



Research Article Philosophies of Hijab and Gender Justice¹

Mahdi Shajarian²

Received: 28/08/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

To what extent do the philosophies related to hijab justify the fairness of this task and expand the perception of justice in this position? The current paper analyzes the answer to this question through a critical-analytical method. In Islamic jurisprudence, unlike men, women are obliged to cover their bodies as much as possible, except for the face and arms up to the wrists. To justify this jurisprudential distinction, philosophies such as controlling the fire of lust, strengthening family ties, stability of society and the like have been mentioned. Based on point of view of jurists, the mentioned philosophies are not the "causes" of the religious hijab and are considered its "wisdom (Hikmah)". Therefore, hijab is obligatory even in their absence. What guarantees the realization of these philosophies is the formation of "moral chastity" in the context of society, not necessarily "jurisprudential hijab". Violation of these philosophies in some

1. This paper has been written with the support of Mabana Research Center.

2. PhD in Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. m.shajarian@bou.ac.ir.

* Shajarian, M. (1401 AP). Philosophies of Hijab and Gender Justice. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 123-149. DOI: 10.22081 / JISS.2022.61726.1844.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

jurisprudential fatwas - such as prescribing the non-covering of slaves and people of the Book and prescribing looking at disabled women and women who are not accustomed to covering - shows that relying on these philosophies alone cannot fully justify this jurisprudential distinction between men and women. In this regard, proving gender justice at a real and perceptual level is not possible by relying on these philosophies, and we can only speak of following (Share') Allah's commands and the right of obedience to Allah.

Keywords

Hijab, philosophy of hijab, chastity, gender justice.



مقاله پژوهشی

فلسفه‌های حجاب و عدالت جنسیتی^۱

مهدی شجریان^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶

چکیده

فلسفه‌های ذکر شده برای حجاب، تا چه میزان عادلانه بودن این تکلیف را توجیه می‌کنند و ادراک عدالت را در این مقام بسط می‌دهند؟ مقاله پیش‌رو با روش تحلیلی-انتقادی پاسخ این مسئله را می‌کاود. زن در فقه اسلامی برخلاف مرد، مکلف به پوشش حداکثری بدن غیر از صورت و دست‌ها تا میج است. برای توجیه این تمایز فقهی، فلسفه‌هایی نظیر مهار آتش شهوت، استحکام پیوند خانوادگی، استواری جامعه و مانند آن ذکر شده است. از منظر فقیهان، فلسفه‌های مذکور «علت» حجاب شرعی نیستند و «حکمت» آن محسوب می‌شوند؛ در نتیجه حتی با فقدان آن‌ها نیز حجاب واجب است. این در حالی است که آنچه تحقق این فلسفه‌ها را تضمین می‌کند، شکل‌گیری «عفت اخلاقی» در بستر جامعه است، نه لزوماً «حجاب فقهی». نقض این فلسفه‌ها در برخی فتاوی فقهی - نظیر تجویز عدم پوشش کنیزان و اهل کتاب و تجویز نگاه به زنان از کارافتاده و زنانی که عادت به پوشاندن ندارند - نشان می‌دهد که با تکیه صرف بر این فلسفه‌ها نمی‌توان این تمایز فقهی میان زن و مرد را کاملاً توجیه کرد. در این مقام، اثبات عدالت جنسیتی در سطح واقعی و ادراکی، با تکیه بر این فلسفه‌ها ممکن نیست و تنها می‌توان از تعبد به حکم شارع و حق طاعت الهی سخن گفت.

کلیدواژه‌ها

حجاب، فلسفه حجاب، عفاف، عدالت جنسیتی.

۱. این مقاله با حمایت مرکز پژوهشی مبنا تألیف شده است.

۲. دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

مقدمه

مقصود از فلسفه‌های حجاب، حکمت‌هایی است که اندیشمندان در خصوص این واجب شرعی تبیین کرده‌اند. در ادبیات فقه شیعی، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدی واقعی هستند و حکم شرع دایرمدار آن‌هاست. این امور همان مناطات یا «علت» حکم هستند. در مقابل، «حکمت» حکم تنها پرده از برخی فواید یک حکم برمی‌دارد؛ اما در عین حال حکم دایرمدار آن نیست (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۹۷). بنابراین مقصود از حکمت‌های حجاب، اموری است که آن را موجه جلوه داده، فوایدش را بیان کرده و افراد را به مراعات آن ترغیب می‌کند، اما در عین حال این واجب شرعی دایرمدار این امور نیست و بر اساس تلقی رایج فقه، حتی در فرض منتفی بودن آن‌ها نیز حجاب واجب است.

مقصود از عدالت جنسیتی، «عدالت استحقاقی در مورد زنان و مردان» است.^۱ مطالعات مربوط به حوزه عدالت جنسیتی در جستجوی صورت‌وضعیتی است که در آن زن یا مرد بودن، مانع از دستیابی به حقوق نیست؛ به گونه‌ای که هر یک از آنان حقوق شایسته خویش را کسب کرده و تکالیفی متناسب خود را بر عهده می‌گیرند. عدالت استحقاقی برخلاف عدالت مساواتی، برابری در حقوق و تکالیف را شرط لازم تحقق عدالت جنسیتی نمی‌شمارد. زن و مرد هر یک متناسب با خصوصیات خلقی و خلقی خود مستحق حقوقی و موظف به تکالیفی هستند و در این میان، گاهی برابری و همسانی حقوق و تکالیف بین آن‌ها مطلوب است و ای‌بسا گاهی نابرابری و ناهمسانی لازم است. پژوهشگر عدالت جنسیتی می‌کوشد تا در نتیجه مطالعات خود، هر یک از برابری و یا تمایز را بر پایه درک حقوق و تکالیف شایسته برای جامعه زنان و مردان ارائه دهد و دقیقاً به همین دلیل است که در این رویکرد، نه برابری و نه تفاوت هیچ‌یک اصل محسوب نمی‌شوند.

۱. نگارنده مقصود خود از عدالت و عدالت‌جنسیتی را در دو مقاله پژوهشی منتشر کرده است (نک: شجریان، ۱۳۹۹ «ب»، صص ۳۱-۴۹؛ ۱۳۹۹ «ج»، صص ۹۳-۱۱۶).

هر چند «حقیقت عدالت» گاهی مقتضی برابری و گاهی مقتضی نابرابری است، اما «ادراک عدالت»^۱ رابطه‌ای مستقیم با مقوله برابری در حقوق و تکالیف دارد. در حوزه ادراک عدالت،^۲ برابری اصل و نابرابری خلاف اصل است. حقوق و تکالیف نابرابر میان افراد در تلقی ابتدایی ناعادلانه ارزیابی می‌شود و اثبات عادلانه بودن آن نیازمند اقامه دلیل است. بر همین اساس، هنگامی که شخص با احکام فقهی نابرابر میان زنان و مردان مواجه می‌شود، بی‌عدالتی ادراک می‌کند و اثبات موجه و عادلانه بودن آن‌ها، امری لازم می‌نماید.

بنابر آنچه گفته شد، اهمیت بحث این مقاله نمایان می‌شود. بدون شک، مسئله عدالت جنسیتی و مسئله حجاب از مهم‌ترین مسائل بانوان در سطح ملی و بین‌المللی است. مطالبه عدالت در روابط میان زنان و مردان و تکالیفی که به هر دو صنف سپرده می‌شود، از مطالبات جدی جوامع امروزی است. موجه‌سازی تکالیف متمایز، از مهم‌ترین تلاش‌هایی است که طرفداران این تمایزات به آن می‌پردازند. کارکرد فلسفه‌های حجاب دقیقاً در همین نقطه خودنمایی می‌کند. حکمت‌های حجاب می‌کوشند تا تکلیف متمایزی که در این مقام میان زن و مرد وجود دارند را موجه جلوه داده، از این طریق هم عادلانه بودن این تمایز را در سطح واقعی اثبات کنند و هم مخاطب را در سطح ادراک عدالت اقناع نمایند.

