

بسم الله الرحمن الرحيم

جایگاه حجاب در فقه و اخلاق
نقدی بر دو مقاله دکتر سروش دباغ

فهرست مطالب

مقدمه

(۱) روابط دین و اخلاق، بحثی درباره نظریه حداقلی فرمان الهی و حیطة شمول آن

(۲) ماهیت احکام فقهی و نسبت آنها با احکام اخلاقی

(۳) فلسفه حجاب و تبیین نسبت حکم حجاب با اخلاقیات

(۴) رابطه اجبار و اخلاق

(۵) وجود یا عدم فقیه‌ی با دیدگاهی متفاوت در باب حجاب

(۶) دلالت قرآن کریم بر حجاب واجب زن مسلمان

جناب آقای دکتر سروش دباغ چندی پیش در دو مقاله «حجاب در ترازوی اخلاق» و «بی‌حجابی یا بی‌عفتی؛ کدام غیر اخلاقی است؟» تحلیلی ارائه داده و به این جمع‌بندی رسیده‌اند که رعایت نکردن حجابی که تاکنون در جامعه اسلامی به عنوان حجاب شرعی دانسته می‌شد، نه قبح اخلاقی دارد، و نه مستلزم نادیده گرفتن فرمان الهی است.

ماحصل نظر ایشان در مقاله «حجاب در ترازوی اخلاق» این است که:

«مطابق با روایتی از «نظریه حداقلی فرمان الهی» که نگارنده آنرا موجه می‌انگارد، توزین احکام فقهی در ترازوی اخلاق و مدد گرفتن از عقل و شهودهای اخلاقی عقلانی و عرفی، شرط ضروری موجه انگاشتن احکام فقهی و کشف مراد خداوند در روزگار کنونی است. با مد نظر قرار دادن تحقیقات تاریخی و فقهی امیر ترکاشوند و فتوای احمد قابل از سویی و احراز حدود و ثغور عمل عقیفانه و اخلاقی در روزگار کنونی با توجه به شهودهای اخلاقی عقلانی ناظر آرمانی از سویی دیگر و همچنین عنایت در پررنگ بودن صبغه هویتی و فقهی حکم حجاب؛ می‌توان چنین نتیجه گرفت که نپوشاندن موی سر و گردن در روزگار کنونی، قبح اخلاقی ندارد و مصداقی از کنش غیر عقیفانه، و متضمن نادیده انگاشتن مراد شارع و خداوند نیست.»

این دیدگاه با عبارتی صریحتر در مقاله «بی‌حجابی یا بی‌عفتی؛ کدام غیر اخلاقی است؟» چنین بیان شده است:

«می‌توان چنین نتیجه گرفت که احکام حجاب در شریعت اسلام، اولاً و بالذات صبغه هویتی داشته، نه اخلاقی؛ از اینرو پوشاندن گردن و موی سر برای همه زنان مسلمان ضروری نبوده است. ثانیاً، مقوله پوشش بدن زن و مرد فعلی طبیعی است در زمره دیگر افعال طبیعی که ذیل مقوله «عفت» قرار می‌گیرد و «ربط اخلاقی» می‌یابد؛ هر چند حدود و ثغور پوشش می‌تواند از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر کند. در روزگار کنونی، کثیری از فرهنگ‌ها و عرف‌ها نپوشاندن گردن و موی سر را مصداقی از کنش غیر عقیفانه و غیر اخلاقی نمی‌دانند و نمی‌انگارند؛ ما نیز می‌توانیم در این باب تجدید نظر کنیم و رفتار کثیری از کسانی را که گردن و موی سر پوشیده‌ای ندارند؛ غیر اخلاقی قلمداد نکنیم. علاوه بر این، با مد نظر قرار دادن «نظریه حداقلی فرمان الهی» و پذیرش این سخن از یکسو که قلیلی از فقها و برخی از اسلام‌شناسان معاصر معتقدند که آیات قرآن، دلالت قطعی (نص) بر ضرورت پوشاندن گردن و موی سر ندارند، و روایی نپوشاندن گردن و موی سر مطابق با شهودهای اخلاقی عرفی از سوی دیگر،

می‌توان چنین نتیجه گرفت که نپوشاندن گردن و موی سر در روزگار کنونی علی‌الاصول قبح اخلاقی ندارد و در عین حال متضمن نقض فرمان و مراد خداوند و نادیده گرفتن نص قرآن نیست.»

برای اثبات ادعای فوق، در این دو مقاله، مقدمات متعددی مطرح شده، که در نوشتار حاضر تلاش می‌شود اعتبار این مقدمات و نتیجه حاصل از آنها مورد بررسی قرار گیرد. اما پیش از ورود تفصیلی به این مقالات، شاید تذکر دو نکته لازم باشد:

نکته اول، نکته‌ای علمی است و آن ضرورت پرهیز از ابهام و بی‌دقتی در کاربرد واژگان و اصطلاحات، و نیز واضح نکردن مراد خویش است که از ثمرات نامطلوب آن، افتادن در ورطه مغالطه اشتراک لفظ می‌باشد. بهتر بود نویسندگان محترم در این زمینه دقت بیشتری می‌کرد که مبادا گاه عبارتی در «مقدمه»، به معنایی به کار رود و در «نتیجه»، به معنایی دیگر. از باب نمونه، مهمترین مفهوم محل بحث، مفهوم «اخلاق» است، که در دو مقاله مورد نظر، واژه «غیراخلاقی» بودن، گاه در معنای «عرصه خارج از اخلاق» (چیزی که اخلاق درباره آن حکمی ندارد) به کار رفته، و گاه در معنای «اخلاقاً مجاز» (چیزی که اخلاق، حکم سلبی درباره آن ندارد)، و گاه در معنای «ضد اخلاقی» (چیزی که اخلاقاً مذموم است)؛ همچنین «اخلاق سکولار» گاه به معنای «اخلاق پیشادینی» به کار می‌رود (که نوعی اخلاق جهان‌شمول است)، و گاه به معنای «اخلاق مورد قبول در جوامع سکولار» (که لزوماً جهان‌شمول نیست)؛ و این گونه بی‌دقتی‌ها سزاوار یک بحث علمی نیست.

نکته دوم، تذکری درباره اخلاق پژوهش است: اگر پژوهش به عرصه‌ای از عرصه‌های علم و تحقیق رسید که پژوهشگر در آن عرصه صاحب‌نظر نیست و می‌خواهد مطلبی را از صاحب‌نظران آن عرصه نقل قول، و به آن عرصه نسبت دهد، و بر اساس آن نقل قول بحث خود را پیش ببرد، از شروط اخلاقی پژوهش آن است که به سراغ متخصصانی برود که جامعه علمی مربوطه، تخصص آنها را معتبر بداند، و صرف علاقه شخصی به اینکه آن سخن در آن عرصه موجود باشد، نباید بهانه شود که به هر قیمتی آن مطلب بر آن عرصه تحمیل گردد. فرض کنیم آقای الف، که تخصصی در رشته زیست‌شناسی ندارد، به خاطر برخی دغدغه‌های خارج از این رشته، مخالف نظریه تکامل است. اگر او بخواهد نشان دهد که این نظریه در عرصه زیست‌شناسی هم مخالفانی دارد، استناد به سخنان کسی مثل دکتر سید حسین نصر، غیرقابل قبول است و چه بسا فریب دادن مخاطب قلمداد شود؛ چراکه دکتر نصر اگرچه در عرصه‌هایی واقعا صاحب‌نظر است، و اگرچه وی جملاتی علیه نظریه تکامل دارد که چه بسا افراد غیرمتخصص، این سخنان را تحلیل زیست‌شناسانه قلمداد کنند، اما هرچه باشد نه او یک نظریه‌پرداز عرصه زیست‌شناسی است، و نه ادله‌اش به گونه‌ای است که بر اساس روشهای مورد قبول در رشته زیست‌شناسی اعتبار

داشته باشد. حتی اگر خودش و عده‌ای وی را صاحب‌نظر در عرصه زیست‌شناسی بدانند (که البته در این مثال، ایشان چنین ادعایی ندارند) تا زمانی که جامعه زیست‌شناسان ارزش زیست‌شناختی برای نظریه‌اش قائل نیست، چنین استنادی به او ناموجه است. متأسفانه شبیه این مطلب در مقالات مورد بحث مشاهده می‌شود. نویسنده محترم برای نشان دادن وجود مخالف فقهی در بحث لزوم پوشش مو و گردن، به کسانی استناد کرده که، یا جامعه علمی مربوطه (= فقها) آنها را در این عرصه صاحب‌نظر نمی‌دانند، یا برای این دیدگاه خاص آنها، اعتبار فقهی قائل نیستند؛ و آنگاه چنین مطلبی را به عنوان نظر برخی از فقهاء مستند بحث خود قرار دادن، با اخلاق پژوهش ناسازگار است.

به هر حال، در نوشتار حاضر مطالب دکتر سروش دباغ، در چند فصل «روابط دین و اخلاق»، «ماهیت احکام فقهی و نسبت آنها با احکام اخلاقی»، «نسبت بین حجاب با اخلاقیات»، «رابطه اجبار و اخلاق»، «وجود یا عدم دیدگاه فقهی رقیب درباره وجوب حجاب مو و گردن» و «ولایت قرآن کریم بر حجاب زن مسلمان» مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ که در هر مورد، ابتدا به طور خلاصه نظرات ایشان بیان می‌شود، و سپس در مورد آن سوالاتی مطرح می‌گردد و در پایان نیز جمع‌بندی‌ای از کل بحث ارائه خواهد شد. برای ساده کردن کار خواننده در مطالعه نقدها، در هر فصل، ابتدا فهرست سوالات قابل طرح در آن محور اشاره، و سپس تفصیل هر یک ارائه خواهد شد.

۱) روابط دین و اخلاق

بحثی درباره نظریه حداقلی فرمان الهی و حیطة شمول آن

در مقاله‌های مذکور تلاش شده روابط بین دین و اخلاق از چهار منظر دلالت‌شناختی، وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی بررسی شود. نویسنده محترم ابتدای اخلاق بر دین از منظر روان‌شناختی را می‌پذیرند، اما با ارائه تبیینی از «نظریه حداقلی فرمان الهی» و رد «نظریه حداکثری فرمان الهی»، ابتدای اخلاق بر دین را در سه عرصه دیگر رد می‌کنند.

ایشان در دو منظر دلالت‌شناسی و وجودشناسی، با تمسک به «نظریه کاربردی معنا» مدعی استقلال کامل اخلاق از دین شده‌اند:

«احراز معانی واژگان اخلاقی متوقف بر رجوع به دین نیست» (عدم نیاز اخلاق به دین به لحاظ دلالت‌شناسی)؛

«تعیین اوصاف اخلاقی در جهان خارج نیز متوقف بر تعلق اراده خداوند بدانها نیست؛ بلکه به نحو مستقل از دین وجود دارند» (عدم نیاز اخلاق به دین به لحاظ وجودشناسی)؛

اما در مورد منظر معرفت‌شناسی اخلاق، بیان ایشان دوپهلوی است. ایشان بیان می‌کنند که:

«عموم قائلان به «نظریه حداقلی فرمان الهی»، بر این باورند که اگرچه در دو عرصه فوق، اخلاق نیازی به دین ندارد، اما احراز معرفت اخلاقی موجه متوقف بر رجوع به دین است و مستقلاً فراچنگ نمی‌آید. در عین حال، برخی از قائلان به «نظریه حداقلی فرمان الهی» تاکید می‌کنند که عقل ما می‌تواند معرفت اخلاقی موجه را کشف کند. مطابق با این تلقی، عقل انسان در وادی اخلاق همان چیزی را کشف می‌کند و بر آن صحنه می‌نهد و آنرا موجه می‌انگارد که مراد خداوند است. در واقع، در این تلقی، عقل از متن مقدس تبعیت نمی‌کند؛ بلکه به نحو مستقل، روایی و ناروایی اخلاقی را کشف می‌کند؛ کشفی که متناسب و متلائم با اراده و فرمان خداوند است».

ایشان این نظریه را در مقابل «نظریه حداکثری فرمان الهی» قرار می‌دهند که قائل است در هر سه عرصه دلالت‌شناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی، باید به متون دینی مراجعه شود و با رد این دیدگاه، صحت نظریه حداقلی را نتیجه می‌گیرند.

در مرحله بعد با توجه به اینکه گاه بین حکم اخلاقی‌ای که عقل می‌فهمد، و حکم فقهی‌ای که در متون دینی آمده، تعارض می‌افتد، بر ضرورت اینکه انسان باید یک منظومه معرفتی منسجم داشته باشد، تاکید کرده، و برای حل این تعارضی که از نظر ایشان بین حکم فقهی حجاب با حکم اخلاقی مربوط به آن پیش آمده، استفاده از روش «موازنه متاملانه» را مطرح می‌کنند، «موازنه‌ای که دوسویه است و در آن روند و آیند میان دو سوی موازنه ضروری است» و این مقدمه‌ای می‌شود تا در فصل بعد به مقایسه بحث حجاب در دو عرصه اخلاق و فقه پردازند.

نقد و بررسی:

در مورد این تحلیل چند سوال مطرح است:

۱) آیا در باب رابطه دین و اخلاق در عرصه‌های مذکور، فقط این دو نظریه حداقلی و حداکثری فرمان الهی (آن هم با تقریر ارائه شده در مقالات مذکور) قابل طرح است، که با رد یکی، دیگری اثبات شود؟

۲) آیا استدلال‌ات ایشان در هریک از سه منظر دلالت‌شناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی می‌تواند بی‌نیازی اخلاق از دین در آن منظر را اثبات کند؟

۳) آیا تبیینی که ایشان به عنوان تفسیر موجه‌تر از «نظریه حداقلی فرمان الهی» مطرح می‌کنند، واقعا یک نظریه حداقلی است یا یک نظریه انکاری؛ و به تعبیر دیگر، آیا دیدگاه واقعی ایشان، نظریه «حداقلی فرمان الهی» است، یا نظریه «بی‌نیازی مطلق از فرمان الهی» که در مقابل هر دو نظریه حداقلی و حداکثری، و لذا در مقابل اصل دینداری قرار می‌گیرد؟

۴) با تفسیر ایشان از این نظریه، آیا اصلا نیازی به موازنه متاملانه و رفع تعارض ادعایی وجود دارد؟

اما تفصیل این مسائل:

۱) ابهامات بیان ایشان درباره دو نظریه حداقلی و حداکثری فرمان الهی به گونه‌ای است که بسیاری از استدلال‌های ایشان را به صورت «مصادره به مطلوب» درآورده است. آیا این دو نظریه در هر چهار منظر دلالت‌شناختی، وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی در مقابل هم‌اند یا فقط در منظر معرفت‌شناختی؟ البته چون ایشان تاثیر دین بر اخلاق در بعد روان‌شناختی را پذیرفته، می‌توان گفت که لزوماً تقابل دو نظریه حداقلی و حداکثری در هر چهار منظر نیست؛ اما سیاق کلام نویسنده محترم به گونه‌ای است که گویی پذیرش نظریه حداکثری فرمان الهی مستلزم آن است که در سه بُعد دیگر (دلالت‌شناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی) فقط باید به متون دینی مراجعه شود، یعنی هم برای درک معنای واژگان اخلاقی، هم برای تعیین اوصاف و اصول اخلاقی، هم برای احراز معرفت اخلاقی موجه؛ و در مقابل، نظریه حداقلی می‌گوید در هیچ یک نیازی به مراجعه به متون دینی نیست و عقل در هر سه استقلال دارد. سپس با رد نظریه حداکثری، صحت نظریه حداقلی را نتیجه می‌گیرند.

جدای از صحت و سقم ادله ایشان در رد نظریه حداکثری، آیا این گونه استدلال منطقی موجه است؟ یعنی آیا شقوق دیگری قابل تصور نیست؟ آیا امکان ندارد کسی از منظر دلالت‌شناسی، استقلال معانی واژگان اخلاقی را بپذیرد، اما از دو منظر دیگر نپذیرد؟ آیا امکان ندارد کسی استقلال عقل را در دو منظر دلالت‌شناسی و وجودشناسی اخلاق بپذیرد، اما استقلال آن را در منظر معرفت‌شناسی نپذیرد؟ (جالب اینجاست که خود ایشان، امکان حالت اخیر را صریحا در مقاله اول خود پذیرفته‌اند) یا فرض ندارد که کسی در دو منظر دلالت‌شناسی و معرفت‌شناسی نظر حداقلیون را بپذیرد ولی در منظر وجودشناسی، نظر حداکثریون را؟ و... اگر این شقوق متصور است آیا از رد دیدگاه اول (که در هر سه عرصه انسان را محتاج مراجعه به متون دینی می‌داند) لزوماً دیدگاه حداقلی (که در

هیچ عرصه جایی برای مراجعه به متون دینی نمی‌گذارد) اثبات می‌شود؟ ظاهراً استفاده از تعابیر حداقلی و حداکثری در جایی که سه مولفه برای قضاوت وجود دارد که هر یک مستقلاً باید مورد بررسی قرار گیرد (یعنی منطقاً هشت رأی [۸ = ۲^۳] در کار است) جز اینکه بر ابهام بحث بیفزاید سودی ندارد و با رد یک دیدگاه، که در یک سر طیف است، لزوماً نمی‌توان مفاد دیدگاهی را که در سر دیگر طیف است، پذیرفت.

(۲) آیا استدلال‌های ارائه شده در هر یک از این سه منظر قابل قبول است یا خیر؟

الف) از منظر دلالت‌شناسی

ایشان ابتدا مطرح می‌کنند که «واژگان اخلاقی از پیش خود و مستقل از متون دینی معنایی دارند» اما چند سطر بعد، برای اثبات این ادعا، به «نظریه معنای کاربردی» تمسک می‌کنند که طبق آن «ضیق و سعه معنایی واژگان در یک جامعه زبانی و در نتیجه کاربری واژگان در سیاق‌های گوناگون بوسیله کاربران زبان پدیدار می‌شود.» اگر نگاه همه یا هیچ، که در عرصه تحلیل واقعیت‌های اجتماعی بسیار رهنم است، کنار گذاشته شود، نظریه‌ی مورد استناد ایشان، نه تنها مدعای ایشان را نتیجه نمی‌دهد، بلکه با توجه به مباحث مربوط به تحلیل گفتمان، خلاف مدعای ایشان اثبات می‌شود: در قواعد مربوط به تحلیل گفتمان بیان می‌کنند که با جابجایی دال‌ها در یک گفتمان، درک جامعه از واژه‌ها تغییر می‌کند تا حدی که امروزه برخی دیدگاه‌ها در عرصه تحلیل گفتمان، بیش از آنکه در «تحلیل» گفتمان به کار آیند، به ارائه تئوری‌هایی برای «گفتمان‌سازی» می‌پردازند (مانند دیدگاه لاکلا- موفه). شریعت، به‌ویژه اگر مانند اسلام متن‌محور باشد، (در مقابل آیین مسیحیت که شخص‌محور است نه متن‌محور) خودش یک کاربر زبانی مهم و اثرگذار است که با به کارگیری واژگان در سیاق‌های مختلف (بر طبق نظریه معنای کاربردی) سعه و ضیق معنایی و بلکه تغییر در معنا را پدید می‌آورد، و گفتمان جدیدی را رقم می‌زند. این پدیده به طور خاص مورد توجه فقها و اصولیون شیعه بوده و موجب گردیده در مباحث علم اصول فقه، بحثی تحت عنوان «حقیقت شرعیه» و «حقیقت متشرعه» باز شود.^[۱] اصطلاح اول در جایی است که واژه مورد نظر در زبان خود شارع در معنای جدید به کار رفته، و دومی در جایی است که نه در زبان خود شارع، بلکه در فرهنگ جامعه اسلامی، واژه مذکور در معنای جدید به کار رود. اینکه آیا تمام واژگان قابلیت این تغییر را داشته باشند، می‌تواند محل بحث باشد، اما در تغییر اجمالی برخی از واژگان تردیدی نیست و آقای توشی هیکو ایزوتسو، این مدعا را نه تنها درباره مفاهیم اخلاقی^[۲]، بلکه درباره مفاهیم عینی‌ای همچون «انسان» نیز نشان داده است^[۳]. لذا حتی اگر بسیاری از واژه‌های اخلاقی پیش از استقرار شریعت در جامعه، دلالت خاصی داشته باشند (که دارند) کاملاً محتمل است که بعد از آمدن و استقرار شریعت تغییری در بار معنایی لاقلاً برخی از آنها حاصل شده، و بلکه واژگان جدیدی به عرصه مفاهیم اخلاقی جامعه اضافه شده باشد؛ و لاقلاً در مورد دلالت این واژگان بی‌نیاز از

مراجعه به متون دینی نیستیم، پس سخن از استقلال کلی عقل در عرصه دلالت‌شناسی نارواست. ایشان بیان می‌دارند:

«ابتداء دلالت‌شناختی اخلاق بر دین ناموجه است؛ چرا که دست کم باید معنای برخی از واژگان اخلاقی را، پیش از رجوع به متون دینی دانست.»

با توجه به سایر توضیحات نویسنده محترم، مقصود ایشان از ناموجه بودن این ابتناء، عدم هرگونه نیاز دلالت‌شناسی اخلاق به دین است؛ و اینجا می‌توان گرفتار آمدن ایشان در مغالطه همه یا هیچ را متوجه شد. یعنی می‌توان در این «برخی» با ایشان هم نظر شد، اما آیا «برخی» یعنی «همه»؟ سخن ما در مورد بقیه واژگان اخلاقی است؛ اگر بقیه، در معنای خود نیازمند رجوع به متون دینی هستند، پس سخن گفتن از بی‌نیازی دلالت‌شناسی اخلاق از دین، قابل قبول نیست.

ب) از منظر وجودشناسی

استدلال فوق، به طریق اولی، در مورد وجودشناسی واژگان اخلاقی پیاده می‌شود؛ و جالب اینجاست که خود نویسنده محترم در مقاله دوم خود، به موردی از این حالت اشاره می‌کند؛ یعنی موردی که فضای معرفت و آموزه‌های دینی، موجب اتصاف یک عمل به حسن یا قبح شده است. جمله ایشان چنین است: «... مسئله‌ای نظیر زنا با محارم، که جمهور فقهای فریقین بر این باورند که این فعل قبح اخلاقی دارد و ارتکاب آن شرعا حرام است.» سوال این است که آیا قبح اخلاقی زنا با محارم یا لواط را به لحاظ وجودشناسی نمی‌توان ناشی از دین دانست؟ ضمناً دقت در دلیلی که در رد ابتنای وجودشناسی اخلاق بر دین ارائه شده نیز نشان می‌دهد که باز نگاه همه یا هیچ بر سخنان ایشان حکمفرماست؛ ایشان بیان می‌دارند: «اگر خدا فرمان داده باشد که باید کودک بیگناه را شکنجه کرد، شهودهای اخلاقی ما می‌گوید انجام این فعل خطاست.» صرف‌نظر از اینکه اصل مثال قابل مناقشه است (که در فصل ۲ بند ۴ خواهد آمد)، اما به فرض که مثال درست باشد و شهودات اخلاقی ما مستقلاً درباره حسن و قبح برخی افعال قضاوتی داشته باشند؛ آیا این به معنای آن است که در مورد همه افعال قضاوت دارند و دیگر ممکن نیست آموزه‌های دینی حسن یا قبح اخلاقی را برای فعلی (همانند زنا با محارم یا لواط) در ساحت ادراک ما مستقر سازند؟

ج) از منظر معرفت‌شناسی

در عبارات ایشان دو تلقی از نظریه حداقلی در عرصه معرفت‌شناسی مطرح شده، و ایشان تلقی دوم را برگزیده‌اند؛ که به نظر می‌رسد باز در ورطه مغالطه همه یا هیچ فرو افتاده‌اند: آیا از اینکه «در مواردی عقل بدون مراجعه به متون دینی، توجیه مناسب فعل اخلاقی را می‌یابد» (که البته این سخن قابل دفاع است) منطقی می‌توان به این نتیجه

رسید که «عقل در این عرصه هیچ نیازی به مراجعه به متون دینی ندارد»؟ به تعبیر دیگر، در تمام استدلال‌های به نفع نظریه حداقلی، صرفاً مواردی از استقلال عقل ارائه گردیده، آنگاه نتیجه گرفته شده که در هیچ موردی، عقل نیاز به مراجعه به دین ندارد، و در تمام موارد عقل کافی و مستقل است؛ در حالی که دیدگاه سومی قابل فرض است که در توجیه گزاره‌های اخلاقی، سهمی از آن عقل مستقل باشد، و سهمی مستقلاً از آن دین، و عرصه‌ای محل اظهار نظر هر دو. این دیدگاه نه تنها قابل فرض است، بلکه در تاریخ مصداق دارد: این همان سخن رایج در علمای شیعه است که در عین اینکه حسن و قبح عقلی را در کلیات اخلاق می‌پذیرفتند، اما در عین حال در شناسایی اغلب جزئیات، عقل را ناتوان و نیازمند کمک شرع (مراجعه به متون دینی) می‌دانسته‌اند، و البته بر این باور بودند که برخی از توصیه‌های شرع، «حکم ارشادی» است، یعنی اگرچه شرع مطرح کرده، اما عقل هم مستقلاً می‌تواند آنها را دریابد. وجود چنین دیدگاهی، ادله نویسنده محترم را بی‌خاصیت می‌کند، زیرا این دیدگاه در میان دو دیدگاه همه یا هیچ ایشان قرار دارد و درحالی که عرصه‌ای را برای عقل به رسمیت می‌شناسد (که همان مواردی است که ایشان برمی‌شمرند)، اما این را نافی ضرورت مراجعه به متون دینی نمی‌داند.

۳) چنانکه در جملاتی که از ایشان نقل شد دقت شود ایشان به نام «نظریه حداقلی فرمان الهی»، و به بهانه اینکه برخی از قائلان به این نظریه تقریر دیگری دارند، در واقع «نظریه بی‌نیازی مطلق از فرمان الهی» را مطرح می‌کنند. یعنی حتی اگر ما این اندازه تسامح را بپذیریم که بگوییم «نظریه حداقلی فرمان الهی» بدان معناست که احراز معانی واژگان اخلاقی و نیز تعیین اوصاف اخلاقی در جهان خارج نیز متوقف بر تعلق اراده خداوند بدانها نیست (= عدم نیاز اخلاق به دین در دو عرصه دلالت‌شناسی و وجودشناسی)، و فقط احراز معرفت اخلاقی موجه متوقف بر رجوع به دین است؛ آنگاه با کنار گذاشتن همین عرصه اخیر (تلقی دوم در عرصه معرفت‌شناسی)، دیگر چه جایی (ولو در حد اقل ممکن) برای فرمان الهی می‌ماند که آن را «نظریه حداقلی فرمان الهی» نام نهمیم؟ اگر آن گونه که ایشان شرح می‌دهند «در این تلقی، عقل از متن مقدس تبعیت نمی‌کند؛ بلکه به نحو مستقل، روایی و ناروایی اخلاقی را کشف می‌کند کشفی که متناسب و متلائم با اراده و فرمان خداوند است»، دیگر با چنین استقلالی، چه جایی برای فرمان الهی باقی می‌ماند که گفته شود همان را به عنوان عرصه «حداقلی» می‌پذیریم؟

به تعبیر دیگر، یک نظریه حداقلی، حد اقلی از اعتبار را برای متعلق خود (در اینجا: فرمان الهی) باقی می‌گذارد؛ اما در تقریر ایشان هیچ اعتباری برای فرمان الهی باقی نمانده است. [۴] واضح است که «بی‌نیازی» غیر از «نیاز حداقلی» است؛ مدخلیت تام قائل شدن برای عقل ما در کشف‌روایی و ناروایی اخلاقی، بدین معناست که مطلقاً نیازی به وحی در این عرصه نیست، زیرا عقل اولاً مدخلیتش تام است و ثانیاً این مدخلیت تام را نه تنها در کشف خود احکام، بلکه بالاتر از آن در کشف روایی و ناروایی احکامی که وحی مطرح می‌کند نیز داراست. به

تعبیر دیگر، طبق این بیان حتی امکان ندارد که وحی سخنی بگوید که عقل نسبت به آن ساکت باشد (اصطلاحاً: عقل‌گریز، در مقابل عقل‌ستیز و عقل‌پذیر)؛ و این مدعا به منزله نفی مطلق ارزشمندی وحی است، و هیچ دینداری نمی‌تواند بدان قائل باشد.

