قرارگرفتن در مسیر تجددخواهی می‌دانست. بعد از نطق مفصلی درباره اصلاح قانون انتخابات تأکید داشت که «اقلاً اطفال و نسون را [از حق انتخاب کردن] کنار بگذارید» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳). سید ابوالحسن حائری‌زاده از رجال آگاه آن دوره نیز در پاسخ به این پرسش که «چرا نسون از حق انتخاب محروم باشند» جواب می‌داد: «برای این است که آن‌ها مطیع امر شوهر خود هستند و ممکن است در تحت نفوذ آن‌ها سوءاستفاده 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 مانند باسوادان حق مداخله در سپهر عمومی جامعه را دارند یا نه. براین اساس مباحثه مجلسیان درباره ضرورت بازنگری قانون انتخابات شامل حق رأی زنان نمی‌شد و حتی مخالفان محدودکردن شرایط انتخاب‌کنندگان مانند سید محمدباقر دستغیب نسون را مانند اطفال غیرممیز، از محل گفتگو بیرون می‌دانستند (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳).

در دوره پنجم نیز گهگداری این زخم سر باز می‌کرد. میرزا عبدالله یاسایی علی‌رغم اینکه معتقد بر نبود منع شرعی از برای انتخاب کردن زنان بود، در پاسخ به سؤال خود که می‌پرسید «چرا زن‌ها را مستثنا کرده‌ایم»، جواب می‌داد «برای اینکه 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 جهانی مستثنا 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 به‌وضوح گویای این نکته است که دغدغه نمایندگان بیشتر جنبه شکلی داشت و صرفاً برخی نمایندگان بر آن بودند که نباید نسون را هم‌ردیف مجانین و بزهکاران ممنوع از حق رأی شمرد. میرزا ابوطالب شیروانی از مخالفان متن پیشنهادی کمیسیون تأکید داشت که «حتماً هم نسون را جزو جنایتکاران و محکومان حساب کردن لازم نیست». صدرالادباء نیز با تأیید سخنان شیروانی می‌افزود که «اظهاری که آقای شیروانی راجع به نسون فرمودند، خیلی صحیح است و ما که نسون 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: «اینکه نسون 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 به‌واسطه 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 به‌اصطلاح اصلاح‌گر نیز حاکی از نبود 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 می‌کند 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 نظم جنسیتی همچنان بی‌تأثیر از نظام دانایی مسلط پیش‌گفته نیست. حتی کسروی که در مسیر جدی تجدیدنظرطلبی دینی قرار داشت، با آموزه‌های جنسیتی سنتی کاملاً همسو بود. او نه نگاه مثبتی به حضور

اجتماعی زنان دارد و نه نقش‌پردازی سیاسی برای زنان را برمی‌تابد. از این‌رو چنین تحلیل می‌کند که «زن باید با بیگانگان آمدوشد نکند و با آنان درنیامیزد و هرگاه که از خانه بیرون می‌آید، با رخت ساده و روی بی‌آرایش باشد. زنانی که به بزم‌های مردان می‌آیند و در آن بزم‌ها یا در کوچه و بازار با مردان بیگانه درمی‌آمیزند، کمتر یکی می‌تواند خود را پاک نگه دارد. چنین آمیزشی لغزشگاهی است که نه‌تنها زنانش با مردان 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». او هرچند با ایده حجاب صورت مخالف است و تأکید دارد که از آیات حجاب نیز همین برمی‌آید 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 درنیامیزند و دیگری آنکه در بیرون خانه ساده و بی‌آرایش باشند. پیغمبر اسلام نیز این دو پرده را فرموده» (کسروی، ۱۳۲۴).

جالب است که حتی آن دسته از علمای دینی که همگرایی کاملی با سیاست‌های پهلوی اول داشتند، در حوزه جنسیت براساس اسلوب قدمایی می‌نگریستند و در نتیجه به سیاست‌های پهلوی اول در این زمینه معترض بودند؛ برای نمونه مرحوم سید حسین عرب باغی 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. او 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 سکنتا بوده باشد». به باور او زنان «شبهه ابلیس» هستند و زن صالح در میان زنان «مثل کلاغ اعصم است». او 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 او 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، عقلش به اندازه زن و البته بی‌غیرت است. او نیز همسو با کسروی، به جریان‌های حامی حقوق زنان بسیار بدبین است. او که آن‌ها را غلط‌بازان و دغل‌کاران می‌داند، انگیزه جنسی را مهم‌ترین عامل آزادی‌خواهی برای زنان می‌پندارد. او نیز آزادی و ترقی زنان را بی‌ارتباط به ترقی ایران می‌داند و برای این ادعا پنج دلیل اقامه می‌کند. در نگاه او تمدن و ترقی امری کاملاً مردانه است و اصولاً آزادی زنان می‌تواند عاملی برای تضعیف این تمدن باشد. از این‌رو پوشش حداکثری زنان امری عقلایی محسوب می‌شود (عرب باغی، ۱۳۲۸، ج ۱: ۳۵).