هر چند حجاب واجب شرعی بر دوش زن و مرد است، اما در اینجا میزان وجوب حجاب میان این دو تفاوت فاحش دارد. آنچه به حکم اولی بر مردان واجب است، صرف پوشش عورتین است و پوشش سایر اندام بدن هنگامی به حکم ثانوی بر آن‌ها واجب می‌شود که موجب فساد شود. درمقابل آنچه به حکم اولی بر زنان واجب است،

1. perception of justice

۲. پژوهشگران حوزه عدالت آن را در دو سطح بررسی می‌کنند: «عدالت واقعی» و «ادراک عدالت» (see: Rawls, 1971, p. 465). عدالت واقعی هنگامی محقق می‌شود که مناسبات عادلانه بر رفتارهای فردی و ساختارهای اجتماعی حاکم گردد. اما ادراک عدالت لزوماً با تحقق این امر شکل نمی‌گیرد، بلکه ناظر به سطح قضائتی است که شخص در باب تحقق عدالت در بستر جامعه دارد.

پوشش تمام بدن است و مشهور فقیهان تنها گردی صورت و دست‌ها تا مچ را استثنا کرده‌اند (یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۰۲). بر این اساس، شارع پوشش بیش از عورتین را بر مردان تنها در فرض فساد واجب کرده است، اما در مورد زنان پوشش حداکثری مذکور واجب است، حتی اگر فسادی وجود نداشته باشد.

این تحقیق می‌کوشد تا فلسفه‌های بیان‌شده برای حجاب را مورد بررسی قرار دهد و میزان توفیق آن‌ها در اثبات عدالت واقعی و بسط عدالت ادراکی را بکاود. پرسش اصلی در این مقام این است که حکمت‌های ذکر شده برای حجاب، تا چه میزان عادلانه‌بودن این تکلیف متمایز را توجیه می‌کنند و ادراک عدالت در این مقام را بسط می‌دهند؟ برای پاسخ به این پرسش اصلی با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا این حکمت‌ها به صورت مختصر تبیین می‌شوند و پس از آن با روش انتقادی، نسبت این حکمت‌ها با عدالت جنسیتی بررسی می‌گردد.

پیشینه عام این تحقیق منابع فراوانی است که در خصوص فلسفه حجاب نگاشته شده‌اند. برخی از این منابع ماهیت کلامی دارند و در مقام دفاع از این حکم اسلامی تبیین شده‌اند و برخی دیگر ماهیت فقهی دارند و در حاشیه طرح مسائل شرعی به این موضوع پرداخته‌اند. در متن مقاله از این منابع استفاده شده و نیازی به ذکر آن‌ها در مقدمه نیست. به حسب جستجوی نگارنده، این تحقیق پیشینه خاص به معنای منبعی که دقیقاً به سؤال اصلی این مقاله پردازد ندارد.

۱. فلسفه پوشش زنان

در خصوص فلسفه حجاب بانوان نکات متعددی بیان شده است. مطهری برای آن چهار فلسفه تبیین می‌کند: ۱. مهار آتش شهوت و آرامش روانی؛ ۲. استحکام پیوند خانوادگی؛ ۳. استواری جامعه و نیروی اجتماعی به سبب انحصار تمتعات جنسی در محیط خانه؛ ۴. حفظ ارزش و احترام زن (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، صص ۴۳۲-۴۴۱؛ ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۱۴۷-۱۸۹).

نویسندگان دیگری نیز عناوینی مشابه مطرح کرده‌اند. «کنترل غریزه جنسی»،

«محفوظ نگاه داشتن زن از نگاه‌های آلوده»، «سلامت و حیات زن و مرد»، «فراهم آوردن زمینه برای حضور زنان در جامعه»، «پاکیزگی معنوی و تقویت عفاف و حیا»، «شناخته شدن انسان به ایمان و عفاف و سالم ماندن از طمع دیگران»، «جلوگیری از فحشا و ایجاد آرامش روحی زنان و مردان» و مانند آن، برخی از این عناوین هستند (نک: عظیمیان و بهشتی، ۱۳۸۸، صص ۸۳-۸۵؛ کریمی، ۱۳۸۶، صص ۷۲-۷۵؛ جاوید، ۱۳۸۸؛ ساعتچی، ۱۳۸۶).

۲. فلسفه پوشش و عدالت جنسیتی

اموری که به عنوان فلسفه حجاب ذکر شده‌اند، حیثیت اقناعی مطلوبی در قبال پرسش از این مسئله در جامعه امروز ندارند. در ادامه، این مدعا در چند بخش تبیین می‌شود.

۱-۲. تفاوت حجاب و عفاف

برای اثبات مدعا ابتدا لازم است معنای «عفاف» و «حجاب» را تبیین کنیم. عفت در تعریف علمای اخلاق،^۱ در یک معنای عام، ملکه‌ای نفسانی است که انسان به واسطه آن

۱. لازم به ذکر است که عفت در برخی متون فقهی به همین معنای فوق است (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶؛ کاظمی، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۷) که می‌توان از آن با تعبیر «عفت اخلاقی» یاد کرد، اما در برخی دیگر از متون فقهی (مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۱۴۱؛ موحدی لنگرانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۹)، عفت معنایی عام‌تر دارد که می‌توان به آن «عفت فقهی» گفت. در این معنا عفت عبارت است از «کف النفس عما لایحل و لایجمل». بنابراین انسان عقیف کسی است که محرّمات (لایحل) را ترک می‌کند و در نتیجه، ارتکاب هر حرامی به معنای فقدان درجه‌ای از عفت در وجود او خواهد بود. دلیل عام‌تر بودن این معنا این است که مطابق با آن، ترک افعال حرامی که حرمت آن‌ها تعبدی است و عقل مستقل توجیهی برای حرمت آن‌ها ندارد نیز برای حصول معنای عفت لازم و ضروری است و در نتیجه، کسانی که از تکالیف شرعی تبعیت محض ندارند، فاقد مراتبی از عفت به این معنا خواهند شد؛ زیرا مرتکب حرام شده‌اند، هر چند عقل مستقل آن‌ها ناپسندی آن را درک نمی‌کند و توجیهی برای آن ندارد. این در حالی است که در معنای اخلاقی عفت، ارتکاب محرّمات تعبدی، لزوماً نافی عفت اخلاقی نخواهد بود.

به‌ررویی در این مقاله دائماً از معنای عفت، عفت اخلاقی اراده می‌شود. دلیل این مطلب این است که چنانچه در ادامه خواهیم گفت، «عفت» در آثار نویسندگان به‌عنوان فلسفه حجاب تبیین شده است. حال اگر مقصود از عفت در این مقام، عفت فقهی باشد، فلسفه‌بودن آن برای حجاب مبهم خواهد ماند و درحقیقت، سؤال از چرایی حجاب باقی می‌ماند؛ زیرا بازگشت این جمله که «حجاب به دلیل رعایت عفت واجب است» به این جمله خواهد بود که «حجاب به دلیل ترک محرّمات واجب است» و این دقیقاً یعنی دعوت به واجبی تعبدی که

بر تمایلات خود غلبه می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۸۰) و خویش را در قبال رفتارهای «قبیح» کنترل می‌نماید (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳)، به گونه‌ای که تمایلات نفسانی او در کنترل عقل وی درمی‌آیند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۸). عفت در معنای خاص خود «پرهیزکاری در خصوص مسائل جنسی» است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۱۶). در این معنا، انسان عفیف روابط آزاد جنسی را بر نمی‌تابد، در اطفای غریزه جنسی مرزبندی داشته و قوه شهوانی او تحت تدبیر نیروی عقل واقع می‌شود. بنابراین آنچه گفته شد، این معنای خاص از عفت، اولاً یک ملکه نفسانی درونی است؛ ثانیاً ظهور و بروز آن امری برساختی و فرهنگی است؛ به گونه‌ای که عملی واحد نظیر سخن گفتن زن با صدای واضح ممکن است صرفاً در برخی جوامع مصداق بی‌عفتی محسوب شود و در جوامعی دیگر امری عادی باشد و ثالثاً امری تشکیکی است؛ به گونه‌ای که می‌توان برخی از افراد را دارای ملکه قوی عفت، برخی دیگر را دارای مرتبه ضعیفی از آن و عده‌ای را نیز به کلی فاقد آن شمرد.