بنابراین حتی اگر اثبات «نظریه حداقلی فرمان الهی»، از طریق مناقشه در «نظریه حداکثری فرمان الهی» ممکن باشد، باز هم نظریه «بی‌نیازی مطلق» با مناقشه فوق، قابل اثبات نیست؛ چرا که این نظر مبناء در مقابل هر دو نظر حداقلی و حداکثری قرار می‌گیرد؛ زیرا پیشفرض آن، بی‌نیازی کامل معرفتی از دین است، در حالی که هر دو نظریه فوق، اصل نیاز معرفتی به دین را قبول دارند و در محدوده و حیطة این نیاز بحث دارند.

به نظر می‌رسد منشأ این اشتباه در کلام نویسنده محترم، درهم‌آمیختن مقام اراده الهی و مقام فرمان الهی باشد؛ ایشان وقتی می‌خواهند بیان کنند که «عقل به نحو مستقل، روایی و ناروایی اخلاقی را کشف می‌کند» این توضیح را می‌افزایند که: «کشفی که متناسب و متلائم با اراده و فرمان خداوند است». کسی که با تحلیلهای دانشمندان اصول فقه آشنا باشد، متوجه چگونگی وقوع اشتباه در این عبارت می‌شود: مقام اراده خدا غیر از مقام اوامر (=فرمان‌های) الهی است؛ یعنی ممکن است چیزی را خدا اراده کرده باشد (به همان معنای اراده تشریحی)، اما هنوز نسبت به آن امری و فرمانی از جانب خدا نیامده باشد. [۵] ساده‌ترین حالت این مساله را در مورد احکامی که تدریجی نازل می‌شدند می‌توان یافت؛ مثلاً در حرمت شرابخواری، اگرچه اراده خدا به حرام کردن آن تعلق گرفته بود، اما فرمان خدا در مورد آن در همان روز اول ابلاغ اسلام نازل نشد؛ و اتفاقاً مساله حجاب هم که محل بحث ایشان است از همین سنخ احکام است. اگر تفاوت اراده و فرمان الهی جدی گرفته شود، آن وقت معلوم می‌شود که «نظریه بی‌نیازی از فرمان الهی»، که نویسنده محترم به اشتباه آن را «نظریه حداقلی فرمان الهی» نام داده‌اند، به هیچ عنوان نمی‌تواند، لااقل از منظر یک دیندار، قابل قبول باشد.

۴) با توجه به اینکه فقهای شیعه، «عقل» اطمینان‌بخش را به عنوان یکی از منابع معرفت دینی و در ردیف آیات و روایات به رسمیت می‌شناسند، انجام موازنه متأملانه اقدامی است که در خود فرآیند فقه انجام می‌شود و نیازی نیست که کسی بخواهد بین فقه و اخلاق این موازنه را انجام دهد، اما از این مهمتر اینکه: اگر کسی به «نظریه بی‌نیازی مطلق از فرمان الهی» قائل باشد، دیگر راه «موازنه متأملانه» را مسدود کرده است، چرا که پیشاپیش هر آنچه را که در عقل عرفی دلیلی بر آن نیابد، رد خواهد کرد؛ و این منطقی است که بر بحث مولف محترم حاکم است، و لذا این جمله ایشان:

«مطابق با روایتی از «نظریه حداقلی فرمان الهی» که نگارنده آنرا موجه می‌انگارد، توزین احکام فقهی در ترازوی اخلاق و مدد گرفتن از عقل و شهودهای اخلاقی عقلانی و عرفی، شرط ضروری موجه انگاشتن احکام فقهی و کشف مراد خداوند در روزگار کنونی است»

که دلالت بر موازنه‌ای یکسویه، و نه دوسویه (که لازمه موازنه متاملانه است) دارد، تنها مطابق با روایت ایشان، که در واقع «نظریه بی‌نیازی از فرمان الهی» است، قابل قبول است؛ و آشکار است که کسی که منکر نیاز انسان به دین و فرمان الهی است، هیچ گزاره فقهی و دینی را از آن جهت که دینی است قبول ندارد. به تعبیر دیگر، این دیدگاه برای یک انسان بی‌دین قابل دفاع است، اما سوال این است که چرا ایشان انتظار دارند دینداران این دیدگاه را بپذیرند؟ این نکته‌ای است که در بحث بعدی بیشتر توضیح داده خواهد شد.

۲) ماهیت احکام فقهی و نسبت آنها با احکام اخلاقی

چنانکه اشاره شد یکی از مشکلات مهم متن حاضر، ابهامات ناشی از ابتلای آن به اشتراک لفظ است که مخصوصاً در این بحث خیلی رخ می‌نمایند. مثلاً منظور از آموزه‌های هنجاری دین چیست، و آیا دین آموزه و دستور اخلاقی دارد یا فقط آموزه‌های فقهی دارد؟ ایشان در جایی صریحاً درباره آموزه‌های هنجاری دین می‌فرمایند:

«مراد از دین در این سیاق، احکام فقهی دین است که ممکن است با آموزه‌های اخلاقی متعارض باشند.»

اما در جای دیگر می‌گویند:

«دستورات اخلاقی موجود در دین، به نحو معتناهی با احکام اخلاق سکولار همپوشانی دارند؛ اما احکام فقهی، برخی از مواقع با احکام اخلاقی عرفی و سکولار تعارض دارند.»

از این گونه ابهامات که بگذریم، ابهام مهم دیگری که در کلام ایشان مشاهده می‌شود و چه بسا ناخواسته زمینه‌ساز برخی مغالطات گردیده، نحوه تعیین نسبت فقه و اخلاق است. ایشان ابراز می‌کنند که:

«شخصی که می‌خواهد منظومه معرفتی منسجمی داشته باشد، در هنگام بروز تعارض، باید با واریسی احکام اخلاقی و نسبت‌سنجی میان احکام فقهی با احکام اخلاقی، توازن و تعادلی را میان این دو سراغ بگیرد»

بر این اساس، اقدام به توزین احکام فقهی در ترازوی اخلاق کرده و مدعی شده‌اند که در این اقدام از روش «موازنه متاملانه» راولز استفاده می‌کنند؛ موازنه‌ای که «دوسویه است و در آن، روند و آیند میان دو سوی موازنه، ضروری است.» در این مرحله، چون درصددند بین حکم اخلاقی حجاب و حکم فقهی آن قضاوت کنند، برای رسیدن به یک حکم اخلاقی درباره حجاب، به سراغ دستگاه اخلاقی «راس» می‌روند. طبق این دستگاه، انسان‌ها در وادی اخلاق واجد «وظایف در نظر اول» متعددی هستند؛ اما در مقام عمل، عموماً دو یا چند «وظیفه در نظر اول» با یکدیگر متعارض می‌شوند. برای احراز «وظیفه واقعی» که مؤدی به عمل است و قوام بخش کنش اخلاقی موجه، فاعل اخلاقی باید با استفاده از «شهودهای اخلاق» و «ادراکات اخلاقی» خویش، وظیفه اخلاقی خویش را به دست آورد. البته راس بین «وظایف در نظر اول بنیادین» و «وظایف در نظر اول مشتق» که متشکل از دو یا چند وظیفه در نظر اول بنیادین است، تفکیک می‌کند. سپس نویسنده اظهار می‌دارد که حجاب در زمره هیچ یک از دو دسته فوق نیست؛ لذا فی‌نفسه یک فعل اخلاقی نیست؛ بلکه یک فعل طبیعی است و در صورتی می‌توان در عرصه اخلاق درباره آن سخنی داشت که یک «ربط اخلاقی» با یکی از دو دسته وظایف در نظر اول بنیادین یا مشتق پیدا کند؛ و از نظر ایشان چنین ربط اخلاقی وجود ندارد، که قسمت اخیر فرمایش ایشان در فصل بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نقد و بررسی:

تا اینجا بحث، چند سوال مهم درباره دیدگاه ایشان قابل طرح است:

(۱) ایشان بر این باورند که موازنه متاملانه باید دوسویه باشد، اما آیا بیان ایشان، توزین یکسویه احکام در ترازوی اخلاق نیست؟

(۲) آیا واقعا تمایزی بین آموزه‌های اخلاقی و آموزه‌های فقهی وجود دارد؟ اگر تمایزی هست چه دلیلی بر ضرورت و یا حتی مفید بودن اینکه دومی در ترازوی اولی سنجیده شود، وجود دارد؟ آیا ادله خود ایشان در تمایز فعل طبیعی از فعل اخلاقی، دلیل موجهی در رد مدعای خود ایشان (که بررسی اخلاقی حجاب را ضروری می‌دانند و درباره حجاب و بی‌حجابی، حکم اخلاقی داده‌اند) نیست؟

(۳) اگر قرار است آموزه‌های فقهی با آموزه‌های اخلاقی سنجیده شود آیا در محکمه‌ی اخلاق غیردینی و سکولار، حکم عادلانه‌ای در باب رفتارهای دینی صادر خواهد شد؟ آیا در هیچ دادگاهی، یکی از طرفین نزاع را قاضی قرار می‌دهند؟ اگر شاخص سنجش، قضایای اخلاقی مقدم بر فرهنگهای خاص (اصطلاحاً اخلاق جهان‌شمول) قرار

گیرد، شاید قابل دفاع باشد؛ اما چرا اخلاق سکولار، یعنی اخلاق رایج در فرهنگهای غیردینی یا ضددینی که منطقا هیچ اولویت اخلاقی بر فرهنگ دینی ندارند، معیار اعتبارسنجی آموزه‌های دینی قرار گرفته‌اند؟

۴) آیا پیش‌فرض امکان سنجش حکم فقهی در ترازوی اخلاق - چه در اخلاق جهان‌شمول، و چه در دستگاه اخلاقی‌راس، که میزان اخلاق را عقل عرفی سکولار می‌داند - انکار نبوت نیست؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان با پیش‌فرض مبتنی بر انکار نبوت، توصیه‌ای برای دینداران (خواه معرفت‌اندیش، خواه معیشت‌اندیش) داشت؟

اما تفصیل این مسائل:

۱) در اینجا دو ادعا آمده که یکی درست است، اما ثمره‌ای در نتیجه‌گیری‌های ایشان ندارد، و دیگری ناصواب است که مقدمه‌ای برای نتیجه‌گیری ایشان شده است. آنچه درست و قابل دفاع است این است که:

«شخصی که می‌خواهد منظومه معرفتی منسجمی داشته باشد، نمی‌تواند در عرصه‌های مختلف معرفتی و باورهای خویش دچار تعارض باشد. چنین شخصی، اگر به تعارضی در عرصه احکام فقهی و احکام اخلاقی حیات خویش برخورد، باید با واریسی احکام اخلاقی و نسبت‌سنجی میان احکام فقهی با احکام اخلاقی، توازن و تعادلی را میان این دو سراغ بگیرد.»

اما عجیب است که ایشان با اینکه تصریح می‌کنند که «این موازنه متاملانه، دوسویه است و در آن، روند و آیند میان دو سوی موازنه، ضروری است»، اما در ادامه بیان می‌کنند که:

«مقتضای این سخن این است که باید احکام فقهی را در ترازوی اخلاق توزین کرد و احکامی را موجه انگاشت که مقید به قیود اخلاقی باشند و مصداق نقض عدالت و کرامت انسانی در روزگار کنونی نباشند.»

آدمی هرچه تامل کند در نمی‌یابد که چگونه می‌توان از ضرورت روند و آیند دوسویه، لزوم بررسی یک‌سویه را نتیجه گرفت؛ و عجیب اینکه از عنوان مقاله اول گرفته تا پایان مقاله دوم، این توزین کاملاً یک‌سویه ادامه دارد! واقعا چه نسبتی بین توزین یک‌سویه ایشان با موازنه متاملانه راولز، و مکتب «انسجام‌گرایی - مبنای معتدل»، که هر دو بر دوسویه بودن بررسی تأکید دارند، وجود دارد؟ و اساسا اشاره به موازنه متاملانه و مکتب فوق چه ثمره‌ای در مقاله ایشان دارد؟

۲) فرض کنیم که نویسنده اصلا نمی‌خواهد از مکتب مذکور و از روش دوسویه راولز استفاده کند، بلکه قصد دارد کاملا یک جانبه احکام را در ترازوی اخلاق قرار دهد. اولین سوالی که پیش می‌آید این است که این توزین چه ضرورت یا لافل چه فایده‌ای دارد؟ سخن راولز کاملا واضح است: کسی که تعارضی در باورهای مختلفش پدید آمده باید موازنه‌ای بین آنها برقرار کند؛ اما در مورد کسی که برایش چنین تعارضی پیش نیامده، چه اصراری هست که ما بخواهیم دسته‌ای از آموزه‌های وی را به دادگاهی ببریم که قاضی‌اش، طرف دیگر دعواست و معلوم است که حکمش پیشاپیش چیست؟! [۶]

یعنی دو خلط بحث در اینجا صورت گرفته: یکی اینکه آیا منطقا تمایزی بین آموزه‌های اخلاقی و آموزه‌های فقهی وجود دارد یا نه؟ اگر تمایزی هست چه اصراری هست که حتما دومی در ترازوی اولی سنجیده شود؟ ثانیاً اگر قرار است سنجیده شود چرا با اخلاق سکولار؟ ظاهرا نویسنده محترم متوجه اشکال اول شده، زیرا در مقاله دوم پس از اینکه تاکید کرده که «می‌توان و باید این حکم فقهی [حجاب] را در ترازوی اخلاق سنجید»، گفته‌است: «ممکن است این پرسش به ذهن برخی متبادر شود که مسئله حجاب، سویه فقهی دارد و ازاینرو نمی‌توان و نباید از منظر اخلاقی درباره آن سخن گفت»

اما به نظر می‌رسد که در پاسخ به این اشکال، توضیحی داده‌اند، که کاملا اشکال را تثبیت، و موضع ایشان را رد می‌کند. توضیح مطلب اینکه: ایشان پس از اشاره به تفاوت «مفاهیم اخلاقی سبک» (مانند عدالت، ظلم، مهربانی، وفاداری) و «مفاهیم اخلاقی سبک» (مانند خوبی، بدی، باید، نباید) و تفاوت این دو با «فعل طبیعی» (مانند خوردن، آشامیدن، خندیدن)، «حجاب» [به عنوان یک مفهوم فقهی] را یک فعل طبیعی دانسته، اظهار داشته‌اند که:

«هرجا افعال طبیعی، ربط اخلاقی داشته باشند، ابتدا ذیل یکی از مفاهیم اخلاقی سبک قرار می‌گیرند، سپس متصف به یکی از مفاهیم اخلاقی سبک نظیر خوبی، بدی، باید، نباید... می‌شوند؛ و «وقتی می‌توان از این فعل طبیعی در قلمرو اخلاق سخن به میان آورد که ذیل مقولات اخلاقی قرار گیرد.»

جمله اخیر ایشان (وقتی می‌توان از این فعل طبیعی...) نشان می‌دهد حتی اگر ما با ایشان همراه شویم و حجاب (به عنوان یک حکم فقهی) را در ردیف افعال طبیعی قرار دهیم، نه تنها جمله ابتدایی ایشان (می‌توان و «باید» این حکم فقهی [حجاب] را در ترازوی اخلاق سنجید) نارواست و بررسی حجاب در ترازوی اخلاق «باید» و «ضرورت»ی ندارد، بلکه تنها در صورتی این بررسی «مجاز» می‌شود که حجاب ذیل یک عنوان اخلاقی قرار گیرد.

دقت کنید: سخن از اخلاقی بودن یا نبودن یک فعل طبیعی، طبق توضیح ایشان، زمانی مجاز است که ربط اخلاقی پیدا کند؛ و تمام هم و غم ایشان در ادامه بحث نشان دادن این است که حجاب با هیچ عنوان اخلاقی (مثلاً عفت) ربط پیدا نمی‌کند. اگر این ادعای ایشان درست باشد (که حجاب هیچ ربط اخلاقی ندارد)، لازمه این سخن، درست خلاف مقصود ایشان و درواقع، رد مدعای اصلی ایشان (ضرورت بحث از حجاب از زاویه اخلاق) است.

ایشان تمام همت‌شان در این دو مقاله این بوده که ضرورت پرداختن به مساله حجاب را از زاویه اخلاق نشان دهند، و حکمی اخلاقی صادر کنند با این مضمون که: «بی‌حجابی اخلاقاً روا و بی‌اشکال است»؛ اما طبق بیان فوق، اگر حجاب با هیچ عنوان اخلاقی ربط پیدا نکند، لازمه‌اش این است که اصلاً نتوان هیچ حکم اخلاقی (روا بودن یا نبودن) درباره حجاب صادر کرد؛ و اگر نمی‌توان چنین حکم اخلاقی‌ای درباره حجاب صادر کرد، نوشتن مقاله‌ای با عنوان «حجاب در ترازوی اخلاق» و سپس توجیه اخلاقی بی‌حجابی چه معنایی دارد؟

شاید ایشان پاسخ دهند که مقصود من از بیان «بی‌حجابی بدون اشکال است»، همان عدم حکم اخلاقی برای حجاب است؛ نه اینکه این جمله به عنوان یک حکم اخلاقی قلمداد شود. اگر چنین چیزی مدنظر ایشان بوده، باید گفت که اتفاقاً این باز هم یکی از مواردی است که در بحث ایشان تعبیر «غیراخلاقی» به صورت مشترک لفظی به کار رفته است. دو معنایی که در اینجا به صورت اشتراک لفظی به کار رفته، معنای «بی‌ارتباط با اخلاق» و «به لحاظ اخلاقی، مجاز» است. معنای اول، مصداق مورد بحث را خارج از عرصه اظهارنظر اخلاقی معرفی می‌کند ولی معنای دوم، آن را قابل اظهارنظر اخلاقی، و البته فتوای اخلاقی مربوط به آن را «جواز» و «روا بودن» اعلام می‌نماید؛ و واضح است که حکم به «جواز اخلاقی» و «روایی اخلاقی» حکمی است برای چیزی که قابلیت اظهارنظر اخلاقی را دارد. [۷] اگر واقعاً مقصود ایشان، همان عدم هرگونه حکم اخلاقی برای بی‌حجابی است، و نه ارائه این حکم اخلاقی که «بی‌حجابی اخلاقاً بدون اشکال است»؛ آنگاه لازمه این سخن آن است که خود مساله حجاب و بی‌حجابی به لحاظ اخلاقی، قابلیت اظهارنظر نداشته باشند و اخلاقاً مسکوت بمانند؛ درحالی که تمام کوشش ایشان در این دو مقاله این است که، نه تنها امکان، بلکه ضرورت اظهارنظر اخلاقی درباره حجاب و بی‌حجابی را مطرح کند و مخاطب را قانع سازد که بی‌حجابی، اخلاقاً روا و بدون اشکال است و زن مسلمان بی‌حجاب اخلاقاً نباید مذمت شود. [۸]

۳) با اینکه اشکال فوق، به تنهایی برای کنار گذاشتن مدعای این مقاله کافی است، اما فرض می‌کنیم ایشان از موضع خود خارج شدند و نظر حقیر را، آن گونه که در ادامه بحث نشان داده خواهد شد، پذیرفتند که خود حجاب قابل قضاوت اخلاقی است. اما هنوز اشکال دیگری بر ایشان باقی است که چرا «اخلاق جهان‌شمول» را در حد «اخلاق سکولار» فروکاسته‌اند: اگر بخواهد قضاوتی در مورد رفتارهای اخلاقی در یک جامعه خاص صورت بگیرد، یا باید به هنجارهای خود آن جامعه تمسک کرد، یا به هنجارهای جهان‌شمول (یعنی هنجارهای

اخلاقی فراتر از فرهنگ‌های خاص)؛ و واضح است که هنجارهای غیرجهان‌شمول و خاص یک جامعه را معیار سنجیدن رفتارهای جامعه دیگر قرار دادن نارواست؛ و این امری است که متأسفانه در این مقاله رخ داده است. ایشان در موارد متعددی، احکام فقهی را با اخلاق سکولار، (نه اخلاق دینی، و نه اخلاق جهان‌شمول) مورد قضاوت قرار می‌دهند. به عبارات ایشان دقت کنید:

«برخی احکام فقهی نظیر «سنگسار» و «ارتداد» با دستاوردهای اخلاق سکولار ناسازگارند.»

این سخن مثل این است که ما بگوییم «برخی از احکام مدنی جامعه هند، با برخی از هنجارهای جامعه اسپانیا ناسازگار است.» آیا لزوماً هنجارهای جامعه اسپانیا برتر از هنجارهای جامعه هند است که آن قوانین مدنی را به بار آورده است؟! به تعبیر دیگر، اگر نشان داده شود احکام مدنی جامعه هند، با برخی از هنجارهای جهان‌شمول یا برخی از هنجارهای خود همین جامعه ناسازگار است، این یک ضعف است و باید با رویکرد موازنه متاملانه اصلاح شود؛ اما نه اینکه، قوانین یک جامعه با هنجارهای خاص جامعه دیگر سنجیده شود.

دو پاسخ از جانب ایشان ممکن است داده شود. یکی اینکه بگویند، منظور من از اخلاق سکولار، نه اخلاق رایج و مورد قبول جامعه‌های سکولار (یعنی جامعه‌هایی که اکنون موجودند و تعیین فرهنگی خاصی دارند)، بلکه همان اخلاق جهان‌شمول است که قبل از هر تعیین فرهنگی خاصی برای انسان بماهوانسان (به تعبیر ایشان: ناظر آرمانی) مطرح است. این ادعا خوب است، اما تمام مثال‌های ایشان، و از جمله، ادعاهای ایشان در خصوص غیراخلاقی نبودن بی‌حجابی را از دست ایشان می‌گیرد؛ و در واقع ادعاهای ایشان را به ادعاهایی بدون دلیل تبدیل می‌کند؛ و به تعبیر دیگر، دوباره ایشان را به ورطه مغالطه اشتراک لفظ می‌کشاند زیرا از کلمه «اخلاق سکولار» ابتدا «اخلاق جهان‌شمول» را قصد کرده، اما به مصادیق «اخلاق خاص جوامع غیردینی» استناد کرده است.

پاسخ دوم ایشان می‌تواند این باشد که چون دین هنجارهای خاصی می‌آورد، هنجارهای یک جامعه سکولار (بی‌دین) همان هنجارهای جهان‌شمول می‌باشد. این پاسخ با دو چالش مواجه است: یکی چالش تجربی، یعنی تجربه تاریخی نشان داده، تمام مواردی که ایشان برشمرده‌اند، نقطه مقابلش در بسیاری از جوامع دیگر، به عنوان یک هنجار مقبول شیوع داشته و لذا بسیاری از هنجارهای اخلاق سکولار امروزی، جهان‌شمول نیست؛ ثانیاً فرض گرفته که انسان فقط و فقط بر اساس عقل رفتار می‌کند و تنها چیزی که در مقابل هنجارهای عقلی می‌ایستد، دین است و اگر جامعه سکولار و بی‌دین بود، حتماً هنجارهایش همان اخلاقیات ناب عقلی خواهد بود. نادرستی این تلقی نیز کاملاً آشکار است و همه می‌دانند که هنجارهای انسان تحت تاثیر ده‌ها مولفه، از شهوت گرفته تا قدرت

و علاقه به نیاکان و... قرار دارد. خلاصه اینکه قبول است که «در هنگام بروز تعارض، شخصی که می‌خواهد همچنان منظومه معرفتی منسجمی داشته باشد، باید با واری احکام اخلاقی و نسبت‌سنجی میان احکام فقهی با احکام اخلاقی، توازن و تعادلی را میان این دو سراغ بگیرد.» اما به شرطی که تعارضی در درون یک فرهنگ، یا لاقل تعارضی بین احکام درون فرهنگ با احکام جهان‌شمول رخ دهد؛ و اینکه ما به خاطر اصل قرار دادن فرهنگ‌های بیگانه، به جامعه خود القا کنیم که شما دچار تعارضید و سپس به بهانه رفع تعارض، احکام خاص آن فرهنگ را بر احکام فرهنگ جامعه خود برتری دهیم، قابل دفاع نیست.

۴) از همه اشکالات فوق مهمتر اینکه پیشفرض تمام بحث‌های فوق، انکار نبوت است، یعنی اساسا سنجش آموزه‌های فقهی در ترازوی اخلاق سکولار (و حتی اخلاق جهان‌شمول)، ناشی از تصویری است که در بن‌مایه خود نبوت را منکر است. توضیح مطلب اینکه اساس دینداری در این است که انسان می‌پذیرد علاوه بر گزاره‌های عقل‌پذیر (که عقلش توان بررسی و قبول آنها را دارد) و عقل‌ستیز (که عقلش آنها را انکار می‌کند)، عرصه‌های عقل‌گریز هم وجود دارد؛ یعنی عرصه‌ای در زندگی خود داریم که عقل نسبت به آن، لاقل در ابتدای حرکت خویش، [۹] ساکت و بی‌اطلاع است؛ و شاید ابتدا گمانه‌زنی‌هایی بکند، اما به آن گمانه‌زنی‌های خود معرفت اطمینان‌بخش ندارد. به نظر می‌رسد قرآن کریم در آیه ۲۱۶ سوره بقره [۱۰] با بیانی ساده به این حقیقت (که دلیلی تجربی و عینی و قابل دست‌یابی برای همگان راجع به ضرورت نبوت می‌باشد) اشاره کرده است: برای هرکس از ما بارها پیش آمده که گاه چیزی را دوست داشته و رسیدن به آن را خوب می‌دانسته یا بالعکس، اما بعد از تجربه آن، متوجه شده‌ایم که در آن مورد حقیقت را نمی‌دانسته‌و در اشتباه بوده‌ایم. از طرف دیگر هرکس در درون خود می‌یابد که مایل است پاسخ این موارد را قبل از تجربه کردن بداند؛ و اگر خدایی هست، که هست، او می‌داند، آنچه را که ما نمی‌دانیم؛ و نبوت یعنی این خدای مهربان ما را از این مطالب مطلع می‌کند؛ و دینداری هم یعنی به سخن خدا بیش از گمانه‌های شخصی خود اطمینان داشتن. اگر دقت شود مثالهایی که برای عدم لزوم تن دادن به تمام فرمان‌های الهی در مقالات مذکور مطرح شده، یا به قدری آشکارا برخلاف فطرت انسانی است که واضح است در فرمان‌های الهی چنین فرمانی یافت نمی‌شود (مانند اینکه «خدا فرمان داده باشد که باید کودک بی‌گناه را شکنجه کرد») یا صرفا در برخی جوامع مدرن با آن مخالفت‌هایی شده (مانند حکم سنگسار) آن هم با فضایی که از ابتدا نامعقول و باطل بودن دین را فرض گرفته‌اند. آیا در ناروا بودن حکم سنگسار برای شخصی که چنان علنی لواط کرده که لاقل چهار فرد عادل او را در حین عمل مشاهده کرده و در دادگاه علیه او شهادت داده‌اند، دلیلی بیش از اینکه ما فعلا از اجرای این حکم خوشمان نمی‌آید و طبق گمانه‌های کنونی مان نارواست (عسی ان تکرهوا شیئا) وجود دارد؟

علاوه بر این دستگاه اخلاقی راس که به عنوان نظام اخلاقی مورد نظر ایشان برای توزین به کار رفته، آن گونه که ایشان شرح داده، فقط فعلی را فعل اخلاقی می‌داند که از سنخ «وظایف در نظر اول» (بنیادین یا مشتق) باشد. این دستگاه از دو جهت، مستلزم انکار نبوت است؛ و لذا شایستگی قضاوت در مورد اخلاق دینی را ندارد (زیرا قاضی نباید از پیش رای مخالف داشته باشد). اولاً در این دستگاه، فقط «وظایف در نظر اول»، وظیفه اخلاقی شمرده می‌شوند؛ و این وظایف هم صرفاً به شهود اخلاقی و ادراک اخلاقی خود فرد مستند می‌شوند؛ در حالی که فرض نبوت و دینداری، حتی در فضای دینداری حداقلی، [۱۱] در جایی است که انسان وجود وظایف عقل‌گریز را (که عقل در مورد آنها ابتداء ساکت است؛ اما امکان خوب یا بد بودن آنها را نفی نمی‌کند) قبول دارد؛ یعنی یک دیندار قائل است که وظایفی می‌تواند وجود داشته باشد که ممکن است ابتداء و مستقلاً مورد شهود اخلاقی من قرار نگیرد؛ و اصلاً برای همین موارد عقل‌گریز است که قبول و تبعیت از دین الهی ضرورت پیدا می‌کند؛ پس دستگاه اخلاقی راس ضرورتاً ظرفیت شناسایی همه احکام اخلاقی را ندارد.

