

## حجاب در ترازوی اخلاق<sup>۱</sup>

تقدیم به روح پاک مرحوم احمد قابل؛ خورشید سواری  
که وسیع بود و تنها، سر به زیر و سخت

اشاره. در این مقاله، در ابتدا انواع روابط میان دین و اخلاق تبیین شده، دلایلی به سود «نظریه حداقلی فرمان الهی» اقامه می شود. سپس چارچوبی نظری برای صورتبندی و رفع تعارض میان برخی احکام فقهی و احکام اخلاقی ارائه می شود. در ادامه مسئله حجاب و پوشش کردن و موی سر به بحث گذاشته شده؛ با استشهاد به آراء برخی از فقها و قرآن پژوهانی که بر این باورند که نپوشاندن موی سر و گردن حرمت شرعی ندارد؛ مسئله حجاب از منظر اخلاقی به بحث گذاشته شده، با وام کردن نظریه «اخلاق وظایف در نظر اول» دیوید راس، استدلال می شود که نپوشاندن موی سر و گردن در روزگار کنونی قبح اخلاقی ندارد و مصداقی از کنش غیر عقیفانه نیست. در انتها تأکید می شود که بسنده کردن به حجاب عرفی، مطابق با «نظریه حداقلی فرمان الهی»، متضمن نادیده انگاشتن مراد شارع و خداوند نیست. پس، چه دینداران معیشت اندیش که تنها در بند احکام فقهی درباره حجابند، و چه دینداران معرفت اندیش که به دلایل اخلاقی عقلانی هم بها می دهند و در اندیشه برقراری توازن میان فقه و اخلاق و توزین احکام فقهی در ترازوی اخلاقند، می توانند تصدیق کنند که نپوشاندن موی سر و گردن علی الاصول قبح اخلاقی ندارد.

کسانیکه مایلند با چارچوب نظری و فلسفی بحث آشنا شوند، خوبست مقاله را از ابتدا بخوانند؛ در غیر اینصورت بهتر است مقاله را از بند سوم (حجاب اجباری و حجاب اختیاری) در مطالعه گیرند.

### ۱. انواع روابط میان دین و اخلاق

در قلمرو فلسفه اخلاق، می توان به نحو استقرائی، روابط چندگانه ای را میان دین و اخلاق از یکدیگر باز شناخت و تفکیک کرد: دلالت شناختی، وجودشناختی، معرفت شناختی و روان شناختی. می توان از ابتناء یا عدم ابتناء دلالت شناختی اخلاق بر دین سخن به میان آورد؛ به تعبیر دیگر می توان پرسید آیا معانی واژگان اخلاقی تنها به مدد متون دینی به دست می آیند یا از پیش خود و مستقل از متون دینی معنایی دارند. تصور می کنم معانی واژگان اخلاقی مستقل از دین احراز می شوند. در واقع، اینگونه نیست که برای اینکه بفهمیم عدالت، احسان، بدی، خوبی چه معنایی دارند؛ لازم باشد در وهله نخست به متون دینی مراجعه کرد.

۱. در نهایی شدن این مقاله از پیشنهادات و ملاحظات دوستان و همکارانم آقایان عرفان بادکوبه، حسین دباغ، حسین کاجی، محسن کدیور، حسین کمالی، یاسر میردامادی، حسن یوسفی اشکوری و خانمها ناهید توسلی و سحرناز سماعتی نژاد و برخی دیگر از عزیزان استفاده کردم. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

به لحاظ دلالت‌شناسانه، واژگان اخلاقی از پیش خود واجد معنا هستند و مطابق با «نظریه معنای کاربرد»<sup>۲</sup>، ضیق و سعه معنایی آنها در یک جامعه زبانی و در نتیجه کاربرد واژگان در سیاق‌های گوناگون بوسیله کاربران زبان پدیدار می‌شود. تأمل در آموزه‌های اخلاقی قرآن هم مؤید این امر است. وقتی خداوند در قرآن می‌گوید «ان‌الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایفاء ذی‌القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذكرون»<sup>۳</sup> و «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین»<sup>۴</sup>، ناظر به درک و تلقی مخاطبان وحی از معانی عرفی و پیشا دینی مفاهیمی چون «عدل»، «احسان»، «فحشاء»، «منکر» و «قوی» سخن می‌گوید و مخاطب و مفاهمه، ناظر به تصور و تلقی و مصادیق عرفی این مفاهیم صورت گرفته است.

اساساً مخاطبان کلام وحی، درکی از معانی مفاهیم عدل و احسان را تاریخی نداشتند و نمی‌توانستند مخاطب‌پیا می‌باشند که آنها را به عدل و احسان فراتاریخی دعوت می‌کند. همچنین از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»<sup>۵</sup> و از امام حسین نقل شده است که در روز عاشورا خطاب به لشکریان عمر ابن سعد گفتند: «ان لم تکن لکم دینو کنتم لاتخافون المعاد فکونوا احرارا فی دنیاکم»<sup>۶</sup>؛ مفروض هر دو سخن این است که فی الجمله می‌توان درک و تلقی پیشا دینی‌ای از اخلاق داشت و از تناسب و تلائم آن با اخلاق دینی سراغ گرفت. علاوه بر این، می‌توان از ابتناء و یا عدم ابتناء وجود شناختی ارزش‌های اخلاقی بر دین سراغ گرفت. عموم کسانی که به «نظریه حداکثری فرمان الهی»<sup>۷</sup> معتقدند، بر این باورند که نمی‌توان راجع به تعیین اوصاف اخلاقی و اصول اخلاقی در عالم خارج بدون تمسک جستن به متون مقدس از قبیل تورات، انجیل و قرآن سخن گفت؛ چنانکه بر این باورند که نمی‌توان درباره معانی واژگان اخلاقی، مستقل از متون دین‌ساختی گفت. مطابق با رأی ایشان، هم تعیین اوصاف اخلاقی نظیر خوبی، بدی، باید و نباید در جهان پیرامون متوقف بر تعلق اراده خداوند بدان‌هاست؛ هم برای احراز معانی مفاهیم اخلاقی باید به متن دین رجوع کرد.<sup>۸</sup> در عین حال، مطابق با رأی ایشان، احراز معرفت اخلاقی موجه هم تنها متوقف بر رجوع به متون دینی است و استفاده از منابع معرفتی مستقل از دین، نظیر عقل عرفی معرفت بخش نیست. این بدان معنا است که قائلان به ابتناء هستی‌شناختی اخلاق بر دین، لاجرم ابتناء معرفت‌شناختی را نیز می‌پذیرند، گرچه عکس آن ضرورتاً صادق نیست. یعنی ممکن است فرد ابتناء معرفت‌شناختی اخلاق بر دین را بپذیرد، اما ابتناء هستی‌شناختی را نپذیرد. در مقابل، عموم قائلان به «نظریه حداقلی فرمان الهی»<sup>۹</sup> بر این باورند که احراز معانی واژگان اخلاقی متوقف بر رجوع به دین نیست؛ همچنانکه تعیین اوصاف اخلاقی در

## 2. usage theory of meaning

برای آشنایی بیشتر با این نظریه معنا شناختی، نگاه کنید به: سروش دباغ، «بازیها و معناها: سه تقریر از شباهت خانوادگی در فلسفه وینگشتاین»، سکوت و معنا، تهران، صراط، ۱۳۸۷، ویراست دوم، صفحات ۶۲-۴۷.