کلیت این نظام دانایی هرچند بر دستگاه تحلیل آن دوران چیره بود و از این‌رو هرگونه فراروی از آن در حوزه مسائل زنان را سخت می‌کرد، ولی عواملی در افق فکری در حال تغییر ایران در جریان بود که می‌رفت از اعتبار آن اقتدار آن بکاهد. سیاست مشت آهنین پهلوی اول در سرکوب 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 به‌چالش کشیدن روایت رسمی پیش‌گفته فراهم می‌کرد.

در این دوره بود که تبیین‌های سنتی از حجاب به تدریج جای خود را به تبیین‌هایی جدیدتری دادند که سوبه‌های 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، ج ۱: ۱۰۵) یا کشف صورت زن به‌عنوان نشانه‌ای از بی‌غیرتی مرد (لاری، ۱۴۱۸: ۲۷۷) برای توجیه ضرورت حجاب مطرح می‌شد، این استدلال‌ها در دوره جدید 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 به‌مثابه 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، ۱۳۲۳، ش ۱۷: ۱). از دیگر وجوه تفاوت تبیین‌های این دوره با دوره سابق، فاصله‌گرفتن از نگاه‌های یک‌جانبه مردم‌محور است که سوگیری زن‌ستیزانه داشت. 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 را که ملک اختصاصی همسرانشان است، به دیگران نغروشند. این موضوع از آن جهت اهمیت داشت که در این دوران، مردان به هیچ آموزش رسمی‌ای برای درک این مسائل نپرداخته بودند، ولی 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 به‌تنهایی قادر به حفظ «محیط خانواده» نخواهد بود (حلبی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۹۱-۱۰۹۵).

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؛ برای نمونه نصرت‌الله نوریانی در آیین 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 مارمانند، بازوان سفید، ران‌های چاق، گردن و سینه بلورین همه شهوت‌انگیز است؛ علی‌الخصوص که با آرایش‌ها و لباس‌ها و عطرها و خوشبو نیز توأم باشد». او معتقد است در برابر چنین زنانی هیچ عابد و زاهدی را توانایی مجاهده با نفس نیست. او همچنان آن باور رایج را که زنان عامل بی‌بندوباری در جامعه اسلامی هستند، 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، ۱۳۲۳، ش ۱۶: ۳). اصولاً «شما زنان هنوز هم آن رشد را ندارید که بتوانید مختار و مطلق‌العنان باشید» (نوریانی، ۱۳۲۳، ش ۱۷: ۱).

علی‌رغم این‌گونه ادبیات عریان و یک‌جانبه‌نگری، می‌توان ویژگی‌های مهم این دوره را در چرخش زبانی در ادبیات اندیشه دینی دانست. مخاطبان اصلی رسایل حجابیه دیگر مردان نیستند و متون از ادبیات تک‌سویه و مردانه پیشین فاصله گرفته بودند. زنان به‌عنوان 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 را که از الزامات گریزناپذیر مشروط‌شدگی عرصه عمومی به حضور زنان بود، 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 دریافته است که باید سخن زنان در «برابری حقوقی» را بی‌واسطه از خود زنان شنید و با خود آنان در این زمینه گفتگو کرد. این زنان تحصیل کرده در راستای رسیدن به برابری 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 استعلایی سخن گفتن با این زنان نمی‌تواند راهگشا باشد؛ بنابراین 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 مؤدب است، بلکه گاهی با آنان شوخی هم می‌کند و زنان قاه‌قاه می‌خندند، زنان را مانند کاسه بلورینی می‌بیند که قابل مقایسه با کاسه مسی مردان نیستند. او 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 را نساء را در محدوده بسیار تنگ و حداقلی «خصوص زناشویی» می‌داند. در نگاه او اسلام در عمل صالح، در تحصیل علوم، در «فضیلت و رسیدن به درجه سعاد 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، ۱۳۷۶: ۱۸-۶۰).