ثانیاً فهرستی که راس از «وظایف در نظر اول بنیادین» ارائه می‌دهد، کاملاً فهرست نظام اخلاقی یک جامعه خاص سکولار (نه اخلاقیات جهان‌شمول) است؛ که در آن، وظایف دینی محض (مثل پرستش) هیچ وجه اخلاقی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. این فهرست با فهرستی که در مورد «وظایف در نظر اول بنیادین» در گفتمان یک جامعه دینی می‌توان ارائه داد، متفاوت است. سوال این است که ما به عنوان یک جامعه دینی، چرا باید به این فهرست از «وظایف در نظر اول بنیادین» ملتزم گردیم؟ چرا حتی اگر مبنای آن دستگاه (یعنی ایده وظایف در نظر اول) را بپذیریم ولی فهرست «وظایف در نظر اول بنیادین» راس را به آن صورت قبول نکنیم و بر اساس تحلیلی که نمی‌خواهد معیارش را جامعه سکولار قرار دهد، برخی موارد را از آن فهرست کم یا به آن اضافه کنیم، نظر ما حتماً نادرست باشد؟ از باب نمونه، اگر بخواهیم مبتنی بر ادبیات «وظایف در نظر اول» سخن بگوییم، به نظر می‌رسد شواهد متعددی وجود دارد که در گفتمان دینی، و بلکه در اخلاق جهان‌شمول، مفهوم «حیا» (که به مفهوم «عفت» بسیار نزدیک است اما برخلاف عفت، منحصر به عرصه مسائل جنسی نمی‌شود) در زمره «وظایف در نظر اول بنیادین» قرار می‌گیرد، نه در «وظایف در نظر اول مشتق». پس اینکه ما نظام راس را، حتی در جزئیات سکولارش، به طور کامل بپذیریم و احکام دین را در آن قالب بسنجیم، امر قابل دفاعی نیست.

ممکن است ایشان بگویند «من از موضع خارج از دین با شما سخن می‌گویم، موضعی که اعتقادی به نبوت ندارد.» در این صورت باید گفت در ابتدا لازم است بررسی شود که آن فهرست از دیدگاه ناظر آرمانی (نه ناظری که اخلاق جوامع سکولار را اصل قرار داده) چه اندازه قابل دفاع است؛ و دیگر آنکه در این صورت لاجرم

مخاطبان شما، انسانهای سکولار و بی‌دین [۱۲] هستند، نه دینداران معرفت‌اندیش و ویا معیشت‌اندیش (هرچند که این دو تعبیر نیز بسیار مبهم و البته سوگیرانه است).

۳) فلسفه حجاب و تبیین نسبت حکم حجاب با اخلاقیات

چنانکه اشاره شد نویسنده محترم پس از اینکه فتوا به ضرورت توزین احکام فقهی در ترازوی اخلاق داده‌اند، از «دستگاه اخلاقی راس» برای این توزین استفاده نموده‌اند. اگرچه بحث‌های قبل نشان می‌داد که هم اصل توزین مذکور دارای اشکال است و هم دستگاه اخلاقی راس ظرفیت چنین توزینی را ندارد؛ اما می‌توان نشان داد که حتی استفاده از دستگاه مذکور نیز نه تنها تامین کننده نظر نویسنده محترم نیست، بلکه برضد آن است. لذا ابتدا استدلال ایشان گزارش، و سپس نقد و بررسی آن ارائه می‌شود:

نویسنده برای توزین اخلاقی حکم حجاب، سراغ این می‌روند که اثبات کنند «نپوشاندن مو و گردن» متضمن نقض هیچ‌یک از «وظایف در نظر اول بنیادین» و «وظایف در نظر اول مشتق» نیست. بدین منظور ماهیت حجاب را یک مساله فقهی و هویتی، (و نه وظیفه اخلاقی)؛ و آن را از سنخ افعال طبیعی (همانند خوردن و آشامیدن) معرفی می‌کنند که به‌خودی خود مضمول هیچ حکم اخلاقی نیست و برای قضاوت اخلاقی درباره آن حتما باید ربط اخلاقی پیدا کند؛ یعنی با عناوین اخلاقی دیگر مرتبط گردد. در میان عناوین اخلاقی، به نظر ایشان، تنها عنوانی که می‌تواند مرتبط با حجاب باشد، عنوان «عفت» است. ایشان «عفت» را یک «وظیفه در نظر اول مشتق» معرفی می‌کنند که از ترکیب سه وظیفه «وفاداری»، «بهبود خود»، و «آسیب نرساندن به دیگران» به دست آمده است. سپس بیان می‌کنند رعایت حجاب عرفی، که علاوه بر پوشش عرفی، شامل بهره‌گیری از گفتار و رفتار مناسب و متین و انسانی در تنظیم رابطه با جنس مخالف است، اخلاقاً ضروری است و عدول از آن فعلی غیراخلاقی است؛ اما درباره حدود و ثغور و میزان پوشش اختلاف رأی هست و مؤلفه‌های فرهنگی، اقلیمی، تربیتی، روانشناختی و ... در آن مدخلیت دارد؛ و چون در عرف امروز، نپوشاندن مو و گردن، خلاف عفت به حساب نمی‌آید، پس این کار، رفتاری غیراخلاقی نیست و قبح اخلاقی ندارد.

ایشان علاوه بر بیان فوق، شاهدهی هم بر عدم تلازم عفت و پوشاندن گردن و موی سر می‌آورند و آن اینکه، متصور است که کسی گردن و موی سر خود را بیپوشاند، اما در تنظیم رابطه خود با جنس مخالف، رفتاری غیر عقیفانه داشته باشد؛ ویا کسی گردن و موی سر خود را نپوشاند و عقیفانه رفتار کند.

از مباحث مقاله دوم ایشان می‌توان به طور ضمنی تبیین دومی را نیز استخراج کرد و آن اینکه «جلوگیری از شهوترانی مرد» نیز نمی‌تواند دلیلی برای اخلاقی دانستن حجاب قلمداد شود؛ چرا که از نظر ایشان، اولاً:

«اگر ملاحظه‌ای اخلاقی در اینجا در میان بود و نپوشاندن گردن و موی سر، اسباب تحریک جنسی اجتناب ناپذیر مردان را فراهم می‌کرد و زمینه‌ساز فساد در جامعه می‌بود؛ می‌توان پرسید چرا این حکم علی‌الاطلاق برای همه زنان مسلمان نیامده است و زنان برده از پوشاندن موی سر و گردن معاف شده‌اند؟»

و ثانیاً این ضابطه را نوعی تحمیل ناروا بر زنان می‌دانند، زیرا:

«اگر صرفاً رعایت حال مردان مطمح نظر باشد و از زنان بخواهیم که برای وسوسه نشدن مردان، خود را بپوشانند؛ می‌توان چنین انگاشت که روند میزان پوشیده بودن زن حدّ یقفی نخواهد داشت و ممکن است روزی فرا رسد که برخی از مردان حتی با دیدن صورت زنان محجبه نیز وسوسه شوند. لازمه این سخن این است که برای رعایت احوال چنین مردانی با چنین نگرشی، زنان صورت خود را کامل بپوشانند و در وهله بعدی از خانه بیرون نیایند و در منظر و مرئای مردان نامحرم قرار نگیرند و ظاهر نشوند.»

نقد و بررسی

در بررسی نظرات ایشان، چند مساله قابل طرح است:

۱) آیا حجاب، یک فعل طبیعی است، که برای قضاوت اخلاقی درباره آن حتماً باید ذیل عناوین اخلاقی دیگر قرار بگیرد؟

۲) اگر حجاب باید ذیل عفت بررسی شود، و در حدود و ثغور و میزان پوشش، مؤلفه‌های فرهنگی، اقلیمی، تربیتی، روانشناختی و ... مدخلیت دارد، عرف کدام فرهنگ و اقلیم باید حدود و ثغور پوشش را برای یک جامعه دینی معلوم کند؟

۳) آیا تنها عنوان اخلاقی مرتبط با حجاب عنوان «عفت» است؟

۴) جلوگیری از شهوترانی مردان چه جایگاهی در فلسفه حجاب دارد و آیا طرح مساله از این زاویه، یک تحمیل ناروا بر زنان است؟

۵) آیا حجاب فقط یک مساله فقهی و هویتی، و نه اخلاقی است؟ و آیا اساساً خود همین فقهی یا هویتی شدن، ربط و نسبت اخلاقی را در پی ندارد؟

۶) آیا حکم کردن به اینکه رفتار بی‌حجابی برای یک زن مسلمان، غیراخلاقی است به معنای آن است که او کاملاً بی‌اخلاق است؟

اما تفصیل این مسائل:

۱) چنانکه اشاره شد، علی‌رغم اینکه دستگاه اخلاقی راس برای بررسی اخلاق دینی نارساست، اما می‌توان نشان داد که با همان دستگاه اخلاقی نیز، بی‌حجابی برای یک زن مسلمان اخلاقاً روا نیست. اولین نکته این است که آیا آموزه «حجاب»، صرفاً یک فعل طبیعی است، که برای قضاوت اخلاقی درباره آن حتماً باید ذیل عناوین اخلاقی دیگر قرار بگیرد؟ یا می‌تواند به خودی خود، مشمول حکم اخلاقی شود؟

به نظر می‌رسد در این سخن ایشان که می‌فرمایند:

«رعایت حجاب عرفی، که علاوه بر پوشش عرفی، شامل بهره‌گیری از گفتار و رفتار مناسب و متین و انسانی در تنظیم رابطه با جنس مخالف است، اخلاقاً ضروری است».

بین «حجاب» و «عفت» اشتباه شده؛ و اگر از این خلط مبحث جلوگیری شود - حتی با دقت در لازمه‌های استدلال‌نویسنده محترم - می‌توان دریافت که خود حجاب (به معنای پوشش) یک عنوان اخلاقی مستقل است؛ هرچند با عناوینی مثل عفت بسیار نزدیک و مرتبط می‌باشد.

توضیح مطلب اینکه: کلمه «حجاب» که امروزه محل بحث است، اساساً بحثی درباره «پوشش خارجی» است که در ادبیات فقهی از آن با واژه «ستر» یاد می‌شود؛ [۱۳] و این اصطلاح، اساساً با مفهوم پوشاندن اعضای بدن سروکار دارد؛ و ربطی به «گفتار» و نیز «رفتارهای غیر مرتبط با پوشاندن» ندارد. لذا تعبیر «بهره‌گیری از گفتار و رفتار مناسب و متین و انسانی در تنظیم رابطه با جنس مخالف» (که نویسنده محترم برای توضیح حجاب آورده) اساساً توضیحی درباره مفهوم عفت است نه درباره مفهوم حجاب؛ مثلاً ممکن است کسی، حتی تمام اعضای بدنش (حتی صورتش) را کاملاً بپوشاند، اما مثلاً گفتار متین نداشته باشد. در اینجا می‌توان گفت «الان پوشش و حجاب او کامل است، اما گفتار وی عقیفانه نیست».

اکنون اگر این تفاوت معنایی بین عفت و حجاب جدی گرفته شود، با دقت در لوازم گفتار ایشان می‌توان نشان داد که خود بحث «پوشش» نیز می‌تواند با عنوان اخلاقی مورد ملاحظه قرار گیرد (البته در حد مفاهیمی که ایشان «مفاهیم اخلاقی ستر» می‌نامند) به عبارت ایشان دقت شود:

«شهودهای اخلاقی ما می‌گویند نفس پوشیده بودن بدن مرد و زن، دست کم بخش‌هایی از آن، ربط اخلاقی دارد.» ایشان سپس به ضرورت «ستر عورت و پوشاندن اندامهای جنسی» اشاره می‌کنند که البته به عفت مربوط است. در اینکه این مقدار از پوشش به عفت مربوط است بحثی نیست؛ اما آیا آنچه از شهودهای اخلاقی ما در مورد «نفس پوشیدن بودن» نتیجه می‌شود همین مقدار است؟ آیا برحسب شهودهای اخلاقی ما، اگر کسی پوششی فقط در حد ستر عورت داشت (و نه ذره‌ای بیشتر)، آیا دیگر عمل قبیحی انجام نداده است؟! حتی اگر بخواهیم همچون ایشان عرف را معیار قرار دهیم، باز هم واضح به نظر می‌رسد که مقدار پوششی که عرف برای اخلاقی بودن عمل فرد قبول دارد بیش از این حد است و مثلاً عرف عام در توضیح عمل مردی که با حداقلی از لباس زیر از خانه خارج شود، لزوماً به بی‌عفتی وی اشاره نمی‌کند، بلکه از تعابیری مانند «بی‌نراکت» و «بی‌فرهنگ» (با بار معنایی مذمت اخلاقی) استفاده می‌کند.

۲) ایشان در ادامه بحث فوق می‌گویند: «درباره حدود و ثغور و میزان پوشش اختلاف رأی هست و مؤلفه‌های فرهنگی، اقلیمی، تربیتی، روانشناختی... در آن مدخلیت دارد.» سوال این است که آیا ایشان به لوازم سخن خود (مدخلیت داشتن مؤلفه‌های مذکور درباره میزان پوشش) پای‌بند مانده‌اند؟ اگر مخاطب بحث ما مسلمانان‌اند (به تعبیر ایشان دینداران معرفت‌اندیش و معیشت‌اندیش)، عرف کدام فرهنگ و اقلیم، حدود و ثغور پوشش جامعه آنها (یعنی جامعه اسلامی) را باید معلوم کند؟ عرف جوامع اسلامی یا عرف جوامع غیراسلامی؟ ایشان بسادگی ادعا می‌کنند که در عرف امروز، پوشاندن گردن و موی سر، هیچ قبح اخلاقی ندارد؛ اما این عرف چه کسانی است؟ اگر مؤلفه‌های فرهنگی، اقلیمی، تربیتی، روانشناختی در عرف‌ها دخیل است، آیا می‌توان به طور کلی و جهان‌شمول از «عرف امروز» دم زد؟ درست است که در جوامع غربی و در میان برخی از مسلمانانی که تقید و دلبستگی جدی به آموزه‌های اسلام ندارند، چنین عرفی وجود دارد؛ اما چرا باید این عرف را برای مسلمانانی که می‌خواهند واقعا مسلمان بمانند تجویز نماییم و بعد آنها را با عنوان دینداران معیشت‌اندیش، یک پله پایین‌تر از دینداران معرفت‌اندیش قرار دهیم؟ آیا بهتر نیست به جای تعبیر دینداران معرفت‌اندیش، در مورد کسانی که به احکام فقهی بی‌اعتنایند، [۱۴] تعبیر دینداران بی‌اعتنا به معرفت واقعی دینی قرار گیرد؟ اگر کسی دغدغه معرفتی را دارد، به لوازم آن معرفت پای‌بند می‌ماند. اگر من عاقلانه و از روی معرفت دیندارم، (حتی در فرض دین حداقلی) ضوابط پیشنهادی دین برای زندگی‌ام را پذیرفته‌ام و به آنها پای‌بند می‌مانم؛ آنگاه آیا معقول است که به بهانه اینکه فقط معرفت دینی برای من مهم است، رفتارهایی را که لازمه این معرفت است نادیده بگیرم و عرف کسانی را که به این رفتارها مقید نیستند، مبنای تصمیم‌گیری خود قرار دهم؟!!

احتمالا ایشان در پاسخ خواهند گفت که: چون عدم اجماع فقها و دین‌شناسان را بر حد معروف حجاب در جوامع اسلامی نشان داده‌ام، لذا مسلمانی که به این حجاب ملتزم نیستند، می‌توانند پیرو این تفسیر از دین باشند و لذا عرف آنها هم عرف مسلمانی قلمداد شود و در نتیجه، اقدام آنها ضرورتا خلاف عرف مسلمانان نیست. اگرچه این ادعای عدم اجماع در فصل پنجم بحث به چالش کشیده خواهد شد، اما حتی با فرض عدم آن چالش، باز هم این پاسخ قابل قبول نخواهد بود زیرا اولاً بسیاری از مسلمانی که حجاب مو و گردن را رعایت نمی‌کنند، اصلا از وجود افراد مورد استناد ایشان، و نظر آنها بی‌اطلاع‌اند و این گونه نیست که با مراجعه به یک اسلام‌شناس - ولو افرادی که متخصصان رشته‌های اسلام‌شناسی در تخصص آنها تردید دارند - به این اقدام روی آورده باشند تا اینکه این عرف آنها به عنوان عرف مسلمانی تلقی شود؛ ثانياً مگر عرف یک جامعه، به معنای قبول صددرصدی تمام افراد آن جامعه است؟ نویسندگان محترم برای نشان دادن اینکه پوشاندن عورت، عملی اخلاقی مورد قبول عرف است از این تعبیر استفاده می‌کنند که «کثیری از انسانها بر این باورند که ستر عورت و پوشاندن اندامهای جنسی بایسته و ضروری است». استفاده از تعبیر «کثیری»، بدین معناست که ایشان می‌پذیرند که کسانی هم هستند که این اقدام را بایسته و ضروری نمی‌دانند، اما در عین حال، وجود این افراد، به خاطر در اقلیت بودنشان، ضروری نمی‌زند که لزوم ستر عورت مورد قبول عرف اعلام شود. آیا با این وصف، حتی فرض کنیم آن عده قلیل از اسلام‌شناسان مورد نظر نویسنده، واقعا اسلام‌شناسند، و سخنانشان هم واقعا مستند به اسلام است، باز هم آیا قلت آنها در مقابل کثرت غیرقابل مقایسه اسلام‌شناسان شیعه و سنی در طول تاریخ اسلام، «عرف» اسلام‌شناسان، و به تبع آن، عرف مسلمانی را به هم می‌زند؟ آیا کثرت اسلام‌شناسان معتقد به لزوم پوشش مو و گردن، در مقایسه با اسلام‌شناسان ادعایی ایشان، کمتر از کثرت افراد معتقد به لزوم ستر عورت، در مقابل قائلان به عدم لزوم آن است؟ اگر عرف با چنین نسبت جمعیتی‌ای حاصل می‌شود، و آوردن چند استثنا این عرف را به هم نمی‌زند، عین این سخن در مورد عرف دینی هم برقرار است. پس لااقل برای مسلمانان، بی‌حجابی در حد گردن و موی سر، طبق مبنای ایشان، خلاف عفت است زیرا خلاف عرف جامعه اسلامی‌ای است که به اسلامی بودن خود ملتزم است [۱۵].

۳) فرض کنیم خنثی بودن مفهوم پوشش به لحاظ اخلاقی پذیرفته شود، و برای اخلاقی دانستن پوشش، ربط آن به یک مفهوم اخلاقی لازم باشد، اما آیا تنها عنوان اخلاقی مرتبط با حجاب عنوان «عفت» است؟ جالب است که همان کتاب شهید مطهری که مورد استناد ایشان در بحث عفت قرار گرفته، ضرورت حجاب را لااقل از دو زاویه دیگر («آرامش روانی» و «ارزش و احترام زن») نیز مدنظر قرار داده [۱۶] که همگی از عناوین دارای دلالت اخلاقی هستند که ارتباطی به عفت ندارند و همان دو موردی را هم که به عفت مربوط می‌شوند (استحکام پیوند خانوادگی، استواری اجتماع) از زاویه غیرفردگرایانه مورد توجه قرار داده؛ که اگر ایشان می‌خواهند بی‌ارتباطی حجاب با

اخلاق را نشان دهند، باید هم آن دو بُعد اول را زیر سوال می‌بردند و هم این زاویه غیرفردگرایانه عفت را؛ که توضیح بیشتر این ابعاد و نقش آنها در اخلاقی دانستن مفهوم پوشش در بند بعدی می‌آید.

۴) ایشان جلوگیری از شهوترانی مردان را یکی از ذهنیت‌های متدینان درباره فلسفه حجاب دانسته و برای ناموجه قلمداد کردن آن، دو دلیل آورده‌اند: یکی اینکه «اگر نپوشاندن گردن و موی سر، اسباب تحریک مردان و زمینه ساز فساد در جامعه است؛ چرا زنان برده از پوشاندن موی سر و گردن معاف شده‌اند» و ثانیاً این ضابطه یک نوع تحمیل ناروا بر زنان است که از زنان بخواهیم که برای وسوسه نشدن مردان، خود را بپوشانند.

اشتباهی که در این تحلیل رخ داده، نگاه تک بعدی به مساله، یا به تعبیر دیگر، تک عاملی دیدن این هنجار دینی است. در تحلیل هنجارهای عرفی و اجتماعی، هیچگاه نباید مساله را تک بعدی بررسی کرد، چه رسد به هنجارهای دینی، که ما آنها را از جانب خدا می‌دانیم. کسانی که «جلوگیری از شهوترانی مردان» را در زمره فلسفه حجاب مطرح می‌کنند، اولاً آن را به عنوان یکی از مولفه‌های موثر در ضرورت حجاب مطرح می‌کنند، نه به عنوان تنها مولفه؛ ثانیاً و در طرف مقابل هم حجاب را تنها یکی از عوامل لازم برای جلوگیری از شهوترانی مطرح می‌کنند، نه تنها عامل؛ و ثالثاً عفت را در ابعاد اجتماعی‌اش مطرح می‌کنند، نه فقط از زاویه فردی: قرآن کریم، بحث از ضرورت حفظ نگاه را قبل از (و البته همراه با) ضرورت حجاب زنان مطرح کرده (آیه ۳۱ سوره نور)؛ و در فرهنگ متدینان نیز، توصیه به حجاب زنان، همواره همراه با تاکید بر پرهیز مردان از چشم‌چرانی مطرح می‌شود؛ و این دو با همدیگر، و البته در کنار دهها آموزه دیگر، عاملی برای ممانعت از شهوترانی در جامعه می‌شود؛ و اینکه در تحلیل اجتماعی واقعه‌ای، فقط یک عامل از عوامل موثر، آن هم با نگاهی فردگرایانه، مورد ملاحظه قرار گیرد و بعد با استناد به اینکه گاهی آن عامل هست ولی نتیجه نیست، و گاهی نتیجه هست اما آن عامل نیست، هرگونه ارتباط بین آن عامل و نتیجه انکار شود؛ نوعی تک‌عاملی دانستن وقایع اجتماعی است که به هیچ وجه قابل دفاع نیست. همان گونه که با تحلیل تک‌عاملی، قانون اجتماعی‌ای [۱۷] مثل تاثیر وضعیت عرضه و تقاضا در گرانی کالا را نمی‌توان زیر سوال برد (چرا که گاه عرضه زیاد شده، اما ارزانی به بار نیامده) اینجا نیز نباید نقش حجاب در جلوگیری از شهوترانی را تک عاملی تحلیل کنیم.

«جلوگیری از شهوترانی» می‌تواند یکی از دغدغه‌های مدنظر شارع هنگام وضع قانون حجاب بوده باشد، اما لزوماً تنها دغدغه نیست. در وضع قانون حجاب ملاحظات متعددی در کار بوده و مثلاً در مواردی که مساله شهوترانی از موضوعیت می‌افتاده، تخفیف‌هایی در حجاب داده شده است. توجه به این نکته می‌تواند تا حدود زیادی تبیین‌گر استثنا شدن کنیزان و زنان سالخورده باشد. منتفی بودن مساله شهوترانی در مورد زنان سالخورده واضح

است؛ در مورد کنیزان هم باید به عرف جامعه درباره کنیزان توجه کرد. ایشان از قول مرحوم احمد قابل نقل می‌کنند که:

«چه تفاوتی در تحریک‌کنندگی بین زنان مسلمان برده و غیربرده وجود دارد که پوشاندن سر و گردن بر آنان لازم نیست و بر آزادگان لازم است؟»

پاسخ تفصیلی ایشان در مرحله آخر بحث خواهد آمد، فقط اجمالاً اشاره می‌شود که لااقل یک تفاوت مهم این است که کنیزان در جامعه جزء اقشار پست قلمداد می‌شدند، به نحوی که عموماً مورد رغبت واقع نمی‌شدند و لذا از حیث تحریک‌کنندگی واقعا وضعیت یکسانی نداشتند؛ وگرنه از حیث حرمت آرایش در مقابل نامحرم، که زمینه تحریک‌کنندگی را می‌تواند فراهم آورد، فرقی بین آنها و نیز زنان سالخورده با زنان آزاد نیست.

نکته دیگر در این زمینه این است که تعبیر «وجوب حجاب برای زنان به منظور جلوگیری از شهوترانی مردان» تعبیری است که باری فردگرایانه و مردسالارانه و اهانت‌آمیز نسبت به زن دارد؛ و اگرچه نویسنده محترم در این مقاله این را انکار کرده‌اند، اما با توجه به اینکه گاه برخی چنین تعبیری را به کار می‌برند، شاید توضیح بیشتری در مورد این تعبیر ضرورت دارد. به نظر می‌رسد تعبیر صحیحی که در این باره باید به کار برد، تعبیری همچون تعبیر شهید مطهری در کتاب مسأله حجاب است؛ یعنی نقش حجاب در «استواری اجتماع» و «استحکام پیوند خانوادگی». به تعبیر دیگر، می‌توان دفاع کرد که حجاب زنان نقش مهمی (البته نه تنها عامل) در جلوگیری از فضای شهوترانی در جامعه دارد (نه فقط شهوترانی مردان) و وقتی فضای شهوترانی در جامعه کم شد پیوندهای خانوادگی مستحکم‌تر و وضعیت عمومی جامعه برای کار سالم، استوارتر می‌گردد. به تعبیر دیگر، یکی از مشکلاتی که متأسفانه مشترکاً در تعبیر گویندگان عبارت اهانت‌آمیز فوق و نیز در تحلیل دکتر سروش دباغ وجود دارد، نگاه فردگرایانه به مقوله اخلاق است. آیا وظایف اخلاقی فقط با معیارهای فردی (که در تعبیر مذکور: فقط مرد، و در تعبیر دکتر دباغ: فقط خود مرد و خود زن) باید ملاحظه شود یا مولفه‌هایی مثل حفظ وضعیت عمومی جامعه و کمک به استحکام پیوندهای خانوادگی در جامعه هم گاه منجر به شکل‌گیری وظیفه اخلاقی برای افراد می‌شود؟

نتیجه این بحث آن است که هنگام بحث حجاب از زاویه جلوگیری از شهوترانی (که البته فقط یک عامل در ضرورت بحث حجاب است)، باید گفت که چنین نیست که زنان به خاطر مردان حجاب بگذارند، بلکه به خاطر صیانت اخلاقی کلان جامعه و استحکام پیوندهای خانوادگی در کلیت جامعه، حجاب را رعایت می‌کنند؛ و چنین توصیه‌ای به زنان، ربطی به نگاه مردسالارانه ندارد. به تعبیر دیگر، اگرچه در ظاهر چنین است که زنان به خاطر

مردان حجاب را رعایت می‌کنند؛ اما در واقع، به خاطر ارتقای اخلاق در جامعه خویش این اقدام را می‌کنند، نه به خاطر مردها؛ مانند کسی که پشت چراغ قرمز توقف می‌کند؛ یک نگاه ساده‌انگارانه این است که او به خاطر اتومبیل‌هایی که از سمت‌های دیگر می‌آیند توقف کرده، اما در واقع، او به خاطر ارتقای نظم در جامعه خود توقف کرده که فایده‌اش هم در مجموع به خودش برمی‌گردد.

اگر به این نکته دقت شود که «یکی از فلسفه‌های وجوب حجاب برای زنان در ادبیات دینی، این است که اسلام شأنیت و احترام ویژه برای زن مسلمان قائل است» بیشتر معلوم می‌شود که انتساب نگاه مردسالارانه به اسلام، ظلمی مضاعف است. برای درک اینکه چگونه حجاب، مصداق احترام ویژه به زن مسلمان است، می‌توان به این نکته توجه کرد: در مورد شخصی که در دیدگان ما احترام و حرمت دارد، انتظار داریم با چه لباسی از خانه بیرون آید و تا چه اندازه به بدن وی نگاه می‌کنیم؟ مثلاً اگر یک دانشمند برجسته که برایش احترام ویژه قائلیم، به هر دلیل (مثلاً بیماری خاصی که سریعاً باید به بیمارستان منتقل شود) با حداقلی از لباس زیر از خانه بیرون آید، آیا سعی نمی‌کنیم علاوه بر خیره نشدن به او، با ایجاد حریمی در مقابل دیگران، مانع آن شویم که وی با آن وضعیت دیده شود؟ هم این نگاه نکردن ما به او، و هم آن ضرورت پوشیدن لباسی بیش از لباس زیر توسط او، هر دو دلالت بر احترام داشتن او دارد، نه دلالت بر اینکه ما برتر از اویم و اموری این چنین. [۱۸]

آخرین نکته‌ای که به منظور پرهیز از تحلیل تک عاملی حجاب باید در نظر گرفت این است که پرهیز از شهوترانی، یک عنصر از عناصر مختلف زندگی است، نه تنها عنصر؛ و لذا وقتی مساله‌ای مثل حجاب، از همین زاویه مطرح می‌شود، در عین حال باید به نحوی باشد که مولفه‌های دیگر زندگی را هم مدنظر قرار دهد. یعنی یک مساله در زندگی اجتماعی، جلوگیری از شهوترانی است؛ اما مساله دیگر، امکان حضور معقول زن در جامعه است. بسیاری از اندیشمندان مسلمان بر این باور بوده‌اند که جواز پوشاندن وجه و کفین (صورت و دست‌ها) برای زن، از باب این است که اسلام تک عاملی نگاه نکرده و نمی‌خواهد فقط و فقط مولفه جلوگیری از فضای شهوترانی در جامعه را در وضع قانون حجاب مدنظر قرار دهد؛ بلکه این مساله را که زن بتواند عقیفانه در عرصه زندگی اجتماعی وارد شود نیز مدنظر دارد؛ و چون پوشاندن وجه و کفین عملاً مستلزم عدم امکان حضور زن در جامعه و ضرورت خانه‌نشینی و پرده‌نشینی اوست، لذا این را واجب نکرده است. [۱۹]

اگر این نکته مورد توجه قرار گیرد، آنگاه معلوم می‌شود اشکالی که نویسنده محترم از قول مرحوم احمد قابل درباب ضرورت پوشاندن مو و گردن زن نقل می‌کنند، اشکال نابجایی است. آن مرحوم گفته است:

«با توجه به اینکه اساس زیبایی در محدوده‌ی سر و گردن به زیبایی «چشم، ابرو، دهان، لب، دندان و چانه و ترکیب آنها» بر می‌گردد، و اسلام پوشاندن آنها را واجب نکرده است، چه خصوصیت جذابی در مو و گردن زن بوده که لزوم پوشش آن، اینگونه مورد تأکید قرار گرفته است؟»

پاسخ این است که جواز نپوشاندن صورت، فلسفه دیگری، غیر از فلسفه ضرورت حجاب داشته؛ و تعیین این محدوده برای حجاب، برآیند چند مولفه است، نه فقط ملاحظه‌ی مولفه جذابیت.