۳. سوره نحل، آیه ۹۰

۴. سوره بقره، آیه ۲

۵. من برای تکمیل و تنمیم مکارم اخلاقی مبعوث شده ام

۶. اگر دین ندارید و از آخرت نمی‌هراسید، در دنیای خود آزاده باشید

## 7. Strong Divine Command Theory

۸. ابتناء دلالت شناختی اخلاق بر دین در مقاله ذیل به بحث گذاشته و نقد شده است:

جواد دانش و رضا اکبری، «وابستگی معناشناسانه اخلاق به دین»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های اخلاقی، دانشگاه قم، زمستان ۹۰، صفحات ۶۰-۴۳.

## 9. Weak Divine Command Theory

جهان خارج نیز متوقف بر تعلق اراده خداوند بدانها نیست؛ بلکه به نحو مستقل از دین وجود دارند؛ اما احراز معرفت اخلاقی موجه متوقف بر رجوع به دین است و مستقلاً فراچنگ نمی آید. در عین حال، برخی از قائلان به «نظریه حداقلی فرمان الهی» تأکید می کنند که عقل ما می تواند معرفت اخلاقی موجه را کشف کند. مطابق با این تلقی، عقل انسان در وادی اخلاق همان چیزی را کشف می کند و بر آن صحه می نهد و آنرا موجه می انگارد که مراد خداوند است. در واقع، در این تلقی، عقل از متن مقدس تبعیت نمی کند؛ بلکه به نحو مستقل، روایی و ناروایی اخلاقی را کشف می کند؛ کشفی که متناسب و متلائم با اراده و فرمان خداوند است.<sup>۱۰</sup> برخی از معتزله چنین درکی از رابطه میان دین و اخلاق و توسعاً عقل و وحی داشتند. بنا بر تلقی ایشان، اخلاق، ابتناء معرفت شناسانه بر دین ندارد و باید راجع به حجیت معرفت شناختی دعاوی اخلاقی به نحو مستقل از دین سخن گفت. در سنت شیعی، در دوران معاصر نیز فیلسوفانی چون مرحوم طباطبایی و مرحوم مطهری از استقلال اخلاق از دین سخن می گفتند. بدین معنا که مطابق با رأی ایشان می توان به نحو مستقل از متون دینی درباره اوصاف اخلاقی و حسن و قبح ذاتی افعال سخن گفت و بحث و فحص فلسفی کرد؛ با این تفاوت که طباطبایی در مقاله ششم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ادراکات اخلاقی را در زمره «ادراکات اعتباری» به حساب می آورد، ادراکاتی که کاشفیتی از جهان پیرامون ندارند و بیش از هر چیز از اعتبار عقلاً پرده بر می گیرند؛ حال آنکه مطهری از حسن و قبح ذاتی افعال سخن می گفت و آنرا بر صدر می نشاند.<sup>۱۱</sup> در سنت فلسفه اخلاق مغرب زمین هم فیلسوفی چون کانت معتقد است که می توان درباره فرامین عقل عملی که از سوژه استعلایی و صورت بندی های چندگانه «امر مطلق»<sup>۱۲</sup> استخراج می شود، بحث و فحص عقلی کرد. در واقع، او از عدم ابتناء معرفت شناسانه اخلاق بر دین سخن گفته و از این مدعا دفاع کرده است.

درباره رابطه روان شناختی میان دین و اخلاق چه می توان گفت؟ تصور می کنم به خصوص در جوامع دینی می توان از ابتناء روان شناختی اخلاق بر دین سخن به میان آورد. در بسیاری از موارد برای نهادینه شدن انجام و یا ترک یک فعل اخلاقی در یک جامعه دینی، می توان بر ابتناء روان شناختی اخلاق بر دیانت تأکید کرد. به تعبیر دیگر در اینجا اخلاق، مستظهر به پشتیبانی دین است. هر چند به مدد قوه عاقله، می توان روایی کثیری از اصول اخلاقی را به دست آورد؛ اما تأکید بر آنها به مدد اخلاق دینی، منبه کثیری از متدینان است و به ایشان انگیزه انجام و یا ترک فلان و بهمان کار را می دهد. مثلاً، گزاره «دروغ گویی بد است» را در نظر بگیرید. درستی این گزاره را می توان با استدلال های عقلانی بدست آورد. در قلمرو اخلاق

۱۰. نظریه حداکثری فرمان الهی و «نظریه حداقلی فرمان الهی» در دو منبع ذیل به خوبی تبیین شده است:

“Divine Command Theory”, *Internet Encyclopedia: A Peer-Reviewed Academic Resource*  
Philip Quinn (2006) “Divine Command Theory” in J. Dreier (ed.) *Contemporary Debates in Moral Theory* (Oxford: Blackwell Publishing), pp. 53-73.

۱۱. جهت آشنایی بیشتر با آراء فلسفی مرحوم طباطبایی و مرحوم مطهری درباره اخلاق، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، «بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری» و «مطهری و مسئله است و باید»، تفرج صنع، صراط، تهران، ۱۳۸۵، صفحات ۳۶۵-۳۴۳ و ۴۲۵-۳۹۶.  
سروش دباغ و حسین دباغ، «اعتبار و حقیقت در اخلاق: افتراق و اشتراک اخلاق طباطبایی و وینگشتاین متقدم»، فصلنامه علمی-پژوهشی *نامه حکمت*، دانشگاه امام صادق، زمستان ۱۳۸۷، اینک در: سروش دباغ، *زبان و تصویر جهان*، نی، تهران، ۱۳۸۹، صفحات ۱۳۰-۱۱۱.

هنجاری، «فایده گرایی»<sup>۱۳</sup> می گوید دروغگویی بد است، چون متضمن بیشینه شدن ضرر و کمینه شدن فایده برای بیشترین افراد جامعه است. همچنین، «وظیفه گرایی»<sup>۱۴</sup> می گوید دروغ گویی متضمن نفی یکی از فرامین عقل عملی است؛ در واقع، متضمن نقض صورتبندی اول «امر مطلق» است که عبارت است از «اصل جهان شمولی پذیری».<sup>۱۵</sup> از سوی دیگر، هنگامیکه یک دیندار به متن دین مراجعه می کند، می بیند که مطابق با آموزه های دینی، «دروغگو دشمن خداست». انگیزه اصلی عموم دینداران برای راست گفتن و اجتناب از دروغ گویی، فارغ از بحث های عقلانی صرف در این باب، دشمن خدا قلمداد شدن دروغگوست. پس اخلاق می تواند از منظر روانشناختی بر دین مبتنی باشد؛ خصوصاً در جوامعی که دینی هستند و دین در آن جوامع نفوذ زیادی دارد، می توان از ابتناء روانشناختی اخلاق بر دیانت سخن گفت و آن را تأیید کرد.