متقابلاً حجاب که در فقه با عنوان ستر از آن یاد می‌شود و در لغت نیز به معنای ستر و پوشش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۱)، یک مقوله فقهی و از تکالیف شرعی است و در سه خصوصیت پیشین با عفت تمایز دارد. حجاب فقهی اولاً یک نحوه رفتار بیرونی است؛ ثانیاً مرزهای آن برساختی و فرهنگی نیست، بلکه میزان واجب حجاب بر زنان در فقه امری روشن است. پوشاندن تمام بدن بر زن واجب است و برخی از فقها و اکثر معاصرین پوشاندن صورت و دو دست تا میچ را بر زنان واجب نمی‌دانند (یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۴) و ثالثاً حجاب فقهی با مرز متعینی که دارد، امری تشکیکی نیست و شدت و ضعف در آن معنا ندارد. حجاب دایرمدار بین بود و نبود است؛ به گونه‌ای که اگر زنی تمام بدن را غیر از مواضع مذکور بپوشاند، «باحجاب»

→

در جای خود دعوتی صحیح و به حق است، اما نمی‌تواند فلسفه و حکمت مرزهای حجاب را به صورت قانع‌کننده و از منظری غیرتبعیدی نمایان سازد. بنابراین عفتی که می‌تواند توجیه‌کننده حجاب فقهی باشد، عفت اخلاقی است؛ و گر نه عفت فقهی، پاسخ افناعی و توجیهی در قبال این واجب شرعی نخواهد داشت و همچنان فلسفه آن را محل سؤال قرار می‌دهد.

محسوب می‌شود، و گرنه «بی‌حجاب» است و نمی‌توان در این میان تصور روشنی از مفهوم بدحجاب یا کم‌حجاب داشت. مگر اینکه در واقع حجاب را به معنای عفت اخلاقی محسوب کنیم و چه‌بسا بدون توجه، این دو را بر هم منطبق شماریم.

به نظر نگارنده، نسبت میان عفاف و حجاب با معنای مذکور، عموم و خصوص من وجه است. گاهی این دو در یک زن جمع می‌شوند؛ زنی که هم حد حجاب فقهی را کاملاً رعایت می‌کند و هم عفاف اخلاقی پیشه می‌کند و شهوات جنسی خود را مهار می‌کند. از سویی دیگر می‌توان زنی را تصور کرد که «باحجاب» است و پوشش شرعی مذکور را رعایت می‌کند، اما عفت مطلوب در وجود او نیست و چه‌بسا در خفا مغلوب خواسته‌های جنسی خود می‌شود. از سوی سوم، می‌توان زنی را تصور کرد که «باعفت» است، اما التزام عملی به حجاب شرعی ندارد و هرچند برای مثال، بخشی از سر یا دستان او پوشیده نیست، اما التزام به کمال مراقبت در مسائل جنسی دارد؛ نظیر بسیاری از زنان مسلمان روستایی که به‌حسب فرهنگ خود گردن و گوش‌ها یا برخی دیگر از مواضع که پوشاندن آن‌ها واجب است را نمی‌پوشانند، اما در کمال عفت زندگی می‌کنند.

ممکن است تصور زنان «بی‌حجاب باعفت» اندکی مشکل باشد. برای درک این معنا توجه به حکم حجاب کنیزان در فقه اسلامی بسیار کارگشاست. شکی نیست که در اسلام کنیزان و زنان آزاد در مراعات اصل عفت تفاوتی ندارند و هر دو اخلاقاً و شرعاً موظف به رعایت مرزهای عفت هستند. چنانچه امر به عفت و پاک‌دامنی در آیات قرآن (نک: نور، ۳۳؛ مؤمنون، ۵ و ...) و روایات اسلامی (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۷۹-۸۰) نیز امری مطلق است و به‌خصوص زنان آزاد مقید نشده است. با این‌همه، بنابر برخی روایات (نک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۲۳؛ ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۸) و فتوای برخی از فقیهان (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۵۲۱؛ عاملی کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۱)، پوشاندن سر در مقابل مردان اجنبی بر زنان کنیز واجب نبوده است. مطابق نقل شهید ثانی، مشهور فقها پوشش سر بر کنیزان را واجب نمی‌دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۴). از عبارت صاحب جواهر نیز به دست می‌آید که مسئله عدم پوشش سر توسط کنیزان مسلمان، امری رایج بوده و می‌توان از آن با عنوان «سیره متشرعه» یاد کرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۶۹). به هر روی، اگر باز گذاشتن سر و

نیوشاندن آن مصداق بی‌عفتی بود، هرگز در شرع چنین چیزی برای کنیزان جایز شمرده نمی‌شد؛ در غیر این صورت لازم است که احکام شرع را مجوز بی‌عفتی در زنان کنیز محسوب کنیم و از آنجایی که قطعاً چنین اجازه‌ای از شریعت صادر نمی‌شود، معلوم می‌گردد که عدم رعایت مرزهای حجاب شرعی، لزوماً به بی‌عفتی منجر نخواهد شد.

۲-۲. عفاف اخلاقی؛ علت یا حکمت حجاب فقهی

به صورت کلی، در فقه اسلامی ارتباط زن و مرد با یکدیگر محکوم به محدودیت‌هایی است. کیفیت حجاب که مدنظر در این مقاله است، نحوه نگاه کردن، سخن گفتن، مصافحه کردن و مانند آن، برخی از این محدودیت‌ها است. به صورت کلی، فقیهان در تحلیل این محدودیت‌ها دو دسته‌اند (میلانی، ۱۳۹۸، صص ۲۷۶-۲۷۸):

دسته اول، علت این احکام را جلوگیری از تهییج قوه شهوانی در مردان می‌دانند. به تعبیر نگارنده، این دسته از فقیهان علت این احکام را پاسداری از «عفاف اخلاقی» دانسته‌اند. به باور این فقیهان، چنین احکامی در شریعت وضع شده تا امیال جنسی مردان هیجانی نگردد و دست به عمل منافی عفت نزنند. دیدگاه این فقیهان را می‌توان در حاشیه مسئله تشبیب دنبال کرد. توضیح اینکه، تشبیب به معنای سرودن شعرهای عاشقانه در حق زنان مشخص، از منظر بسیاری از فقیهان حرام است. شیخ انصاری در مقام بیان یکی از دلایل حرمت این امر معتقد است که از برخی فتاوی فقهی نظیر حرمت نظر به زن نامحرم، ممنوعیت خلوت با او و مانند آن به دست می‌آید که هر عملی که موجب به‌هیجان آمدن قوه شهوانی نسبت به زنان بیگانه گردد حرام است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۹). سبزواری معتقد است نمی‌توان حکم شرع در این موارد را تعبدی محض دانست و از تعمیم آن به مسئله تشبیب جلوگیری کرد؛ خصوصاً اینکه در برخی از ادله، این امور ظهور در «علت حکم» دارند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۸۱). منتظری نیز در مقام تعمیم حکم به تشبیب معتقد است تعبد محض تنها در عبادات صرف معنا دارد؛ وگرنه در احکامی که سویه اجتماعی دارند، تشریح حکم به تبع مصالح و مفساد واقعیه‌ای است که در متعلق این احکام وجود دارد (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۹).

به‌هرحال، از تعمیم احکام مذکور به مسئله تشبیب نمایان می‌شود که فقیهان مذکور جلوگیری از تهییج شهوت یا به تعبیر دیگر، مراعات «عفاف اخلاقی» را علت حکم شمرده‌اند و از همین روی آن را به مسئله تشبیب نیز سرایت داده و به علت جلوگیری از مفسده مذکور، این عمل را نیز حرام قلمداد کرده‌اند؛ با این باور که تشبیب نیز مصداقی روشن از فعل غیر عقیفانه است.

دسته دوم اما فقیهانی هستند که تعمیم مذکور را بر نمی‌تابند و درحقیقت، علت احکام ذکرشده را ممانعت از شهوت‌رانی نمی‌شمارند. میرزای شیرازی در خصوص حرمت نگاه به زنان اجنبی معتقد است: «این امر که حرمت نگاه کردن بدین جهت باشد که از اسباب تهییج شهوت است ثابت نشده است» (رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۳). یزدی در حاشیه سخنان شیخ انصاری می‌گوید: «نمی‌توان مناظ را در احکام مذکور تهییج شهوت دانست، بلکه حرمت نگاه کردن یا کراهت آن امری تبعیدی است» (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۷). روشن است که پرهیز این فقیهان از پذیرش این امر بدین جهت است که نمی‌توان به لوازم آن ملتزم شد؛ زیرا اگر تهییج شهوت را علت حکم محسوب کنیم، آن‌گاه لازم است به حکم «العله تخصص»، نگاهی که مستلزم تهییج شهوت نیست را حلال بشماریم. این امر باعث شده که احکام مذکور تبعیدی محسوب شود و از موضوع آن‌ها به موضوع دیگری سرایت نگردد.