۵) یکی از مطالبی که در تعبیر نویسنده محترم بارها اشاره شده، این است که حجاب فقط یک مساله فقهی و هویتی است و عدم رعایت آن ربطی به اخلاق ندارد. به نظر می‌رسد ابهامی که در دو واژه «فقهی» و «هویتی» وجود دارد، موجب مغالطه‌ای شده که اگر این ابهام زدوده شود، معلوم می‌شود اساساً خود همین فقهی یا هویتی شدن، ربط و نسبت اخلاقی را در پی دارد، و تخطی از یک رفتار فقهی یا هویتی، برای کسی که در آن عرصه فقهی یا هویتی زندگی می‌کند یک اقدام خلاف اخلاق است.

ابتدا از مفهوم «فقهی» شروع می‌کنم. مقصود از یک حکم «فقهی» چیست؟ علی‌القاعده مقصود از آن، حکمی است که یک فقیه از متون دینی استنباط کرده است؛ به تعبیر دیگر، مقصود از حکم فقهی، حکمی است که بر اساس روش‌های معتبر استنباط از متون دینی، می‌توان به دین نسبت داد. چنانکه در بند ۴ از فصل ۲ اشاره شد اساس دینداری معقول و معرفت‌اندیش [۲۰] در این است که انسان می‌پذیرد در زندگی عرصه‌های وجود دارد که عقل به‌تنهایی برای شناسایی وظیفه‌ی بایسته کفایت نمی‌کند و به همین دلیل نیاز به راهنمایی اضافه‌ای برای شناخت مسیر صحیح زندگی دارد. اگر بخواهیم به طور خاص در دین اسلام (که برخلاف اغلب ادیان جهان، اساس قبول خود را بر تسلیم حقیقت بودن، و نه بر صرف تبعیت از یک شخص) [۲۱] قرار داده سخن بگوییم، مسلمان حقیقی انسانی است که با بررسی معرفتی خویش، به این حقیقت دست یافته که خدایی هست، که او را آفریده و به اقتضای رحمت و مهربانی‌اش برنامه‌ای برای زندگی او داده که در آن برنامه فقط مصلحت وی را رعایت کرده، و نه هیچ منفعتی برای خویش. ممکن است مواردی را به عنوان وظیفه او مطرح کرده باشد، که در ابتدا ضرورت آن را درک نکند؛ اما اگر خدا واقعا خداست، حتماً تشخیص خداوند درست است. این موارد از طریق متونی در اختیار ما قرار گرفته، که فهم آنها روشمند است و روش آنها اصطلاحاً فقه نامیده می‌شود؛ و حکم فقهی، بیان این وظایف است. اگر قرار باشد این مطلب در دستگاه اخلاقی راس، که مورد علاقه دکتر سروش دباغ است، بیان شود، باید گفت: هم اقتضای سپاسگزاری، و هم اقتضای بهبود خویش، این است که مسلمان

دارای این باورها، به عنوان یک «وظیفه اخلاقی در نظر اول مشتق» به تک تک احکام فقهی عمل کند. پس اگر حجاب یک حکم فقهی است، عمل به آن برای یک مسلمان، یک وظیفه اخلاقی است. اکنون به سراغ مفهوم «هویت» برویم. ایشان در مقالات خود، هویتی بودن حجاب را به دو معنا به کار برده‌اند. یک معنای آن، دلالت حجاب بر هویت مسلمانی شخص است. ایشان می‌گویند:

«این احکام، تخته بند زمان و مکان بوده و صبغه فقهی و هویتی دارد و نه اخلاقی. در واقع، همانطور که یک یونانی و استرالیایی و لبنانی و ایرانی، دل مشغول هویت خویش است و پرچم و مفاخر فرهنگی و علمی کشور خود را دوست دارد و به آن مباحی و مبتهج است؛ برای یک زن مسلمان نیز، حکم حجاب، بیشتر صبغه هویتی و فقهی دارد.»

در اینجا این سوال پیش می‌آید که پای بند به هویت خویش بودن و از هویت خویش دفاع کردن، به لحاظ اخلاقی چه حکمی دارد؟ حتی اگر به همان دستگاه اخلاقی راس، که محل استناد ایشان است مراجعه شود، می‌توان نشان داد که چنین وظیفه‌ای، لاقلاً یک «وظیفه در نظر اول مشتق» است؛ زیرا به «بهبود خود» می‌انجامد. اگر در شهودات اخلاقی خود هم دقت کنیم، می‌یابیم اصرار بر هویت خود، و هضم نشدن در هویت‌های بیگانه – البته نه در حد نژادپرستی، که به نقض برخی قوانین اخلاقی بیانجامد – امری مستحسن و مطلوب است و مثلاً ایرانی‌ای که ایرانی بودنش را به هیچ می‌گیرد و مفاخر فرهنگی ایران ارزش و احترام ویژه‌ای در دیدگانش ندارد، شایسته مذمت است. به همین ترتیب، اگر حجاب، سویی‌ی هویتی برای یک زن مسلمان دارد، التزام به آن، یک التزام اخلاقی، و بی‌اعتنایی به آن، برای او به عنوان یک مسلمان، یک ضعف اخلاقی به شمار می‌رود. شاهد ساده‌ای بر اخلاقی بودن مساله حجاب به عنوان یک امر هویتی، این است که مردمان، حتی بسیاری از غیرمسلمانان، دختر مسلمان محجبه‌ای را که به خاطر حفظ حجابش، (که کاملاً برای او صبغه هویتی هم پیدا کرده) حاضر به تحمل برخی محرومیت‌ها می‌شود، شایسته تحسین می‌دانند، و استواری وی در حفظ هویت و اعتقاداتش را می‌ستایند.

معنای ضعیف‌تر و غیرقابل دفاع‌تر در مورد فقهی و هویتی بودن مساله حجاب، که نویسنده محترم تنها در مقاله دوم، و آن هم صرفاً با نوعی انتساب به مرحوم قابل آورده، این است که «هویت زنان حر را از زنان برده متمایز می‌کند». ایشان می‌گویند:

«بنا بر تحلیل مرحوم قابل، نه زن بودن و نه مسلمان بودن، دلیل وجوب پوشش سر و گردن نیست [چرا که بر زن مسلمان برده این حد از پوشش واجب نیست]. به نظر می‌آید سویه هویتی حجاب و تفکیک قائل شدن میان زنان حره از زنان غیر حره، دلیل اصلی پوشش سر و گردن در عصر پیامبر بوده است.»

چنانکه قبلاً اشاره شد استدلال مرحوم قابل ناشی از تک عاملی دیدن قانون حجاب است؛ یعنی ایشان گمان کرده که فلسفه حجاب فقط جلوگیری از شهوترانی مردان است، و با استناد به اینکه حجاب برای زنان برده، یا حجاب در مورد صورت، که جذابیت فراوانی دارد، واجب نبوده؛ این عامل را نفی می‌کنند؛ و از نفی این عامل، نفی ضرورت حجاب مو و گردن را نتیجه می‌گیرند. اما حجاب یک هنجار چندبعدی است و جلوگیری از شهوترانی یک عامل است و عوامل دیگر هم در طراحی چگونگی حجاب دخیل بوده است. اتفاقاً به نظر می‌رسد همین تمایز بین زنان آزاد و برده، یکی از عناصر هویت بخش حجاب باشد، اما نه به عنوان علت حجاب، بلکه به عنوان تسهیل کننده ترویج حجاب؛ و عدم توجه به این حیثیت‌های مختلف، موجب چنان اشتباهی در تحلیل می‌شود.

برای جلوگیری از این اشتباه باید مساله حفظ احترام و بالا بردن ارزش زن، که طبق مباحث گذشته، یکی از فلسفه‌های حجاب بوده دوباره مورد توجه قرار گیرد. برای فهم بهتر، توجه به این مثال حقوقی مفید است: گاهی قانون‌گذار برای تشویق عده‌ای به انجام قانونی، عده دیگری را استثناء می‌کند؛ که این استثناء، بیش از آنکه بار حقوقی داشته باشد، بار ارزش بخشی به آن قانون اول را دارد و بستر اجرایی شدن آن را مهیا می‌کند. مثلاً ممکن است در یک موسسه (مثلاً در وزارت خارجه) قانون بگذارند که تمام کارمندان مرد باید با کت و شلوار به این وزارتخانه رفت‌وآمد کنند. آنگاه برای بالا بردن ضمانت اجرایی این قانون، افراد دارای مدرک زیر لیسانس را استثنا کرده، اجازه دهند که آنها این قانون را رعایت نکنند. در واقع، اگرچه ظاهر این حکم، تخفیف و تسهیلی برای کارمندان زیر لیسانس است، اما با توجه به اینکه در این وزارتخانه، اغلب افراد دارای تحصیلات عالی با کت و شلوار رفت و آمد می‌کنند، بعد از وضع این قانون، اگر کارمندی بدون کت و شلوار رفت و آمد کند، در نگاه افراد، به عنوان زیر لیسانس قلمداد می‌شود، حتی اگر مدرک دکتری داشته باشد؛ و چون بسیاری از افراد نمی‌خواهند به این عنوان شناخته شوند، آن قانون را جدی‌تر رعایت می‌کنند؛ خصوصاً که قانونگذار مطلع است که طبق برنامه‌های آن موسسه، تا چند سال دیگر، کارمند زیر لیسانسی وجود نخواهد داشت؛ و خودبه خود این قانون شامل همه خواهد شد.

اسلام نیز با قانون حجاب، یک احترام ویژه را برای زن مسلمان طلب می‌کند و با استثنا قرار دادن کسانی که در نگاه مردم، جزء اقشار پست جامعه محسوب می‌شوند و از احترام کمتری برخوردارند، [۲۲] چه بسا خواسته

ضمانت اجرایی برای این وظیفه قرار دهد. شاهدی بر این تحلیل، آن است که اسلام پوشیدن حجاب را برای زنان برده ممنوع نکرده است؛ در حالی که اگر مفهوم هویتی حجاب، به معنای عامل تمایز شناسایی زنان برده و آزاد بود، باید حجاب، علاوه بر اینکه بر زنان آزاد واجب بود، بر زنان برده حرام می‌بود؛ و می‌دانیم که در طول تاریخ بسیاری از زنان برده هم محجبه بوده‌اند، و آنها هم سعی می‌کرده‌اند با پوشیدن حجاب، رتبه اجتماعی خود را بالاتر نشان دهند.

درواقع، تحلیل کسانی که حجاب را صرفاً برای بازشناسایی زن آزاد از زن برده معرفی می‌کنند، مبتنی بر نگاهی است که قطعاً با سایر آموزه‌های اسلام سازگار نیست و هیچ دلیل موجه تاریخی هم بر آن ارائه نشده است. کسانی که حجاب را صرفاً از باب تمایز مذکور مطرح می‌کنند، استنادشان، برداشت ناصوابی از آیه «ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین» (سوره احزاب، آیه ۵۹: آن [=حجاب] برای آنها بهتر است که شناخته شوند تا مورد اذیت قرار نگیرند) است، که گویی مقصود آیه این است که زنان آزاد، با پوشیدن حجاب و شناخته شدن به عنوان زن آزاد، مورد اذیت و آزار هوسرانان قرار نگیرند. نویسنده محترم، به تبع الجابری، عشاوی و ابوزید می‌نویسد:

«چنانکه دیدیم، صبغه هویتی (نه اخلاقی) صدور احکام مربوط به حجاب پررنگ بوده است، بدین معنا که مراد تمایز نهادن میان زن آزاد و برده بوده از طریق حجاب داشتن اولی و نداشتن دومی؛ به نحوی که زنان آزاد با زنان برده اشتباه نشوند و کسی آنها را اذیت نکند.»

این سخن بدین معناست که گویی اگر کنیزی مورد اذیت و آزار هوسرانان قرار گیرد، اشکالی ندارد، و اسلام خواسته فقط زنان آزاد را از این اذیت‌ها حفظ کند؟! باید گفت تعبیر «ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین» ربطی به شناخته شدن «به عنوان زن آزاد» یا «به عنوان زن برده» ندارد و اصلاً در قرآن کریم آیه‌ای وجود ندارد که زنان برده را به طور کلی از حکم حجاب استثنا کند، آنچه هست، برخی روایات است که اتفاقاً ربطی به این آیه ندارند، و اگر روایات برای فهم ضوابط و شرایط فرمان الهی اعتبار ندارند، جواز بی‌حجابی زنان برده هم بی‌اعتبار است؛ و اگر اعتبار دارند، دلالت آنها بر وجوب حجاب شرعی مصطلح برای زنان آزاد در همه زمانها قابل انکار نیست. خلاصه اینکه مقصود آیه شریفه این است که حجاب موجب می‌شود که زنان مسلمان به عنوان «زن عفیف» شناخته شوند تا مورد اذیت قرار نگیرند.

۶) از آنچه گذشت معلوم شد که حتی بر اساس نظام اخلاقی راس هم حجاب کامل اسلامی برای یک مسلمان یک وظیفه اخلاقی است و تخطی از آن مانند تخطی از هر وظیفه اخلاقی می‌باشد. اما لازمه این سخن این نیست که «یک زن مسلمانی که حجاب کامل اسلامی را رعایت نمی‌کند، یک انسان کاملاً بی‌اخلاق باشد؛ یا هرکس

رعایت حجاب کامل می‌کند، لزوماً یک انسان کاملاً متخلق باشد.» بلکه طبق توضیحات گذشته، برای اخلاقی دانستن حجاب، نیاز به تلازم همه‌جانبه بین «اخلاق» (و حتی «عفت») با «حجاب» وجود ندارد و ممکن است شخصی حجاب کامل داشته باشد اما برخی رفتارهای ضد اخلاقی (و حتی غیرعفیفانه) از خود بروز دهد، و یا حجاب کامل نداشته باشد اما در برخی رفتارها و گفتارهای اخلاقی (و چه بسا عفیفانه) بروز کند. در واقع باید توجه داشت که اخلاقی بودن یا نبودن (و نیز عفیف بودن یا نبودن) یک انسان، از سنخ امور همه یا هیچ نیست تا با یک تخطی، بتوان به بی‌اخلاق (یا بی‌عفت) بودن شخص حکم کرد، و با یک عمل اخلاقی، به متخلق (یا عفیف) بودن وی.

این سخن در مورد تک‌تک رفتارهای انسان صادق است: حکم کردن به اینکه این رفتار خاص، اخلاقی یا ضد اخلاقی است، به معنای آن نیست که شخص مرتکب آن، کاملاً متخلق یا بی‌اخلاق است. به این مثال از عرصه اخلاق عمومی توجه کنید: «پیمان‌شکنی» یک رذیله اخلاقی و «خیررسانی به دیگران» یک فضیلت اخلاقی است. ممکن است شخصی باشد که در مواجهه با نیازمندان، اهل «خیررسانی به دیگران» باشد؛ اما در عین حال، در مقام وعده دادن، «پیمان شکن» باشد. آیا وی یک انسان متخلق است؟ یا بی‌اخلاق است؟ واضح است که نه این است و نه آن؛ از جهتی متخلق است و از جهت دیگر بی‌اخلاق؛ برای قضاوت در مورد او، باید مجموع کارهای وی را دید و برآیند کلی آنها را ملاحظه کرد. اگر بخواهیم با ادبیات برنارد ویلیامز، که مورد علاقه دکتر سروش دباغ است، سخن بگوییم، باید گفت ارتکاب یا عدم ارتکاب یکی از «عناوین اخلاقی ستر» (مثل وفاداری، آسیب رساندن به دیگران، مهربانی) منجر نمی‌شود که شخص لزوماً مشمول یکی از عناوین اخلاقی سبک (مانند: خوب، بد) قرار بگیرد. این قاعده در مورد «حجاب»، که طبق مباحث فوق به عنوان یک «مفهوم اخلاقی ستر» (در ادبیات ویلیامز) و البته از «وظایف در نظر اول مشتق» (در ادبیات راس) می‌باشد، نیز صادق است.

۴) آیا اجباری شدن یک فعل لزوماً به غیر اخلاقی شدن آن می‌انجامد؟

مطلب دیگری که چه بسا به صورت استطرادی (و البته در هر دو مقاله) مطرح شده، بحث پیرامون اجباری بودن حجاب است. ایشان مسلم دانسته‌اند حجاب اجباری، غیر اخلاقی است و در مقاله اول اظهار می‌دارند:

«لازم به ذکر است که در اینجا مراد من، حجاب اختیاری است نه حجاب اجباری؛ چرا که غیر اخلاقی بودن حجاب اجباری روشن است و احتیاج چندانی به استدلال و تبیین ندارد. عموم علمای اخلاق گفته‌اند که اختیار و اراده از مقومات فعل اخلاقی است؛ لازمه‌ی این سخن این است که فعل مجبورانه و غیرمختارانه ارزش اخلاقی ندارد؛ بلکه از آنجائی که متضمن نادیده انگاشتن حق انتخاب و کرامت انسانی است؛ فعلی غیر اخلاقی است. اگر

اراده و اختیار از مقومات ایمان‌ورزی اصیل باشد و مؤمن کسی است که شورمندانه و از سر رضایت و رغبت «تجربه ایمانی» را از سر می‌گذراند؛ لازمه‌ی این سخن این است که ایمان مجبورانه‌ی تعبیری، پارادوکسیکال است و در ترازوی اخلاق وزنی ندارد. از این رو حکومت‌هایی که در پی برقراری ایمان اجباری در جامعه هستند، مرتکب خطای اخلاقی می‌شوند و در مقام عمل هم کامیاب نمی‌شوند. حاکمان باید صرفاً در اندیشه‌ی سیاست‌گذاری در جهت برآوردن نیازهای اولیه مردمان از قبیل امنیت، شغل، بهداشت، پوشاک... باشند و نیازهای ثانویه انسانها از قبیل هنر، عشق، دین... را به مردم و جامعه مدنی و حوزه عمومی بسپارند و در این حوزه‌ها دخل و تصرف و اعمال قدرت نکنند. از این رو، برقراری حجاب اجباری در جامعه غیر اخلاقی است و لذا فرونیادنی.»

و در مقاله دوم تاکید می‌کنند که:

«حجاب اجباری امری غیر اخلاقی و مذموم است و راهی به جایی نمی‌برد و عموم علمای اخلاق گفته‌اند فعل مجبورانه و غیر ارادی در ترازوی اخلاق وزنی ندارد. پاسداری از اصول بنیادین اخلاقی وظیفه حکومتهاست و نه بیشتر.»

نقد و بررسی

در اینجا چند مساله قابل طرح است:

۱) حتی اگر بپذیریم حجاب اجباری، امری اخلاقی نیست، آیا ربطی دارد به اینکه فردی که اجباراً محجبه گردیده شایسته مذمت باشد؟ و اگر مقصود، مذمت اجبارکنندگان است، چه ربطی به موضوع بحث (قضاوت اخلاقی درباره خود حجاب) دارد؟

۲) آیا «اختیار و اراده» ای که از مقومات فعل اختیاری است، اختیار و اراده در معنای تکوینی‌اش است یا در مفهوم حقوقی‌اش؟ اگر مراد، اختیار تکوینی است؛ که در عرصه آن، سلب یا تحمیل معنا ندارد؛ و اگر تحمیل در آن راه دارد و اختیار حقوقی است، آنگاه آیا می‌توان گفت که اگر فعلی اجباری شد، لزوماً غیر اخلاقی و بلکه مذموم است؟

۳) آیا وقتی از منظر اجتماعی تحلیل شود، باز هم اجبار همواره خلاف اخلاق است؟

۴) آیا واقعا عموم علمای اخلاق، اجبار را نافی اخلاقی شدن عمل می‌دانند؟

۵) محل بحث، اخلاق اجباری است یا ایمان اجباری؟ و آیا این دو کاملا یکسانند؟

۶) محدوده وظایف حکومت‌ها چه اندازه است؟ آیا فقط به نیازهای اولیه (آن هم با فهرستی که مبتنی بر مادی دانستن حقیقت انسان است) بپردازند یا به نیازهای ثانویه هم وارد شوند؟ و اگر وارد شدند، فقط «پاسداری از اصول بنیادین اخلاقی» وظیفه آنهاست؟ و این پاسداری امری انتزاعی است، یا نیازمند ورود به مصادیق عمل اخلاقی (نه فقط ماندن در اصول بنیادین)؟

۷) آیا امر به معروف و نهی از منکر، در یک جامعه اسلامی، عمل اخلاقی محسوب نمی‌شود؟ و از آن بالاتر، آیا ظلم‌ستیزی (که نوعی اجبار نسبت به ظالم برای جلوگیری از ظلم او است) نزد شهودات اخلاقی تمام انسان‌ها یک فضیلت اخلاقی نیست؟

و اما تفصیل این مسائل:

۱) چنانکه در فصل دوم هم اشاره شد یکی از مشکلات متن حاضر، وجود ابهام و وقوع مغالطه اشتراک لفظ در کاربرد عبارت «غیر اخلاقی» است. در آنجا بین معنای «بی‌ارتباط با اخلاق» و «به لحاظ اخلاقی، مجاز» خلط شده بود؛ و اینجا بین «بی‌ارتباط با اخلاق» (یا به تعبیر دیگر، خارج از حوزه قضاوت اخلاقی) و «به لحاظ اخلاقی، مذموم». به تعبیر دیگر، حتی اگر از بحثهای بعدی صرف نظر شود، سوال این است که مفاد «حجاب اجباری، امری اخلاقی نیست» چیست؟ چنانکه در جملاتی که از ایشان نقل شد دقت شود ایشان «اخلاقی نبودن» حجاب اجباری را به معنای «مذموم بودن» آن گرفته‌اند. آیا اگر فردی اجبارا موظف به انجام یک عمل اخلاقی شد (مثلا دیگران وی را مجبور کردند که به عهد خود وفا کند) شایسته مذمت است؟ واضح است که در چنین مواردی اگر بگوییم این عمل او غیر اخلاقی است، حداکثر یعنی بار اخلاقی مثبت ندارد؛ نه اینکه لایق مذمت است.

شاید ایشان در پاسخ بگویند که: «مقصود من از مذموم بودن حجاب اجباری، مذمت اجبارکنندگان آن است»؛ که از برخی ابهامات موجود در متن ایشان، می‌توان چنین منظوری را هم علاوه بر معنای فوق استنباط کرد. اما آنگاه این اشکال مهم‌تر متوجه ایشان می‌شود که چنین مطلبی چه ربطی به موضوع بحث (قضاوت اخلاقی درباره خود حجاب) دارد که ایشان هنگام تعیین مراد خویش، این اندازه بر آن تاکید می‌کنند؟ فرض کنید من بخواهم درباره اخلاقی بودن یا نبودن موضوعی مانند «وفای به عهد» سخن بگویم، آیا اینکه در ابتدای بحث و به بهانه تعیین

مراد، به مذمت کسانی که دیگران را به «وفای به عهد» وادار می‌سازند بپردازم، ربطی به خوب بودن یا نبودن خود موضوع «وفای به عهد» دارد؟ آیا این اقدام من به مخاطب چنین القا نمی‌کند که من پیشاپیش در مورد این فعل اخلاقی موضع منفی دارم، و لذا حتی اگر خوب بودن آن را بپذیرم، کسانی را که سعی در ترویج آن دارند پیشاپیش به بهانه اینکه اجبار کار بدی است، تخطئه می‌کنم؟ اینکه اجبار کردن موضوعات اخلاقی، اخلاقاً رواست یا نه، و حکومت باید وارد آن شود یا نه، موضوعی است که هیچ ربطی به اخلاقی بودن یا نبودن خود آن موضوع ندارد تا اینکه آن موضوع به دو حالت اختیاری و اجباری تقسیم شود و حالت اجباری آن پیشاپیش بدیهی‌البطالان اعلام گردد.

۲) در قضاوت ایشان، علاوه بر ابهام قبلی، ابهام دیگری وجود دارد و آن، خلط بین مفهوم تکوینی و مفهوم حقوقی از اختیار و اراده است. ایشان از اینکه «اختیار و اراده از مقومات فعل اخلاقی است» نتیجه گرفته‌اند که:

«فعل مجبورانه و غیرمختارانه ارزش اخلاقی ندارد؛ بلکه از آنجائی که متضمن نادیده‌انگاشتن حق انتخاب و کرامت انسانی است؛ فعلی غیراخلاقی است»

در حالی که آنچه از مقومات فعل اخلاقی است، مفهوم تکوینی اختیار است؛ یعنی اساساً موجودی می‌تواند فعل اخلاقی انجام دهد که مختار باشد؛ و افعالی که از دایره اراده تکوینی ما خارج باشد (مانند گردش خون در رگهای بدن ما) مشمول احکام اخلاقی نمی‌شود. ضمناً غیراخلاقی بودن آنها نیز به همین معنای عدم شمول حکم اخلاقی است، نه به معنای مذموم بودن، که ایشان به کار برده‌اند. این اجبار تکوینی، اجباری است که در عرصه آن، سلب یا تحمیل، و به تبع آن، خوب یا بد، معنا ندارد؛ و کاملاً خارج از مباحث اخلاق است. اما وقتی سخن از فعل مجبورانه و غیرمختارانه‌ای می‌شود که متضمن نادیده‌انگاشتن حق انتخاب و کرامت انسانی است، منظور اجبار حقوقی است، نه اجبار تکوینی؛ که اولاً می‌توان در غیراخلاقی دانستن (چه رسد به مذموم بودن) اجبار حقوقی مناقشه کرد، و ثانیاً محروم کردن حق انتخاب یک شخص، لزوماً مستلزم نادیده‌انگاشتن کرامت انسانی او نیست؛ و این مسأله هم در زاویه اجبارشونده و هم در زاویه اجبارکننده قابل بحث است.