تا کنون اصناف چهارگانه روابط میان اخلاق و دین را به نحو مختصر مرور کردیم.<sup>۱۶</sup> چنانکه آوردم، ابتناء دلالت شناختی اخلاق بر دین ناموجه است؛ چرا که دست کم باید معنای برخی از واژگان اخلاقی را، پیش از رجوع به متون دینی دانست و با مدنظر قرار دادن آنها به سراغ متن دینی رفت و به فهم گزاره های اخلاقی دین همت گمارد. علاوه بر این، به باور من «نظریه حداکثری فرمان الهی» که بر ابتناء وجود شناسانه اخلاق بر دین مبتنی است، ناموجه است؛ چرا که همانطور که برخی متذکر شده اند؛ از لوازم تن دادن به این نظریه، تبعیت از فرامین اخلاقی ای است که با عقل متعارف ناسازگاراند و غیر اخلاقی قلمداد می شوند.<sup>۱۷</sup> مثلاً اگر خدا فرمان داده باشد که باید کودک بی گناه را شکنجه کرد، شهودهای اخلاقی ما می گوید انجام این فعل خطاست. در واقع، این تلقی خدا را مبسوط الیدقلمداد می کند، به نحویکه اراده و خواست او بر همه چیز سبقت می گیرد؛ حتی بر بدیهیات عقلی و شهودهای اخلاقی عرفی. مطابق با این تلقی، فرامین اخلاقی خداوند من عندی و «گزافی»<sup>۱۸</sup> است و نمی توان آنرا با هیچ معیار و محکی سنجید. برخی از فیلسوفان اخلاق معاصر نظیر رابرت آدامز، تلقی معتدلی از نظریه فرمان الهی به دست داده اند. مطابق با این تلقی، ما از فرامین اخلاقی خدایی تبعیت می کنیم که می دانیم «مهربان» است؛ اگر چنین باشد، می دانیم که چنین خدایی به شکنجه کردن کودکان بی گناه امر نمی کند.<sup>۱۹</sup> به نظر من چنین تلقی ای از نظریه فرمان الهی مشکل قرائت پیشین را ندارد؛ اما اولاً دست کم مخاطبان کلام خداوند، از منظر دلالت شناختی، باید معنای واژه «مهربان» را پیش از رجوع به متن دین بدانند؛ ثانیاً، مطابق با این تلقی، در نهایت درک و تلقی

- 13. Utilitarianism
- 14. Deontologism
- 15. universalizability principle

۱۶. برای بحث از روابط گوناگون میان دین و اخلاق، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

T. Tannsjo (2002) *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press), Chapter 1.

ابوالقاسم فنایی، دین در ترازوی اخلاق، صراط، تهران، ۱۳۸۴.

سروش دباغ، درسگفتارهایی در فلسفه اخلاق، صراط، تهران، ۱۳۸۸، فصل ۷؛ همو، «دین در آئینه اخلاق»، مصاحبه با نشریه دانشگاه امام صادق، پاییز ۱۳۹۱.

۱۷. برای نقدهایی که به «نظریه حداکثری فرمان الهی» وارد شده، به عنوان نمونه، نگاه کنید به: مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۷، صفحات ۴۶۱-۴۲۷.

- 18. arbitrary

۱۹. برای آشنایی بیشتر با رأی آدامز، نگاه کنید به:

Robert Adams(1987) "A Modified Command Theory of Ethical Wrongness", *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, (New York: Oxford University Press).

عرفی ما از حدود و ثغور مفهوم مهربانی و دیگر مفاهیم اخلاقی و گزاره های اخلاقی بنیادین، فرامین خداوند را مقید می کند. لازمه این سخن این است که « نظریه حداکثری فرمان الهی » به نسخه ای از « نظریه حداقلی فرمان الهی » تحویل می شود که مطابق با آن، عقل ما در « کشف » روایی و ناروایی اخلاقی مدخلیت تام دارد و از خوبی و بدی اخلاقی ای پرده بر می گیرد که در تناسب و تلائم با خواست خداست؛ نه اینکه طفیلی و تبعی و عرضی باشد و در این میان نقشی ایفا نکند. شخصاً با این تلقی از « نظریه حداقلی فرمان الهی » همدلی دارم و آنرا موجه می انگارم و در صورتبندی مسائل پیش رو از آن استفاده می کنم. عنایت داشته باشیم که این بحث وقتی مطرح میشود که روابط میان دین و اخلاق را ذیل آموزه های ادیان ابراهیمی صورتبندی کنیم، چون قصه اراده خداوند در اینجا محوریت پیدا میکند. در ادیان شرقی ما با خدای « انسانوار »<sup>20</sup> سرو کار نداریم و قاعدتاً سخنی از اراده او نیز به میان نمی آید. وقتی ابتناء و عدم ابتناء اخلاق بر دین معنای محصلی پیدا می کند که پای خواست و اراده خداوند در میان باشد. آن سخن مشهور ایوان در رمان برادران کارامازوف داستایوفسکی که « اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است » ناظر به همین مقام است.

## ۲. تعارض میان احکام فقهی و اخلاقی

می توان تصور کرد که برخی از مواقع، احکام اخلاقی عرفی با احکام دینی متعارض باشند یا دست کم همسو نباشند؛ در حالیکه در کثیری از موارد میان آنها هم پوشانی قابل تأملی وجود دارد. به تعبیر اهل منطق، رابطه میان احکام اخلاقی و احکام دینی « عموم و خصوص من وجه » است. لازمه این سخن این است که هم فصل مشترکی میان احکام دینی و احکام اخلاقی وجود دارد، هم می توان فصل مفترقی را میان آنها سراغ گرفت؛ یعنی برخی از احکام اخلاقی در دایره دیانت قرار نمی گیرند و به نظر می رسد با آموزه های دینی تعارض دارند. مراد از دین در این سیاق، احکام فقهی دین است که ممکن است با آموزه های اخلاقی متعارض باشند. وقتی سخن از آموزه های دینی به میان می آید، باید به خاطر داشت که دین مشتمل بر آموزه ها و معتقدات وجودشناختی و کی هانشناختی هم هست؛ آموزه هایی که ارزشی و هنجاری<sup>21</sup> نیستند که با احکام اخلاقی به نحو مستقیم در پیچند؛ بلکه سخنان ناظر به امور واقعاوند. برای مثال وقتی در دین از انسان، سماوات و جهان پس از مرگ و ... سخن به میان می آید؛ این دعاوی، وجودشناختی، جهان شناختی و انسان شناختی هستند. در این مواقع، تعارض مستقیمی میان اخلاق و دین پیش نمی آید. اما، دیگر آموزه های دینی که هنجاری اند و در ذیل آموزه های اخلاقی و فقهی بروز و ظهور پیدا می کنند، علی الاصول می توانند با احکام اخلاقی عرفی ناسازگار و متعارض باشند. دستورات اخلاقی موجود در دین، به نحو معتناهی با احکام اخلاق سکولار هم پوشانی دارند؛ اما احکام فقهی، برخی از مواقع با احکام اخلاقی عرفی و سکولار تعارض دارند. مثلاً ده فرمان که در کتاب مقدس آمده را در نظر آوریم، نظیر اینکه « تو نباید کسی را بکشی »، « تو نباید دروغ بگویی » و « تو نباید زنا کنی ». این موارد با احکام اخلاق سکولار، هم پوشانی قابل توجهی دارد؛ اما برخی احکام فقهی نظیر « ارتداد » و « سنگسار » با دستاوردهای اخلاق سکولار ناسازگارند. پس آموزه های

20. personal

21. normative

هنجاری دینی، علی الاصول می‌تواند با احکام اخلاق سکولار در پیچیدگی و با آن متعارض باشد. در هنگام بروز تعارض، شخصی که می‌خواهد همچنان منظومه معرفتی منسجمی داشته باشد، باید با واری احکام اخلاقی و نسبت سنجیمیان احکام فقهی با احکام اخلاقی، توازن و تعادلی را میان این دو سراغ بگیرد. به لحاظ روش شناختی به آنچه راولز از آن تحت عنوان «موازنه متاملانه»<sup>۲۲</sup> یاد می‌کند، معتقدم (مثل موازنه‌ای که در واکنش‌های شیمیایی در دو سوی واکنش برقرار می‌شود)؛ راولز این قصه را درباره شهودهای گوناگون ما در شاخه‌های مختلف معرفت بیان می‌کند.<sup>۲۳</sup> با پیش چشم قرار دادن این آموزه روش شناختی، می‌توان نظام معرفتی خویش را سامان بخشید. مسأله این است که ما شهودهای مختلفی در رشته‌های فلسفه، عرفان، دین، روانشناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، فیزیک... داریم و این شهودها روی هم مجموعه معتقدات ما را می‌سازند. هنگامی که شهودهای اخلاقی ما با شهودهای ما در عرفان، روانشناسی و یا با آموزه‌های فقهی در تعارض باشند، برای رفع تعارض باید به این موازنه همت بگماریم. برای اینکه این تعارض را بهتر بفهمیم، باید به سراغ مبادی و مبانی انسان شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن شهودها برویم و ببینیم این تعارض‌ها از کجا نشأت می‌گیرند. می‌توان مسأله را از منظر معرفت‌شناختی نیز صورتبندی کرد. در معرفت‌شناسی معاصر با نحله‌های مختلفی مواجهیم؛ یکی از این مکاتب در میان نظریه‌های «توجیه»<sup>۲۴</sup>، «انسجام‌گرایی - مبناگرایی معتدل»<sup>۲۵</sup> است که در قیاس با دیگر مکاتب موجه‌تر و رهگشایتر به نظر می‌رسد.<sup>۲۶</sup> یکی از قهرمانان این نحله رابرت آئودی، معرفت‌شناس و فیلسوف اخلاق و دین معاصر است.<sup>۲۷</sup> مطابق با این مکتب معرفت‌شناختی، شهودهای مختلف ما در قلمروهای دین، جامعه‌شناسی، اخلاق، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و ... «حجیت معرفت‌شناختی اولیه»<sup>۲۸</sup> ای دارند. وقتی این شهودها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، بر اثر تأثیر و تأثر بر روی یکدیگر، میزان حجیت معرفت‌شناختی آنها کم و زیاد می‌شود. می‌توان با این روش، شهودهای گوناگون را واری کرد و میزان حجیت معرفت‌شناختی آنها را سنجید و تلائم و تناسبی را میان آنها سراغ گرفت؛ این امر البته مختص اخلاق و دین نیست و دیگر شهودهای ما را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین برای حل تعارض میان احکام فقهی و احکام اخلاقی باید با تقریر محل نزاع و واکاوی مبانی و مبادی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این ناسازگاری، علی‌الاصول به رفع تعارض همت گماشت. بر اثر تأثیر و تأثر این شهودهای مختلف و متعارض بر روی یکدیگر، برخی از مواقع، باید در احکام فقهی دخل و تصرف کرد؛ در عین حال برخی از مواقع باید شهودهای اخلاقی عرفی حکم و اصلاح شوند. این موازنه‌ی

## 22. reflective equilibrium

۲۲. برای آشنایی بیشتر با مفهوم "موازنه متاملانه" در فلسفه راولز، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

-Hooker, B. (1996) "Ross-Style Pluralism versus Rule-Consequentialism", *Mind*, 105, pp. 531-552.

-Scanlon, Tim, (2002), 'Rawls on Justification', in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-167.

## 24. justification

## 25. moderate foundationalism-coherentism

۲۶. شرح این نکته معرفت‌شناختی و قیاس این نظریه توجیه با دیگر نظریات توجیه از منظر نگارنده، مجال دیگری می‌طلبد.

۲۷. برای آشنایی با موضع آئودی، نگاه کنید به:

. R. Audi (2003) *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (London & New York; Routledge), Part Three, Chapter 9.

## 28. prima facie justification

متأملانه، دوسویه است و در آن، روند و آیند میان دو سوی موازنه، ضروری است. 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. مطابق با روایتی از « نظریه حدافلی فرمان الهی» که نگارنده با آن همدل است و پیشتر تبیین شد، احکام هنجاری موجهی که در این روند و آیند و بر اثر این موازنه متأملانه کشف می شود و به دست می آید، مطابق با اراده و فرمان خداوند است.

### ۳. حجاب اجباری و حجاب اختیاری

حجاب زنان از جمله مباحث مهم جوامع اسلامی است که فقها، مورخان، محققان و متفکران از دیرباز بدان پرداخته و از زوایای گوناگون آنرا به بحث گذاشته‌اند. عموم فقها به وجوب پوشاندن موی سر و گردن فتوا داده و نپوشاندن آنرا حرام دانسته‌اند. مرحوم مطهری در زمره فقهای بود که با توجه به آیات سور نور و احزاب، به ویژه آیه ی ۳۱ سوره نور، تأکید می کرد که دلیلی در دست نداریم صورت (وجه) و میج دست زنان به پایین (کفین) هم باید پوشانده شود و رأی مفسرانی نظیر زمخشری و فخر رازی در باب وجوب پوشاندن صورت را ناموجه می انگاشت و معتقد بود «مو» باید پوشانده شود، نه «رو».<sup>۲۹</sup> برخی از فقها قول ایشان را نپذیرفتند، هر چند امروزه این سخن کم و بیش عادی می نماید و کثیری از زنان محجبه صورت و کف دست‌های خود را نمی پوشانند.

از سوی دیگر، امیر ترکشوند 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:

” رأی مشهور در مورد حجاب زنان عبارت از ستر همه اندام مگر وجه و کفین است... کهن ترین مبنای این رأی، دو روایت از پیامبر است:

الف- زن عورت است اگر پایش را از خانه بیرون بگذارد شیطان به استقبالش می آید

ب- وقتی زن بالغ می شود شایسته نیست به غیر از وجه و کفین، از او دیده شود

اما با بررسی‌هایی که در شرح هر یک انجام دادم معلوم شد هیچ یک از این روایت، اساساً از پیامبر صادر نشده! و نیز محتوایشان مخالف سیره حضرت و سایر رهنمودهای وی است. علاوه بر این، با این که بخشی از روایت اول دائماً مورد استناد متون فقهی است، اما با پیگیری متن کامل آن، مشخص شده اصلاً ربطی به میزان پوشش ندارد... همچنین رأی مشهور با واقعیات عصر پیامبر سازگاری ندارد و نمی تواند حجاب شرعی در آن عصر را ترسیم کند... امروزه وقتی با واژه مقنعه و روسری در متون دینی بر می خوریم آنرا سراندازی می دانیم که دست