به‌هرحال بخش مهم و پویایی از اندیشه دینی به‌درستی دریافته بود که دیگر نمی‌شود با ادبیات دوره سابق در حوزه جنسیت سخن گفت؛ به‌ویژه 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 این‌رو نه تحول در منطق، بلکه تغییر در زبان را باید تسریع می‌کرد. به دیگر سخن، در کنار اعتبار و اقتدار ساختار آگاهی قدمایی حوزه جنسیت که شرح آن گذشت، نیاز به تغییر در زبان فوری‌تر و به‌ظاهر بی‌هزینه بود. اصولاً کم‌وکیف نوآوری وابسته به اندازه نیاز است. 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 ساختار آگاهی قدمایی نیست. این تغییر برآمده از مشروط‌شدن 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 ساختار آگاهی 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 جابه‌جایی، مهجور شد 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، ج ۱: ۱۷۰)، بلکه نیمی از پیکر اجتماع هستند که باید به رسمیتشان شناخت (مصباح یزدی، ۱۳۴۳: ۹۶-۱۶۱). مادری نه‌تنها نشانه بی‌خردی زن نیست، بلکه نهاد مقدسی است که تا اصلاح نشود، وضعیت ایران اصلاح نمی‌شود. مادری آن‌قدر اهمیت دارد که بتوان براساس آن، 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، به‌خصوص 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 بر پایه منطق نظام آگاهی قدمایی، تفاوت‌های طبیعی و فطری زنان را اثبات کنیم، دیگر نباید از زبانی که به‌شدت 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 نباید 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 به‌صراحت 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).

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

اگر در دوران پهلوی اول، نظام آگاهی قدمایی-دینی در حوزه جنسیت با تردید مواجه شد و در سال‌های بعد این تردید رخنه‌ها و چالش‌هایی را به‌وجود آورد، اکنون زمان شهید مطهری فرارسیده بود که در انجمن اسلامی پزشکان با سؤالات خود گسست در اندیشه دینی را اعلام کند. او می‌پرسید: «آیا اسلام طرفدار پرده‌نشینی زن است، همچنان که لغت «حجاب» بر این معنی دلالت می‌کند، یا اسلام طرفدار این است که زن در حضور مرد بیگانه بدن خود را بیوشاند بدون آنکه مجبور باشد از اجتماع کناره‌گیری کند؟ آیا در اسلام مسئله سومی که نه پرده‌نشینی و محبوسیت و نه اختلاط باشد، وجود دارد یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا اسلام طرفدار جدابودن مجامع زنان و مردان است یا نه»

^۱ نویسنده در توضیح نسبت نیاز با نوآوری به نظریه فرهنگی ویلیام آگبرن در باب تأخر فرهنگی نظر دارد. در این زمینه بنگرید به: حمزه‌یی، مهدیه (۱۴۰۲). بازخوانی تجدد و مدرنیته در مطبوعات ایران دوره قاجار. تهران: نگاه معاصر.

(مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۱۷). به باور نویسنده، فقط 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 او هرگز موضعی انحرافی اتخاذ نکرده بود که مستلزم واکنش شدید برخی از حوزه‌های علمی باشد. با این 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 او حتی از سوی شاگرد قدیمی خود به نفاق متهم شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج 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 هرگونه 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، ج ۲: ۱۲۰۲).

از منظر مطهری، حجاب نه زندانی کردن زن در خانه است، نه وظیفه‌ای است که از ناحیه مرد بر او تحمیل می‌شود. نه با آزادی‌های مدنی اجتماعی زن در تعارض است و نه موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد اجتماع می‌شود. 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 اقدار 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 مانند مخاطب قراردادن زنان، تلاش برای ارائه استدلال‌های فراجنسیتی، پذیرش امکان خطا در خوانش رسمی و سنتی از مقوله جنسیت، توجه به نقطه آغازین تحول خواهی در این حوزه، پاسخگویی به نیازهای زنان دیندار، بازگیری 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 مانند 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 جایگاهی 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 مانند آزادی، علم، حقیقت، نظریه‌پردازی، آزاداندیشی و... نسبت به نظام ارزشی سنتی، مفاهیمی خنثی 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، خلأ مهمی 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 موجب 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 پیش گفته در حقیقت الهیات جنسیت، مشتمل بر پیش فرض‌ها، 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 فقه 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 (همان: ۳۵)، مذمت‌های نهج البلاغه همگی قضیه خارجی شدند (همان: ۳۳۲)، عدم پذیرش شهادت زنان با عدم حضور تاریخی زنان در اجتماع پیوند خورد (همان: ۳۴۴)، عدم انعقاد نماز جمعه با زنان در تفسیری عجیب به رخصت در ترک واجب تقلیل یافت (همان: ۳۱۲). در نگاه نوین، هویت زن به تولیدمثل، خانه‌داری و روابط زناشویی محدود نمی‌شود و در ارتقای رتبه‌ای معنادار بر اهمیت نقش زن در جامعه انسانی تأکید می‌شود (همان: ۵۲). در این نظام آگاهی تحول یافته، حجاب حق الله و زن امین آن می‌شود و زن به شرف خطاب الهی درمی‌آید که «این حق مرا تو به عنوان امانت حفظ کن» (همان: 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 او سیاست سکوت را اتخاذ می‌کند. در آغاز نزاع میان تجدد و سنت در جامعه ایرانی، اندیشه دینی به عنوان بخشی از نظام آگاهی عمومی، با استفاده از مفاهیم، ارزش‌ها و بدیهیاتی که در آن زمان پذیرفته شده بودند، در برابر جریان تحول خواه قرار گرفت. آموزه‌های پذیرفته شده این دوره که امروز به شبهاتی تبدیل شده‌اند، نیازمند آن هستند که ساحت اسلام از این شبهات پاکسازی شود. با این حال، پاسخ به چنین وظیفه‌ای موجب تجربه گسستی عمیق در خود اندیشه دینی شد.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های انجام شده 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 نبود حداقل‌های عاملیت زنان همراه بوده است، اندیشه دینی با استناد به نظام آگاهی عمومی آن زمان و آموزه‌های رسمی پذیرفته شده، حجاب را عمدتاً از دیدگاه مردانه ارزیابی می‌کرد. آموزه‌های نظام قدمایی در آن دوره، چنان برای اندیشه دینی عینی و طبیعی قلمداد می‌شد که هرگونه درخواست بازاندیشی به شدت با پاسخ منفی روبه‌رو می‌شد. در غیاب تصویری بدیل از وضعیت موجود، اندیشه دینی به صورت بندی 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 شود.

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 شد. این تحولات که در کنار قدرت‌گیری جریان غرب‌گرای تحول خواه و خروج زنان از سایه‌های سنتی همراه بود، با عدم همراهی جریان دینی، زمینه‌ساز سرکوب زنان و تحمیل تغییرات اجباری در پوشش شد. در این دوره، اندیشه دینی با چالش‌هایی 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 از کشف حجاب اجباری و نوسازی

۱. 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 نباید گمان شود که نویسنده با بررسی دو اندیشمند خاص، تعمیمی ناروا به نظام آگاهی مقطع محل گفتگو داده است.

تحلیل شده 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 جابه‌جایی‌ها و تحول در نگاه به زنان و پوشش، ضرورت بازاندیشی در نوع نگاه و شیوه بیان اندیشمندان دینی را برجسته کرد 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 و پذیرش واقعیت‌های اجتماعی جدید را آغاز کرده، اما همچنان نتوانسته است حقوق سیاسی زنان، نظیر حق رأی و انتخاب‌شدن، 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 رسایل حجاییه با رویکرد مقایسه‌ای می‌کوشد تا ثابت کند که اجحافی 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 ایجاد کند.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد اندیشمند دینی مانند هر اندیشمند دیگری، فرزند زمانه خویش است و به‌صورت انضمامی، الزامات جامعه خود را مدنظر دارد. الهیات معاصر حجاب نیز در هر دوره تاریخی به شدت تحت تأثیر فضای اجتماعی و سیاسی حاکم قرار دارد و بسته به نیازهای جامعه، به اقتناع و توجیه احکام دینی می‌پردازد. این امر نشان می‌دهد اندیشه غالب در هر دوره، که ممکن است مخالفانی نیز داشته باشد، الزاماً دینی نیست. همچنین براساس یافته‌های این پژوهش، تحولات اندیشه دینی درخصوص 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 به‌صرف 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 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.

۷. مشارکت نویسندگان

نویسنده به تنهایی تمام مراحل پژوهش و نگارش مقاله را انجام داده است.