شکی نیست که حکمت محدودیت‌های فقهی مذکور، تحقق عفت در بستر جامعه است. در این میان اینکه مانند فقیهان دسته نخست بر خصوص «تهییج شهوت مردان» تأکید کنیم سخن کاملی نیست؛ زیرا این ملاحظات تنها برای عفاف مردان نیست، بلکه برای زنان نیز پیش‌بینی شده است. با این همه، در اندیشه رایج فقیهان نمی‌توان این حکمت‌ها را علت حکم نیز محسوب کرد؛ وگرنه لازم است حکم برخی محدودیت‌های مذکور تغییر یابد؛ برای مثال، دست‌دادن با برخی زنان بدون قصد شهوانی و بدون خوف گناه جایز خواهد شد. در این صورت، آنچه موضوعیت پیدا می‌کند، تحقق زندگی عقیفانه در بستر جامعه است و هیچ شکلی از این محدودیت‌ها در نحوه پوشش، سخن‌گفتن و مانند آن در میان زن و مرد موضوعیت نخواهد یافت. ناگفته

پیدا است که در پارادایم فقه سنتی، فقها به این لوازم تن نخواهند داد. به هر روی، صرف نظر از لوازمی که پذیرش علت بودن «تهییج شهوت» در این مقام دارد، باید دید مستند دو دسته از فقیهان فوق در این مقام چیست و آنان که امر مذکور را علت یا حکمت محدودیت‌های یادشده شمرده‌اند، به چه دلایلی استدلال کرده یا می‌توانند استدلال کنند. در این میان روایتی از امام رضا علیه السلام دلالتی قابل‌اعتناتر دارد: «نگاه کردن به موی سر زنان محجبه حرام شده است به علت مفسده تهییج مردان و آنچه این تهییج به آن منجر می‌شود که عبارت است از فساد و اقدام به کاری که حلال و شایسته نیست» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ص ۸۸؛ ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۶۵).

در خصوص روایت فوق دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست این است که از روایت، علت حکم استظهار نشود و تنها اشاره به حکمت حکم در آن مطرح شده باشد. توضیح اینکه، هر چند فقره نقل شده از این روایت طولانی، ظهور در علت حکم دارد؛ زیرا در مقام تعلیل این حرمت می‌فرماید: «لَمَّا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرَّجَالِ»، اما در عین حال استفاده این نکته که نفس تهییج مردان علت حرمت نگاه آن‌ها به زنان است از این روایت مشکل است؛ زیرا اولاً در ادامه این عبارت به عواقب تهییج رجال می‌پردازد و حکم را بر همین علت و موضوع مستقر نمی‌سازد، بلکه ثمرات و عواقب این تهییج را تذکر می‌دهد. این نحوه بیان نشان‌دهنده این نکته است که نفس تهییج شهوت مردان، علت حرمت نگاه نیست؛ بلکه مفسد عینی واقعی که این نحوه التذاذات جنسی به دنبال دارد، مثل از بین رفتن بنای خانواده و نابودی روح حیا و عفت عمومی، علت حکم است. این در حالی است که اگر علت حکم را تهییج ندانیم، بلکه آن مفسد عینی شماریم، لازم است اکثریت قریب به اتفاق مصادیق نگاه‌های مهییج که در آن‌ها التذاذ جنسی وجود دارد، اما عملاً به مفسده عینی نظیر زنا و مانند آن ختم نمی‌شود، از دایره حکم حرمت خارج شوند. این در حالی است که چنین لازمه‌ای در فقه موجود پذیرفتنی نیست. ثانیاً صرف نظر از اشکال قبل، حتی اگر خود تهییج شهوت را علت حکم بدانیم، نه مفسد دیگری که به دنبال دارد، باز هم بسیاری دیگر از مصادیق نگاه که در آن‌ها هیچ جاذبه جنسی وجود ندارد، از دایره حکم خارج می‌شوند. در حالی که چنانچه گذشت، فقیهان

در این موارد نیز قائل به جواز نگاه کردن نیستند. ثالثاً ممکن است در اینجا گفته شود که «تهییج شهوت» علت نوعی است نه علت شخصی؛ به این معنا که چون اکثریت و نوع افراد با دیدن موی سر زنان نامحرم تهییج می‌شوند، این حکم به صورت عمومی حرام شده است، و لو در مورد برخی اشخاص تهییج منتفی باشد. این احتمال هرچند مبتلا به اشکال قبل نیست، اما تطبیق آن بر واقعیت‌های خارجی بسیار مشکل است؛ زیرا در بسیاری از جوامع نظیر جوامع روستایی که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، نمایان‌شدن موی زنان این تهییج نوعی را به دنبال نداشته و ندارد. علاوه بر اینکه نمایان‌شدن بخشی از موی زنان و حتی تار مویی از آنان نیز حرام است، در حالی که نمی‌توان به سادگی ادعا کرد حتی نمایان‌شدن مقدار کمی از موی زنان، این تهییج نوعی را برای مردان به دنبال دارد؛ خصوصاً در فرضی که نمایان‌شدن چهره زنان مجاز اعلام شده است و قاعدتاً اگر تهییج نوعی وجود داشته باشد، بیشتر در چشم و ابروی نمایان‌توقع می‌رود تا بخش اندکی از موی سر. رابعاً بر اساس فقرات بعدی و قبلی این روایت، روشن می‌شود که امام علیه السلام در مقام بیان حکمت احکام بوده‌اند نه علت آن؛ چنانچه قبل از این فقره دلیل حرمت لواط «انقطاع نسل» محسوب شده است و روشن است که از منظر فقیهان، این حکم دایرمدار علت مذکور نیست و مثلاً مردانی که فرزندان فراوان دارند و نسل آن‌ها منقطع نمی‌شود نیز مجاز به این عمل نیستند. بنابراین چنانچه در فقرات دیگر روایت سخن از حکمت بوده است نه علت، ممکن است بتوان گفت به قرینه وحدت سیاق باید این فقره از روایت را نیز ناظر به حکمت شمرد، نه علت حکم.

اما احتمال دوم این است که روایت را ناظر به علت حکم محسوب کنیم. مطابق این احتمال، نگاه کردن تنها در جایی حرام است که مفسد مذکور را به دنبال داشته باشد؛ وگرنه حکم حرمت برداشته می‌شود. این احتمال نیز از درون روایت مؤیداتی دارد. در ادامه همین روایت سخن از یک استثنا به میان آمده؛ استثنایی که در قرآن کریم نیز مطرح شده است (نور، ۶۰) مبنی بر اینکه نگاه به موی سر زنان به علت مفسد مذکور حرام شده است، مگر نگاه به موی سر زنان از کار افتاده‌ای که امیدی به ازدواج کردن آن‌ها نیست. طرح این استثنا در ادامه روایت، نشان‌دهنده این نکته است که امام علیه السلام امور

مذکور را علت حکم محسوب کرده است و در خصوص زنان مذکور به دلیل نبودن علت، حکم را منتفی شمرده است. بنابراین حاصل روایت این است که نگاه به موی زنان به علت تهییج شهوت و عملی غیر عقیقانه حرام است. در نتیجه، اگر تهییج شهوت و خلاف عفتی در میان نباشد مانند زنان مذکور در آیه شریفه، حرمتی نیز وجود نخواهد داشت. باین همه، چنین برداشتی از روایت مذکور و از آیه شریفه شهرت ندارد و در این میان به حسب جستجوی نگارنده تنها صادقی تهرانی است که از برخی فتاوی و ی چنین دیدگاهی استظهار می‌شود. وی در مسئله ۶۹۱ رساله عملیه خود آورده است:

دختر و پسر اجنبی‌ای که همچون فرزند خود بزرگ کرده‌اید که یا نمی‌دانند از فرزندان اصلی شما نیستند و یا می‌دانند ولی در هر صورت هرگز تجاذب جنسی در این میان نیست، پسرشان مشمول «لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوَاتِبِ النِّسَاءِ» و «التابعین غیر اولی الاربة من الرجال» است و دخترشان هم بر حسب آیاتی مانند «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ» هر دو در حکم محارم‌اند که نه برای این پسر و نه برای آن دختر نسبت به زن و مرد خانه و پسران و دختران خانه هرگز جاذبه جنسی وجود ندارد. ولی در محارم اگر جاذبه جنسی باشد، حجاب هم بر آنان واجب می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۶).