۲۹. نگاه کنید به: مرتضی مطهری، مسئله حجاب، صدر، تهران، ۱۳۸۷، صفحات ۱۸۵-۱۵۷

کم ستر تمام مو و گردن است؛ اما معلوم نیست این واژه در عصر پیامبر، کارکرد فوق را داشته و گردن و تمام مو را در بر می گرفته است. مطابق شواهدی که در اختیارمان هست مقنعه را می توان معادل عمامه مردان، که دور پیشانی و سر پیچیده می شود، دانست. بر این اساس زنان مؤمن پس از نزول آیه جلاب یا خمار، اقدام به استفاده از عمامه کردند که مقنعه، قناع یا حتی خمار نیز نامیده می شد. عمامه تاج اعتبار مردان آزاد بود... بنابراین، مقنعه و روسری در آن عصر را می توان عبارت از عمامه و دستار و پیچه دانست (که طبیعتاً اولاً برای زینت و تجمل و تمایز است و ثانیاً گردن و بیشتر مو را نمی پوشاند) و نه روسری های کنونی که تمام مو و گردن را در بر می گیرد. همچنین اگر به اصل معنای روسری (چیزی که بر روی سر قرار میگیرد) توجه کنیم به همین معنای جدیدی که از مقنعه ارائه کردم، می رسیم.<sup>۳۰</sup>

مرحوم احمد قابل، شاگرد مرحوم آیت الله منتظری بود و از ایشان اجازه نامه اجتهاد داشت و درمسائل فقهی از منظر یک مجتهد سخن می گفت. مطابق با رأی ایشان آنچه از کل آیات قرآن و روایات درباره مسئله حجاب مستفاد می شود؛ دلالت بر وجوب ندارد و نمی توان استنباط کرد که وظیفه شرعی یک زن متشرعه پوشاندن موی سر و گردن است:

"عدم وجوب پوشاندن سر و گردن زنان برده ی مسلمان (که مقتضای دلایل نقلی معتبر و گرایشی اجماعی است) 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 زن» دلیل وجوب پوشش سر و گردن نیست. چرا که «زنان برده ی مسلمان» هم «زن» و هم «مسلمان» بودند و پوشش سر و گردن (و حتی برخی اجزای دیگر بدن، بنا به اظهارات صریح برخی فقهاء) بر آنان واجب نبود. حتی برخی معتقد به کراهت یا حرمت پوشش سر برای زنان برده ی مسلمان بوده اند... قضیه ی پوشش سر و گردن به گونه ای «خط قرمز» تبدیل شده و حریمی برایش فراهم کرده اند که گویی وظیفه ای جز تکرار مکررات و تأیید برداشت های رایج، برای محققان و فقیهان عصر حاضر وجود ندارد... چه تفاوتی در تحریک کنندگی بین زنان مسلمان برده و غیر برده وجود دارد که پوشاندن سر و گردن بر آنان لازم نیست و بر آزادگان لازم است؟ (با توجه به اینکه برخی بردگان زمان ائمه ی هدی (ع) اهل ایران و اروپا بودند و از نظر تنوع رنگ مو و زیبایی، از بسیاری زنان عرب در مکه و مدینه و یمن زیباتر و جذابتر بودند)... با توجه به اینکه اساس زیبایی در محدوده ی سر و گردن به زیبایی «چشم، ابرو، دهان، لب، دندان و چانه و ترکیب آنها» بر می گردد، 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.<sup>۳۱</sup>

۳۰. امیر ترکاشوند، حجاب شرعی در عصر پیامبر، نسخه الکترونیک پی دی اف، صفحه ۶۸۴، ۷۲۱ و ۷۲۲.

۳۱. احمد قابل، سایت شریعت عقلانی، مقالات "در مورد پوشش حجاب ۲۰۱"

<http://ghabel.blogspot.ca/>

همچنین نگاه کنید به مصاحبه احمد قابل با سایت جرس تحت عنوان: حجاب و اسلام سیاسی از منظر شریعت عقلانی:

<http://www.rahesabz.net/story/54225/>

عبدالکریم سروش، فیلسوف و اسلام شناس معاصر، در نوشته ای در سوگ مرحوم قابل آورده است:

"نوشته های مرحوم قابل را من به دقت دنبال می کردم و آرا او را در باب ازدواج شریعت و عقلانیت می خواندم و به خاطر می سپاردم. بحث حجاب او را که فقیهانه و دلیرانه بود پسندیدم". نگاه کنید به:

<http://www.rahesabz.net/story/60753/>



محسن کدیور، فقیه و اسلام شناس معاصر، دیگر شاگرد مرحوم آیت الله منتظری نیز بر این باور است که آنچه از واژگان « جلیب» و « خمار» از آیات سوره‌های احزاب و نور احراز می‌شود، دلالت بر وجوب روسری و سر انداز ندارد:

«از دو واژه‌ی جلیب و خمار در آیات پوشش بانوان در قرآن کریم (احزاب ۵۹ و نور ۳۱) بیش از مطلق پوشاک استفاده نمی‌شود، و به تنهایی ظهوری در وجوب سرانداز و روسری ندارند. مفاد این دو آیه جمع و جور کردن جامه و پوشانیدن سینه و گریبان است. ... مهمترین ادله در مسئله‌ی ستر و نظر اجماع و سیره‌ی متشرعه و گاه عمل اصحاب یا اهتمام شارع به اعراض و نوامیس یعنی کلا ادله لبی بوده است. درک خاص فقیهان مذکور از مسئله‌ی زن به نوعی تساهل و تسامح نسبت به مردان و نوعی سخت‌گیری و تضییق در ناحیه‌ی زنان انجامیده است. مشکل اصلی در مسئله‌ی حجاب شرعی کتاب و سنت نیست، مشکل اصلی فهم خاص و درک ویژه‌ی غالب فقها از زن، انسان و جامعه بوده و هست. پیش فرض‌های اثبات نشده‌ای که فهم از ادله را دگرگون کرده و هیچ ریشه و پشتوانه‌ی شرعی ندارند.»<sup>۳۲</sup>

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 محوریّت دارد، حفظ حریم در مناسبات و روابط میان زن و مرد و پوشاندن زینت‌هاست که لزوماً شامل موی سر و گردن نمی‌شود.<sup>۳۳</sup>

با مدنظر قرار دادن آراء برخی از فقها و اسلام‌شناسان معاصر درباره مسئله حجاب، اکنون می‌کوشم از منظر اخلاقی (و نه فقهی) به مسئله حجاب و پوشاندن موی سر و گردن بپردازم و حدود و ثغور آنرا بکاوم و حکم اخلاقی و هنجاری آنرا، چنانکه در می‌یابم، تبیین کنم و نسبت آنرا با احکام فقهی حجاب بسنجم. 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 ایمان ورزی 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. 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 سیاست

۳۲. سایت محسن کدیور

<http://kadivar.com/?p=9639>

۳۳. نگاه کنید به مصاحبه ایشان تحت عنوان «نکاتی پیرامون حجاب»:

<http://www.bazargan.com/abdolali/video/PN227/index.html>

گذاری 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 حوزه ها دخل و تصرف و اعمال قدرت نکنند. از این رو، برقراری حجاب اجباری در جامعه غیر اخلاقی است و لذا فرونهادنی.<sup>۳۴</sup> برخی از متفکران مسلمان نظیر عبدالله النعیم بر این باورند که در یک جامعه دینی که عموم شهروندان دیندارند، برای حفظ منزلت احکام دینی و رواج اخلاق دینی و برقراری مناسبات انسانی سالم عاری از ریا و تزویر، اید نهاد دین از نهاد حکومت جدا باشد و اجرای احکام دینی، مستظهر به پشتیبانی قدرت سیاسی نباشد. آراء ایشان قرابت زیادی با ایده های برخی از روشنفکران دینی معاصر نظیر عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری دارد.<sup>۳۵</sup>

از حجاب اجباری در گذریم و به حجاب غیر اجباری بپردازیم.<sup>۳۶</sup> درباره حجاب اختیاری از منظر اخلاقی و روایی و ناروایی آن چه می توان گفت؟ برای احراز پاسخ این سؤال باید از «اخلاق هنجاری»<sup>۳۷</sup> بهره گرفت. در میان مکاتب گوناگون در قلمرو اخلاق هنجاری، می توان مکاتب مشهور و طنین انداز «فایده گرایی»، «وظیفه گرایی»، «اخلاق وظایف در نظر اول»<sup>۳۸</sup> و «فضیلت گرایی»<sup>۳۹</sup> و روایت های گوناگون آنها را از یکدیگر سراغ گرفت و بازشناخت. شخصاً در قلمرو اخلاق هنجاری با «اخلاق وظایف در نظر اول» همدلی بیشتری دارم؛ از این رو می گویم مسئله حجاب را ذیل این مکتب اخلاقی صورت بندی کنم. مطابق با آموزه های «اخلاق وظایف در نظر اول» دیوید راس، فیلسوف انگلیسی قرن بیستم،

---

۳۴. سید محمد علی ایازی، از محققان حوزه علمیه قم بر این باور است که حجاب امری اجتماعی نیست و حکومت نباید در آن دخالت کند و آنرا اجباری کند. نگاه کنید به مصاحبه ایشان تحت عنوان "حجاب امری اجتماعی نیست که مجازات داشته باشد":

<http://www.rahesabz.net/story/57742/>

همچنین حسن یوسفی اشکوری، از نواندیشان دینی معاصر، بر این باور است که حجاب اجباری، غیر اخلاقی و غیر دینی است و باید به نحو مدنی در راستای لغو آن اقدام کرد. ایشان همچنین به لحاظ فقهی، قائل به ضرورت پوشیده بودن موی سر و گردن نیست و توصیه های دین در این باب را در زمره توصیه های اخلاقی (به تعبیر فقهی استحبابی) قلمداد می کند. نگاه کنید به:

<http://www.rahesabz.net/story/56397/>

۳۵. برای بسط بیشتر این مطلب نگاه کنید به:

Abdullahi An-Na'im (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (US: Harvard University Press).

محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰

عبدالکریم سروش، "تحلیل مفهوم حکومت دینی"، مدارا و مدیریت مؤمنان، صراط، تهران، ۱۳۷۶

۳۶. اخیراً سر کلاس "اسلام و مدرنیته" در دانشگاه تورنتو، یکی از دانشجویان ترکیه ای از یکی از دوستان خود نقل می کرد که برای حفظ حجاب خود، مجبور به ترک کشور ترکیه شده و در کانادا سکنی گزیده، چرا که مطابق با قوانین ترکیه، زنان نمی توانند در مکانهای دولتی، از جمله دانشگاه ها با حجاب ظاهر شوند. علاوه بر این، از دیگر دوست ایرانی خود نقل می کرد که به آئین اسلام باور دارد، اما به حجاب و پوشش موی سر عقیده ای ندارد؛ از اینرو کشور ایران راه که مطابق با قوانین آن حجاب اجباری است؛ ترک کرده و به کشور کانادا مهاجرت کرده است تا بتواند مطابق با نحوه زیست مطلوب خویش زندگی کند. طنز روزگار است که دو زن مسلمان، کشوری غربی و غیر مسلمان را برای زندگی کردن اختیار کرده اند. هم «حجاب اجباری» غیر اخلاقی و ناموجه است، هم «بی حجابی اجباری» و باید هر دو را فرو نهاد، چرا که متضمن سلب اختیار و تصمیم گیری از انسان بالغ و مختار است.

37. normative ethics

38. The Ethics of Prima Facie Duties

39. virtue ethics

انسان‌ها در وادی اخلاق واجد «وظایف در نظر اول»<sup>۴۰</sup> چندی هستند نظیر «وفاداری»<sup>۴۱</sup>، «سپاسگزاری»<sup>۴۲</sup>، «آسیب نرساندن به دیگران»<sup>۴۳</sup>، «بهبود خود»<sup>۴۴</sup>.... در مقام عمل، عموماً دو یا چند وظیفه اخلاقی در نظر اول با یکدیگر متعارض می‌شوند. برای احراز «وظیفه واقعی»<sup>۴۵</sup> که مؤدی به عمل است و قوام بخش کنش اخلاقی موجه، فاعل اخلاقی باید با استفاده از «شهود های اخلاقی»<sup>۴۶</sup> و «ادراکات اخلاقی»<sup>۴۷</sup> خویش، وظیفه اخلاقی خویش را به دست آورد و مطابق با آن عمل کند. مثلاً، سیاق اخلاقی‌ای را در نظر بگیرید که شما از هفت روز پیش قول داده‌اید که امشب به مهمانی بروید، مهمانی‌ای که چندین نفر برای دیدن شما می‌آیند. همان روزی که قرار است شما به مهمانی بروید مادر شما بر اثر سانحه تصادف، در بیمارستان بستری می‌شود؛ در عین حال خواهر شما هم به سفر رفته و در شهر نیست که به نزد مادر شما برود. حال شما چه می‌کنید؟ اگر به سوی مادر بشتابید، مجبورید مهمانی را رها کنید و خلف وعده کنید؛ اگر به مهمانی بروید، ناگزیر مادر تنها می‌ماند که برای شما به لحاظ اخلاقی خوشایند نیست. به تعبیر راس، در اینجا شما با دو وظیفه در نظر اول متعارض «وفاداری» و «سپاسگزاری» مواجهید. قولی که شما از قبل داده‌اید، اقتضا می‌کند که امشب به مهمانی بروید و نرفتن به مهمانی مصداقی از پیمان‌شکنی است. از سوی دیگر، به واسطه زحمات عدیده‌ای که مادر شما در سالیان گذشته برای شما کشیده، باید نزد او بمانید و به مهمانی نروید. مطابق با رأی راس، میان وظایف اخلاقی در نظر اول، «نظم و ترتیب الفبایی»<sup>۴۸</sup> از پیش مشخصی وجود ندارد.<sup>۴۹</sup> لازمه این سخن این است که بسته به مشخصات و دقائق سیاق اخلاقی مورد نظر، وزن وظایف اخلاقی در نظر اول تغییر می‌کند و یک وظیفه در نظر اول، تحت الشعاع وظیفه در نظر اول دیگری قرار می‌گیرد و وظیفه واقعی بدست می‌آید. مثلاً، در این سیاق، اگر کس دیگری نمی‌تواند به مادر شما پیوندد و در بیمارستان بر سر بالین او حاضر شود، وظیفه در نظر اول «سپاسگزاری» وزن بیشتری می‌یابد و بدل به وظیفه واقعی شما می‌شود؛ لازمه این سخن این است که شما باید رفتن به مهمانی را لغو کنید و به نزد مادر خود بروید. کاملاً متصور است در سیاقی که کسی از خویشان نزدیک، بتواند به جای شما بر بالین مادر بستری در بیمارستان حاضر شود، وزن وظیفه اخلاقی «وفای به عهد» بیشتر شود و شرکت در مهمانی وزن بیشتری بیابد. در واقع، پیمان شکنی در سیاق نخست، اخلاقی است و موجه؛ در حالیکه نپیوستن به مادر و رفتن به مهمانی در سیاق دوم اخلاقی است. از مقومات نظریه اخلاقی راس، تأکید بر «وابسته به