برای تبیین بهتر مسأله، توضیح مختصری در تفاوت اجبار تکوینی و اجبار حقوقی لازم است. اجبار تکوینی درجایی است که کاری اساساً از دایره اراده انسان خارج باشد، مانند اینکه اگر کسی را از روی پشت بام هل دهند، او دیگر هیچ گونه اختیار و اراده‌ای برای سقوط کردن یا نکردن ندارد؛ اما اجبار حقوقی، درجایی است که موضوع، در دایره اراده انسان قرار دارد، اما عامل خارجی به نحوی عمل می‌کند که در خارج حق انتخابی برای

شخص مختار باقی نمی‌ماند. نحوه عمل عامل خارجی نیز در عرصه اجبار حقوقی دو گونه است. گاهی فاعل مختار را در وضعیتی قرار می‌دهند که اگرچه مسیر اختیار تکوینی او باز است اما در عالم خارج، امکان عمل دلخواه او باقی نمی‌ماند؛ مانند زندانی کردن یک دزد؛ که وی به خاطر اینکه در زندان است، امکان دزدی ندارد؛ و گاهی وی را در وضعیتی قرار می‌دهند که اگرچه در عالم خارج، امکان عمل دلخواه او باقی است، اما تحت این وضعیت جدید، عقل خودش دیگر اجازه آن عمل را به او نمی‌دهد؛ مانند اینکه اسلحه‌ای را به طرف کسی بگیرند و بگویند یا پول همراهت را به ما بده یا تو را می‌کشیم؛ یا مثلاً به شخصی اعلام می‌کنند که اگر مالیات ندهی مانع فعالیت اقتصادی تو می‌شویم؛ در این موارد، وضعیت به گونه‌ای است که به لحاظ تکوینی امکان ندادن پول یا مالیات ندادن وجود دارد، اما عقل وی به او چنین اجازه‌ای نمی‌دهد و به لحاظ حقوقی تعبیر می‌کنند وی مجبور به انجام آن کار شده است. همچنین گاهی وضعیت‌های دسته‌خیز به قدری پیچیده می‌شود که اگرچه به لحاظ حقوقی تعبیر مجبور بودن را به کار می‌برند؛ اما عقل حکم قطعی ندارد و علی‌رغم مجبور دانستن وی به لحاظ حقوقی، حکم به مجرم بودنش می‌دهند؛ هرچند وی را شایسته تخفیف در مجازات بدانند؛ مانند آنکه شخصی را در این دوراهی قرار دهند که «اگر فلان شخص (بی‌گناه) را به قتل نرسانی، تو را می‌کشیم». کشتن بی‌گناه، حتی در چنین شرایطی جرم است، اما به خاطر مجبور بودن وی به لحاظ حقوقی، در مجازاتش تخفیف می‌دهند.

اکنون وضعیت اجبار حقوقی در مثال‌های فوق را، از لحاظ اخلاقی، هم از جانب اجبارکننده و هم از جانب اجبارشونده بررسی کنیم. در مورد دزد زندانی شده، البته دزدی نکردن وی در زندان، فعل اخلاقی برای او محسوب نمی‌شود؛ اما «غیراخلاقی» بودن دزدی نکردنش، صرفاً به معنای بی‌ارتباط با اخلاق بودن است نه مذموم بودن. در مورد مالیات دهنده فوق هم شاید بتوان نظیر همین سخن را گفت. اما در مورد کسی که مجبور به دادن پول شده، اگرچه اقدام اجبارکنندگان مذموم است، اما اقدام وی، نه تنها مذموم نیست، بلکه اخلاقاً ممدوح است، یعنی اخلاق حکم می‌کند که در چنین شرایطی، انسان پولش را فدای جاننش کند (توجه شود فرض مساله در جایی است که امکان دفاع برای وی وجود ندارد) و اگر خلاف این رفتار کند، با عناوین اخلاقی‌ای همچون بخیل و خسیس مذمت می‌شود و می‌گویند چنان بخیل بود که جاننش را فدای پولش کرد. اما در مثالی که شخص را به کشتن دیگری وادار می‌کنند، مساله بالعکس است، یعنی اگر وی جاننش را فدا کرد، اخلاقاً تحسین می‌شود و اگر دیگری را کشت، ولو به لحاظ حقوقی مجبور بوده، اما همچنان شایسته مذمت است.

اما از جانب اجبارکنندگان، هم همواره اقدامشان مذموم نیست. البته بناحق پول دیگران را گرفتن، یا مجبور کردن یک انسان به کشتن یک انسان بی‌گناه، عملی ضد اخلاقی و مذموم است، اما آیا زندانی کردن یک مجرم، یا مجبور

کردن فعالان اقتصادی به پرداخت مالیات اخلاقاً مذبوم است؟ اگر به شهودات اخلاقی و یا حتی به عرف بین‌الملل نگاه کنیم، این دو عمل نه تنها مذبوم شمرده نمی‌شود، بلکه حتی می‌توان اینها را از جهاتی مصداقی از افعال اخلاقی به حساب آورد که توضیح این نکته در بند بعد خواهد آمد.

خلاصه اینکه دقت در این مثال‌ها نشان می‌دهد که این گونه نیست که اگر فعلی اجباری شد حتماً غیراخلاقی باشد، چه رسد به اینکه لزوماً مذبوم هم باشد، چه در طرف اجبارکننده، و چه در طرف اجبارشونده.

۳) به نظر می‌رسد ریشه این قضاوت که اجبار حتماً خلاف اخلاق است، غلبه نوعی تحلیل تک‌بعدی از اخلاق است که اخلاق را فقط از منظر فردی مورد توجه قرار می‌دهد و به ابعاد اجتماعی و وظیفه اخلاقی بی‌توجه است. آیا وقتی از منظر اجتماعی تحلیل شود، باز هم اجبار همواره خلاف اخلاق است؟ در اینکه وضعیت ایده‌آل درجایی است که فعل با اراده و اختیار شخص سرزند، بحثی نیست، اما اگر فعل اخلاقی را به صورت همه یا هیچ ببینیم، بلکه نگاه طیفی به انجام اخلاقیات داشته باشیم، درمی‌یابیم که، مخصوصاً از منظر اجتماعی، پاره‌ای از اجبارها نسبت به برخی افراد برای رشد اخلاقی کلان جامعه ضرورت دارد. اگر از مثال‌های ساده بحث قبل (مثل زندانی کردن و قانون مالیات) هم صرف نظر شود، می‌توان از بسیاری از الزاماتی که امروزه در جهان غرب شایع شده و تدریجاً موجب شکل‌گیری اخلاقیات خاصی در فرهنگ عمومی جامعه گردیده مثال آورد. مثلاً اینکه کاری کنیم که هزینه اجتماعی دروغگویی در جامعه بالا رود، (که یک نوع به سمت اجبار سوق دادن این مساله اخلاقی است) آیا به لحاظ اخلاقی امر مطلوبی نیست؟ به تعبیر دیگر می‌توان گفت هر فعالیتی که از منظر اجتماعی، الزامات و اجبارهایی را پدید آورد که بدون نادیده گرفتن کرامت انسانی، زمینه‌ساز گسترش اخلاقیات شود، مطلوبیت اخلاقی دارد. درواقع، چنانکه اشاره شد، تلازم «مجبورانه شدن فعل» و «نادیده انگاشتن کرامت انسانی» تنها در حالتی است که مساله فقط از منظر فردی مورد توجه قرار گیرد؛ وگرنه از منظر اجتماعی حالات متعددی را می‌توان تصویر کرد که اجبار، نه تنها مستلزم نادیده انگاشتن کرامت انسانی نباشد، بلکه به خاطر حفظ آن باشد. شاید مثال‌های ساده آن، الزامات تربیتی والدین برای رشد اخلاقی فرزند خویش است که دقیقاً به خاطر حفظ و ارتقای کرامت انسانی فرزند است، نه نادیده انگاشتن کرامت انسانی وی. به عنوان نمونه‌ای کلان‌تر، آیا شهودات اخلاقی ما اجباری کردن سوادآموزی یا اجباری کردن رعایت بهداشت، را به عنوان یک عمل نیکو بر نمی‌تابند؟

مساله را می‌توان از منظر دیگری نیز ملاحظه کرد. درواقع، اگر اولاً به این نکته توجه شود که «زمینه‌سازی برای گسترش اخلاقیات در جامعه» خود مصداق یک فعل اخلاقی است، و ثانیاً به مفهوم حقوقی اجبار (در مقابل مفهوم تکوینی آن) توجه گردد، آشکار می‌شود که اساساً یک حالت از اجبار حقوقی (که وضعیت را به نحوی

قرار دهند که به لحاظ تکوینی امکان تخلف وجود داشته باشد، اما عقل وی به او چنین اجازه‌ای ندهد)، لازمه اغلب زمینه‌سازی‌های اخلاقی است؛ و اگر در مواردی، اجبار حقوقی مذموم قلمداد می‌شود یا از سنخ حالتی است که به لحاظ تکوینی امکان تخلف را مسدود می‌کند و یا آنچه مورد اجبار قرار گرفته، خودش مصداق فعل خلاف اخلاق (مثلا کشتن بی‌گناه یا غضب اموال) است.

۴) مطلبی که به عنوان تکمله بند قبل می‌توان افزود این است که در اسناد به علمای اخلاق، ایشان علمای قدیم را ظاهراً اصلاً به عنوان عالم اخلاق به حساب نمی‌آورند؛ زیرا فقط اگر به تفاوت دیدگاه علمای قدیم با علمای غربی در باب نقش عادت در رشد اخلاقی انسان توجه کنیم، می‌یابیم که این گونه نیست که عموم علمای اخلاق، اجبار را نافی اخلاقی شدن عمل بدانند. در واقع بین علمای قدیم و معاصر اختلاف است که آیا «عادت دادن» افراد به کارهای خوب، عملی اخلاقی است یا خیر؟ بسیاری از معاصرین غربی با استناد به اینکه عادت دادن، موجب می‌گردد که فعل به صورت غیراختیاری از انسان سریزند، آن را ناروا دانسته‌اند؛ اما قدما با تفکیک عادت به عادات فعلی و عادات انفعالی، بر این باور بودند که عادات فعلی، امری لازم برای رشد اخلاقی انسانهاست، چرا که بسیاری از افعال اخلاقی، اگر زمینه‌هایش در وجود آدمی شکل نگیرد، عملاً امکان انجام آن وجود ندارد؛ و لذا اساساً تربیت را فن شکل‌گیری عادات (=ملکات اخلاقی) می‌دانستند. [۲۳]

۵) نکته دیگری که در بحث ایشان قابل توجه است درهم‌آمیختن دو اصطلاح ایمان و اخلاق، و کاربرد یکی به‌جای دیگری است. ایشان می‌گویند:

«اگر اراده و اختیار از مقومات ایمان‌ورزی اصیل باشد و مؤمن کسی است که شورمندانه و از سر رضایت و رغبت «تجربه ایمانی» را از سر می‌گذراند؛ لازمه‌ی این سخن این است که ایمان مجبورانه تعبیری پارادوکسیکال است و در ترازوی اخلاق وزنی ندارد.»

سوال این است که آیا محل بحث، اجباری شدن اخلاق است یا ایمان؟ و آیا این دو یکسانند؟ و اصلاً ایمان اجباری چه ارتباطی به موضوع بحث (حجاب اجباری) دارد؟ ایمان یعنی باوری قلبی و به تعبیر ایشان شورمندانه، اما حجاب یک فعل و رفتار خارجی است، نه یک باور قلبی. کسانی که دیگران را به حجاب مجبور می‌کنند، آیا از آنها باور به حجاب را می‌خواهند یا پوشیدن اندامهای بدن را؟ آیا این گونه تعبیر کردن، چیزی بیش از گره زدن مطالب با بیانات احساسی است، و آیا چنین کاری در مقاله‌ای که می‌خواهد بر اساس تحلیل‌های عقلی به داوری اخلاقی بنشیند، رواست؟

۶) از تحلیل‌های فوق معلوم می‌شود که اخلاق ابعاد اجتماعی دارد و لذا حکومت‌ها هم باید وارد آن شوند. اکنون می‌افزاییم که اگر ترویج و گسترش اخلاق، خودش مصداق یک عمل اخلاقی است، ورود حکومت‌ها به این مساله، از طریق قانون‌گذاری‌ها و حتی به‌کارگیری ابزارهای تنبیهی و تشویقی، کاملاً مجاز است؛ و مادام که در این مسیر کرامت عمومی [۲۴] انسان‌ها را خدشه‌دار نکرده‌اند کسی آنها را شایسته مذمت اخلاقی نمی‌داند؛ و ساده‌ترین مصداق آن، قوانین جزایی و استفاده از زندان است که در عرف فرهنگ‌های بشری پذیرفته شده و شهودات اخلاقی ما نیز حُسن اخلاقی این اقدام حکومت‌ها را قبول می‌کند. نویسنده محترم در این زمینه در مقاله اول اعلام می‌دارند که:

«حاکمان باید صرفاً در اندیشه‌ی سیاست‌گذاری در جهت برآوردن نیازهای اولیه مردمان از قبیل امنیت، شغل، بهداشت، پوشاک... باشند و نیازهای ثانویه انسانها از قبیل هنر، عشق، دین... را به مردم و جامعه مدنی و حوزه عمومی بسپارند»

و در مقاله دوم تاکید می‌کند که:

«پاسداری از اصول بنیادین اخلاقی وظیفه حکومتهاست و نه بیشتر.»

در این عبارات چند اشکال وجود دارد:

الف) در بین این دو تعبیر در باب وظیفه حکومت‌ها تعارض وجود دارد. بالاخره از نظر ایشان آیا حکومت فقط باید به نیازهای اولیه پردازد یا به نیازهای ثانویه هم وارد شود؟ به تعبیر دیگر، طبق فهرست ایشان، آیا «پاسداری از اصول بنیادین اخلاقی» جزء نیازهای اولیه و در ردیف بهداشت و شغل و پوشاک است یا جزء نیازهای ثانویه و در ردیف دین و هنر و عشق؟

ب) درباب به‌کارگیری تعبیر «اولیه» و «ثانویه» در مورد نیازهای مذکور به نظر می‌رسد که باز در ورطه مغالطه اشتراک لفظ گرفتار آمده‌ایم. اگر مقصود از نیازهای اولیه در مقابل نیازهای ثانویه، تقدم و تاخر زمانی در شکل‌گیری نیازهاست بدین معنا که نیازهای اولیه، نیازهایی است که شکل‌گیری و پیدایش جامعه از آنها شروع می‌شود و نیازهای ثانویه در مرتبه بعد پدید می‌آید، این تعبیر قابل قبول است، اما چه تلازمی دارد با اینکه حکومت نباید به نیازهای ثانویه پردازد؟ اگر هم مقصود اهمیت و اولویت نیازهای اولیه نسبت به ثانویه است، چه دلیلی اقامه شده که اموری همچون بهداشت و پوشاک بر اموری همچون عشق و دین برتری داشته باشند؛ و آیا چنین اولویتی،

مبتنی بر مادی دانستن حقیقت انسان نیست، که نیازهای مادی وی را اولیه و دارای اولویت، و نیازهای معنوی وی را ثانویه و در اولویت بعدی معرفی می‌کند؟

ج) اگر حکومت بخواهد در حد «پاسداری از اصول بنیادین اخلاقی» وارد شود، چنین پاسداری‌ای صرفاً یک امر انتزاعی است یا نیازمند ورود در مصادیق و جزئیات اخلاقی؟ آیا همین تحسینی که بسیاری از افراد جامعه ما نسبت به رعایت اخلاقیات در جامعه غربی دارند به خاطر این نیست که حکومت به عرصه مصادیق اخلاق ورود پیدا کرده و کاری کرده که اخلاقیاتی نظیر نظم، راستگویی، وجدان کاری و... در مردم شیوع پیدا کند و با سیاست‌گذاری‌ها و سازوکارهایی که در پیش گرفته مردم را به سمت این مولفه‌ها سوق می‌دهند؟ بالاخره این خوب است یا بد؟ و خلاصه اینکه آیا پاسداری از اصول بنیادین، بدون ورود در جزئیات ممکن است؟

۷) از منظر دینی، امر به معروف و نهی از منکر، یک فضیلت اخلاقی است؛ و طبق بیانی که در فصل قبلی ارائه شد، عمل به هر توصیه دینی، در جامعه‌ای که به آن دین باور دارد، مصداق یک فعل اخلاقی است. علاوه بر این، اگر از افراط و تفریط‌های برخی مدعیان این وظیفه دینی صرف‌نظر کنیم (که در مورد هر عنوان اخلاقی، بد اجرا کردن و افراط و تفریط فرض دارد)، از زاویه شهودات اخلاقی نیز امر به معروف و نهی از منکر، عملی اخلاقی است؛ چرا که ترویج آنچه اخلاقی و نیکوست، و به ارتقای اخلاقی جامعه منجر می‌شود، اخلاقاً خوب است؛ و اینکه عموم مردم دست به دست هم بدهند و و مانع انجام رذیلت‌هایی توسط افراد هنجارشکن و بی‌اخلاق، شوند، در شهود اخلاقی هر انسانی امری مطلوب، و لذا فعلی اخلاقی است. واضح است که درک خوبی و اخلاقی بودن امر به معروف و نهی از منکر، کاملاً درگروی فراتر رفتن از نگاه صرفاً فردی و پیدا کردن نگاه اجتماعی به فعل اخلاقی است.

حتی اگر امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان یک فعل خاص جامعه دینی قلمداد شود، عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی، قطعاً از مصادیق‌اعلای فعل اخلاقی است. آیا ظلم‌ستیزی، از مقوله اجبار دیگران نیست، و آیا اجباری بودن که در این اقدام نهفته است، شاهد کافی نیست که صرف وجود اجبار دلیل کافی در غیراخلاقی و مذموم دانستن یک فعل نمی‌تواند باشد؟

۵) آیا فقیهی هست که دیدگاه دیگری درباره حجاب داشته باشد؟

در مباحث گذشته، ادله اخلاقی ایشان در باب روایی نپوشاندن گردن و موی سر، مورد بررسی قرار گرفت. اما ایشان به منظور نشان دادن غیرضروری بودن این پوشش در اسلام، و برای همراه ساختن دینداران با مقصود خود،

به سراغ حوزه خارج از تخصص خویش (یعنی حوزه فقه) رفته و با ذکر سخنانی از برخی از معاصرین [۲۵] کوشیده‌اند شواهدی بر اختلاف نظر درباره ضرورت حجاب سر و گردن ارائه دهند تا اظهار دارند که:

«با پذیرش اینکه قلیلی از فقها و برخی از اسلام‌شناسان معاصر معتقدند که آیات قرآن، دلالت قطعی (نص) بر ضرورت پوشاندن گردن و موی سر ندارند [۰۰۰] می‌توان چنین نتیجه گرفت که پوشاندن گردن و موی سر در روزگار کنونی متضمن نقض فرمان و مراد خداوند و نادیده گرفتن نص قرآن نیست.»

البته ایشان تاکید کرده‌اند که:

«در مقام صدور حکم فقهی درباره مسئله حجاب نبودم، که افتاء، حوزه کاری و تخصصی من نیست؛ بلکه در پی واکاوی مسئله پوشش گردن و موی سر از منظر اخلاقی بوده و ربط و نسبت آنرا با حکم فقهی پوشش گردن و موی سر سراغ گرفته‌ام.»

اما از دینداران معیشت اندیش و معرفت اندیش انتظار دارند که:

«با مد نظر قرار دادن نظریه حداقلی فرمان الهی و به دیده عنایت نگرستن در تنوع آراء فقها و قرآن پژوهان و اسلام‌شناسان درباره حکم فقهی حجاب، نتیجه بگیرند که امر و فرمان خداوند مبنی بر ضرورت پوشاندن گردن و موی سر در متن مقدس دلالت قطعی ندارد.»

نقد و بررسی

در فرمایش و استنادات ایشان چند نکته قابل بررسی است:

(۱) آیا معیار شناسایی فرمان خداوند فقط قرآن کریم است که اگر در زمینه مطلبی، دلالت قطعی از قرآن پیدا نشد، نتوانیم تخلف از آن را تخلف از فرمان خدا بدانیم؟

(۲) کسانی که مورد استناد ایشان قرار گرفته‌اند چه اندازه سخنانشان برای استناد یک حکم فقهی، قابل اعتناست تا از تنوع اقوال آنها، عدم دلالت قطعی این مطلب در اسلام را نتیجه بگیریم؟ و آیا در نحوه استناد مطالب، اخلاق پژوهش رعایت شده است؟

۳) جدای از گویندگان آن سخنان، آیا استدلال‌هایی که از آن افراد در باب عدم وجوب پوشش مو و گردن در اسلام مطرح شده، قابل قبول است؟

اما تفصیل این مسائل:

۱) یکی از مواردی که نویسنده محترم در لفافه [۲۶] بدان استناد کرده این است که «آیات قرآن، دلالت قطعی (نص) بر ضرورت پوشاندن گردن و موی سر ندارند»؛ و لذا «پوشاندن گردن و موی سر در روزگار کنونی متضمن نقض فرمان و مراد خداوند و نادیده گرفتن نص قرآن نیست». دلیل ایشان در این ادعا، نقل قول از برخی از افراد است.

اینکه اصل ادعا درست است یا نه، و واژه‌های قرآنی جلباب و خمار بر چه چیزی دلالت می‌کند، در فصل بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت، اما فرض کنیم از آیات قرآن لزوماً نتوان به صورت «نص» (دلالت قطعی) دلالتی بر وجوب پوشاندن گردن و موی سر پیدا کرد؛ آیا نتیجه می‌شود که فرمان خدا در این زمینه قطعی نیست؟ دلالت اغلب مفاهیم دینی در حد «ظاهر» است، نه «نص» [۲۷]؛ و این به هیچ وجه موجب نمی‌شود که در استناد آنها به اسلام تردید شود. آیا از وجوب نماز مطلبی یقینی‌تر در اسلام سراغ داریم؟ آیا تعبیر «الصلوه» که در آیات قرآن آمده، «نص» در معنای نماز اصطلاحی است؟ می‌دانیم که نیست، بلکه «ظاهر» است؛ در عین حال با توجه به قرائن و شواهد متعدد دیگر تاریخی و روایی تردیدی نداریم که «نماز» در معنای اصطلاحی در اسلام واجب شده است و کسی که نماز نخواند فرمان الهی را نادیده گرفته است. در مورد حجاب هم همین طور. این مطلب جدیدی نیست که بگوییم واژه‌های جلباب و خمار در قرآن «نص» بر حجاب در معنای امروزی نیستند (چرا که اتفاقاً برخی از مفسران، معنای آنها را بیش از روسری متعارف امروز، و در حدی که صورت را هم بیوشاند، دانسته‌اند!)، اما این مستلزم آن نیست که نتوان وجوب حجاب متعارف را اثبات کرد و نشان داد که کسی که آن را ترک کند، یکی از فرمان‌های الهی را نادیده گرفته است. شاهد ساده‌اش هم این است که تا پیش از قرن اخیر کسی تردیدی در این وجوب نکرده است؛ و چنانکه خواهیم دید، ادله افراد مذکور هم ادله موجهی نیست؛ و اغلب به جای استظهار از آیه، به سراغ برداشت‌های شخصی تحت تأثیر فرهنگ پیرامونی خود رفته‌اند که روش موجهی در فهم دلالت متون تاریخی نیست.

علاوه بر این، آیا تنها منبع ما برای شناسایی اوامر خداوند، قرآن کریم است؟ مگر خود قرآن دستور نمی‌دهد که «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء/۵۹؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا و از رسول اطاعت کنید [۲۸])؟ مگر نمی‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۸؛ و آنچه رسول به شما [دستور] داد بپذیرید و در مورد چیزی که نهی کرد، نهی‌اش را قبول کنید)؟ هیچ مسلمان (و شیعه‌ای) تردید ندارد

که روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (و ائمه اطهار علیهم السلام) هم همانند آیات قرآن لازم الاجراست و اگر پیامبر اکرم (ص) مطلبی را به عنوان دستور خدا فرموده باشد، آن مطلب حتی در قرآن هم نیامده باشد دستور خداست. و این مطلب شواهد تاریخی فراوانی هم دارد؛ یعنی می توان موارد متعددی از دستورات قطعی اسلام را نشان داد که در قرآن کریم نیامده اما هیچ مسلمانی در آن تردید ندارد. نمونه ساده آن تعداد رکعات نمازهای یومیه است که در هیچ جای قرآن مطرح نشده، اما هیچ مسلمانی تردید ندارد که نماز صبح دو رکعت و نماز ظهر چهار رکعت است.

۲) در مقدمه مقاله حاضر اشاره شد که یکی از شروط اخلاقی مباحث علمی آن است که اگر بحث به عرصه‌ای از عرصه‌های علم و تحقیق کشید که نویسنده در آن عرصه صاحب نظر نیست و می خواهد بر اساس نقل قول از دیگران بحث خود را پیش ببرد، باید به سخنان کسی استناد کند که اهالی آن عرصه علمی، سخنان او را به عنوان سخن متخصص قبول داشته باشند. البته در بحث‌های غیرتخصصی، بسیار پیش می آید که با استناد به اطلاعات مخاطب، سخنی را به وی القا می کنند که خلاف واقعیت است که شاید نمونه ساده آن، همان حکایت مار باشد. [۲۹]

با توجه به تخصصی شدن دانش‌ها و افزایش اطلاعات عمومی افراد، متأسفانه مغالطه «مار» با پیچیدگی‌های بیشتری شیوع پیدا کرده؛ یعنی برخی با تمسک به اطلاعات عمومی افراد غیرمتخصص، سخنی را به عنوان اطلاعات تخصصی به مخاطب ارائه می دهند؛ که اگر یک متخصص حضور داشته باشد، خطا را به خوبی می فهمد، اما گاه چون فهم صحیح مساله نیازمند اطلاعات تخصصی فراوانی است که مخاطب فاقد آن است، وی را نمی شود به سادگی توجیه کرد. مثلاً کسانی که از پیدایش و گسترش هندسه‌های ناقلیدسی بی اطلاع‌اند، گمان می کنند که قانون «مجموع زوایای مثلث، ۱۸۰ درجه است» یک قانون قطعی است که حتی خلاف آن را نمی شود فرض کرد؛ و براحتی می توانند به یک مخاطب دبیرستانی القا کنند که «کسی که می گوید مثلثی کشیده‌ام که مجموع زوایایش ۱۶۰ درجه است، هندسه اش ضعیف است.» در حالی که اساساً در هندسه‌های ناقلیدسی (که اتفاقاً بر اساس نظریه انیشتن، هندسه جهان ما از این سنخ است) مجموع زوایای مثلث، ۱۸۰ درجه نمی شود، یا بیشتر است یا کمتر! یا شخصی وقتی دیده بود فردی در پاسخ یک معادله ریاضی به عدد 10^{-5} (ده به توان منفی پنج ممیز هفت‌دهم) رسیده با قاطعیت می گفت که «ریاضیات بلد نیستی؛ زیرا اولاً توان منفی بی معناست، و ثانياً توان اعشاری بی معناست!» و دلیل هم می آورد که «توان، یعنی اینکه یک عدد چندبار در خودش ضرب شود و چندبار ضرب شدن به حالت منفی یا اعشاری معنا ندارد!» امروزه با یک ماشین حساب فنی می توان به سادگی نشان داد که نه تنها این مقدار فوق بی معنا نیست، بلکه کاملاً قابل محاسبه است و مقدرارش عددی حدود ۵۰۱۱۷۸ می باشد؛ اما در

غیاب این نوع ماشین حساب، فهماندن معنای آن عدد (که چگونه توان منفی یا اعشاری داریم) برای یک مخاطب که فقط توان ساده را یاد گرفته، چگونه خواهد بود؟

در ابتدای مقاله حاضر، مثالی از اظهارنظر در عرصه زیست‌شناسی ارائه گردید اما اکنون این دو مثال از این جهت اضافه شد که آشکار شود صرف اینکه شخص تاحدودی در یک عرصه (در مثال حاضر: هندسه و حساب) اطلاعاتی دارد که آن اطلاعات هم در حد خود صحیح است، به معنای این نیست که بتواند به سادگی سخن متخصصان آن عرصه (در مثال حاضر: ریاضی‌دانان) را زیر سوال ببرد؛ و پاسخ ندادن آن متخصصان را نمی‌توان دلیل بر وارد بودن اشکال دانست؛ چرا که گاه واقعیت مانند حکایت «مار» است که اگر کسی در تخصص مربوطه (سوادآموزی در مثال مار، یا حساب و هندسه تخصصی در مثالهای اخیر) وارد شد، خود به خود برایش حل می‌شود و اگر نشد، مطلب را به سادگی نمی‌توان به او تفهیم کرد.

متأسفانه شبیه این اشتباه در دو مقاله مورد بحث مشاهده می‌شود. نویسنده محترم برای نشان دادن وجود مخالف فقهی در بحث حجاب مو و گردن، به کسانی استناد کرده که یا جامعه علمی رشته مربوطه، آنها را در این عرصه صاحب‌نظر نمی‌داند و یا نظرشان خارج از ضوابط روش‌شناسی علم فقه بوده؛ و آنگاه چنین مطلبی را به عنوان «نظر مخالف برخی از فقهاء» مستند بحث خود قرار دادن، با اخلاق پژوهش‌ناسازگار است.