از عبارت صادقی تهرانی استفاده می‌شود که مطابق با ادبیات رایج اصولی، وی با مناسبت حکم و موضوع از آیات مذکور علت حکم را استظهار کرده است. به نظر او، عدم وجوب پوشش زنان در قبال کودکانی که شناختی نسبت به مسائل جنسی ندارند و نیز مردانی که در کی از نیاز جنسی ندارند و نیز عدم وجوب پوشش بر زنان از کارافتاده که امیدی به ازدواج کردن آنها نیست، همه به این علت است که در این موارد «جاذبه جنسی» وجود ندارد. در نتیجه آنچه موضوع حکم است، وجود جاذبه جنسی است و تنها در چنین مواردی است که نظر، حرام و پوشش، واجب می‌شود؛ در نتیجه، در مواردی که جاذبه جنسی منتفی است نظیر فرزندخوانده، وجوب پوشش و حرمت نظر منتفی می‌شود. چنانچه در مواردی که جاذبه جنسی وجود داشته باشد، حتی اگر شخص از محارم انسان باشد مانند خواهر و مادر، نگاه کردن حرام خواهد بود. طبیعی است که

لازمه این دیدگاه این است که بسیاری از نگاه‌های حرام حلال شوند و بالعکس.

به هر روی، احتمال دوم نیز به حسب استظهار از روایت و حتی استظهار از آیات مذکور از طریق مناسبت حکم و موضوع، قابل طرح است و نمی‌توان آن را به کلی مردود شمرد. ادعای ضعف سند روایت و عدم فتوای فقیهی به این احتمال - چنانچه برخی این دو را دلیل مردود بودن این احتمال شمرده‌اند (حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۱۱) - نمی‌تواند این احتمال را به کلی نفی کند؛ زیرا اولاً برخی از فقها روایت مذکور را به لحاظ سندی معتبر شمرده‌اند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲۹) و ثانیاً مخالفت با اجماع دلیل قطعی بر ابطال یک دیدگاه نیست، خصوصاً در جایی که فتوای مجمعین مستند به ادله است.

نکته دیگر در این مقام این است که برخی دیگر از روایات نیز احتمال دوم را تأیید می‌کنند. در روایتی صحیح راوی از امام علیه السلام می‌پرسد: «من مبتلا به نگاه کردن به زن زیبا هستم و نگاه به او اعجاب مرا برمی‌انگیزاند»، امام به او پاسخ می‌دهد: «وقتی خداوند نیت تو را صادق می‌شناسد اشکالی ندارد و از زنا کردن پرهیز که برکت را نابود می‌کند و دین را ویران می‌سازد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۴۲). در این روایت هر چند شخص از نوعی نگاه غیر متعارف به زن بیگانه سؤال کرده است که در آن مرتبه‌ای از لذت بردن وجود دارد؛ زیرا به صورت طبیعی انسان از دیدن زیبایی‌ها لذت می‌برد و اعجاب زده می‌شود، اما در عین حال حضرت این نگاه را حرام نشمرده، بلکه وی را از زنا کردن پرهیز داده است. برخی از فقیهان در ذیل این روایت معتقدند: «این روایت صریحاً بر جواز نگاه کردن به همراه لذت و شهوت دلالت دارد و کسی که به صورت یقینی این دلالت را منتفی شمرده، ادعایی کرده که باید برای آن دلیل آورد؛ زیرا احکام شرعی به دست شارع است و مجالی برای اعمال نظر شخصی در آن وجود ندارد» (قمی طباطبایی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۵۷۱). به هر روی، بر اساس ظاهر این روایت، آنچه موضوع حرمت است، نگاه به زن اجنبی حتی با مرتبه‌ای از لذت نیست، بلکه تنها به حرمت زنا و عمل خلاف عفت پرداخته شده است و چنین تعبیری دست کم اشعار به این نکته دارد که علت محدودیت‌هایی که میان زن و مرد وجود دارد، حفظ حریم عفاف اخلاقی است. البته

ناگفته نماند که غالب فقیهان از این روایت صحیح برداشت‌هایی دیگر دارند که در آن صورت نمی‌توان روایت را تأییدی برای استظهار علت محسوب کرد. مانند کسانی که روایت را ناظر به نگاه بدون قصد شهوت (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۶۵) و یا نگاه از سر اضطراب (حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۱۱۹) شمرده‌اند.

به هر روی، قدر متیقن از ادله این است که «عفاف اخلاقی» را صرفاً حکمت «حجاب فقهی» محسوب کنیم و این نکته‌ای است که در پارادایم فقهی پذیرفته شده است و در آن نه تنها اصراری بر علت محسوب کردن عفاف وجود ندارد، بلکه این امر به دلیل لوازمی که در پی دارد، مورد احتراز است. حکمت محسوب کردن عفاف اخلاقی برای حجاب فقهی چالشی است که موجب می‌شود تا با فلسفه‌های مذکور برای حجاب که همه زیر چتر عفاف اخلاقی هستند و نهایتاً در حد حکمت محسوب می‌شوند، نتوان عدالت جنسیتی در سطح واقعی و ادراکی را اثبات نمود. این مدعا در بخش بعد تبیین می‌شود.

۲-۳. بررسی انتقادی فلسفه‌های حجاب

پس از تبیین فلسفه‌های حجاب و تشریح معنای حجاب و عفاف و واضح شدن این نکته که در فلسفه‌های مذکور، عفاف اخلاقی صرفاً به عنوان حکمت حجاب مطرح شده است، حال باید دید وقتی در باب فلسفه‌های مذکور گفته می‌شود که این امور فلسفه و حکمت حجاب هستند، از واژه حجاب چه معنایی اراده شده است. در اینجا دو احتمال وجود دارد که به نظر می‌رسد در هیچ‌یک از این دو، عدالت جنسیتی نه در سطح واقعی و نه در سطح ادراکی ثابت نمی‌شود. در ادامه این دو احتمال تبیین می‌گردد.

۱. مطابق احتمال اول که ظاهراً مدنظر نویسندگان است، مقصود از حجاب، «حجاب فقهی» نیست، بلکه از آن معنای «عفاف» و پرهیزکاری در تمایلات جنسی اراده می‌شود. به همین دلیل است که در عبارات این دست نویسندگان که پیشتر برخی از آن‌ها نقل شد، عفت و حجاب به یکدیگر عطف می‌شوند. طبق این احتمال، حکمت‌های مذکور قابل قبول هستند؛ زیرا روشن است که اگر در یک جامعه هرزگی رواج یابد و مرزی برای کامیابی جنسی وجود نداشته باشد، آرامش روانی از آن جامعه سلب می‌شود، نهاد

خانواده به سستی و شور و محبت عمیق میان همسران به سردی می‌گراید و سایر چالش‌های بی‌عفتی سر برمی‌آورد.

این سخنان مقبولند، اما باید توجه کرد که طبق این احتمال از محل نزاع خارج شده‌ایم. کسانی که از تمایز حکم حجاب زن و مرد و وجه سازگاری آن با عدالت جنسیتی می‌پرسند، طرفدار بی‌عفتی نیستند. پرسش آن‌ها به صورت مشخص در خصوص «حجاب فقهی» است، در حالی که پاسخ‌ها «عفاف اخلاقی» را توجیه می‌کنند. در کلام این نویسندگان، این سؤال اصلی بی‌پاسخ است: چگونه مراعات نکردن حجاب فقهی لزوماً به از بین رفتن عفاف اخلاقی منتهی می‌شود؟ چگونه با وجود زنان «بی‌حجاب باعفت» در جوامع مختلف اسلامی و غیر اسلامی، می‌توان از نابودی قطعی عفت با رعایت نکردن مرزهای حجاب سخن گفت؟ دلیل اینکه امروزه بیان این حکمت‌ها وضعیت اقناعی مطلوبی ندارند، ناتوانی آن‌ها از پاسخ‌گویی به همین سؤال اساسی است.