۸. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۹. سپاسگزاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۱۰. تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌دارد که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

۱۲. منابع

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷). مکتوبات کمال‌الدوله. به کوشش باقر مؤمنی. تبریز: احیا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). ایدئولوژی نهضت مشروطیت. تهران: پیام.
- ارومی، محمدصادق (۱۳۸۰). رساله وجوب حجاب، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۷). دین و نگرش نوین. ترجمه احمدرضا جلیلی. تهران: حکمت.
- ایرج میرزا (۲۵۳۶). دیوان اشعار. تهران: گلشن.
- بدایع نگار، فضل‌الله بن ملا مراد (۱۳۸۰). رساله شریفه لزوم حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- بروجردی، میرزا مهدی (۱۳۷۶ ق). محفل بانوان. بی‌جا: بی‌نا.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷) مقدمه‌ای بر: میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک. تهران: نشر نی.
- بلادی، سید عبدالله (۱۳۸۰). سدول الجلباب فی وجوب الحجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- پستر، مارک (۱۳۷۶). فوکو و نظریه عدم استمرار در تاریخ. تاریخ معاصر ایران، سال ۱، ش بهار.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۰). رسائل حجابیه. قم: دلیل ما.
- جوادی، عبدالله (۱۳۸۴). زن در آینه جمال و جلال. قم: اسراء.
- حلی، محمود (۱۳۸۰). حجاب در اسلام، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- حمزهی، مهدیه (۱۴۰۲). بازخوانی تجدد و مدرنیته در مطبوعات ایران دوره قاجار. تهران: نگاه معاصر.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۳۸). رساله وحدت و کثرت زواج. تهران: فرهنگ.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۸۰). رساله رد کشف حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- دارابی، محمدجواد (بی‌تا). عصم العفاف. عکس از نسخه خطی، کتابخانه پژوهشکده زن و خانواده.
- داورپناه، زهرا (۱۳۹۷). خودآیینی زن مسلمان: معناها و دشواری‌ها. نشریه مطالعات جنسیت و خانواده، ۶(۲)، ۳۷-۷۰.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.25381938.1397.6.2.2.5>
- دهقان، مجید و سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۹). سازگاری خودآیینی با آتوریته دینی. نشریه پژوهش‌های فلسفی، ۱۴(۳۱)، ۴۳۷-۴۵۸.
- <https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.29566.2121>
- رضوی قمی، علی‌اکبر (۱۳۸۰). لب اللباب فی فلسفه الحجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- زائری، قاسم (۱۳۹۳). دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران. زن در توسعه و سیاست، ۱۲(۲)، ۱۵۳-۱۹۸.
- <https://doi.org/10.22059/jwdp.2014.52354>
- زنجانی، عبدالله (۱۳۸۰). فلسفه حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- شیرازی، فاطمه بیگم (۱۳۸۰). جوابیه مقاله ضاله طالبین رفع حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- شیرازی، میرزا محمدتقی (۱۴۱۲). حاشیه المکاسب. قم: منشورات الشریف الرضی.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۲۱). حاشیه المکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- طسوجی مرندی، میر محمد هاشم مجتهد (۱۳۸۰). صواب الخطاب فی اتقان الحجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- عرب باغی، سید حسین (۱۳۲۸). رساله شریفه طریق یقین در لزوم دین بر متمدنین. بی‌جا: چاپخانه آفتاب.
- فقیه شیرازی، محسن (۱۳۸۰). دفاع از حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

کاظمینی، موسی (۱۳۸۰). رساله ضیائیه، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

کریم‌خان کرمانی، محمد (بی‌تا). ناصریه. کرمان: چاپخانه سعادت.

کسروی، احمد (۱۳۲۴). خواهران و دختران ما. تهران: چاپخانه پیمان.

لازی، سید عبدالحسین، مجموعه مقالات، ۱۴۱۸ ق، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم، ایران.

لیلا احمد (۱۳۹۴). زنان و جنسیت در اسلام. تهران: نگاه معاصر.

مبارکه‌ای، سید محمدعلی (۱۳۸۰). سرادق دوشیزگان و سعادت ایرانیان در وجوب حجاب و لزوم نقاب، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش

علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی. قابل دسترس در: www.ical.ir

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۴۳). زن یا نیمی از پیکر اجتماع. مکتب تشیع، (۱)۱۱.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. قم: صدرا.

منجیلی، هادی (۱۳۸۰). مکالمه خسرو و پرویز، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان.

قم: دلیل ما.

نصرت‌الله نوریانی (۱۳۲۳). «زن و حجاب». آئین اسلام. ش ۱۷. سال اول.

نوریانی، نصرت‌الله (۱۳۲۳). «زنان و حجاب». آئین اسلام. ش ۱۶. سال اول.

هابرماس، یورگن (۱۳۷۹). مدرنیته پروژه ناتمام (مدرنیته در برابر پست مدرنیته)، در مدرنیته و مدرنیسم سیاست، فرهنگ و نظریه‌های اجتماعی. به

کوشش نوذری، حسینعلی. تهران: انتشارات نقش جهان.