لازم به ذکر است که حتی بر اساس نظریه تنوع قرائت‌ها، باز هم، نه هر قرائتی، بلکه قرائت روشمند را باید پذیرفت؛ و وقتی کسی از اصول اولیه روش تحقیق در عرصه مثلاً فقه بیرون می‌رود، آیا می‌توان سخن وی را به عنوان یک قرائت قابل استناد در زمینه حکم فقهی پذیرفت؟ اجماع فتوایی [۳۰] تمام متخصصان رشته فقه (یعنی فقهای شیعه و سنی) در طول بیش از هزار سال در مورد میزان پوشش سر و گردن زنان در برابر نامحرم، این بوده که پوشاندن تمام آن غیر از صورت، لازم و واجب است و اگر بین آنها بحثی بوده، بحث بوده که آیا پوشاندن صورت زن هم لازم است یا خیر؛ و این اجماعی است که دکتر کدیور (که یکی از افراد مورد استناد نویسنده محترم می‌باشد) بدان تصریح کرده است. [۳۱] در چنین فضایی، استناد به سخن چند نفر، که یا فقاقت آنها را کسی (حتی خودشان) قبول ندارد و یا ضعف فقهی ادله‌شان در این موضوع برای متخصصان (= فقها) به گونه‌ای است که زحمت پاسخ دادن به آن را هم به خود نمی‌دهند، چه معنایی دارد؟ آیا علاقه شخصی انسان به اینکه مطلبی را مخاطب بپذیرد، کافی است تا از هر راهی سخن خود را به عنوان سخن علمی به مخاطب عرضه کند؟ احتمالاً نویسنده محترم پاسخ دهد که: من فقیه نبودن امثال الجابری و عشاوی و ابوزید و عبدالعلی بازرگان و ترکاشوند را، که خودشان هم ادعای فقاقت ندارند، قبول دارم، اما دکتر کدیور و مرحوم قابل چطور؟ آنها از آیه الله منتظری اجازه اجتهاد دارند. [۳۲]

درباره اینکه آیا این دونفر چنین اجازه اجتهادی دارند یا خیر؛ چون در سایت اینترنتی خودشان این ادعا مطرح شده، ما حمل بر صحت می‌کنیم [۳۳] (هرچند همان کسی که به آنها اجازه اجتهاد داده نیز در این مسأله با آنها مخالف بوده است)؛ اما آنچه برای قضاوت در باب مجتهدانه بودن یا نبودن رای یک نفر، ملاک است، بیش از چنین اجازه‌هایی، استدلال‌ات ایشان است؛ و کسانی که با عرصه فقاقت به طور تخصصی آشنایند به وضوح می‌دانند که مطالبی که از این دو نفر در این رابطه نقل شده، حداکثر می‌تواند در حد مطرح کردن یک احتمال باشد. مرحوم قابل، صریحا ادله خود را در حد ایجاد یک احتمال قابل اعتنا دانسته، و دکتر کدیور هم اولاً در مطلب خویش، نظر خود را با قیودی، مقید کرده (مانند اینکه «در مناطقی که پوشش سر و مو و گردن زنان متعارف است و نپوشانیدن این مواضع مفسده دارد، بانوان موظف به پوشش این مواضع هستند») و ثانياً برای این رأی خویش، به آیه‌ای استناد کرده، که در ادامه آیه، صریحا رأی ایشان رد می‌شود؛ رأی که بر اساس روش‌شناسی فقه رایج و متعارف شیعه، نمی‌توان آن را یک استدلال فقهی معتبر خواند؛ این گونه نظرات کجا و وجود حکم فقهی رقیب کجا؟

اکنون نوبت بررسی استدلال‌هایی است که نویسنده محترم از قول افراد مذکور در باب عدم وجوب پوشش مو و گردن در اسلام مطرح کرده است.

۱-۵) نظرات آقایان ترکاشوند، کدیور و بازرگان

نویسنده محترم استنادات خود را با مطالب آقای ترکاشوند شروع کرده، می‌گوید:

«امیر ترکاشوند با تتبعات فقهی و تاریخی درازآهنگ خود، بر خلاف رأی مشهور، به عدم وجوب پوشاندن گردن و موی سر رسیده است. مطابق با رأی وی، حجاب شرعی در عصر پیامبر حدود و ثغور دیگری داشته و با آنچه امروزه در میان ما جاری است، فاصله زیادی داشته است.»

تبعات مذکور در کتابی با عنوان «حجاب شرعی در عصر پیامبر» در فضای مجازی منتشر شده است؛ اما این کتاب، نه تنها به لحاظ روش تتبع تاریخی غیرقابل اعتماد است و حتی گاه سخنان افراد را تحریف کرده، بلکه در موارد متعدد، حتی در ترجمه‌های عبارات و تبیین مراد از واژه‌ها نیز مرتکب خطاهای فاحشی شده است؛ و بیشتر بیانگر ذهنیات مولف محترم آن است تا واقعیات تاریخی؛ و حقیر چون در جای دیگر، ضعف شدید علمی این

اثر را نشان داده است، به همان بسنده می‌شود. [۳۴]

دکتر کدیور در سخنی که از ایشان در مقالات مذکور نقل شده، دلالت جلیب و خمار را بر پوشش سر را مورد تردید قرار داده‌اند و در اکثر اظهارنظرهای خود در سایت خویش، برای نپوشاندن سر و گردن، به عبارت «الا ما ظهر منها» در آیه ۳۱۱ سوره نور تمسک کرده‌اند. البته دکتر کدیور در ادامه همان مطلب مورد استناد دکتر سروش دباغ، مطلب مهمی دارند که در ایشان اصلاً به آن اشاره نکرده‌اند. دکتر کدیور صریحاً می‌گویند:

«زنان مومنه در جوامع و شرائطی که پوشانیدن سر و گردن و مو و بطور کلی تمام بدن غیر از وجه و کفین و قدمین متعارف است به نحوی که بر نپوشانیدن آنها مفسده مترتب می‌شود به حکم ثانوی موظفند این مواضع را هم بپوشانند.» (تاریخ مطلب در سایت دکتر کدیور: ۳۰ دی ۱۳۹۱)

و در اظهار نظر جدیدتری تاکید کرده‌اند:

«در مناطقی که پوشش سر و مو و گردن زنان متعارف است و نپوشانیدن این مواضع مفسده دارد، بانوان موظف به پوشش این مواضع هستند. [...] بانوان مؤمنه نباید از متوسط پوشش در منطقه‌ی خود پائین‌تر باشند» (تاریخ مطلب در سایت دکتر کدیور: ۱۲ بهمن ۱۳۹۱)

درباره معنای جلیب و خمار در فصل بعد نکاتی بیان خواهد شد و در مورد دلیل اصلی ایشان (عبارت آیه ۳۱ سوره نور) حقیر در مقاله دیگری به تفصیل نشان داده است که علاوه بر ناصواب بودن برداشت ایشان بر اساس ضوابط زبان‌شناسی، مفاد ادامه آیه نیز صریحاً رأی ایشان را رد می‌کند و استظهار ایشان، برخلاف متن خود آیه است و تاکنون دلیل موجهی برای این استظهار خلاف آیه ارائه نکرده‌اند. [۳۵]

در مورد مهندس عبدالعلی بازرگان نیز تنها مطلبی که از ایشان نقل شده یک اظهارنظر بدون دلیل است [۳۶] که بحثی که در پایان مقاله درباره آیه ارائه خواهد شد (و نیز مراجعه به نقدهایی که درباره آراء دکتر کدیور و آقای ترکاشوند معرفی گردید) برای پی بردن به نادرستی برداشت ایشان کفایت می‌کند.

۲-۵) نظرات برخی روشنفکران عرب (الجابری، ابوزید و عشاوی)

استدلالی که نویسنده محترم از برخی روشنفکران عرب نقل کرده این است که وجوب حجاب مو و گردن، از باب بازشناسی زنان حر از زنان برده بوده است. ایشان از محمد عابد الجابری نقل می‌کند که:

«در گذشته برخی کوچه‌ها مسقف بود و مردان در دو طرف کوچه می‌نشستند و با یکدیگر گفتگو می‌کردند... وقتی زنان آزاد به همراه کنیزکان برای قضای حاجت از منزل بیرون می‌رفتند، مردانی در کنار کوچه نشسته بودند... و با اشاراتی خاص ایشان را اذیت و آزار می‌کردند... علت حکم حجاب آن است که جوانان و

مردان، زنان آزاد را از کنیزان بازشناسند و ایشان را مورد اذیت و آزار قرار ندهند و به ایشان نگاه آلوده نداشته باشند.»

سپس از قول **نصر حامد ابوزید** این گونه نفی وجوب حجاب را نتیجه می‌گیرند که چون نیاز به تمایز نهادن بین کنیزان و زنان آزاد امروزه منتفی گردیده، دیگر حجاب مذکور لازم نیست:

«بنابراین حجاب در عصر جدید واجب نیست، زیرا حکم دائرمدار علت است، با آمدن علت می‌آید و با رفتن علت از میان می‌رود.»

و در مورد **عشماوی** هم صرفاً به همداستان بودن وی با ابوزید و الجابری اشاره می‌شود. [۳۷]

نقد و بررسی

چنانکه در فصل سوم توضیح دادیم نه تنها هیچ دلیل موجهی بر اینکه فلسفه وجوب حجاب، «بازشناسی زن حر از زن برده» است، وجود ندارد؛ بلکه فضای متون اسلامی برخلاف آن است. در واقع، مساله این است که:

۱) آیا این مساله به صورت فوق در قرآن کریم آمده؛ و یا لاقلاً، درباره شأن نزول آیه‌ای با این مضمون، سند تاریخی قابل اعتنایی ارائه شده است؟

۲) آیا چنین فلسفه‌ای با سایر آموزه‌های اسلام سازگار است و با توجه به مجموع آموزه‌های اسلام، اصلاً می‌توان چنین مطلبی را به اسلام نسبت داد؟

۳) این واقعه، اگر درست هم می‌بود، حداکثر در حد شأن نزول آیه بود؛ آیا از شأن نزول می‌توان فلسفه حکم به دست آورد؟

اما تفصیل این مسائل:

۱) این مساله به صورت فوق، به هیچ عنوان در قرآن کریم نیامده، بلکه در برخی تفاسیر درباره شأن نزول آیه، آن هم بدون ارائه هرگونه سند تاریخی معتبر، آمده است. با تفحصی در تفاسیر شیعه و سنی (که امروزه با نرم‌افزارهای موجود، این کار به سهولت انجام می‌شود)، انسان هیچ سند تاریخی متصلی بر این مدعا (یعنی کسی که در زمان پیامبر بوده یا مطلب را از ائمه اطهار شنیده باشد و واقعه را نقل کند) نمی‌یابد. تنها موردی که به

عنوان سندی تاریخی در تفسیر این آیه یافت می‌شود، روایتی است از علی بن ابراهیم قمی، که اتفاقاً با تحلیل فوق ناسازگار است. در این روایت آمده:

«سبب نزول آیه «یا ایها النبی قل لأزواجک و بناتک و نساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیهن» این بود که زنان به مسجد می‌آمدند و پشت سر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز می‌خواندند، و شب هنگام وقتی برای نمازهای مغرب و عشا و صبح می‌آمدند، جوانانی در راه آنها می‌نشستند و آنها را اذیت کرده، متعرض آنها می‌شدند. پس خدا این آیه را نازل کرد تا اینجا که می‌فرماید: ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین: (یعنی: این برای آنها مناسبتر است تا چنان شناخته شوند که مورد اذیت قرار نگیرند).» [۳۸]

چنانکه مشاهده می‌شود در این روایت هیچ اشاره‌ای به زن برده و آزاد نشده؛ و برخی مفسران صدر اسلام هم تذکر داده‌اند که مقصود از «شناخته شوند» این است که «به عنوان اهل پوشش و درستکار [در مقابل زناکار] شناخته شوند تا فرد فاسق مزاحم آنها نشود زیرا اگر زنی به پوشش و درستکاری معروف شد دیگر متعرض او نمی‌شوند.» [۳۹] به تعبیر دیگر، مقصود از تعبیر «یعرفن» (شناخته شوند)، بازشناسی زنان عقیف از زنان هرزه است، که افراد فاسق، جرأت اهانت نکنند؛ نه بازشناسی زنان آزاد از زنان برده، که افراد فاسق زنان آزاد را بشناسند تا فقط به زنان آزاد تعرض نکنند! البته در طول تاریخ با توجه به اینکه فتوای برخی فقها، جواز عدم استفاده از جلباب (ولذا جواز نپوشاندن موی سر) برای کنیزان بوده، عده‌ای این حکم فقهی را (بدون هیچ سند تاریخی) به آیه فوق گره زده‌اند و بعدی‌ها نیز همین را تکرار کرده‌اند.

۲) اصل این ادعا با آموزهای دیگر اسلام کاملاً ناسازگار است؛ زیرا لازمه این حکم این است که برای افراد لابالی، اذیت کردن و ایجاد مزاحمت جنسی برای زنان برده و نگاه آلوده به آنها داشتن، مجاز است؛ و اسلام برای اینکه آنها در این مزاحمت اشتباه‌ها سراغ زنان حر نروند، حجاب را بر زنان حر واجب کرده! و بطلان این سخن کاملاً آشکار است. [۴۰]

۳) استدلال فوق، اشکال دیگری هم دارد. حتی اگر واقعه مذکور درست بود، شأن نزول این آیه بود؛ و شأن نزول یک حکم، غیر از فلسفه و علت آن حکم است. شأن نزول یعنی آن آیه در چه شرایطی و با چه اتفاقی نازل شد؛ و حتی اگر سخن غیرمستند مفسران مذکور درست باشد، حداکثر شأن نزول حکم را بیان می‌کند، نه فلسفه حکم را؛ یعنی ممکن است ضرورت تشریح یک حکم، ریشه‌های مختلفی در ابعاد مختلف روانی و اجتماعی انسان داشته باشد، که معلوم می‌کند در زمان وقوع کدام واقعه، آن حکم ابراز شود، اما بسیار شده که آن واقعه مرتفع گردیده، اما چون آن ریشه‌ها و فلسفه‌های اصلی حکم هنوز پابرجاست، حکم باقی مانده است. مثلاً شأن نزول آیاتی که منجر به تغییر قبله مسلمانان از مسجدالاقصی به مسجدالحرام شد، برخی طعنه‌ها و مشکلاتی است که

از جانب یهودیان متوجه مسلمانان شده بود؛ اما این بدان معنا نیست که علت واقعی و تمام فلسفه حکم قبله جدید، فقط همین بوده؛ لذا با اینکه کم‌کم مسلمانان تفوق یافتند و دیگر یهودیان جرات طعنه زدن به آنها را نداشتند، باز قبله، همین قبله جدید باقی ماند. خلاصه اینکه اولاً اصل داستان نادرست است؛ ثانیاً حتی اگر اصل داستان درست می‌بود، حداکثر بیان شأن نزول آیه بود، نه علت حکم.

تذکر: استثنا شدن زنان برده نیز حکمی است که در قرآن کریم نیامده است، بلکه مستند اصلی آن فتوای مشهور فقها و برخی روایات است. تذکر این نکته از جهت تاکید بر مطلبی که در بند قبل گذشت لازم بود؛ یعنی کسانی که گمان می‌کنند حتماً مطلبی باید صریحاً در قرآن بیاید تا به عنوان حکم شرعی قلمداد شود؛ آنگاه چگونه است که این استثنای کنیزان را (که مهمترین بهانه منکران و جوب امروزی حجاب مو و گردن است) قرینه‌ای برای آنچه صریحاً حکمش در قرآن آمده قرار می‌دهند؟ به تعبیر دیگر، چرا در آنجا که می‌خواهند در حکم شرعی استثنا بزنند و با این استثنا فلسفه حکم را به دست آورند، روایات و فتوای رایج در فقها، به عنوان راهی برای شناسایی دستور الهی مورد قبول است، اما آنجا که فهم محدوده حکم مورد نظر است، فقط و فقط باید آیه قرآن در کار باشد و حتی روایات معتبر و اجماع فقها دیگر بی‌ارزش می‌شود؟

۳-۵) نظر احمد قابل

آنچه از خواندن مقاله مرحوم قابل برمی‌آید این است که ایشان صرفاً در مقام طرح اجمالی یک «احتمال قابل اعتنا» بوده‌اند، نه بیان یک «حکم فقهی رقیب» که برای اثبات مدعای خود «ادله کافی» داشته باشد [۴۱]؛ و اگر کسی که با عرصه فقه آشناست متن ایشان را مطالعه کند، درمی‌یابد که ادله ایشان به هیچ عنوان در حد ارائه استدلال فقهی معتبر برای اثبات یک حکم فقهی جدید نیست؛ و اگر بخواهد به این عنوان به آن ادله نگاه کند، قابل مناقشات فراوان خواهد بود. در اینجا از باب نمونه فقط به آن مقدار از ادله ایشان که در مقاله دکتر سروش دباغ آمده، اشاره می‌شود. [۴۲]

دلیلی که از قول آن مرحوم برای نفی وجوب حجاب مو و گردن آمده، به همان مساله تفاوت زن مسلمان و برده برمی‌گردد؛ منتها ایشان ظاهراً به نحوی متفاوت با روشنفکران فوق، از این موضوع استفاده کرده‌اند، یعنی به اصل حکم توجه کرده‌اند، نه به شأن نزول آن. ایشان از این تفاوت این‌گونه استفاده می‌کنند که:

«عدم وجوب پوشاندن سر و گردن زنان برده‌ی مسلمان نشانگر این امر بسیار مهم است که: «در مرأی و منظر بودن سر و گردن هر زن مسلمانی، حرام نیست»؛ به عبارت دیگر: «نه زن بودن و نه مسلمان بودن» دلیل وجوب

پوشش سر و گردن نیست. چرا که «زنان برده‌ی مسلمان» هم «زن» و هم «مسلمان» بودند و پوشش سر و گردن بر آنان واجب نبود.»

سپس با تاکید بر اینکه:

«چه تفاوتی در تحریک‌کنندگی بین زنان مسلمان برده و غیر برده وجود دارد که پوشاندن سر و گردن بر آنان لازم نیست و بر آزادگان لازم است؟»

نتیجه می‌گیرند که جلوگیری از تحریک‌کنندگی نیز نمی‌تواند فلسفه حجاب باشد؛ خصوصاً:

«با توجه به اینکه اساس زیبایی در محدوده‌ی سر و گردن به زیبایی چشم، ابرو، دهان، لب، دندان و چانه و ترکیب آنها برمی‌گردد، و اسلام پوشاندن آنها را واجب نکرده است، چه خصوصیت جذابی در مو و گردن زن بوده که لزوم پوشش آن، اینگونه مورد تأکید مسلمانان قرار گرفته است؟»

نقد و بررسی

اگر در متن استدلال ایشان دقت شود معلوم می‌شود که تحلیل مرحوم قابل، تحلیلی تک‌عاملی است به طوری که گویی تنها عاملی که می‌تواند وجوب دائمی حجاب را نتیجه دهد، جلوگیری از تحریک‌کنندگی مردان است؛ سپس با نفی آن، دائمی بودن حکم حجاب نفی شده، و فلسفه آن فقط تفکیک بین زن آزاد و برده قلمداد گردیده، که از نظر ایشان امری موقتی است و امروزه ضرورتی ندارد. در مورد این استدلال چند سوال قابل طرح است:

(۱) آیا می‌توان چنین تحلیل‌های تک‌عاملی را برای استخراج فلسفه برای یک حکم شرعی به کار گرفت؟

(۲) آیا همین تحلیل تک‌عاملی توان اثبات مدعای ایشان (بی‌ارتباطی بین تحریک‌کنندگی و حجاب) را دارد؟

(۳) آیا مبنای ایشان به همان شان نزول مورد ادعای روشنفکران عرب (که اشکالاتش بیان شد) برنمی‌گردد؟

(۴) آیا در استدلال ایشان ضوابط یک استدلال فقهی معتبر رعایت شده است؟

اما تفصیل این مسائل:

۱) چنانکه اشاره شد «جواز نپوشاندن سر و گردن زنان برده‌ی مسلمان» یک حکم فقهی است که البته این استثناء در قرآن کریم نیامده (و برخلاف آنچه مرحوم قابل در مقاله خویش ادعا کرده، نه تنها «مقتضای دلایل نقلی معتبر و گرایشی اجماعی» نیست، بلکه نه روایات فراوانی بر آن داریم و نه، با توجه به وجود فقهای مخالف، مورد اجماع بوده است)؛ هرچند فتوای مشهور فقها بدان تعلق گرفته است.^[۴۳] اما آنچه در اینجا جای تامل دارد مدل تحلیلی مرحوم قابل است که نوعی تک‌عاملی تفسیر کردن این وظیفه اجتماعی شرعی می‌باشد. به تعبیر دیگر، در استدلال فوق، گمان شده تنها عاملی که می‌توان به عنوان فلسفه حجاب مطرح کرد، جلوگیری از تحریک شدن مردان است، سپس با این بیان که «اگر این، ملاک وجوب پوشش مو و گردن است، پس زنان برده (و نیز صورت زنان) نباید استثناء می‌شد»، نتیجه گرفته شده که: «اکنون که زنان برده (و نیز «صورت» زنان) استثنا شده، پس آن ملاک، نادرست است؛ پس پوشش مو و گردن لزومی ندارد».

اما اینکه تنها ملاکی که در بحث پوشش زنان می‌تواند مطرح باشد، صرفاً و صرفاً جلوگیری از تحریک‌کنندگی باشد، چگونه اثبات شده است؟ در بندهای ۴ و ۵ از فصل ۳ ضعف این تحلیل تک‌عاملی در باب فلسفه حجاب توضیح داده شد و تکرار آن ضرورتی ندارد. فقط برای فهم بهتر این نکته که «در پدیده‌های اجتماعی، بسیار می‌شود که هنجارهای متعددی در تکوین آن پدیده موثر است» یادآوری یک مثال از همین عرصه پوشش می‌تواند مفید باشد؛ و آن، دقت در هنجارهای متعدد دخیل در پوشش مردان است. در عرف جامعه ما (و بسیاری از جوامع دیگر)، اینکه یک مرد فقط با حداقلی از لباس زیر از منزل خارج شود، عملی است که اخلاقاً شایسته مذمت است؛ اما این مذمت اخلاقی لزوماً به تحریک‌کنندگی جنسی ربطی ندارد؛ به تعبیر دیگر، اگرچه ابعادی از پوشش مردان برای جلوگیری از تحریک‌کنندگی جنسی است، اما ابعاد دیگری از این پوشش هم هست که ضرورت اخلاقی دارد ولو ربطی به تحریک‌کنندگی نداشته باشد. در مورد زنان هم تردیدی نیست که ابعادی از پوشش آنها در درجه اول ناظر به بحث تحریک‌کنندگی است، اما از کجا انحصار آن را استنباط کرده و نتیجه گرفته‌اند که اگر تحریک‌کنندگی نباشد، دیگر ضرورتی ندارد؟

از طرف دیگر، چنانکه در همانجا توضیح داده شد، به اعتقاد بسیاری از مفسران و فقها، جواز نپوشاندن وجه و کفین برای عموم زنان، نه از باب عدم تحریک‌کنندگی، بلکه از باب عسر و حرجی بوده که با وجوب آن بر زن تحمیل می‌شده است؛ یعنی اسلام وقتی با حضور معقول و عقیفانه زن در عرصه امور اجتماعی مخالفت ندارد، این را هم در نظر می‌گیرد که این حضور نباید با عسر و حرج توأم باشد؛ و چون پوشاندن وجه و کفین مانع حضور اجتماعی وی می‌شده است، چه بسا از این باب الزامی نشده است. به تعبیر دیگر، تحریک‌کنندگی یک عامل در طراحی قانون حجاب است و حضور عقیفانه زن در جامعه، عامل دیگر، و قانونگذار در تقنین قانون

حجاب (که قسمتهایی پوشیده باشد و قسمتهایی باز) برآیند مجموع این عوامل را در نظر می‌گیرد؛ است، نه فقط عامل تحریک‌کنندگی را.

۲) حتی اگر بخواهیم تک‌عاملی تحلیل کنیم، باز هم اصل استدلال ایشان در رد ملاک «جلوگیری از تحریک‌کنندگی» قابل قبول نیست. البته قبلاً درباره تفاوت جلوگیری از «گسترش شهوترانی در جامعه» (که نگاهی اجتماعی و ناظر به وظیفه زن برای ارتقای جامعه خویش است) با جلوگیری از «تحریک‌شدن مردان» (که مبتنی بر نگاهی مردسالارانه است) بحث شد و توضیح داده شد که جلوگیری از «گسترش شهوترانی در جامعه» نیز تنها یکی از عوامل متعدد دخیل در این مساله است، نه تنها عوامل؛ اما حتی اگر کسی فلسفه وجوب حجاب را فقط «جلوگیری از تحریک‌کنندگی» بداند، باز هم اشکال مرحوم قابل وارد نیست. توضیح مطلب اینکه: گاهی بنا به فلسفه خاصی، یک حکم، به نحو عمومی لازم‌الاجرا می‌شود اما با توجه به مولفه‌های دیگری در جامعه، آن حکم در عرصه‌هایی یا برای عده‌ای از افراد استثنا می‌شود؛ آیا این استثنا به معنای آن است که اصلاً از ابتدا فلسفه حکم وجود نداشته است؟ مثلاً اعلام می‌شود اساتید دانشگاه موظفند ابتدای درس خود «روش‌شناسی» آن درس را ارائه دهند. بعد اعلام می‌شود که اساتیدی که مدرک کارشناسی ارشد دارند، موظف به این قانون نیستند. مخاطب دقیق‌النظر می‌فهمد که این استثنا، با آن فلسفه حکم منافات ندارد؛ یعنی واقعا انجام آن دستورالعمل، به نفع کلاس درس است؛ اما از طرفی چون توانایی اساتیدی که دکتری ندارند کمتر است و معلوم نیست از عهده آن کار برآیند، و از طرف دیگر، کم‌کم نظام آموزشی در حال حرکت به سمتی است که بعد از گذشت مدتی هیچ استادی با مدرک کمتر از دکتری در دانشگاه‌ها باقی نخواهد ماند، و لذا وقوع آن استثنا، نه تنها لطمه‌ای به فلسفه حکم اصلی نمی‌زند، بلکه مانع اجرای ناموفق آن می‌شود.

در موضوع بحث حاضر هم فرض کنید فلسفه اصلی حجاب فقط همین «جلوگیری از شهوترانی مردان» بوده باشد؛ اما همه می‌دانیم که اسلام با اصل نظام برده‌داری مخالف بود، و کوشید در یک برنامه درازمدت (با انواع تشویق به آزاد کردن برده، و نیز تنبیه‌هایی که مجازاتش آزاد کردن برده بود، مثل کفاره روزه و...) برده‌داری را از جامعه حذف کند. به علاوه این برده‌ها به نوعی شهروند درجه دوم محسوب می‌شدند، و اختیاردار همه چیز آنها (از اموالشان گرفته تا حق زناشویی‌شان)، مالکان آنها بوده و لذا کسی چندان بدانها رغبت نمی‌کرده است؛ اسلام در چنین شرایطی، الزام پوشاندن مو (مشروط به عدم آرایش) را از آنها برمی‌دارد. آیا اگر چنین باشد، باز استثنا شدن آنها، دلیلی بر عدم وجوب عمومی حجاب است؟

۳) مرحوم قابل اگرچه تصریح نکرده، اما عملاً همان مبنای روشنفکران عرب (تمایز زن آزاد و برده) را به منزله فلسفه حجاب دانسته است؛ زیرا ایشان وجود ملاک برای احکام را قبول دارد و نیز ضرورت پوشش مو و گردن زنان مسلمان آزاد در زمان پیامبر و ائمه را پذیرفته، و سپس با توجه به استثنا شدن کنیزان، ادعا کرده که فلسفه آن، نمی‌تواند جلوگیری از شهوترانی مرد باشد؛ پس ملاک را به طور ضمنی همان تمایز زنهای آزاد از برده دانسته است. با این توضیح معلوم می‌شود همان نقدی که به دیدگاه روشنفکران عرب وارد است، به ایشان هم وارد است: یعنی اصل ادعای اینکه حجاب برای تمایز زن آزاد و برده بوده، ادعایی بدون دلیل، و بلکه برخلاف بسیاری از مسلمات تاریخی است؛ پس این امر نمی‌تواند فلسفه وجوب حجاب باشد، در حالی که ایشان وجوب حجاب برای زنان آزاد در آن زمان را قبول دارد؛ لذا وقتی ملاکی که ایشان برای موقتی دانستن حجاب معرفی کرده، نادرست است، نتیجه‌گیری ایشان که: چون ملاکش سپری شده، دیگر امروز ضرورتی ندارد، نیز نادرست خواهد بود.