۲. مطابق احتمال دوم، مرزبندی میان حجاب و عفاف مورد توجه قرار می‌گیرد و مقصود از حجاب در جمله پیشین، همان پوشش شرعی و حد فقهی مذکور است. در این صورت نمی‌توان با این حکمت‌ها وجه عدالت واقعی در تمایز میان حجاب زن و مرد را تبیین کرد و در نتیجه، احساس عدالت جنسیتی در آن را ترویج داد. دلیل این مدعا روشن است؛ زیرا امور مذکور صرفاً حکمت هستند، نه علت. حکمت موارد نقض دارد که موجب می‌شوند تا در خصوص تکلیف تمایز حجاب میان زن و مرد، عدالت جنسیتی در سطح واقعی و ادراکی با ابهام مواجه شود. در ادامه، دو مورد از این موارد نقض تشریح می‌شوند.

نقض اول در مواردی است که هرچند جاذبه جنسی میان زن و مرد منتفی است، اما در عین حال پوشش در حد همان حجاب فقهی واجب است. وجوب این پوشش با طرح آن حکمت‌های کلی توجیه نمی‌شود؛ زیرا بستر بی‌عفتی در این موارد منتفی است. در برخی از موارد به حسب شرایط فردی، اجتماعی و خانوادگی میان زن و مرد نامحرم هیچ جاذبه جنسی وجود ندارد، نظیر کودک بی‌سرپرستی که از شیرخوارگی در دامن یک زن اجنبی رشد کرده است. به صورت کلی، اگر در بافت فرهنگی یک جامعه، برهنگی سر زنان هیچ جاذبه جنسی برای مردان نداشته باشد، باز هم حکم فقهی مسئله همان است.

این همه در حالی است که جاذبه چشم و ابروی زنان به مراتب بیشتر از جاذبه بخشی از موی آنها است، اما در عین حال به فتوای بسیاری از فقیهان پوشش چشم و ابرو بر آنها واجب نیست. به دیگر سخن، حکمت‌های مذکور تنها در توجیه مواردی از پوشش و حجاب شرعی موفق هستند که منطبق با مقوله اخلاقی عفاف هستند؛ و گرنه در مواردی که حدی از پوشش مصداق تحقق عفاف نیست و متقابلاً پرهیز از آن حد منجر به شکل‌گیری بی‌عفتی و هرزگی نمی‌شود، نمی‌توان با این بیانات مخاطب را اقناع کرد.

نقص دوم، موارد سه‌گانه‌ای است که در آنها نگاه به برخی از زنان بی‌حجاب تجویز شده است. در مورد اول تجویز نگاه کردن به موی سر کنیزان مطرح است که پیش‌تر بیان شد. در مورد دوم بنا بر فتوای مشهور، نگاه به موی سر زنان نامسلمان به‌خودی‌خود جایز است و تا جایی که مصداق التذاذ جنسی و یا خوف عقاب برای ارتکاب گناه نشود، حرام نیست (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۴). بر اساس این فتوا، توهم ملازمه میان «نگاه به موی سر زنان» و «نگاه شهوانی» منتفی می‌شود و بر این اساس کاملاً ممکن خواهد بود که مردی به موی زنی نگاه کند، اما در این میان التذاذ جنسی وجود نداشته باشد و چنین مردی بی‌عفت محسوب نشود.

در مورد سوم برخی از فقها (نک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۶۹؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۷؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۶۸) این حکم را به برخی زنان مسلمان نیز تعمیم داده و نگاه کردن به موی سر آنان و سایر مواضعی که به‌حسب عادت نمی‌پوشانند را جایز شمرده‌اند. این حکم مستند به روایتی (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، ص ۲۰۶) صحیح‌السند (سبحانی تبریزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۲) است، مشروط بر اینکه اولاً آن زنان به‌حسب فرهنگ جامعه خود عادت به پوشاندن برخی از مواضع بدن خود مانند موی سر نداشته باشند؛ ثانیاً این عادت عملی چنان در آنها رسوخ کرده باشد که حتی اگر به آنان تذکر داده شود ترتیب اثر ندهند و ثالثاً مردان نیز از این نگاه قصد التذاذ جنسی نداشته باشند.

نتیجه این بخش از این قرار است که فلسفه‌های مذکور حجاب، ثمرات مهم «عفاف اخلاقی» هستند و لزوماً مراعات «حجاب فقهی» تأمین‌کننده آنها نیست. چنانچه

بی‌حجابی نیز لزوماً به بی‌عفتی ختم نمی‌شود؛ و گرنه شریعت نه بی‌حجابی را بر برخی زنان مسلمان (کنیزان) تجویز می‌کرد، نه نگاه کردن مردان به برخی زنان بی‌حجاب (زنان نامسلمان و زنانی که نهی ناپذیرند) را جایز می‌دانست. بنابراین نمی‌توان این حکم را با تکیه بر این حکمت‌های نقض‌پذیر توجیه کرد و در نتیجه، عدالت جنسیتی در خصوص این تمایز فقهی در سطح واقعی و در سطح ادراکی اثبات نخواهد شد. اثبات عدالت جنسیتی در این مقام، نیازمند ارائه فلسفه‌ای نقض‌ناپذیر و دائمی یعنی همان «علت حکم» است، در حالی که امور مذکور نسبت دائمی با «حجاب فقهی» ندارند، بلکه نهایتاً رابطه دائمی با «عفاف اخلاقی» دارند.

۳. حجاب فقهی، مقوله‌ای تعبدی

در مقام تبیین فلسفه حجاب، یا باید مراعات عفت اخلاقی را علت آن محسوب کرد و لوازم آن را پذیرفت که البته اکثریت قریب به اتفاق فقیهان چنین راهی را بر نمی‌گزینند یا باید مطابق دیدگاه رایج در فقه، مراعات عفت را در حد حکمت این حکم شمرد و در نتیجه، در مواردی که این حکمت‌ها منتفی است، تنها از سر «تعبد شرعی» به آن‌ها ملتزم گردید. به دیگر سخن، حکمت‌های مذکور تنها می‌توانند وجوب پوشش به صورت کلی و اجمالی را توجیه کنند، اما از اثبات دو مسئله دیگر ناتوان هستند: اول حدود و ثغور این پوشش و اینکه مثلاً آیا روی پا مشمول وجوب پوشش می‌شود یا نه؛ و دوم دامنه تعمیم این حکم به کسانی که پوشش در مقابل آن‌ها واجب است و اینکه مثلاً آیا حکم وجوب پوشش در خصوص مواردی که مطلقاً جاذبه جنسی منتفی است نظیر فرزندخوانده، واجب است یا نه.

دفاع از حجاب فقهی با تکیه بر تعبد شرعی برای کسانی که دل در گرو شریعت دارند و به اعتبار آن معترف هستند بیش از تکیه بر حکمت‌های بیان‌شده مؤثر خواهد بود. چنین تعبدی البته خالی از عقلانیت نیست و چنانچه در اثر دیگری تبیین کرده‌ام (نک: شجریان، ۱۳۹۹ «الف»، صص ۱۷۸-۱۸۳)، پشتوانه‌های فلسفی آن را حمایت می‌کنند.