40. prima facie duties

41. fidelity

42. gratitude

43. non-maleficence

44. self-improvement

45. actual duty

46. moral intuitions

47. moral perceptions

48. lexical order

۴۹. تقریر من از آراء دیوید راس در این مقاله، بیشتر متأثر از قرائت جاناتان دنسی و رابرت آئودی از «اخلاق وظایف در نظر اول» است. در عین حال، در ادبیات بحث،

کسی چون فیلیپ استراتون-لیک، راس را به نحو دیگری قرائت کرده است. برای آشنایی بیشتر با قرائت آئودی و استراتون-لیک از راس، نگاه کنید به:

-Robert Audi (1993) "Ethical Reflectionism", *The Monist*, 76, pp. 295-315.

- Stratton-Lake, P., (2002), "Introduction" in Ross, D. *The Right and The Good* (Oxford: Oxford University Press).

سیاق بودن»<sup>۵۰</sup> تصمیم های اخلاقی کنشگران در سیاق های گوناگون است. علاوه بر این، راس «وظایف در نظر اول بنیادین»<sup>۵۱</sup> را از «وظایف در نظر اول مشتق»<sup>۵۲</sup> تفکیک می کند. وظایف اخلاقی «راست گویی»<sup>۵۳</sup> و «شهروندی»<sup>۵۴</sup>، هر چند در فهرست وظایف اولیه راس نیامده اند، اما در عداد وظایف در نظر اول مشتق هستند.<sup>۵۵</sup> راست گویی، وظیفه ی در نظر اول «مشتقی» است که از دو وظیفه ی در نظر اول بنیادین «وفای به عهد» و «آسیب نرساندن به دیگران» تشکیل شده است. لازمه این سخن این است که اگر مانعی در میان نباشد، این وظایف در نظر اول مشتق، بدل به وظایف واقعی شوند و در مقام عمل بکار گرفته شوند و فاعل اخلاقی باید مطابق با آنها رفتار کند.<sup>۵۶</sup>

#### ۴. حجاب در پرتو دستگاه اخلاقی راس

حال ببینیم مطابق با دستگاه اخلاقی راس درباره حجاب و پوشاندن موی سر و گردن چه می توان گفت؟ چنانکه در می بایم، پوشاندن موی سر و گردن متضمن نقض هیچ یک از اصول اخلاقی بنیادین فهرست «وظایف در نظر اول» و همچنین «وظایف در نظر اول مشتق» متشکل از دو یا چند وظیفه در نظر اول نیست. به تعبیر دیگر، عدم پوشش موی سر و گردن و بسنده کردن به حجاب عرفی، متضمن نقض وفاداری، آسیب نرساندن به دیگران، بهبود خود، عدالت، سپاسگزاری، مهربانی و جبران نیست؛ چرا که نه متضمن نقض کرامت انسانی و وفاداری و مهربانی و عدالت است، نه آزار و اذیت دیگران را در پی دارد. در مقابل، انجام کنش هایی مثل شکنجه کردن انسان بیگناه، دروغ گویی، تهمت زدن، غیبت کردن، آدم کشتن، پیمان شکنی... متضمن نقض یک یا بیش از یک وظیفه در نظر اول اخلاقی بنیادین اند و از این رو در نظام اخلاقی راس، ناموجه اند و فرونیادنی. بنابر این، کسی که گردن و موی سر خود را نمی پوشاند، مرتکب فعل غیر اخلاقی نشده است. اگر بخواهیم استدلال اخلاقی کسانی که پوشاندن گردن و موی سر را ضروری می انگارند، صورتبندی کنیم؛ به نظر می رسد «خصوصیت اخلاقاً مربوط»<sup>۵۷</sup>ی که بنابر رأی این افراد، قوام بخش ضرورت پوشش گردن و موی

50. context-dependency

51. basic prima facie duties

52. derived prima facie duties

53. truth-telling

54. citizenship

۵۵. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به:

David Ross (1930) *The Right and The Good* (Oxford: Clarendon Press), chapter 2.

۵۶. برای آشنایی بیشتر با مقومات نظریه اخلاقی راس، نگاه کنید به:

-Dancy, J. (1991) "An Ethics of Prima Facie Duties", in Singer, P. (ed.) *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell), pp. 219-229.

-Dancy, J. (1991) "Intuitionism", in Singer, P. (ed.) *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell), pp. ۴۱۱-۴۲۰.

-McNaughton, D. (2002) 'An Unconnected Heap of Duties?' in Stratton-Lake, P. (ed.) *Ethical Intuitionism: Re-evaluations* (Oxford: Clarendon Press), pp. 76-91.

-David Ross (1939) *Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon Press).

سروش دباغ، عام و خاص در اخلاق، هرمس، تهران، ۱۳۸۸، فصل دوم.

57. morally relevant feature

سر است، عبارت است از «عفت». مطابق با رأی ایشان، نپوشاندن موی سر و گردن متضمن نفی عفت است و اخلاقاً مذموم و فرو نهادنی. در مقام نقد این استدلال می‌توان گفت درست است که عفت از خصوصیات اخلاقاً مربوط است و کنش اختیاری غیر عقیفانه، غیر اخلاقی است؛ چنانکه مطابق با دستگاه اخلاقی راس، می‌توان وظیفه اخلاقی «عفت» را در عداد وظایف در نظر اول مشتقی قلمداد کرد که از ترکیب سه وظیفه در نظر اول بنیادین «وفاداری»، «بهبود خود» و «آسیب نرساندن به دیگران» به دست آمده؛ اما حدود و ثغور و مصادیق امر عقیفانه و غیر عقیفانه علی‌الاصول می‌تواند از دورانی به دورانی تغییر کند، کما اینکه تغییر کرده است. در ایران دوره قاجار، رفتار عقیفانه، در نظر کثیری احتمالاً اقتضا می‌کرد که زن، مرد نامحرمی را نبیند و مرد نامحرمی، او را نبیند؛ اما در دوران انقلاب کثیری از زنان مسلمان پا به پای مردان در تظاهرات خیابانی شرکت می‌کردند و خواستار برکناری شاه بودند و این رفتار ایشان غیر عقیفانه قلمداد نمی‌شد. در روزگار کنونی نیز، کثیری از دختران و زنان مسلمان، در ایران پس از انقلاب اسلامی، به دانشگاه می‌روند و یا در ادارات، وزارتخانه‌ها، کارخانه‌ها و شرکت‌ها حاضر می‌شوند و با همکاران خود صبح تا بعداز ظهر کار می‌کنند و این امر از سوی خانواده‌های ایشان و جامعه، منافی عفت قلمداد نمی‌شود. پس مؤلفه‌ها و مصادیق «عفت» تخته‌بند زمان و مکان است و با احراز آنها، می‌توان حدود و ثغور امر عقیفانه را در هر زمانی مشخص کرد. در روزگار کنونی، سخن گفتن و کار کردن با فرد نامحرم، علی‌الاصول مصادق امر غیر عقیفانه قلمداد نمی‌شود؛ لازمه این سخن این است که کنشی غیر اخلاقی نیست. بر همین سیاق و با مدنظر قرار دادن شهودهای اخلاقی انسانهای عاقل منصف که در صدور احکام اخلاقی، به قدر طاقت بشری عاری از اغراض و احساسات و عواطف بشری‌اند و فیلسوفان اخلاق از ایشان تحت عنوان «ناظر آرمانی»<sup>۵۸</sup> یاد می‌کنند، می‌توان استدلال کرد که رعایت حجاب عرفی بوسیله مردان و زنان بالغ 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، مطابق با دستگاه اخلاقی راس، متضمن نقض «وفاداری»، «آسیب نرساندن به دیگران» و «بهبود خود» است و فعلی است غیر عقیفانه، غیر اخلاقی و ناموجه. پس رعایت کردن این حجاب عرفی، هم وظیفه اخلاقی زن بالغ است، هم وظیفه اخلاقی مرد بالغ؛ اما نپوشاندن گردن و موی سر بوسیله زنان بالغ، متضمن نقض وظیفه اخلاقی «عفت» نیست و غیر اخلاقی نمی‌باشد. در عین حال، اگر نپوشاندن گردن و موی سر در یک سیاق اخلاقی با ملاحظه اخلاقی دیگری تعارض پیدا می‌کند که بنابر شهودهای اخلاقی عرفی وزن بیشتری دارد؛ مثلاً موجب افزایش درد و رنج دیگران شود؛ پوشاندن گردن و موی سر، در آن سیاق اخلاقی، وظیفه واقعی فرد قلمداد می‌گردد و نپوشاندن گردن و موی سر در آنجا، فعلی غیر اخلاقی است. سیاقی را در نظر بگیرید که در آن کارفرما، به شما که کارمند او هستید، گفته است اگر بدون روسری در محل کار حاضر شوید، شغل‌تان را از دست خواهید داد. در عین حال، معیشت مادر و فرزند شما هم بستگی تام به درآمد شما دارد؛ تغییر شغل هم، کار سختی است و شما فعلاً نمی‌توانید شغل‌تان را عوض کنید. در این موقعیت، با ملاحظه جمیع جوانب و

برای جلوگیری از آسیب دیدن فرزند و مادر؛ پوشاندن موی سر اخلاقاً وظیفه است و تخطی از آن ناروا و غیر موجه می‌نماید، مگر اینکه شما بتوانید به نحوی مانع از آسیب دیدن فرزند و مادرتان شوید.

بنابر آنچه آمد، مطابق با آموزه‌های دستگاه اخلاقی راس، می‌توان چنین نتیجه گرفت که پوشاندن گردن و موی سر علی‌الاصول رفتاری غیر اخلاقی نیست؛ مگر اینکه پوشاندن گردن و موی سر در یک سیاق اخلاقی، تحت‌الشعاع وظیفه در نظر اولی قرار گیرد که وزن بیشتری دارد؛ در چنین شرایطی فرد باید گردن و موی سر را بپوشاند و تخطی از آن نارواست. در عین حال، لازمه این سخن این نیست که اگر کسی گردن و موی سر خود را بپوشاند مرتکب عمل غیر اخلاقی شده است؛ بلکه تأکید می‌کند که پوشاندن گردن و موی سر، علی‌الاصول غیر اخلاقی نیست. علاوه بر این، متصور است که کسی گردن و موی سر خود را بپوشاند، اما در تنظیم رابطه خود با جنس مخالف، رفتاری غیر عقیفانه داشته باشد. پس ممکن است کسی گردن و موی سر خود را بپوشاند، ولی رفتار او غیر عقیفانه و غیر اخلاقی باشد؛ لازمه این سخن این است که رابطه‌ی ضروری میان عفت و پوشاندن گردن و موی سر وجود ندارد. به تعبیر دیگر، کسی می‌تواند گردن و موی سر خود را بپوشاند و عقیفانه رفتار کند؛ همچنین می‌تواند گردن و موی سر خود را بپوشاند و غیر عقیفانه رفتار کند؛ در عین حال متصور است کسی گردن و موی سر خود را بپوشاند و عقیفانه رفتار کند، همچنین متصور است کسی گردن و موی سر خود را بپوشاند و غیر عقیفانه رفتار کند.

عنایت داشته باشیم که بنابر رأی برخی از محققان و اسلام‌شناسان، تتبع تاریخی درباره شرایط نزول آیات مربوط به حجاب در آئین اسلام، نشان می‌دهد که این احکام، تخته‌بند زمان و مکان بوده و صبغه فقهی و هویتی دارد و نه اخلاقی.<sup>۵۹</sup> در واقع، همانطور که یک یونانی و استرالیایی و لبنانی و ایرانی، دل‌مشغول هویت خویش است و پرچم و مفاخر فرهنگی و علمی کشور خود را دوست دارد و به آن مباهی و مبتهج است؛ برای یک زن مسلمان نیز، حکم حجاب، بیشتر صبغه هویتی و فقهی دارد. به تعبیر دیگر، در متون اسلامی، در باب حجاب و پوشاندن گردن و موی سر، از منظر فقهی و هویتی سخن رفته نه از منظر اخلاقی. لازمه این سخن این است که مسئله حجاب در مآثورات دینی، «ربط اخلاقی»<sup>۶۰</sup> نداشته و از حیث اخلاقی محل نظر شارع نبوده؛ پس می‌توان و «باید» به نحو مستقل و از منظر اخلاقی بدان پرداخت و حدود و ثغور آنرا کاوید و درباره روایی اخلاقی آن بحث کرد.

## ۵. نتیجه‌گیری

۵۹. نگاه کنید به: فاطمه مرنیسی، *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش*، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، نی، تهران، ۱۳۸۰. علاوه بر این، عبدالکریم سروش در مصاحبه‌ای توضیح داده که احکام حجاب از اساس برای حفظ عفت جامعه نبوده است. نگاه کنید به:

عبدالکریم سروش، «زنان نیمی از ارتش شیطانند؟!»، نشریه زنان، ۱۳۷۸؛ اکنون در آئین شهریاری و دینداری، صراط، تهران، ۱۳۷۹. همچنین، ایشان در چندین سخنرانی بر صبغه و سویه هویتی فقهی مقوله حجاب انگشت تأکید نهاده است. برای شنیدن این سخنرانی‌ها در سایت ایشان، نگاه کنید به: [www.drseroush.com](http://www.drseroush.com)

چنانکه پیشتر آمد، مجتهدی نظیر احمد قابل بر این باور است که نپوشاندن گردن و موی سر، حرمت شرعی ندارد و کسی که چنین پوششی ندارد، از منظر فقهی مرتکب فعل خطایی نشده است. 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 پرننگ بودن صبغه هویتی و فقهی حکم حجاب؛ می‌توان چنین نتیجه گرفت که نپوشاندن موی سر و گردن در روزگار کنونی، قبیح اخلاقی ندارد و مصداقی از کنش غیر عقیفانه نیست و بسنده کردن به حجاب عرفی و حفظ حریم در تنظیم مناسبات و روابط با جنس مخالف، علی‌الاصول اخلاقی است و در عین حالمتضمن نادیده انگاشتن مراد شارع و خداوند نیست.