۴) چون کلام مرحوم قابل به عنوان یک مجتهد مورد تمسک قرار گرفته، بد نیست اشاره‌ای هم بشود که چگونه در استدلال ایشان برخی ضوابط یک استدلال فقهی نادیده گرفته شده؛ و لذا نمی‌توان آن را یک نظر اجتهادی روش‌مند دانست. به نظر می‌رسد مرحوم قابل خواسته است از طریق ورود به ملاک و مناط حکم، حوزه شمول حکم را استخراج کند؛ اما در تعیین ملاک، به ادله غیرمطمئنی تمسک کرده؛ و در حرکت فکری خود، از طرفی به کثرت روایات پیرامونی حجاب، که شاهدی بر قطعیت آن است، توجه نکرده، و از طرف دیگر اقتضانات مطلق و مقید (یا عام و خاص) را نادیده گرفته، و نیز بین مباح اقتضایی و مباح لااقتضایی خلط کرده است. [۴۴]

توضیح اجمالی مطلب این است که: در بحث حجاب، علاوه بر روایاتی که مستقیماً در مورد محدوده پوشش زن آمده، روایات متعدد دیگری هم در پاسخ به سوالات سوال‌کنندگان هست که نشان می‌دهد اصل این محدوده برای عموم مردم به قدری واضح بوده که مردم این اندازه پیرامون حواشی و سایر استثنائات آن سوال می‌پرسند. [۴۵] به تعبیر دیگر، علاوه بر روایاتی که مستقیماً به محدوده واجب حجاب اشاره دارد، کثرت سوالات در زمینه‌هایی مانند اینکه آیا نپوشاندن سر در خصوص زنان سالخورده، یا کنیزان، یا فرد بیمار جایز است، یا سوال از جواز یا عدم جواز نگاه به سر و گردن زنان اهل کتاب، بادیه‌نشینان و... نشان می‌دهد برای عموم مردم، اصل حجاب برای زن مسلمان قطعی قلمداد می‌شده و می‌خواستند ببینند این حکمی که برای مسلمانان در شرایط عادی واجب است، برای گروه‌های خاص یا برای برخی شرایط اجتماعی خاص هم واجب است یا خیر. این حجم از روایات برای یک فقیه در مورد وجوب پوشاندن گردن و موی سر عموم زنان مسلمان تردیدی باقی نمی‌گذارد. در این فضا باید به اقتضانات مطلق و مقید (یا عام و خاص) عمل کرد. اگر حکم مطلق، درجایی قید

خورده، آیا بدان معناست که اصل آن حکم، فی نفسه، ضرورت نداشته، یا اتفاقاً خود بیان مطلق، و سپس مقید کردن، نشان می‌دهد که اصل حکم فی نفسه ضرورت داشته، ولی در شرایط خاصی و به خاطر ملاحظات ثانوی، این حکم پیاده نمی‌شود، و مثلاً مطلبی است که اقتضای اولیه و جوب یا حرمت داشته، اما به خاطر ملاحظه‌ای مثل عسر و حرج، در شرایطی به صورت مباح درآمده است (= مباح اقتضایی)؟ اطلاعات روایات در بحث حجاب به نحوی است که این قیدی که مورد نظر مرحوم قابل است (اینکه اگر زن برده باشد، حجاب بر او لازم نیست) اصلاً به نحوی نیست که بتواند مناط حجاب را به دست دهد تا ایشان بگویند «با توجه به این استثناء، نه زن بودن در حکم پوشش مو و گردن، مهم است، و نه مسلمان بودن». به تعبیر دیگر، دقت در روایات مربوطه آشکار می‌کند که اغلب استثنائات باب حجاب، از قبیل مباح اقتضایی است (یعنی به خاطر یک عامل ثانوی مثلاً عسر و حرج، آن استثناء در شریعت آمده است). با این توضیح، استناد به عدم جوب حجاب مو و گردن بردگان و عدم جوب حجاب صورت زن برای نتیجه گرفتن عدم حجاب گردن و مو و...، مثل این است که کسی با توجه به اینکه چهار رکعتی بودن نماز ظهر در سفر قید می‌خورد، نتیجه بگیرد که اصل نماز ظهر همان دو رکعت اولش است و بقیه‌اش به حال و حوصله مخاطب مربوط می‌شود!

۶) دلالت قرآن کریم بر حجاب واجب زن مسلمان

بحث تفصیلی درباره اینکه بر اساس آیات قرآن، محدوده حجاب چه اندازه است، خارج از حوصله نوشتار حاضر است؛ اما با توجه به اشکالاتی که در مقاله مذکور مطرح گردیده، لازم است حداقل به این مقدار اشاره شود که بالاخره آیا واقعا استفاده از واژه‌های جلباب و خمار در قرآن کریم بر پوشش گردن و مو دلالت دارد یا خیر؟

عموم مفسران تا امروز چنین دلالتی را از آیه فهمیده‌اند؛ و چنانکه نشان دادیم حتی روشنفکران عرب و مرحوم قابل هم همین را از آیه فهمیده‌بودند (فقط می‌گفتند این مال تفکیک زن برده و آزاد، و حکمی موقتی است، نه حکم ابدی، که پاسخش گذشت). مهمترین کسی که ادعای دلالت نداشتن جلباب و خمار بر پوشاندن گردن و مو را مطرح کرده، آقای ترکاشوند است؛ و سپس دکتر کدیور؛ که غیرمعتبر و غیرمستند بودن ادعای ایشان در مقالاتی که اشاره شد (ر.ک: پاورقی‌های ۳۴ و ۳۵) تبیین شده است.

برطبق آنچه‌انعم مفسران در طول تاریخ و نیز عموم لغت‌شناسان توضیح داده‌اند: خمار و جلباب، پارچه‌هایی بوده که زنان به صورت آزاد روی سر خود می‌انداخته‌اند؛ خمار [۴۶] اندازه کوچکتری داشته (شبهه روسری‌های امروزی) که قرآن کریم در مورد آن می‌فرماید: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» [۴۷] یعنی با خمارها، «جیوب» (گریبان‌ها) [۴۸] را هم بپوشانید (یعنی اکنون که بالا و پشت سر شما پوشیده شده، جلوی گردن و سینه‌تان را هم

بپوشانید) و جلباب اندازه بزرگتری داشته [۴۹] (ظاهراً اندکی کوچکتر از چادرهای امروزی) که قرآن کریم در مورد آن می‌فرماید «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ»؛ [۵۰] یعنی در مورد آن تأکید می‌شود که آن را به صورت رها روی سرتان نیندازید، بلکه آن را به خود نزدیک کنید (به تعبیر امروزی، حجابتان را محکم کنید، نه شل و وارفته که دائماً کنار رود).

همچنین در مباحث زبان‌شناسی (مباحث الفاظ علم اصول فقه) نیز به تفصیل تبیین شده که صیغه «امر» دلالت بر «وجوب» می‌کند [۵۱]؛ یعنی اگر جمله‌ای به صورت امری بیان شد، ظهور در مفهوم وجوب دارد؛ و می‌دانیم که در هر دو آیه مورد نظر کلمات جلباب و خمار (احزاب / ۵۹ ؛ نور / ۳۱) با عبارت «آمرانه» بیان شده است؛ یعنی به زنان امر شده که در پوششی که روی سر می‌گذارند، به انداختن آزاد آن، که فقط بالا و پشت سر را بپوشاند و هنگام حرکت گاه کنار رود بسنده نکنند، بلکه آن را به خود نزدیک کنند و به‌ویژه، محل گریبان لباس (سینه و گردن) را که نمایان می‌ماند با همین روسری بپوشانند.

مجدداً تأکید این نکته شاید لازم باشد که این تعبیر، «ظهور» آیه است؛ و در شناخت دستورات الهی، خود قرآن تأکید می‌کند که سخن پیامبر و اولی‌الامر (که مقصود ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند)، در ردیف سخن خداست و همچون خود قرآن واجب‌الاطاعه است؛ یعنی یک مسلمان، اگر ابهامی در مورد حکم خدا داشته باشد، نمی‌تواند سخن پیامبر و ائمه را نادیده بگیرد و صرفاً بر اساس تلقی شخصی خود رفتار کند. در واقع، این بحث قرآنی اخیر فقط از این بابت بود که نشان داده شود از ظاهر قرآن هم آنچه قابل استنباط است، همین حکم معروف حجاب است، نه حکم به جواز بی‌حجابی؛ نه اینکه برای شناسایی زوایای مختلف احکام خدا، ظاهر قرآن به‌تنهایی کفایت می‌کند.

در پایان سخن، شاید یادآوری این نکته تاریخی، که نه‌تنها در منابع شیعی، بلکه در مهمترین منابع اهل سنت هم آمده [۵۲]، مفید باشد که دو سه روز قبل از رحلت پیامبر اکرم (ص) ایشان که در بستر بیماری افتاده بودند تقاضا کردند برای من قلم و دوات بیاورید تا چیزی بنویسم تا بعد از من گمراه نشوید. عمر بن خطاب برخاست و با تعبیر «حسبنا کتاب الله» (کتاب خدا برای ما کافی است)، با درخواست پیامبر (ص) مخالفت کرد و عده‌ای هم از او حمایت کردند و نزاع درگرفت و نهایتاً نگذاشتند پیامبر وصیتش را بنویسد؛ در حالی که قرآن کریم صریحاً فرموده بود که دستور پیامبر را باید اطاعت کنید (نساء/ ۵۹) و آنچه رسول به شما دستور داد بپذیرید و در مورد چیزی که نهی کرد، نهی‌اش را قبول کنید (حشر/ ۸). اگر به این تعبیر پیامبر (چیزی بگویم که بعد از من گمراه نشوید) در سایر کلمات پیامبر دقت شود درمی‌یابیم که این تعبیر را پیامبر همواره هنگام سخن گفتن در مورد امامت پس از خود به کار می‌برد (معروفترینش در احادیث ثقلین و غدیر است) و علی‌القاعده اینجا نیز همان را

مد نظر داشتند. کسانی هم که با این دستور مخالفت، و راه گمراهی و اختلاف در مسلمانان را باز کردند، به «کتاب خدا برای مان کافی است» تمسک کردند. مواظب باشیم ما نیز به بهانه «کتاب خدا کافی است» مدعی بی‌نیازی از معلم و مبین واقعی آن (یعنی احادیث پیامبر و امامان) در فهم قرآن نشویم، که به همان گمراهی که پیامبر (ص) وعده داده بود مبتلا خواهیم شد.

جمع بندی

نگارش یک مقاله علمی لاقل دو شرط دارد: دقت علمی و رعایت اخلاق علمی. در مقالات مورد بحث، هم دقت علمی آن گونه که شایسته است، رعایت نشده بود و هم اخلاق علمی با چالش‌هایی مواجه گردید. دقت علمی رعایت نشده زیرا بسیاری از سخنان با ابهام و اشتراک لفظ و تحت نگاه تک‌بعدی طرح گردیده؛ و اخلاق پژوهش دچار چالش بود، زیرا در عرصه‌هایی که مولف صاحب نظر نبوده، به جای ارجاع به متخصصان معتبر، به سخن کسانی استناد کرده که یا تخصصی در عرصه مربوطه ندارند، یا اگر هم ادعا می‌شود تخصص دارند، لاقل در این مساله از روش‌شناسی‌های مرتبط با این تخصص استفاده نکرده، و دلاییشان برای متخصصین این عرصه قابل اعتنا نبوده است.

به هر حال، در نوشتار حاضر مطالب دکتر سروش دباغ، در چند فصل مورد بررسی قرار گرفت.

در فصل اول درباره روابط دین و اخلاق، بحثی درباره نظریه حداقلی فرمان الهی و حیطة شمول آن، مطرح، و معلوم شد که نه نظریه‌های قابل ذکر در این عرصه، منحصر در دو نظریه حداقلی و حداکثری فرمان الهی (آن هم با تقریر ارائه شده در مقالات مذکور) است، که با رد یکی، دیگری اثبات شود؛ و نه بیانات ایشان در رد همان نظریه حداکثری و اثبات نظریه حداقلی (در عرصه معرفت‌شناسی) کافی و وافی به مقصود است؛ و مهمتر آنکه تبیینی که ایشان به عنوان تفسیر موجه‌تر از «نظریه حداقلی فرمان الهی» مطرح کرده‌اند، نظریه واقعی ایشان را به نظریه «بی‌نیازی مطلق از فرمان الهی» تبدیل کرده، یعنی نظریه‌ای در مقابل هر دو نظریه حداقلی و حداکثری، و لذا در مقابل اصل دینداری؛ و در نتیجه، با تفسیر ایشان از این نظریه، که دین به قربانگاه می‌رود، تعارضی نمی‌ماند تا نیازی به موازنه متاملانه و رفع تعارض باشد.

در فصل دوم به ماهیت احکام فقهی و نسبت آنها با احکام اخلاقی پرداخته، و معلوم شد که اگر قرار به استفاده از موازنه متاملانه است، موازنه متاملانه باید دوسویه باشد، درحالی که ایشان کاملاً یکسویه به توزین احکام در ترازوی اخلاق اقدام کرده‌اند. به علاوه، آیا واقعا تمایزی بین آموزه‌های اخلاقی و آموزه‌های فقهی وجود دارد یا نه؟ اگر تمایزی هست دلیلی بر ضرورت و یا حتی مفید بودن اینکه دومی در ترازوی اولی سنجیده شود، وجود

نخواهد داشت و بلکه ادله خود ایشان در تمایز فعل طبیعی از فعل اخلاقی، دلیل موجهی در رد مدعای خود ایشان است. ضمناً اگر قرار است آموزه‌های فقهی با آموزه‌های اخلاقی سنجیده شود، چرا با اخلاق سکولار؟ این مثل آن است که در یک دادگاه، یکی از طرفین نزاع را قاضی قرار دهیم. و نهایتاً نشان داده شد که پیش فرض امکان سنجش حکم فقهی در ترازوی اخلاق - چه در اخلاق جهان‌شمول، و چه در دستگاه اخلاقی راس، که میزان اخلاق را عقل عرفی سکولار می‌داند - انکار نبوت است، و این پیش فرضی است که با اصل دینداری ناسازگار است؛ و نمی‌توان با انکار نبوت، توصیه‌ای برای دینداران (چه معرفت‌اندیش و چه معیشت‌اندیش) داشت.

در فصل سوم نسبت بین حکم حجاب با اخلاقیات مورد بررسی قرار گرفت که عملاً بحثی بود در فلسفه حجاب. معلوم شد که حجاب، از سنخ افعال طبیعی نیست، که برای قضاوت اخلاقی لازم باشد حتماً ذیل عناوین اخلاقی دیگر قرار گیرد. اگر هم بخواهیم ربط اخلاقی آن را با عناوین دیگر بیابیم، آن عناوین منحصر به عنوان عفت نمی‌شوند. اگر هم قرار شد حجاب حتماً ذیل عفت بررسی شود، و مانند ایشان بپذیریم که مؤلفه‌های فرهنگی، اقلیمی، تربیتی، روانشناختی و ... در حدود و ثغور و میزان پوشش مداخلت دارند، عرف جامعه اسلامی باید حدود و ثغور پوشش را برای یک جامعه اسلامی معلوم کند، نه عرف جوامع سکولار. ضمناً آشکار گردید که نحوه تبیین «جلوگیری از شهوترانی» در فلسفه حجاب، اگر با ملاحظات اجتماعی، نه فقط ملاحظات فردی، ارائه شود، به هیچ عنوان از آن، یک تحمیل ناروا علیه زنان برداشت نخواهد شد. سپس نسبت حجاب به عنوان یک مسأله فقهی و هویتی، با اخلاق مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد که چگونه ارائه تصویر درست از همین هویت فقهی یا هویتی، ربط و نسبت اخلاقی را در پی دارد.

فصل چهارم به قضاوت در باب رابطه اخلاق و اجبار پرداخت که آیا اجباری شدن یک فعل لزوماً به غیراخلاقی شدن آن می‌انجامد یا نه؟ پس از تذکری در باب وقوع ابهام در تعبیر و مغالطه اشتراک لفظ در مورد کلمه «غیراخلاقی»، که در این قسمت از مقالات مورد بررسی به دو معنای «خارج از حوزه اخلاق» و «مذموم» (و در جای دیگری از همان مقالات به معنای «به لحاظ اخلاقی مجاز»!) به کار رفته بود؛ هشدار داده شد که نه تنها ورود نویسندگان به بحث حجاب اجباری، ربطی به موضوع بحث (قضاوت اخلاقی درباره خود حجاب) ندارد، بلکه در این مقالات هیچ دلیل موجهی بر اینکه اجباری شدن، موجب غیراخلاقی شدن (چه به معنای «شایسته مذمت» و چه به معنای «بی‌ربط به اخلاق») حجاب (یا هر عمل دیگری) می‌گردد، ارائه نشده است؛ و آنچه به عنوان دلیل ارائه شده، یا ناشی از خلط بین ایمان و اخلاق است؛ و یا اشتراک لفظ و اشتباهی رخ داده بین مفهوم تکوینی و مفهوم حقوقی اختیار و اراده. علاوه بر اینها، هرگونه اجبار را نافی اخلاق دانستن، ریشه در تحلیل تک‌بعدی از اخلاق و بی‌توجهی به ابعاد اجتماعی وظیفه اخلاقی دارد؛ و از منظر اجتماعی، اجبار لزوماً خلاف اخلاق نیست؛

و اگر ایشان «پاسداری از اصول بنیادین اخلاقی» را وظیفه حکومتها می‌دانند؛ چنین پاسداری‌ای نیازمند ورود در مصادیق و جزئیات اخلاقی می‌باشد. و در پایان این فصل، دو شاهد ساده‌برای اثبات جواز، و بلکه ضرورت اجبار در عرصه اخلاق ارائه شد: شاهد درون‌دینی، امر به معروف و نهی از منکر در یک جامعه اسلامی است؛ و شاهد جهان‌شمول، مطلوبیت ظلم‌ستیزی نزد شهودات اخلاقی تمام انسان‌هاست.

فصل پنجم به بررسی اقوال مورد استناد ایشان درباره جواز نپوشاندن سر و گردن اختصاص یافت تا معلوم شود آیا دیدگاهی غیر از حجاب متعارف را می‌توان به اسلام نسبت داد؟ پس از بیان اینکه معیار شناسایی فرمان خداوند فقط دلالت قطعی قرآن کریم نیست؛ بلکه هم دلالت ظاهر، و هم روایات معتبر نیز می‌توانند ما را به نحو اطمینان‌آوری از وجود فرمان الهی آگاه سازند؛ به این نکته پرداخته شد که کسانی که مورد استناد نویسنده محترم قرار گرفته‌اند، سخنانشان به لحاظ روش‌شناسی، برای استناد به اسلام، قابل اعتنا نیست تا از مخالفت آنها، عدم الزامی بودن این مطلب در اسلام نتیجه شود. زیرا از طرفی بسیاری از گویندگان آن سخنان را جامعه علمی مربوطه (فقها)، اصلاً متخصص نمی‌دانند تا نظرشان به لحاظ فقهی اعتباری داشته باشد، و خودشان هم چنین ادعایی ندارند؛ و از طرف دیگر، استدلال‌هایی هم که در باب عدم وجوب پوشش مو و گردن در اسلام مطرح کرده‌اند، به لحاظ روش‌شناسی این عرصه تخصصی، قابل قبول نیست.

و سرانجام در فصل آخر به این نکته پرداخته شد که واقعا آیات قرآن در عرصه حجاب بر چه محدوده‌ای دلالت می‌کنند و چگونه حداقل دو آیه از آیات قرآن (با استفاده از تعبیر جلباب و خمار) پوشش سر و گردن زن را لازم می‌شمرند.

ماحصل همه این بحثها آن شد که اولاً محدوده حجاب واجب برای زن، آن گونه که همه فقهای شیعه و سنی در طول بیش از هزار سال مطرح کرده‌اند، محدوده گردن و موی سر را شامل می‌شود؛ و ثانياً لااقل برای یک زن مسلمان، رعایت نکردن آن، نه فقط یک تخلف فقهی، بلکه یک خطای اخلاقی نیز به حساب می‌آید؛ و این گونه هم نیست که اجباری بودن آن لزوماً با اخلاقی بودن آن منافاتی پیدا کند.

والسلام علیکم و علی من اتبع الهدی

حسین سوزنچی

پی‌نوشت‌ها

[۱]. مثلاً، ر.ک: اصول الفقه. محمدرضا مظفر.

[۲]. ر.ک: مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید. توشیهیکو ایزوتسو.

[۳]. ر.ک: خدا و انسان در قرآن. توشیهیکو ایزوتسو.

[۴]. ممکن است ایشان در پاسخ بفرمایند که چون این کشف ملائم با فرمان الهی است پس اصل «فرمان الهی» را پذیرفته‌ایم. اما این سخن قابل قبولی نیست. مطلب را با یک مثال توضیح می‌دهم: اگر من به شما بگویم که «من حداقلی از دستورات شما را رعایت می‌کنم» و آنگاه فقط به سلیقه خودم عمل کنم و هر وقت شما بگویید «پس کدام دستور مرا رعایت می‌کنی؟» بگویم همان دستوراتی که با سلیقه من هماهنگ است، آیا اصلاً دستور دادن برای شما و اطاعت کردن برای من معنی دارد؟ آیا نمی‌گویید: «این اقدام تو مسخره کردن من است، نه رعایت حداقل دستورات من» در واقع زمانی این رعایت معنا پیدا می‌کند که لااقل یک مورد یافت شود که من نظر خاصی نداشته یا سلیقه متفاوتی داشته باشم، و کار را از باب اینکه شما دستور داده‌اید عمل کنم. به تعبیر دیگر، با این تقریر، لازم می‌آید که یک مسلمان دستورات خدا را همانقدر قبول داشته باشد که دستورات یک کافر منکر خدا را قبول دارد! چرا که اگر یک کافر دستوری بدهد که آن را عقل من مستقلاً قبول داشته باشد، به آن عمل خواهم کرد.

[۵]. تحلیل فوق مبتنی بر آموزه‌های خاص اسلام در عرصه خداشناسی است که بر اساس آن و برخلاف ادعای دکتر دباغ، تلازمی بین انسان‌وار بودن خدا و وجود شریعت در یک دین، نیست. بی‌تردید اسلام یک دین حاوی شریعت است که در آن از اراده الهی و فرمان‌های خدا سخن به میان آمده است؛ اما خدا، آن گونه که در همین اسلام معرفی می‌شود، خدای انسان‌وار (به معنایی که در مباحث فلسفه دین مطرح می‌گردد) نیست. در واقع برخلاف تلقی ایشان، صرف انتساب تعبیری همچون سمیع، بصیر، حی و... به خداوند، به معنای تبعیت از مدل انسان‌وار در شناخت خدا نیست، زیرا همین اسلامی که این تعبیر را به کار برده، دائماً بر تسبیح خدا (= منزله دانستن خدا از تصورات انسان‌وار) تاکید دارد. البته قرآن کریم می‌پذیرد که ذهن اغلب آدمیان به تصویری انسان‌وار از خدا مبتلا شده، اما می‌کوشد آن را اصلاح کند، و لذا همه انسان‌های عادی را ملزم می‌کند که اگر می‌خواهند خدا را حمد گویند (یعنی با توجه به فهم خود از او، او را توصیف کرده و سپاس گویند) حمدشان را با تسبیح توأم سازند (سبح بحمد ربک) و خدا را صریحاً از تمام توصیفات افراد عادی منزله دانسته، مگر توصیفی که بندگان مخلص (یعنی کسی که از ماسوی الله خالص شده و به تعبیر عرفا، به مقام فنا رسیده است که از خود سخنی ندارد و سخن و عملش، فقط تجلی دادن اراده خداست) ارائه دهند: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ؛ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات/ ۱۶۰)؛ خدا از آنچه توصیفش می‌کنند منزله است مگر [از توصیف] بندگان خالص شده‌ی خدا). البته تفصیل این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

[۶]. دادگاه اخلاق سکولار، دادگاهی است که پیشاپیش حقانیت دین و دینداری را کنار می‌گذارد و یک دیندار، اساساً از آن جهت که دیندار شده، اخلاق دینی را بر اخلاق سکولار ترجیح داده است؛ پس چرا باید به دادگاهی برود که قرار است خصم وی، قاضی باشد؟

[۷]. همچنین در این مقالات تعبیر «غیراخلاقی» برای معنای سومی هم به کار رفته، و آن معنای «ضداخلاقی» یا «به لحاظ اخلاقی مذموم» است؛ و این معنا وقتی ایشان در باب «غیر اخلاقی بودن حجاب اجباری» سخن می‌گویند کاملاً واضح است که در فصل چهارم بدان اشاره خواهد شد.

[۸]. برای اینکه تفاوت این دو معلوم شود به این مثال دقت کنید: عنوان «دروغ گفتن برای نجات جان یک بی‌گناه» قابلیت اظهار نظر اخلاقی و بررسی در عرصه اخلاق را دارد و بعد از بررسی معلوم می‌شود که مشمول این حکم اخلاقی است که «اخلاقاً این کار رواست و مرتکب آن اخلاقاً نباید مذمت نشود»؛ اما «راه رفتن» به لحاظ حکم اخلاقی مسکوت و غیرقابل بررسی اخلاقی است؛ یعنی اولاً هیچ حکم اخلاقی درباره خود آن وجود ندارد؛ و ثانیاً هیچ ضرورتی ندارد که در ترازوی اخلاق و موضوع تحلیل اخلاقی قرار گیرد.

[۹]. این قید را از این جهت افزودم که چه‌بسا کسی بگوید تحت تعالیم دین، عقل انسان به شکوفایی‌ای می‌رسد که می‌تواند تمام آموزه‌های دین را بفهمد؛ که این مقامی است که ما لا اقل در مورد ائمه اطهار علیهم‌السلام بدان قائلیم؛ یعنی عقل آنها تحت تربیت پیامبر به حدی شکوفا شده که تمام حقایق دین را خود شخصا می‌یابند. این مقام اگرچه ممکن است، اما خود نیازمند وحی است و لذا ائمه اطهار هم در سایه وحی پیامبر اکرم (ص) بدین مقام رسیدند. ضمناً نیازی به تذکر ندارد که معنای عقل در اینجا منحصر در فعالیت‌های ذهنی و علم حصولی و گزاره‌ای نیست، بلکه مطلق قوای ادراکی و معرفتی انسان است.

[۱۰]. «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» و چه‌بسا چیزی را خوش نمی‌دارید اما برایتان بهتر است و چیزی را دوست می‌دارید، اما به ضررتان است، و شما نمی‌دانید و خدا می‌داند.

[۱۱]. این موضعی است که دکتر عبدالکریم سروش هنگام تبیین موضع دین حداقلی از آن دفاع می‌کند. ایشان بیان می‌کند که روش عقل در شناسایی مسائل، روش آزمون و خطاست؛ اما اجمالاً می‌دانیم که در عالم آزمون‌هایی وجود دارد که آزمودنش چه‌بسا آزمونگری باقی نگذارد؛ (از باب تمثیل: اینکه بخواهیم با نوشیدن آب مشکوک به مسموم بودن، مسموم بودن یا نبودن آن را معلوم کنیم) و چون چنین آزمون‌های ویرانگری در عرصه زندگی اجتماعی انسان وجود دارد و استفاده از روش آزمون و خطا در این موارد می‌تواند ضربه‌های جبران‌ناپذیری در پی داشته باشد (مانند آزمودن نظریه فروید که نیازمند آزادسازی کامل روابط جنسی است و امروزه ضربات شدیدش در غرب، و بلکه در کل جهان، مشهود است). پس دین باید اینها را قبل از اقدام عقل، برای عقل معلوم

کند؛ و بقیه موارد را عقل با آزمون و خطا می‌یابد. (ر.ک عبدالکریم سروش؛ فربه‌تر از ایدئولوژی، مقاله باور دینی، داور دینی.)

[۱۲]. توجه شود اگرچه به نظر می‌رسد که عبارت «دیندار» و «بی‌دین»، عباراتی با بار ارزشی مثبت و منفی است، اما در این تعبیر بار ارزشی آنها مدنظر نبوده و صرفاً از باب یک طبقه‌بندی اجتماعی به کار گرفته شده‌اند.

[۱۳]. همین‌جا خوب است اشاره شود که اگرچه مفاد سخن برخی از افرادی که ایشان در مقاله خود به آنها اشاره کرده‌اند (مانند مستشار محمد سعید عشماوی) درباره معنای اصطلاح «حجاب» در آیه ۵۳ سوره احزاب سخن درستی است (نویسنده می‌گوید: «او درباره آیه حجاب بر این باور است که خطاب آن به زنان پیامبر است و منظور از حجاب پوشیدن لباس نیست بلکه همان ساتر است که حد فاصل بین زنان پیامبر و کسانی است که از آنان متاعی طلب نموده‌اند به گونه‌ای که طرفین همدیگر را نبینند»); اما این مطالب ربطی به بحث حجاب به معنای امروزی ندارد و هیچ فقهی با استناد به این آیه، فتوا به وجوب حجاب نداده، بلکه آیاتی که از آنها وجوب حجاب (به معنای امروزی) استنباط می‌شود آیات دیگری است (آیات ۳۱ و ۶۱ سوره نور و آیه ۵۹ سوره احزاب). شهید مطهری درباره آیه ۵۳ سوره احزاب که کلمه حجاب در آن آمده می‌فرماید: «در این آیه، کلمه «حجاب» ذکر شده است. دستور حجاب که در این آیه است غیر از دستور «پوشش» است که مورد بحث ما می‌باشد. دستوری که در این آیه ذکر شده است راجع به سنن خانوادگی و رفتاری است که انسان باید در خانه دیگران داشته باشد. طبق این دستور، مرد نباید وارد جایگاه زنان [پیامبر] شود، بلکه اگر چیزی می‌خواهد و مورد احتیاج اوست باید از پشت دیوار صدا بزند. این مسأله ربطی به بحث «پوشش» که در اصطلاح فقه نیز تحت عنوان «ستر»، نه «حجاب» نامیده می‌شود، ندارد.» (مرتضی مطهری، مسأله حجاب، ص ۱۷۱). به تعبیر دیگر، اینجا نیز باز شاهد مغالطه اشتراک لفظ هستیم؛ واژه حجاب در دو معنا به کار رفته، و با نفی کاربرد یک معنا در ادبیات قرآن، دومی هم مورد انکار قرار گرفته است.

[۱۴]. البته در تعریف دکتر عبدالکریم سروش (که مورد استناد دکتر سروش دباغ قرار گرفته) دیندار معرفت‌اندیش، لزوماً به احکام فقهی بی‌اعتنا نیست؛ اما ادبیات ایشان در تقابل نهادن آنها با دینداران معیشت‌اندیش (که کسانی‌اند که احکام فقهی برایشان مهم است) در متن مقاله «اصناف دین‌ورزی» (نوشته عبدالکریم سروش) کاملاً این فضا را برای مخاطب تصویر می‌کند که معرفت‌اندیشان، اگر هم به احکام فقهی عمل می‌کنند؛ اعتنای جدی به آنها ندارند، و عمل به آنها را لازمه دینداری اصیل نمی‌شمارند؛ و با این ملاحظه است که این تعبیر در متن حاضر مورد نقد قرار گرفته است.

[۱۵]. جالب است که برخی از افراد مورد استناد ایشان، یعنی دکتر کدیور، نیز که درباره وجوب اولی پوشش مو و گردن تردید کرده‌اند، همچنان تاکید دارند که باید عرف جامعه‌ای که زن در آن زندگی می‌کند رعایت شود، و وجوب پوشاندن مو و گردن را از باب رعایت عرف جامعه اسلامی می‌پذیرند.

[۱۶]. در این کتاب، به ترتیب چهار فلسفه برای حجاب مطرح شده است: «آرامش روانی، استحکام پیوند خانوادگی، استواری اجتماع، و ارزش و احترام زن» (مساله حجاب، ص ۹۵-۸۳) دو مورد وسط را می‌توان از باب عفت دانست؛ اما دو مورد اول و آخر، خصوصا با توجه به توضیحات شهید مطهری، از مقوله عفت نیستند. [۱۷]. اینجا کلمه اجتماعی به معنای عام آن، که شامل قانون اقتصادی هم هست، مدنظر بوده، نه به معنای در عرض قانون اقتصادی.

[۱۸]. اگر در این مثال دقت شود می‌توان دریافت که چگونه این احترام گذاشتن به زن با واجب و الزام کردن وی به حجاب جمع می‌شود که البته تفصیل این نکته در ادامه بحث (در بند ۵) اشاره خواهد شد.

[۱۹]. از قدیم بسیاری از مفسران به این نکته اشاره کرده‌اند؛ مثلا زمخشری می‌گوید: «فإن قلت: لم سومح مطلقا فی الزینه الظاهره؟ قلت: لأن سترها فیه حرج، فإن المرأه لاتجد بدأ من مزاوله الأشياء بیدها، و من الحاجه إلی کشف وجهها، خصوصا فی الشهاده و المحاکمه و النکاح» (الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص: ۲۳۱) در میان معاصرین نیز شهید مطهری مطلب را این گونه توضیح می‌دهند: «مسأله پوشش بر حسب اینکه پوشانیدن وجه و کفین واجب باشد یا نباشد دو فلسفه کاملا متفاوت پیدا می‌کند. اگر پوشش وجه و کفین را لازم بدانیم در حقیقت طرفدار فلسفه پرده نشینی زن و ممنوعیت او از هر نوع کاری جز در محیط خاص خانه و یا محیطهای صددرد صد اختصاصی زنان هستیم. ولی اگر پوشیدن سایر بدن را لازم بدانیم و هر نوع عمل محرک و تهییج آمیز را حرام بشماریم و بر مردان نیز نظر از روی لذت و ربه را حرام بدانیم اما تنها پوشیدن گردی چهره و پوشیدن دستها تا مچ را واجب ندانیم آنهم به شرط اینکه خالی از هر نوع آرایش جالب توجه و محرک و مهیج باشد بلکه ساده و عادی باشد، آنوقت مسأله، صورت دیگری پیدا می‌کند و طرفدار فلسفه دیگری هستیم، و آن فلسفه این است که لزومی ندارد زن الزاما به درون خانه رانده شود و پرده نشین باشد بلکه صرفا باید این فلسفه رعایت گردد که هر نوع لذت جنسی اختصاص داشته باشد به محیط خانواده، و کانون اجتماع باید پاک و منزه باشد و هیچگونه کامجوئی خواه بصری و خواه لمسی و خواه سمعی نباید در خارج از کادر همسری صورت بگیرد. بنابراین زن می‌تواند هر نوع کار از کارهای اجتماعی را عهده دار شود... مقصود ما این است که اگر پوشیدن چهره و دو دست، مخصوصا چهره واجب باشد خود بخود شعاع فعالیت زن، به اندرون خانه و اجتماعات خاص زنان محدود می‌شود ولی اگر پوشیدن گردی چهره واجب نباشد، این محدودیت خودبخود لازم نمی‌آید.» (مرتضی مطهری، مساله حجاب، ص ۱۸۵-۱۸۴)

[۲۰]. در اینجا تعبیر دینداری معرفت‌اندیش، نه به معنایی که دکتر سروش در مقابل دینداری معیشت‌اندیش لحاظ کرده، بلکه به معنای مطابق با مدلول لفظ به کار رفته است؛ یعنی دینداری‌ای که اساس حرکت خود برای قبول دین را معرفت قرار داده، که در مقابل آن، می‌توان از تعبیری همچون دینداری شناسنامه‌ای، یا دینداری آباء و اجدادی یاد کرد.

[۲۱]. تقریباً عموم دینهای غیر از اسلام، با مفهوم شخص اول آن و لزوم تبعیت از وی، معنی پیدا می‌کنند: «مسحیت» دین کسی است که تنها راه نجات را در تبعیت از مسیح می‌داند، «زرتشتی» شخصی است که پیرو زرتشت است؛ و «بودایی» بودا را معیار حقیقت می‌داند. اما عنوان دین اسلام، «اسلام» است، نه «محمدی»؛ یعنی از انسان می‌خواهد که تسلیم حقیقت باشد و پیامبر این دین نیز، نه مطلق پیروی، بلکه پیروی از روی بصیرت را طلب می‌کند (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي. ای پیامبر! بگو این راه من است که به سوی خدا دعوت می‌کنم؛ من و پیروانم فقط روی بصیرت حرکت می‌کنیم. سوره یوسف، آیه ۱۰۸) و بصیرت، یعنی آگاهانه و با چشم باز حقیقت را یافتن و سپس از آن پیروی کردن. این همان است که اصطلاحاً گفته می‌شود: در اسلام، اصول دین تحقیقی است؛ یعنی ابتدا عقل باید با جستجو و تحقیق خود، حقانیت حضرت محمد (ص) به عنوان پیامبر خدا را بررسی و اثبات کند و چون به «از جانب خدا بودن او» مطمئن شد، از او تبعیت نماید.

[۲۲]. توجه شود اینکه گروهی در نظر عرف جامعه افراد پست به حساب آیند غیر از این است که اسلام آنها را پست بداند. در اسلام معیار برتری انسانها به تقواست و انسان آزاد نزد خدا هیچ برتری‌ای بر انسان برده ندارد؛ و اسلام روالی در پیش گرفت که تدریجاً رسم بردگی را براندازد؛ اما منظور بحث این بود که در اسلام، مانند هر برنامه‌ریزی حکیمانه‌ای، از پتانسیل‌های عرف اجتماعی برای پیشبرد و اجرایی شدن قوانین خویش استفاده شده است.

[۲۳]. تفکیک عادت به عادات فعلی و عادات انفعالی بدین معناست که برخی امور هستند که تکرار آنها انسان را ناخودآگاه تابع خود می‌سازد و به‌نوعی سلب اختیار از انسان می‌کنند (مانند اعتیاد به مواد مخدر) که اینها عادات انفعالی و نارویند؛ اما عادات فعلی آن است که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه کاری را در اثر تکرار و ممارست، بهتر انجام می‌دهد. در خصوص بسیاری از فضایل اخلاقی، نفس انسان در ابتدا همراهی نمی‌کند و با الزامات و تمرین‌های مستمر و عادت دادن وی به انجام آن کار باید تدریجاً زمینه انجام آن را در نفس مهیا کرد که اینها را عادات فعلی، و لازم برای رشد اخلاقی انسانها می‌دانستند. برای تفصیل این بحث، ر.ک: مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۷۷- ۸۹، فعلاً در مقام قضاوت بین این دو دیدگاه نیستیم بلکه فقط در مقام بیان این هستیم که چنین اجماعی در علمای اخلاق وجود ندارد.

[۲۴]. تعبیر عمومی را بدین جهت به کار بردم که طبیعتاً هر مجازات علنی‌ای از آن جهت که مجازات است، می‌تواند در نگاه نخست، خلاف کرامت انسانی شخص مورد مجازات قلمداد شود؛ اما با توجه به خصیلت بازدارنده مجازات و در صورتی که قانون مجازات عادلانه باشد، در یک نگاه کلان کاملاً در مسیر احیای کرامت انسانی، البته در سطح اجتماعی است.

[۲۵]. ایشان در مقاله اول نقل قول‌هایی از امیرحسین ترکشوند، مرحوم احمد قابل، دکتر کدیور و عبدالعلی بازرگان ارائه کرده‌اند و در مقاله دوم برخی روشنفکران عرب (الجابری، ابوزید و عشماوی) را نیز به این افراد اضافه کرده‌اند. البته از احمدصبحی منصور هم توضیحی درباره برخی عبارات قرآنی آورده‌اند اما هیچ نقل قولی از وی در باب اینکه پوشش سر و گردن برای زن لازم نیست ارائه نکرده‌اند؛ و لذا در این بحث به سخن وی پرداخته نخواهد شد.

[۲۶]. تعبیر «در لفافه» بدان جهت آورده شد که ممکن است ایشان به جای عبارات فوق (که در قسمت نتیجه‌گیری مقاله دوم خود آورده) به این جمله از مقاله (که در اوایل مقاله دوم آمده) استناد کنند که: «امر و فرمان خداوند مبنی بر ضرورت پوشاندن گردن و موی سر در متن مقدس دلالت قطعی ندارد» و بگویند که چون متون مقدس در اسلام، فقط قرآن نیست، بلکه شامل روایات هم می‌شود، پس منظور من این نبوده که بگویم وجود مطلب فقط در قرآن ملاک است. اما با توجه به جمله‌ای که در قسمت نتیجه‌گیری مقاله ایشان آمده (و همواره نظر نهایی مولف در نتیجه‌گیری می‌آید) و نیز استناداتی که در ادامه متن فوق از ایشان نقل شده، استناد این ادعا (که: «چون در قرآن نیست، پس لزوماً جزء اسلام نیست») به ایشان موجه است.

[۲۷]. چون برای خواننده محترم ممکن است به خاطر اشتراک لفظ «نص» سوء تفاهمی رخ دهد لازم می‌دانم بین دو معنا تفکیک شود. یکبار اظهار می‌شود که درباره پوشاندن گردن و موی سر، هیچ «نص»ی (به معنای عبارت و جمله) در قرآن کریم نیامده است. در این صورت، مقصود این است که: مطلبی در این باره در قرآن نیست. علی‌القاعده، نویسنده محترم نمی‌خواهد چنین ادعایی کند؛ چرا که در قرآن کریم لااقل در دو آیه (احزاب/۵۹ و نور/۳۱) مطالبی درباره حجاب زنان آمده است. اما یکبار گفته می‌شود فلان سخن، «نص» بر فلان معناست؛ که در اینجا کلمه «نص» در معنای تخصصی، (به معنای «دلالت قطعی» که هیچ احتمال دیگری در آن راه ندارد) به کار می‌رود و در مقابل کلمه «ظاهر» (به معنای «دلالت قابل اعتماد» که البته احتمال معنای دیگر صددرصد منتفی نیست) می‌باشد. ظاهراً آنچه نویسنده محترم در مقاله خود با استناد به سخن دیگران ادعا کرده این معنای تخصصی است که: «آیات قرآن، دلالت قطعی (نص) بر ضرورت پوشاندن گردن و موی سر ندارند.» به تعبیر دیگر، از فرمایش نویسنده محترم چنین به نظر می‌رسد که قبول دارند ممکن است معنای «ظاهر» آیه، همان حجاب مرسوم باشد؛ اما به خاطر دیدگاه‌های رقیبی که اخیراً مطرح شده، آن معنای «ظاهر»ی، که مورد

توجه عموم مفسران تا پیش از عصر حاضر بوده، معنای «نص» (که هیچ گونه احتمال مخالف در آن راه نداشته باشد) نیست.

[۲۸]. توجه کنید که نمی‌توان ادعا کرد که مقصود اطاعت از رسول، همان اطاعت از دستورات خدا در قرآن است، زیرا در این صورت، جمله دوم لغو می‌شود: در آیه پس از اینکه گفته از خدا اطاعت کنید، بار دیگر می‌فرماید از رسول اطاعت کنید. اطاعت از خدا اطاعت از آن چیزی است که در قرآن آمده، پس باید معنای اطاعت از رسول، معنای جدیدی باشد که سخن معنی‌دار گردد. همچنین در آیه دیگری می‌فرماید این رسول هیچ حرفی از جانب خود نمی‌زند بلکه فقط آنچه به وی وحی شده را به شما می‌گوید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ؛ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۴-۳)

[۲۹]. حکایت این است که روستایی بود که مردم ساده‌لوح و بی‌سوادی در آن سکونت داشتند. مردی شیاد از ساده‌لوحی آنان استفاده کرده و بر آنان به نوعی حکومت می‌کرد. برحسب اتفاق گذر یک معلم به آن روستا افتاد و متوجه دغلكاری‌های شیاد شد و او رانصیحت کرد که از اغفال مردم دست بردارد و گرنه او را رسوا می‌کند. اما مرد شیاد نپذیرفت. بعد از اتمام حجت، معلم با مردم روستا از فریبکاری‌های شیاد سخن گفت و نسبت به حقه‌های او هشدار داد. بعد از کلی مشاجره بین معلم و شیاد قرار بر این شد که فردا در میدان روستا معلم و مرد شیاد مسابقه بدهند تا معلوم شود کدامیک باسواد و کدامیک بی‌سواد هستند. در روز موعود همه مردم روستا در میدان ده گرد آمده بودند تا ببینند آخر کار، چه می‌شود. شیاد به معلم گفت: بنویس «مار». معلم نوشت: مار. نوبت شیاد که رسید شکل مار را روی خاک کشید و به مردم گفت: شما خود قضاوت کنید کدامیک از اینها مار است؟ و معلوم است که مردم حق را به چه کسی دادند و چه کسی را دروغگو و شیاد شمردند!

[۳۰]. مقصود از تعبیر اجماع فتوایی این است که ممکن است در فرایند رسیدن به فتوا چون و چراهایی در بحث کرده باشند، که در هر بحث علمی، این چون و چراها طبیعی است؛ اما در فتوا دادن، یعنی در جمع‌بندی نهایی مطالب، هیچکس نظر مخالفی نداشته است.

[۳۱]. وی در اوایل مقاله پنجم از مجموعه مقالاتی که تحت عنوان «تأملی دوباره درباره مسأله حجاب» در سایت شخصی خویش منتشر کرده، تصریح می‌کند که: «حجاب شرعی به معنای پوشاندن تمام بدن زن در برابر مردان نامحرم به استثنای وجه و کفین و احیاناً قدمین، اجماعی فقهای اسلام است.» (ر.ک: <http://kadivar.com/?p=9639>) البته در ادامه اظهار می‌دارند که تنها فقیهی که حکم رایج را محل اشکال دانسته، محقق اردبیلی در تفسیر زبده البیان است؛ و حقیر در مقاله‌ای که به نقد دیدگاه دکتر کدیور اختصاص داده نشان داده که برداشت ایشان از کلام محقق اردبیلی نادرست بوده است. آدرس این مقاله در پاورقی شماره ۳۵ آمده است.

[۳۲]. جای تعجب دارد که نویسنده محترم برای اهمیت فقهی دیدگاه مرحوم قابل در پاورقی مقاله اول خود، نقل قولی از دکتر عبدالکریم سروش را مطرح کرده است. بنده منکر فضل ایشان در برخی مباحث معرفت‌شناسی و مانند آن نیستم، اما قطعاً ایشان فقیه نیستند و خود ایشان هم ظاهراً ادعای فقاہت ندارند. تأیید فقیهانه بودن رای یک نفر از جانب کسی که خود فقیه نیست، چه توجیہی دارد؟

[۳۳]. هرچند نحوه طرح این ادعا، لااقل در مورد مرحوم قابل، تردیدبرانگیز است. در سایت رسمی ایشان، که این ادعا مطرح شده، سندی و آدرسی برای این ادعا نیامده مگر ارجاع به عنوان «احمد قابل» در دایره المعارف ویکی‌پدیا. وقتی به سایت ویکی‌پدیا مراجعه شود، تنها سند اجازه اجتهاد وی، یادداشتی از روزنامه کیهان است که در مقام طعنه سیاسی به وی، وی را دارای اجازه اجتهاد از آیه الله منتظری معرفی کرده است! با توجه به ادبیات کیهان و نحوه اسناد وی، واضح است که به هیچ عنوان نمی‌توان این را یک سند دانست. (توجه: تاکنون [یعنی اردیبهشت ۱۳۹۲] سند در سایت احمد قابل و ویکی‌پدیا چنین است. با توجه به اصلاحاتی که در سایتها به عمل می‌آید ممکن است بعد از نشر مقاله حاضر، سند مذکور اصلاح شود).

[۳۴]. ضعف علمی این اثر را به تفصیل در مقاله‌ای با عنوان «حجاب در آیات و روایات، نقدی بر کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر» (ر.ک: <http://www.souzanchi.ir>) نشان داده‌ام. فقط برای اینکه خوانندگان محترم، سخنان فوق را مبالغه‌آمیز تصور نکنند به برخی از استدلالهای این کتاب اشاره می‌شود: ایشان بدون هیچ دلیل موجهی، «ساق» پا را «ران» پا ترجمه می‌کنند، و سپس نتیجه می‌گیرند زنان عرب، خلخال را نه بر پایین ساق (میچ) بلکه بر بالای ران می‌بسته‌اند! تعبیر «راس» زن در روایات و فتاوی فقها، که پوشاندنش لازم دانسته شده را، نه «سر بدن» بلکه «سر پوشاک» معرفی می‌کنند و آن را قسمت جلوی سینه می‌دانند و نتیجه می‌گیرند که در روایات و فتاوی فقهای قدیم فقط پوشاندن جلوی سینه زن لازم بوده نه بالاتر! آیه ۶۰ سوره نور را (که درباره جواز کنار گذاشتن روسری برای زنان سالخورده به شرط عدم خودآرایی است) به گونه‌ای ترجمه می‌کند که نتیجه‌اش این می‌شود که قرآن به عموم زنان مادام که در خانه هستند توصیه می‌کند که اشکال ندارد که حتی در مقابل افراد کاملاً بیگانه صددرصد برهنه باشند! و ...

[۳۵]. <http://www.souzanchi.ir/hejab-in-sureh-noor-critic-of-kadivars-opinion/>

[۳۶]. مطلبی که دکتر سروش دباغ از ایشان آورده چنین است: «عبدالعلی بازرگان، قرآن پژوه معاصر نیز بر این باور است که حجاب در قرآن لزوماً به معنای پوشاندن موی سر و استفاده از روسری و مقنعه نیست؛ بلکه متضمن پوشش عرفی و پوشاندن اندام‌های در معرض تحریک دیگران بوسیله پارچه بوده است. آنچه برای قرآن محوریت

دارد، حفظ حریم در مناسبات و روابط میان زن و مرد و پوشاندن زینت‌هاست که لزوماً شامل موی سر و گردن نمی‌شود.»

[۳۷]. البته از قول عثماوی سخن دیگری درباره آیه حجاب نقل شده که مبتنی بر مغالطه اشتراک لفظ است و در پاورقی شماره ۱۳ در این باره توضیح داده شد.

[۳۸]. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۹۶

[۳۹]. این نظر «جبائی» است و عبارات اصلی وی چنین است: «ذلک أقرب إلی أن یعرفن بالستر و الصلاح فلا یتعرض لهن لأن الفاسق إذا عرف امرأه بالستر و الصلاح لم یتعرض لها» به نقل از تفسیر مجمع البیان ج ۸، ص ۵۸۰

[۴۰]. برای تبیین بیشتر این اشتباه، ر.ک: شهید مطهری، مسأله حجاب، ص ۱۷۷-۱۷۶

[۴۱]. ایشان در پایان دو مقاله‌ای که برای تبیین دیدگاه خویش در سایت خود قرار داده تصریح می‌کنند که: «به گمان من، مجموعه‌ی مطالب ارائه شده، برای داوری اجمالی در مورد «قابل اعتنا بودن یا نبودن ادعای دانش آموزی چون احمد قابل» سرمایه‌ی لازم را فراهم می‌کند، گرچه «سرمایه‌ی کافی برای همراهی و اشتراک نظر» را فراهم نکرده باشد.»

[۴۲]. البته ادعای ایشان تا حدودی در بندهای ۴ و ۵ از فصل ۳ مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

[۴۳]. تذکر این نکته از بدین جهت است که دقت شود که ریشه استدلال ایشان هم، نه به قرآن بلکه به یک فتوای فقهی برمی‌گردد.

[۴۴]. توضیح نسبتاً ساده‌ای از مباح اقتضایی و مباح لاقضایی توسط شهید مطهری در همین بحث حجاب ارائه شده و ایشان به خوبی نشان می‌دهند که استثنائات حجاب، از مقوله مباح لاقضایی است. خلاصه بیان ایشان این است که: «بعضی از کارها نه دارای مصلحتی است که باعث شود شارع آن را واجب کند و نه دارای مفسده‌ای است که سبب شود حکم به تحریم آن دهد. این کارها به علت اینکه ملاکی برای وجوب یا حرمت ندارند مباح شمرده می‌شوند و به همین جهت آنها را مباح‌های لاقضایی می‌نامند. شاید اکثر مباحات از این نوع باشد. ولی برخی دیگر از کارها علت مباح شدنش وجود حکمتی است که ترخیص آن کار را ایجاب می‌کرده است، یعنی اگر شارع آن کار را مباح نمی‌کرد، مفسده‌ای لازم می‌آمد. این نوع از مباحات را مباح اقتضایی می‌نامند. در این نوع از مباح، ممکن است مصلحت یا مفسده‌ای در فعل یا ترک آن کار وجود داشته باشد، ولی شارع به خاطر رعایت مصلحت مهمتر که رخصت را ایجاب می‌کرده است، حکم به اباحه کرده و از آن ملاک دیگر چشم پوشیده است. مباح‌هایی که به خاطر حرج مباح قرار داده شده از این قبیل است. مقنن در نظر گرفته است که اگر بخواهد مردم را از برخی از کارها منع کند، زندگی بر آنها دشوار می‌شود، لذا از تحریم آن چشم پوشیده است. بهترین

مثال، مسأله طلاق است. شک نیست که طلاق از نظر اسلام، عملی ناپسند و مبعوض است تا حدی که آن را زشت‌ترین مباح و «بغض الحلال» خوانده است. در عین حال شارع مقدس حکم به تحریم طلاق نکرده [...] رمز این مسأله در باب طلاق این است که اسلام نمی‌خواهد بناء ازدواج را بر اجبار و الزام بگذارد [...] و صحیح نیست که قانون بخواهد زن را به زور به شوهرش بچسباند. وقتی علاقه بین زن و شوهر وجود نداشته باشد طبعاً زیربنای کانون خانوادگی از میان رفته است [...] غالب استثنای باب حجاب از همین قبیل است خواه استثناهائی که در باب محارم است یا استثناهائی که از لحاظ مقدار پوشش است. لهدا در مورد محارم (غیر شوهر) هر قدر زن پوشیده‌تر باشد بهتر است. تهییج شهوت در مورد محارم درجه اول از قبیل پدر و فرزند و عمو و برادر تقریباً صفر است ولی جاذبه زن مخصوصاً اگر جوان و زیبا باشد در محارم درجات بعدی مخصوصاً در محارم سببی از قبیل پدر شوهر و پسر شوهر بی‌تأثیر نیست. رخصت شارع در این موارد برای ضرورت اختلاط و معاشرتهای زیادی است که بین محارم اجتناب‌ناپذیر است. فکر کنید اگر پوشش زن نسبت به برادر و پدر لازم باشد چقدر زندگی خانوادگی دشوار خواهد شد؟ در مورد پدر و عمو و حتی برادر، طبعاً رغبت جنسی وجود ندارد مگر در افراد منحرف و استثنائی، ولی در مورد پسر شوهر عمده ملاک همان عسر و حرج است.»

[۴۵]. این مطلب شبیه است به سؤالاتی که مردم در باب شکایات نماز از امامان می‌پرسیدند. وجود این سؤالات نشان می‌دهد که اصل تعداد رکعات نماز برای همه واضح بوده، و لذا سؤالات درباره حواشی‌ای که مربوط به تعداد رکعات است، مطرح می‌شود.

[۴۶]. برای مشاهده اقوال برخی از معروفترین لغت‌شناسان و مفسران درباره معنای ارائه شده از کلمه «خمار»، ر.ک: مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۹۸؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵۷؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۸۱؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۹۱۱؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، ص ۳۶۶؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، ص ۱۲۹

[۴۷]. سوره نور، آیه ۳۱: و روسری‌های خود را باید بر گریبان خویش زنند.

[۴۸]. درباره اینکه کلمه «جیب»، همواره به معنای «جیب القميص» (گریبان پیراهن) به کار می‌رود، ر.ک: معجم مقائیس اللغه، ج ۱، ص ۴۹۷؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۱۰؛ شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۲، ص ۱۲۲۹؛ النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۳۲۳؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۲۸۸؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۱۵؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۸؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱، ص ۳۹۰؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۴۹؛ قاموس قرآن، ج ۲، ص ۹۱

[۴۹]. این معنایی است که اغلب اهل لغت ارائه کرده‌اند؛ مانند: کتاب العین، ج ۲، ص ۱۳۲؛ النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۲۸۳؛ شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۲، ص ۱۱۳۹؛ لسان العرب، ج ۱،

ص ۲۷۲؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۳۳؛ الفائق فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۱۹۹؛ البته از ظاهر کلمات معدودی از اهل لغت برمی آید که گویی آن را همانند خمار و در همان اندازه دانسته اند؛ مانند: مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۹۹؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۳، ص ۳۷۴

[۵۰]. آیه ۵۹ سوره احزاب. ای پیامبر؛ به دخترانت و همسرانت و زنان مومنین بگو که جلبابهای خود را به خویش نزدیک کنند (به حالت رها نگه ندارند).

[۵۱]. ر.ک: محمدرضا مظفر، اصول الفقه.

[۵۲]. معتبرترین کتاب اهل سنت، صحیح بخاری (متوفی ۲۵۴) است که عنوان کامل کتاب این است: «الجامع الصحیح للسنن من حدیث رسول الله و سنته و ایامه». این روایت، حدیث شماره ۵۶۶۹ است که در ج ۴، ص ۲۹ از این کتاب (نشر قاهره، المكتبة السلفية) آمده است. تصویر این صفحه از کتاب در آدرس زیر موجود است:

[http://www.sonnat.net/upload/article/FD8274DA.54CF.4A42/namaye.png?
rnd=](http://www.sonnat.net/upload/article/FD8274DA.54CF.4A42/namaye.png?rnd=)

نکته: در نگارش این نوشته، عمدتاً از نرم افزارهای موسسه تحقیقاتی نور (جامع الاحادیث ۳/۶، کتابخانه جامع الفقه ۲، و جامع التفاسیر ۲/۱) استفاده شده است؛ لذا آدرس کتابشناسی کتابهای مورد استناد جداگانه ذکر نمی شود.