در این مقام، بهره‌گیری از مبنای محمدباقر صدر نیز خالی از لطف نیست. به اعتقاد

او، مولا چنانچه بر مکلف خود نسبت به تکالیفی که از او خواسته است حق طاعت دارد، حق دارد تا مرکز این حق طاعت را نیز تعیین کند. بر این اساس، ممکن است رفتاری دارای مصلحت یا مفسده واقعی الزامی باشد، اما در عین حال مولا به جای اینکه همان عمل را مرکز حق طاعت خود قرار دهد، مقدمات آن عمل را مرکز قرار دهد؛ زیرا مقدمات هر چند خود فاقد آن ملاک باشند، اما در نهایت به آن عمل ختم می‌شوند و غرض اصلی مولا با مراعات آن‌ها حاصل می‌شود. در این موارد مولا هر چند این مقدمات را اراده کرده، اما این اراده تبعی است و آنچه اصالتاً متعلق اراده اوست، همان اعمالی است که ملاک در آن‌ها وجود دارد و این مقدمات را تنها از آن جهت می‌خواهد که منجر به آن عمل می‌شوند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶). این قاعده را کاملاً می‌توان بر مسئله «حجاب فقهی» منطبق ساخت. در این مقام آنچه شارع اصالتاً از بندگان خود می‌خواهد همان «عفاف اخلاقی» است، اما مرکز حق طاعت خود را روی این عنوان کلی که به حسب اقتضائات فرهنگی و اجتماعی مصادیق و اشکال مختلف دارد قرار نداده است، بلکه حق طاعت خود را روی «حجاب فقهی» متمرکز ساخته است تا از طریق این پوشش حداکثری برای جامعه زنان، آن غایت اصلی (عفاف اخلاقی) محقق شود. بنابراین اگر فقیه با ادله‌ای معتبر به وجوب حجاب فقهی رسید، آن گاه تبعیت از این حکم بر او و مقلدینش لازم می‌شود، حتی اگر پاره‌ای از موارد این حکم ضامن تحقق آن ملاک اصلی نباشد و به آن منجر نشود.

شاید اگر حجاب با چنین ادبیاتی فرهنگ‌سازی می‌شد، مقاومت در قبال آن از طرف برخی از افراد دیده نمی‌شد. ذکر فلسفه‌های مذکور برای حجاب موجب شده تا عده‌ای گمان کنند تا در این حکم فقهی مردان موجوداتی به شدت شهوانی هستند که حتی با دیدن موی سر زنان دائماً در حال تحریک جنسی‌اند و زنان نیز از سویی دیگر، موجودی جنسیتی هستند که در مواجهه با آن‌ها مردان دائماً به هیجان جنسی می‌آیند. این تصورات موجب بیزاری از این حکم فقهی شده است؛ در حالی که اگر بر جنبه تبعیدی بودن آن تأکید شود، آنگاه زنان محجبه تنها به دلیل اراده الهی آن را مراعات می‌کنند و به جای حس کالای جنسی بودن، حس بندگی و اطاعت از حق الهی خواهند داشت.

نتیجه‌گیری

۱. مهار آتش شهوت، استحکام پیوند خانوادگی، استواری جامعه، ارزش و احترام زن، فراهم آوردن زمینه برای حضور زنان در جامعه و مانند آن، اموری هستند که در نگاه مشهور، فلسفهٔ حجاب محسوب شده‌اند.
۲. عفاف مقوله‌ای اخلاقی، تشکیکی و نامتین است؛ برخلاف حجاب که مقوله‌ای فقهی، غیر تشکیکی و متعین است و نسبت میان این دو عموم من وجه است.
۳. آنچه فلسفه‌های مذکور را از بین می‌برد، فقدان «عفاف اخلاقی» است و ترک «حجاب فقهی» در جایی که مصداق بی‌عفتی محسوب نمی‌شود، با فلسفه‌های مذکور منافات ندارد.
۴. در بیان مشهور فقیهان، عفاف اخلاقی حکمت حجاب فقهی است نه علت آن؛ در نتیجه امری منضبط و دائمی نیست.
۵. فلسفه‌های مذکور در خصوص مواردی که در شرع عدم پوشش برای زنان تجویز شده یا نگاه مردان به زنان بی‌حجاب تجویز شده است نقض می‌شوند.
۶. نقض فلسفه‌های مذکور نشان می‌دهد که با تکیهٔ صرف بر آن‌ها نمی‌توان در خصوص حکم متمایز حجاب زنان و مردان، عدالت جنسیتی را در دو سطح واقعی و ادراکی اثبات کرد.
۷. بر مبنای فقه‌های اسلامی، از آن جهت که حجاب از واجبات شرعی مسلم است و در عین حال عفاف اخلاقی علت آن نیست، تنها راه موجه‌سازی آن، تعبد به حکم شارع و مراعات حق اطاعت او است. آنچه بالذات مدنظر شارع بوده، «عفاف اخلاقی» است؛ اما مرکز حق طاعت خود را «حجاب فقهی» قرارداده تا از این طریق، آن غایت اصلی تأمین شود.
۸. ترویج حجاب با ادبیات بندگی و تعبد، از ترویج حجاب با فلسفه‌های مذکور برای دین‌داران مؤثرتر خواهد بود؛ زیرا در دومی ممکن است به لحاظ روانی کالای جنسی بودن زن مخابره شده و بستر مخالفت با این حکم مهیا گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام (ج ۲). تهران: نشر جهان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۲). قم: کتاب فروشی داوری.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۴). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب (ج ۱). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۶. جاوید، محمدجواد. (۱۳۸۸). تأملی بر ابعاد عملی و تجربی حجاب. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۸. حسینی روحانی قمی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق علیه السلام (ج ۱۴). قم: دار الکتاب، مدرسه امام صادق علیه السلام.
۹. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعه الإمام الخوئی (ج ۱۲). قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی علیه السلام.
۱۰. رازی، میرزا محمدتقی. (۱۴۱۲ق). حاشیه المکاسب للمیرزا الشیرازی (ج ۱). قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات راغب. بیروت: دارالقلم.
۱۲. ساعتچی، احمدعلی. (۱۳۸۶). چرا حجاب. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.

۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۳). أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر. (بی تا). نظام النکاح في الشريعة الإسلامية الغراء (ج ۱). قم: بی نا.
۱۵. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام (ج ۱۶). قم: مؤسسه المنار.
۱۶. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۱۷ق). دلیل تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح (ج ۱). قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۸. شجریان، مهدی. (۱۳۹۹ «الف»). اصول و مبانی عدالت جنسیتی در حکمت متعالیه. قم: دانشگاه باقر العلوم عليه السلام.
۱۹. شجریان، مهدی. (۱۳۹۹ «ب»). بررسی رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی. مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۱(۷)، صص ۳۱-۵۲.
۲۰. شجریان، مهدی. (۱۳۹۹ «ج»). راه حلی برای چالش مفهوم شناسی عدالت. فلسفه اسلامی، ۷(۳)، صص ۹۳-۱۱۶.
۲۱. شیخ مفید. (۱۴۱۳ق «الف»). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۲. شیخ مفید. (۱۴۱۳ق «ب»). أحكام النساء. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۸۴). رساله توضیح المسائل نوین. قم: انتشارات امید فردا.
۲۴. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۸ق). دروس في علم الأصول (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. طوسی، ابو جعفر. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۶. طوسی، ابو جعفر. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۷. عاملی کرکی، علی. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد في شرح القواعد (ج ۱۲). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۲۸. عاملی، زین الدین. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (ج ۷). قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

۲۹. عظیمیان، مریم؛ بهشتی، سعید. (۱۳۸۸). بررسی فلسفه و قلمروی حجاب در اسلام و آثار تربیتی آن. تربیت اسلامی، ۴(۸)، صص ۷۵-۱۰۳.
۳۰. فیض کاشانی، محمد محسن. (بی تا). مفاتیح الشرائع (ج ۲). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۳۱. فیومی، احمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (ج ۱). قم: مؤسسه دارالهجرة.
۳۲. قمی طباطبایی، سید تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهاج الصالحین (ج ۹). قم: منشورات قلم الشرق.
۳۳. کریمی، حمید. (۱۳۸۶). بررسی مسئله حکمت پوشش. معرفت، ۴(۱۱۸)، صص ۶۹-۸۴.
۳۴. کاظمی، فاضل. (بی تا). مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام (ج ۳). بی جا: بی تا.
۳۵. کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۶. مامقانی، محمد حسن. (۱۳۱۶). غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب (ج ۱). قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۳۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). نظام حقوق زن در اسلام (مجموعه آثار، ج ۱۹). تهران: صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). یادداشت‌های استاد مطهری (ج ۳). تهران: صدرا.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). اخلاق در قرآن (ج ۲). قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). الفتاوی الجديدة (ج ۲). قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۴۲. منتظری، حسین علی. (۱۴۱۵ق). دراسات فی المکاسب المحرمة (ج ۲). قم: نشر تفکر.
۴۳. موحدی لنکرانی، محمد فاضل. (۱۴۱۴ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۴. میلانی، امیر مهاجر. (۱۳۹۸). فلسفه پوشش در متون دینی. مجموعه مقالات پژوهش‌های فقهی حجاب. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۴۵. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۲۹). بیروت: دار
إحياء التراث العربي.

۴۶. نراقی، مهدی. (بی تا). جامع السعادات (ج ۱). بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

۴۷. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۹ق). العروة الوثقی (ج ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۸. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). حاشیة المكاسب لیزدی (ج ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۴۹. یزدی، سید محمد کاظم. (بی تا). العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل (ج ۲). قم: مرکز فقهی
ائمة اطهار علیهم السلام.

50. Rawls, John (1971). *A theory of justice*. United States: Harvard University
Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

* The Holy Quran

1. Aamili Karki, A. (1414 AH). *Jami al-Maqasid fi Sharh al-Qisas*. (Vol. 12). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
2. Ameli, Z. (1413 AH). *Masalak al-Afham ila Tanqih Sharae al-Islam*. (Vol. 7). Qom: Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Arabic]
3. Ansari, M. (1415 AH). *Al Makasab*. (vol. 1). Qom: World Congress honoring Sheikh Azam Ansari. [In Arabic]
4. Azimian, M., & Beheshti, S. (1388 AP). An Examination of the philosophy and realm of hijab in Islam and its educational effects. *Islamic Education*, 4(8), pp. 75-103. [In Persian]
5. Fayumi, A. (1414 AH). *Al-Mesbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir*. (Vol. 1). Qom: Dar al-Hijra Institute. [In Arabic]
6. Feiz Kashani, M. M. (n.d.). *Al-Mufatih Al-Shar'i*. (Vol. 2). Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library.
7. Hor Ameli, M. (1419 AH). *Wasa'il al-Shia*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
8. Hosseini Rouhani Qomi, S. S. (1412 AH). *Fiqh al-Sadiq*. (Vol. 14). Qom: Dar al-Kitab - Imam Sadiq School. [In Arabic]
9. Ibn Babevayh, M. (1378 AH). *Ayoun Akhbar al-Reza*. (Vol. 2). Tehran: Nashr Jahan. [In Arabic]
10. Ibn Babevayh, M. (1385 AP). *Ilal al-Shara'e*. (Vol. 2). Qom: Davari bookstore. [In Persian]
11. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqaees al-Luqah*. (Vol. 4). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
12. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Fikr le Taba'ah va al-Nashr, Dar Sader. [In Arabic]
13. Javid, M. J. (1388 AP). *A reflection on the practical and experimental dimensions of hijab*. Tehran: Research Institute of Cultural and Social Studies. [In Persian]

14. Karimi, H. (1386 AP). An examination of the problem of wisdom of hijab. *Ma'arifat*, 4(118), pp. 69-84. [In Persian]
15. Kazemi, F. (n.d.). *Masalak al-Afham lia Ayat al-Ahkam*. (Vol. 3).
16. Khoei, S. A. (1418 AH). *Encyclopaedia of Imam al-Khoei*. (Vol. 12). Qom: Institute for Revival of Imam Al-Khoei's Works. [In Arabic]
17. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Vol. 2). Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya. [In Arabic]
18. Makarem Shirazi, N. (1385 AP). *Ethics in the Qur'an*. (Vol. 2). Qom: Imam Ali school. [In Persian]
19. Makarem Shirazi, N. (1427 AH). *New Fatwas*. (Vol. 2). Qom: Imam Ali School. [In Arabic]
20. Mamqani, M. H. (1316 AP). *Ghayah al-Amal fi Sharh Kitab al-Makasib*. (Vol. 1). Qom: Majmam Zakha'ir al-Islamiyah. [In Persian]
21. Milani, A. (1398 AP). *Philosophy of hijab in religious texts*. In: *Collection of Hijab jurisprudential research articles*. Qom: Office of Women's Studies and Research. [In Arabic]
22. Montazeri, H. A. (1415 AH). *Dirasat fi al-Makasib Al-Muharmah*. (Vol. 2). Qom: Nashr e Tafakor. [In Arabic]
23. Mostafavi, H. (1368 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Quran al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
24. Motahari, M. (1385 AP). *The system of women's rights in Islam*. (collection of works, vol. 19). Tehran: Sadra. [In Persian]
25. Motahari, M. (1386 AP). *Professor Motahari's notes*. (Vol.3). Tehran: Sadra. [In Persian]
26. Movahedi Lankarani, M. F. (1414 AH). *Tafsil al-Sharia fi Sharh Tahrir al-Wasila*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society. [In Arabic]
27. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam*. (Vol. 29). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]

28. Naraghi, M. (n.d.). *Jame al-Saadat*. (Vol. 1). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at.
29. Qomi Tabatabaei, S. T. (1426 AH). *Mabani Minhaj al-Salaheen*. (Vol. 9). Qom: Qalam Al-Sharq Publications. [In Arabic]
30. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Mufradat Raqib*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
31. Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. United States: Harvard University Press.
32. Razi, Mirza M. T. (1412 AH). *Hashiya Al-Makasab le Mirza Al-Shirazi*. (Vol. 1). Qom: Al-Sharif al-Razi's Publications. [In Arabic]
33. Saatchi, A. A. (1386 AP). *Why hijab?* Tehran: Munir Publishing Cultural Center. [In Persian]
34. Sabzevari, S. A. (1413 AH). *Muhadab al-Ahkam*. (Vol. 16). Qom: Al Manar Institute. [In Arabic]
35. Sadeghi Tehrani, M. (1384 AP). *Risalah Tawzih al-Masa'il Novin*. Qom: Omid Farda Publications. [In Persian]
36. Sadr, M. B. (1418 AH). *Dorus fi Ilm al-Usul*. (Vol. 2). Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
37. Saifi Mazandarani, A. A. (1417 AH). *Dalil Tahrir al-Wasila*. Tehran: Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
38. Shabiri Zanjani, S. M. (1419 AH). *Kitab Nikah*. (Vol. 1). Qom: Rai Pardaz Research Institute. [In Arabic]
39. Shajarian, M. (1399 AP). A solution to the challenge of the concept of justice. *Islamic Philosophy*, 7(3), pp. 116-93. [In Persian]
40. Shajarian, M. (1399 AP). An Examination of common approaches in the concept of gender justice. *Islamic Studies of Women and Family*, 1(7), pp. 31-52. [In Arabic]
41. Shajarian, M. (1399 AP). *Principles and foundations of gender justice in transcendental wisdom*. Qom: Baqir al-Olum University. [In Persian]
42. Sheikh Mufid. (1413 AH). *Al-Muqana'ah*. Qom: Sheikh Mufid Hazara World Congress. [In Arabic]

43. Sheikh Mufid. (1413 AH/B). *Hakam al-Nisa*. Qom: Sheikh Mufid Hazara World Congress. [In Arabic]
44. Sobhani Tabrizi, J. (1383 AP). *Osul al-Fiqh al-Maqarn fima la Nassa fih*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
45. Sobhani Tabrizi, J. (n.d.). *Nizam al-Nikah fi al-Shariah al-Islamiyah Al-Ghara*. (Vol. 1). Qom.
46. Tusi, A. (1390 AH). *Al-Istbasar Fima Akhtalaf Min Al-Akhbar*. (Vol. 2). Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya. [In Arabic]
47. Tusi, A. (1407 AH). *Tahhib al-Ahkam*. (Vol. 2). Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya. [In Arabic]
48. Yazdi, S. M. K. (1419 AH). *Al-Orwa Al-Wosqa*. (Vol. 5). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
49. Yazdi, S. M. K. (1421 AH). *Hashiyah al-Makasib le Yazdi*. (Vol. 1). Qom: Esmailian Institute. [In Arabic]
50. Yazdi, S. M. K. (n.d.). *Al-Urwa al-Wothqa ma'a Taliqat al-Fadel*. (Vol. 2). Qom: Fiqh Center of Pure Imams.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی