



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال پنجم • شماره سوم • پاییز ۱۴۰۱
Quarterly Journal of Moral Studies

Vol. 5, No. 3, Autumn 2022



تبیین و تحلیل مرزهای حجاب و عفاف

مهدی شجریان*

doi: 10.22034/ethics.2023.50697.1594

چکیده

مسئله کانونی این مقاله، توصیف و تحلیل تمایزات دو مقوله حجاب فقهی و عفاف اخلاقی است. این دو در پیشینه پژوهشی تمایز روشنی ندارند و به تبع، در قوانین اجتماعی یکسان‌انگاری شده‌اند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای، از هفت تمایز عمده میان این دو مفهوم سخن خواهد گفت. «حجاب» به معنای پوشش بدن بانوان، تکلیفی بیرونی و وظیفه‌ای فقهی است، اما «عفاف» به معنای خویش‌داری در مسائل جنسی، امری درونی و فضیلتی اخلاقی است. همه زنان و مردان موظف به انجام رفتارهای عفاف‌آمیزند، اما همه زنان مکلف به رعایت حجاب نیستند. شاخص «حجاب»، امری کمی و قابل اندازه‌گیری است، اما شاخص «عفاف» امری کیفی و وابسته به فرهنگ است. «عفاف» وظیفه‌ای عقل‌پذیر با توجیه پیشینی است، اما «حجاب» به خودی خود، تکلیفی عقل‌گریز با توجیه پسینی است. «عفاف»، مصالح و مفاسدی برای جامعه دارد و در نتیجه، تکلیفی اجتماعی است، اما «حجاب» به خودی خود و صرف نظر از موارد انطباق با «عفاف» مصالح اجتماعی ندارد و از باب مراعات دستورات تعبدی برای فرد مفید است.

کلیدواژه‌ها

عفاف، عفت، حجاب، مرزهای حجاب و عفاف، فقه، اخلاق.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. | m.shajarian110@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۱ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲

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

■ شجریان، مهدی. (۱۴۰۱). تبیین و تحلیل مرزهای حجاب و عفاف. فصلنامه اخلاقی پژوهی. ۵(۱۶)، ۳۲-۵.

doi: 10.22034/ethics.2023.50697.1594

مقدمه

بر پژوهشگران حوزه حجاب پوشیده نیست که حجاب و عفاف، در آثاری که در این خصوص منتشر شده است، عمدتاً مرزهای روشنی ندارند و غالباً بدون توضیح به یکدیگر عطف می‌شوند. گویا در این آثار «حجاب» چیزی جز همان «عفاف» نیست و طبعاً بی‌حجابی نیز مساوی با بی‌عفتی خواهد بود.

این یکسان‌انگاری یا دست‌کم عدم تفاوت، حتی در قوانین مصوّب کشوری نیز قابل‌ره‌گیری است. «شورای عالی انقلاب فرهنگی» در قانون مصوّب ۸۴۳ خود با عنوان «اصول و مبانی روش‌های اجرایی گسترش فرهنگ عفاف»، ۱۶ اصل را تصویب کرده است. در این ۱۶ اصل - که در مجموع با نزدیک به ۸۵۰ کلمه (۳ صفحه) تصویب شده‌اند - ۲۷ مرتبه تعبیر «عفاف و حجاب» تکرار می‌شود و به‌رغم فراوانی این عطف تفسیری، هیچ تفاوتی میان این دو بیان نمی‌شود، بلکه ریشه‌ها، راهکارها و دستورالعمل‌هایی یکسان برای ترویج این دو گفته می‌شود. افزون بر این، برخی از نویسندگان مجموعه قوانین در حوزه عفاف و حجاب را در کتابی گرد آورده‌اند که در این کتاب ۲۰۸ مرتبه از تعبیر «عفاف و حجاب» و ۴۲ مرتبه از تعبیر «حجاب و عفاف» استفاده شده است (بادران، ۱۳۹۷)، بدون اینکه مرزبندی دقیق و روشنی میان این دو مقوله شود.

یکسان‌انگاری حجاب و عفاف آسیب‌هایی به دنبال دارد و چنانکه خواهد آمد، هم ناکامی در توجیه حجاب را در پی دارد هم جرئت بر بی‌حجابی و چه‌بسا - به‌واسطه هرزه و ولنگار شمردن زنان بی‌حجاب - بی‌عفتی را رقم خواهد زد. دو قطبی بی‌حجاب و باحجاب، با تصور اینکه گروه اول، بی‌عفت و گروه دوم عقیقه هستند، در حال تشدید است و این در حالی است که خطرات این دو قطبی شدن که به شکاف مردمی و ناهمگرایی و تضاد دائمی می‌انجامد و پیامدهای ناگوار آن اگر بیش از بی‌عفتی نباشد، کمتر از آن نیست. از همین‌رو، تولید ادبیات علمی در این خصوص امری ضروری است و غفلت از آن چالش‌های جبران‌ناپذیری را به دنبال دارد.

سؤال و مسئله اصلی این مقاله این است که «عفاف اخلاقی با حجاب فقهی چه تمایزاتی دارند». به صورت اکتشافی و در روند تکمیل پژوهش، ۷ پاسخ فرعی جهت نمایان‌شدن زوایای این تمایزات به دست آمده‌اند که در بدنه اصلی مقاله به ترتیب به آنها پاسخ داده خواهد شد. مقاله پیش‌رو، با روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی می‌کوشد تا تمایزاتی هفت‌گانه میان این دو مقوله تشریح کند. پیداست که ورود تفصیلی به این تمایزات در حد یک کتاب است و این مقاله تنها به اجمال و اختصار به تبیین و تحلیل این مفاهیم و تمایزات آنها خواهد پرداخت.



نگارنده به منبع و پژوهشی که به شکل تفصیلی به بیان این تمایزات پرداخته باشد، دست نیافته و از این جهت، این بحث به لحاظ پژوهش‌های جامع و آکادمیک، بی‌پیشینه می‌نماید. پیشینه عام این پژوهش، همان منابعی هستند که در ادامه، به اختصار به درونمایه و محتوای آنها اشاره می‌شود.

۱. تفاوت در ماهیت و مفهوم

اولین مرز میان عفاف و حجاب، مرز مفهومی و ماهوی است. جامع‌ترین معنایی که برای «عفت» در لغت بیان شده است، خودنگهداری و محافظت از نفس در قبال تمایلات نفسانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۷۳). مطابق این معنا عفت یک امر درونی خواهد بود که از تمایلات غیر شایسته جلوگیری می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳؛ مهنا، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۹۶؛ فیروزآبادی و زبیدی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۹۳).

از منظر اخلاق فضیلت نیز نفس انسان - صرف نظر از قوه عقل - دارای سه قوه وهم، غضب و شهوت است. هر یک از این سه قوه وقتی در وضعیت افراط و تفریط قرار گیرند، رذایل اخلاقی نمایان می‌شوند و فضیلت‌های اخلاقی هنگامی تحقق می‌یابند که این سه قوه در وضعیت متعادل قرار گیرند. قوه شهویه - که تمایلات انسانی از خوردن، آشامیدن، آمیزش جنسی و مانند آن را دربردارد - وقتی در وضعیت افراط قرار می‌گیرد، انسان به دنبال رسیدن به همه امیال خود خواهد رفت و در این میان هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد. چنین وضعیت افراطی، اخلاقی تلقی نمی‌شود. متقابلاً اگر این قوه در وضعیت تفریط باشد و هر گونه میل و شهوتی را بر خود ممنوع شمارد، در وضعیتی غیر اخلاقی به سر می‌برد (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۵؛ ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۰۹؛ ابوحیان توحیدی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۲۱؛ امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸؛ قزوینی، ۱۳۸۰، ص ۵۲). این مرز متعادل توسط نیروی عقل شناسایی می‌شود. بر این اساس، این عقل انسان عقیف است که عنان شهوت را به دست می‌گیرد و به مدیریت و کنترل آن اقدام می‌کند (غزالی، بی‌تا، ۲۶۹؛ نراقی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۱). از سوی دیگر، خاستگاه و ریشه واژه «حجاب» را باید در دانش فقه جست و آن را در زمره دستورات شرعی دین اسلام دانست. البته، در کتب فقهی به جای این واژه عموماً از واژه «ستر» (پوشش) (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۲۱؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۴۳۰) استفاده می‌شود.

سیدمحمد کاظم یزدی (صاحب عروة الوثقی) ستر را بر دو قسم می‌داند: ستری که صرف نظر





از نماز واجب است و ستری که تنها در حالت نماز واجب است (یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۶). در ادامه ستر اول - که محل بحث ماست - به دو تکلیف مشترک میان زن و مرد و مختص به زنان تقسیم می شود. تکلیف مشترک برای زن و مرد، پوشاندن عورتین (پشت و جلوی انسان) است و این حکم تنها در خصوص همسران استثناء شده است و الا حتی انسان هایی که به هم محرم هستند - مانند مادر و فرزند - نیز باید این حد از پوشش را رعایت کنند، اما تکلیف مختص به زنان که مردان نسبت به آن وظیفه شرعی ندارند، از این قرار است، «بر زن واجب است که تمام بدن خود را از غیر همسر و مردان محرم خود بپوشاند، مگر صورت و دست ها تا مچ؛ به شرط عدم وجود لذت جنسی» (یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۶).

از آنچه بیان شد، روشن می شود که «عفاف» مفهومی مرتبط با حوزه اخلاق دارد و «فضیلتی» است که روح انسان را جلا می بخشد، اما «حجاب»، مفهومی فقهی دارد و «تکلیفی» است که رفتار بیرونی انسان را تنظیم می کند.

۲. تفاوت در دایره مکلفین

بهره مندی از فضیلت اخلاقی عفت، امری شایسته است و در این میان استثنائی وجود ندارد. به همین دلیل، می توان انجام رفتار عقیفانه را تکلیفی عمومی و وظیفه ای اخلاقی بر همگان دانست. حجاب، اما این عمومیت و همگانی بودن را ندارد. به طور کلی، محدودیت های فقهی میان زن و مرد، استثناء دارند در حالی که زیست عقیفانه تحت هیچ شرایطی استثناء ندارد. بنابراین، دایره مکلفین به عفاف، دایره ای گسترده است و احدی از آن بیرون نیست، اما دایره مکلفین به حجاب، دایره ای محدودتر است و افرادی وجود دارند که در ضمن مکلف بودن به عفاف، تکلیفی در باب حجاب ندارند. از همین رو، «حجاب» در فقه اسلامی موارد استثنای فراوانی دارد؛ هر چند در تمامی این موارد زنانی که برداشتن حجاب بر آنها جایز شمرده شده است، از نظر عقلی و شرعی مکلف به رعایت عفاف هستند. در حقیقت، می توان این بانوان را «مکلف به عفاف و غیر مکلف به حجاب» شمرد. در ادامه، شش گروه از این زنان معرفی خواهند شد.

گروه نخست «کنیزان» هستند. مسئله عدم وجوب پوشش سر برای کنیزان در روایات اهل سنت، واقعیتی مسلم است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۸۳). در احادیث شیعی نیز این مسئله جای تردید ندارد. برخی روایات عدم وجوب پوشش سر کنیزان در غیر نماز را مطرح کرده (طوسی، ۱۴۰۷،

ج ۲، ص ۲۱۸؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۱۲؛ شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹) و برخی دیگر در خصوص مسئله نماز این حکم را ذکر کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۱۱؛ ابن بابویه، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶).
 فقیهان شیعی نیز به این مسئله فتوا داده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۲۱؛ حلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۴۹؛ کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱). برخی از فقیهان نیز نه تنها بر جواز برهنگی سرکنیزان فتوا داده‌اند، بلکه این امر را از مصادیق سیره متشرعه و رفتار رایج و عادی میان مسلمانان عمل‌کننده به شریعت اسلامی، شمرده‌اند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۶۹؛ کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱).

دومین گروه، «زنان ازکارافتاده» هستند. در آیه ۶۰ سوره نور می‌خوانیم، «و بر زنان از کار افتاده‌ای که امید زناشویی ندارند، گناهی نیست که پوشش خود را کنار نهند؛ درحالی‌که زینتی را با خود آرایشی آشکار نکنند و عفت ورزیدن برای آنها بهتر است».

روایات شیعی میزان لباسی که زنان بازنشسته می‌توانند کنار بگذارند را با عبارات مختلفی بیان کرده‌اند. برخی از روایات به خمار - به معنای روسری (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۹) تصریح کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۰۲). برخی دیگر از روایات، باز بودن سر این زنان را مطرح کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۰۳)؛ چنان‌که برخی دیگر از آنها نیز به غیر از «جلباب» تصریح کرده و کنار گذاشتن دیگر لباس‌ها - غیر از چادر - را مطرح کرده‌اند (ابن بابویه، بی تا، ج ۲، ص ۵۶۵).

مشهور فقیهان نیز این زنان را از پوشش سر و گردن و دیگر مواضعی که عادتاً پوشیده نمی‌شوند معاف دانسته‌اند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۸۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۲، ص ۷۰۰؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۵۲۳؛ ابن سعید، ۱۴۰۵، ص ۳۹۶).

سومین گروه، «زنان در مقابل بردگان خویش» هستند. در آیه ۳۱ سوره نور، آشکار ساختن زینت توسط زنان مورد نهی قرار گرفته است مگر در مواجهه با ۱۲ گروه عمدتاً همان محارم زنان (مانند شوهر، پسر، پدر و برادر) هستند که حجاب فقهی در مقابل آنها واجب نیست. در این میان، گروه دهم عبارت‌اند از، «ما ملکتُ ایمانُهُنَّ»، یعنی کسانی که «ملک یمین» زنان هستند. مراد از «ملک یمین» بردگان و کنیزان‌اند و از اضافه به ضمیر «هُنَّ» مشخص می‌شود که برده‌ای اراده شده است که در مالکیت زن به حساب می‌آید. بدون شک، عمومیت این آیه افزون بر کنیزان شامل بردگان نیز می‌شود. در نتیجه، مطابق ظاهر این آیه - همانگونه که حجاب گرفتن زنان در مقابل پدر و برادر خویش واجب نیست - حجاب گرفتن آنها از بردگان خود - که به صورت طبیعی در خانه آنها حضور داشته‌اند و امور آنها را رتق و فتق می‌کرده‌اند - نیز واجب نیست.

صرف نظر از آیه ۳۱ سوره نور، روایاتی نیز بر استثنای مذکور تصریح دارند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵،



ص ۵۳۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۴۶۹). برخی روایات نیز از نگاه کردن فراتر رفته و حتی لمس کردن بدن برده توسط زن - در شرایط عادی و بدون کامجویی جنسی - را بدون اشکال تلقی کرده اند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۵۳۱).

به هر روی، هر چند برخی فقیهان به این استثنا فتوا نداده اند، اما با توجه به دلایل قرآنی و روایی موجود، برخی دیگر نیز آن را به رسمیت شناخته اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۴۸۸-۴۸۹؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۸۵۹-۸۶۰).

گروه چهارم، «زنان در مقابل مردان طفیلی بی نیاز از ازدواج» هستند. توضیح اینکه یازدهمین گروهی که حجاب زنان در مقابل آنها در آیه ۳۱ سوره نور مورد استثنا قرار گرفت است، «التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْزَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» است. «التَّابِعِينَ» جمع تابع به معنای طفیلی و کسی است که از دیگری تبعیت می کند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۲، ص ۷۰۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۱۲۷). «الاربه» نیز به معنای حاجت و نیاز مهم و شدید است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۸۹) و کنایه از نیاز به ازدواج تلقی شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱ ص ۱۷۰). بر اساس همین برداشت کلی است که اندیشمندان برای این استثناء مصادیق متعددی ذکر کرده اند، از جمله: (۱) ابله یا دیوانه ای که شهوت جنسی را فراموش کرده است؛ (۲) خواجگانی که به دلیل نداشتن اندام تناسلی امکان عمل جنسی ندارند؛ (۳) فقرا و مساکین که به دلیل فرط فقر و تنگدستی، مسائل جنسی را به کلی کنار گذاشته و نیازی به آن ندارند؛ (۴) بردگان غیر بالغ؛ (۵) پیرمردهایی که شهوت جنسی را از دست داده اند؛ (۶) عموم کسانی که شهوت ندارند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۴۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۶۶).

پنجمین گروه از موارد استثنای حجاب، «زنان نامسلمان» هستند. شیخ حرّ عاملی در بابی مستقل با عنوان «جایز بودن نگاه کردن به مو و دست های زنان اهل ذمه»، در این خصوص دو روایت نقل کرده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۰۵). فقیهان نیز نگاه کردن مردان مسلمان به این زنان را بدون قصد لذت و بدون خوف گناه جایز می دانند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۵۸؛ یزدی، بی تا، ج ۵، ص ۴۹۳؛ محقق داماد، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱).

برخی از فقیهان، افزون بر حکم پیشین، جایز بودن کشف حجاب این زنان را نیز مطرح کرده اند؛ توضیح این که همان گونه نگاه کردن مرد مسلمان به این زنان جایز است، عدم پوشش

۱. همچنین نک: بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۷۷؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۲۹؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷؛ صیمری و محقق حلی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۳.

این زنان نیز بر آنها جایز است و به واسطه کنار گذاشتن روسری، یا پوشیدن دامن و پیدا بودن بخشی از پا و مانند آن و اکتفا به پوشش عرفی توسط آنها، گناهی متوجه این زنان نخواهد بود (محقق داماد، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱). بر اساس این مبنا که احکام الهی در حق بسیاری از کفار به مرحله قطعیت و تنجز نرسیده است، این دیدگاه صحیح به نظر می‌رسد و از این منظر می‌توان آن را نیز یکی از استثنائات حجاب شرعی شمرد.

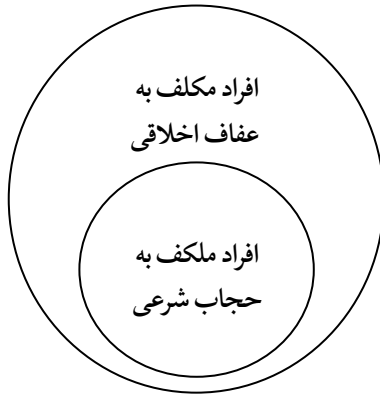
ششمین گروه از موارد استثنای حجاب، «زن در مقابل خواستگار» است، که حجاب با شرایط خاص بر او واجب نیست.

بر اساس فقه اسلامی و شیعی، مردان مجازند به زنی که اطمینان به ازدواج با او دارند پیش از جاری شدن صیغه عقد و حصول محرمیت نگاه کنند. در نقطه مقابل، پوشش نیز بر این زنان واجب نیست و حکم و جوب حجاب در مورد آنها استثناء شده است. در خصوص این مسئله، هر چند دلیل خاص قرآنی وجود ندارد، اما روایات فراوانی به این استثناء پرداخته‌اند. شیخ حرّ عاملی در بابی مختص به این مسئله، ۱۳ روایت نقل کرده است (۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۸۷-۹۱). در مستدرک الوسائل نیز ۴ روایت دیگر نقل شده است (نک: نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۳-۱۹۴). به تبع این روایات، استثنای مذکور در فتوای فقیهان نیز مطرح شده است (نک: صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۲۹، ص ۶۳؛ خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۱۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص ۳۴).

خلاصه این که دو مقوله حجاب و عفاف در دایره مکلفین تمایز دارند. دایره مکلفین به عفاف بسیار بزرگ است و به حکم عقل تمام افراد انسانی را در تمام روابطی که با یکدیگر دارند، در بر می‌گیرد. حتی همسران نیز در روابط زناشویی خود مکلف به رعایت عفاف هستند و به همین دلیل است که تمام صورت‌های کام‌جویی جنسی از نظر اخلاقی و فقهی روا نیست (علامه مجلسی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۵-۱۳۳؛ یزدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۰۳) و این در حالی است که «حجاب فقهی» استثنائات فراوانی دارد و دایره مکلفین به آن کوچک‌تر و محدودتر است. «عفاف»، تکلیفی استثنای پذیر است، اما حجاب تکلیفی با موارد استثنای فراوان است.

در حقیقت، موارد استثنای حجاب دو دسته‌اند: دسته نخست، حجاب در مقابل محارم معروفی است که به سه گروه نسبی، سببی و رضاعی تقسیم می‌شوند. دسته دوم، اما دیگر استثنائات حجاب غیر از محارم شرعی است، که در ۶ گروه از آنها یاد کردیم. این ۶ گروه، به‌رغم این که هیچ‌یک از محارم شرعی به حساب نمی‌آیند و برای مثال، نکاح با آنها مجاز است، اما مکلف به حفظ حجاب شرعی نیستند.





بنابراین، این‌گونه نیست که به مجرد عدم رعایت حجاب شرعی و برای مثال، بیرون بودن موی سر، بی‌عفتی حاصل شود و هرگز این‌گونه نیست که زنی که این چنین می‌کند، لزوماً بی‌عفت است. اگر این‌گونه باشد شارع در تمام موارد استثنای پیش گفته، بی‌عفتی را تجویز کرده است، اما چنین چیزی قطعاً روا نیست.

یکی دیگر از ثمرات مهمی که این موارد استثنا دارند، کشف درجه اهمیت این دو مقوله است. مصلحتی که در «عفاف» وجود دارد با مصلحتی که در «حجاب» وجود دارد قابل قیاس نیست. مصلحت «عفاف اخلاقی» به قدری است که شارع در هیچ رابطه‌ای زیر پا گذاشتن آن را روا نمی‌داند، اما مصلحت حجاب شرعی ضعیف‌تر است و به همین دلیل است که شارع مقدس موارد فراوانی از آن را استثناء کرده و در مورد محارم شرعی و غیر آنها بی‌حجابی را روا شمرده است.



۳. تفاوت در ملاک تشخیص

در این بخش سخن در مورد شاخص «مصدق حجاب» و شاخص «مصدق عفت» است، اما این دو نیازمند توضیح هستند. مصداق حجاب، نوع خاصی از پوشش به عنوان یک رفتار بیرونی است که در فقه بر بانوان واجب شمرده شده است، اما در خصوص مصداق خارجی عفاف، دقت بیشتری لازم است. همانگونه که در نخستین تمایز بیان شد، «عفاف» حالت یا ملکه اخلاقی و درونی است و به همین دلیل، مصداق عینی و خارجی، یعنی عمل بیرونی که نشان‌دهنده وجود عفاف درون شخص باشد، ثانیاً و بالعرض مصداق عفاف است. عفاف، اولاً و بالذات حالتی درونی است و مصداق عینی در خارج ندارد. آنچه در خارج رخ می‌دهد نه خود عفاف، بلکه

رفتارهایی منبعث از عفاف هستند. به هر حال، در این بخش سخن در شاخص «عفت درونی» نیست، بلکه سخن پیرامون شاخص «عفت بیرونی»، یعنی همان اعمال خارجی منبعث از عفت درونی یا مصادیق ثانیاً و بالعرض، عفت درونی است.

بر اساس تعریفی که از حجاب و عفاف در تمایز اول بیان کردیم، معلوم می‌شود که حجاب مقوله‌ای کمی است. حجاب فقهی را می‌توان با شاخص مقداری معین تعریف کرد، چنانکه فقیهان در فقه آن را همین‌گونه مرزبندی کرده‌اند. حجاب فقهی به معنای پوشش تمام بدن - غیر از وجه و کفین - توسط بانوان است و این، یعنی تعیین یک مقدار کمی معین (تمام بدن غیر از وجه و کفین) برای یک رفتار بیرونی معین (پوشش زنان در مقابل نامحرم).

در نقطه مقابل، «عفاف» مقوله‌ای کیفی است. صرف نظر از مصداق، اولاً و بالذات عفاف (حالت یا ملکه درونی)، مصداق ثانیاً و بالعرض آن (رفتارهای بیرونی منبعث از حالت یا ملکه عفاف) امری کیفی است و نمی‌توان با مقدار کمی معینی حدود و ثغور آنها را بیان کرد. رفتارهای عقیفانه، پیوند وثیقی با فرهنگ و عرف هر جامعه دارند و با یک شاخص کمی معین نمی‌توان برای هر جامعه و فرهنگی معیار رفتار عقیفانه را مشخص کرد. بر همین اساس، شهید مطهری هر چند ارزش اخلاقی عفاف را امری مطلق می‌داند، اما مصادیق فعل عقیفانه را تا اندازه‌ای دارای نسبیّت می‌شمرد (۱۳۷۶، ج ۲۲، ص ۷۷۸-۷۷۹). بنابراین، ممکن است عملی واحد در یک بافت فرهنگی و اجتماعی مصداق بی‌عفتی به حساب آید، اما درباره‌ی همان عمل در جامعه‌ای دیگر دچار چنین قضاوتی نگردد. مثلاً عدم پوشش بخشی از موی سر، در بسیاری از روستاهای ایران امری عادی است و زنانی که این‌گونه در سپهر عمومی حاضر می‌شوند، محکوم به بی‌عفتی نمی‌شوند. افزون بر این، زنان غیرمسلمان مانند میلیون‌ها زن بودایی، هندی یا میلیون‌ها زن مسیحی در نقاط مختلف جهان که طبعاً حجاب فقهی را رعایت نمی‌کنند، لزوماً بی‌عفت نیستند.

بنا بر آنچه گفته شد معلوم می‌شود که شاخص و ملاک تعیین حجاب فقهی، برای قضاوت قطعی در مورد عفاف به کار نمی‌آید. به مجرد بی‌حجابی یک زن، نمی‌توان او را به بی‌عفتی محکوم کرد؛ همان‌گونه که به صرف رعایت این میزان از پوشش، «عفاف» ثابت نمی‌شود.

۴. تفاوت در دایره مصادیق خارجی

به تبع بیان و تبیین تمایزات پیشین، روشن می‌شود که دایره مصادیق این دو مفهوم کاملاً منطبق بر



یک‌دیگر نیست و در نتیجه، دو جمله «هر باحجابی، عقیفه است» و «هر عقیفه‌ای، باحجاب است» صحیح نیستند.

برای اینکه بتوان نسبت مصداقی دو مقوله عفاف و حجاب را درک کرد، ابتدا لازم است متواطی یا مشکک بودن این دو مفهوم را تبیین کنیم. به نظر می‌رسد مفهوم «عفاف» مفهومی تشکیکی است، اما «حجاب» مفهومی متواطی است. توضیح اینکه عفت هم به عنوان صفتی درونی (مصداق حقیقی اولاً و بالذات) و هم به عنوان رفتاری بیرونی برخاسته از ملکه «عفت» (مصداق مجازی ثانیاً و بالعرض)، امری دارای شدت و ضعف است. برخی افراد، ملکه عفت ضعیف‌تری دارند به همین دلیل رفتارهای عقیفانه آنها نیز کمتر نمایان می‌شود و برخی افراد عفت درونی قوی دارند و رفتارهای عقیفانه بیرونی شدیدی از آنها ظهور و بروز می‌یابد.

حجاب فقهی به معنای «پوشش تمام بدن غیر از وجه و کفین بر بانوان» مفهومی متواطی است و شدت و ضعف در آن معنا ندارد. زنان یا این حد از پوشش را مراعات کرده و در نتیجه، «باحجاب» هستند و یا آن را زیر پا گذاشته و در نتیجه، «بی حجاب» به حساب می‌آیند. میان این دو، واسطه‌ای وجود ندارد و به همین دلیل است که تعبیر «کم حجاب» و «بد حجاب» و مانند آن تعبیر دقیقی نیستند. نظیر مفهوم «شراب‌خوار» که هم بر کسی که اندکی نوشیده است، اطلاق شده و هم بر دائم الخمر اطلاق می‌شود و تعبیر مشروب‌خوارتر در اینجا دقیق به نظر نمی‌رسد.

در واقع، آنچه در خصوص بانوان کم و زیاد می‌شود و شدت و ضعف می‌پذیرد، اصل حجاب شرعی نیست، بلکه کمال آن است، که مربوطه به مسئله عفاف می‌شود. اگر مقصود از «بدحجاب» زنی است که حجاب شرعی ندارد و از کمالات دیگری مثل عفت و پاک‌دامنی نیز بی‌بهره است، تسامح در تعبیر شکل گرفته است و الا حجاب به عنوان یک اصطلاح فقهی تعریفی مشخص و مرزی معین دارد و هنگامی که زنی از این مرز عبور می‌کند «بی حجاب» است؛ هرچند در وضعیت بی‌حجابی ممکن است دیگر کمالات و نواقص دیگر برای او شدت و ضعف پیدا کنند. مثلاً زنی که بخشی از موی سرش بیرون است نسبت به زنی که نیمی از بدنش عریان است هر دو در این نکته برابرند که حجاب شرعی را رعایت نکرده‌اند و هر دو بی حجاب هستند و بی حجاب‌تر در اینجا تعبیر دقیقی نیست و البته، پوشیده نیست که یکی از این دو در بی حجابی کمالاتی دارد (مراتب ضعیفی از عفت) و دیگری در بی حجابی خود نواقص دیگری (مراتبی از بی‌موالاتی) دارد، اما نباید این دو یعنی اصل حجاب را با کمالات و نواقص دیگری که در کنار آن وجود دارد، خلط کرد.

از مطالب پیشین می‌توان دریافت که نسبت میان عفاف و حجاب با معنای مذکور، عموم و خصوص من وجه است و حتی زن فاقد حجاب شرعی، می‌تواند عقیقه به حساب آید. این مدعا را با دو بیان می‌توان روشن ساخت.

بیان اول: عدم ملازمه میان بی‌حجابی و تمامی مراتب عفت

زنی که حجاب شرعی ندارد را به هیچ وجه نمی‌توان فاقد تمامی مراتب تشکیکی عفت دانست و چه بسا برخی از آن مراتب یا شاید مراتبی قوی از آن را داشته باشد. همانگونه که زن باحجاب نیز لزوماً همه مراتب عفت را دارا نیست و کاملاً ممکن است بی بهره از بسیاری مراتب تشکیکی عفت باشد، بسیاری از زنانی که حجاب شرعی را رعایت نمی‌کنند، به محدودیت‌های فراوانی در روابط جنسی متعهد هستند و تنها در بستر یک خانواده قانونی و ضابطه‌مند به رابطه جنسی با همسر خود تن می‌دهند و در نتیجه، زنان بی حجاب، اما عقیقه، واجد بسیاری از مراتب عفت، به حساب می‌آیند.

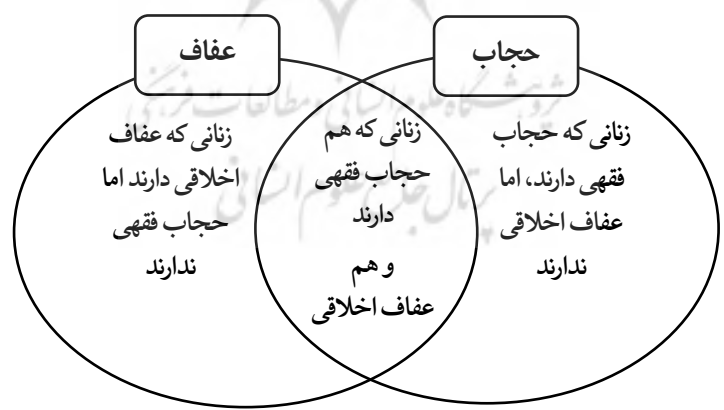
بیان دوم: عدم ملازمه میان بی‌حجابی و مراتب ضعیف عفت

آنچه به عنوان حقیقت «عفت» در تمام مراتب تشکیکی آن حضور دارد، پرهیز از رفتارهای جنسی غیر عاقلانه و عملی کردن آزاد تمایلات جنسی است. حال باید دید وقتی زنی از حد حجاب فقهی عبور می‌کند و برای مثال، بخشی از موی سر خود یا حتی تمام آن را بیرون می‌ریزد، عملی جنسی مرتکب شده است؟ به نظر می‌رسد، پاسخ قطعی مثبت به این سؤال ممکن نیست. این عمل گاهی بی‌عفتی است، اما گاهی هیچ منافاتی با عفت ندارد و زنی که موی سرش بیرون است، می‌تواند از تمام مراتب عفت نیز بهره‌مند باشد. اینکه بیرون گذاشتن موی سر عملی غیر عقیقانه باشد، ارتباط کامل با فرهنگ حاکم بر یک جامعه دارد و مسئله‌ای تبعیدی نیست. به صورت کلی، آن مقدار از برهنگی بدن - در مرد باشد یا زن - که موجب تهییج شهوت می‌گردد و عملی غیر عقیقانه تلقی می‌شود، کاملاً مرتبط با فرهنگ جامعه است و مسئله‌ای مطلق برای همه جوامع و تبعیدی نیست. امروزه در بسیاری از کشورها بیرون گذاشتن موی سر زنان، امری کاملاً عادی است و تهییج شهوت به دنبال ندارد. در این جوامع نمی‌توان زنانی که موی سر آشکار دارند را بی‌عفاف شمرد. بیرون گذاشتن موی سر در این جوامع، شبیه بیرون گذاشتن چشم و ابروی زنان در جوامع مسلمان است و این دو هیچ‌یک در بافت فرهنگی



موجود در این دو جامعه، موجب تهییج شهوت نمی‌شوند، هرچند بعید نیست که بگوییم جاذبه چشم و ابروی زنان از جاذبه موی سر آنها بیشتر است، با این همه، در فرهنگ موجود آشکار گذاشتن آنها موجب تهییج شوت نمی‌شود و عملی عادی است و احدی آن را عملی غیر عقیفانه تلقی نمی‌کند. این امر به وضوح نشان می‌دهد که حدود و ثغور برهنگی غیر عقیفانه، امری فرهنگی و اجتماعی است؛ همانگونه که بیرون بودن موی زنان در جوامع روستایی و عشایری ایران اسلامی، عملی غیر عقیفانه تلقی نمی‌شود، اما همین مقدار از برهنگی موی سر در شهرهای مذهبی ایران، ممکن است عملی غیر عقیفانه تلقی شود.

از مطالب پیش گفته نمایان می‌شود که دو مفهوم حجاب و عفاف گاهی در یک زن جمع می‌شوند؛ زنی که هم حجاب فقهی را کاملاً رعایت می‌کند و تمام بدن - غیر از وجه و کفین - را می‌پوشاند و هم عفاف اخلاقی پیشه می‌کند و شهوات جنسی خود را مهار کرده و به هیچ رابطه جنسی غیر ضابطه‌مندی تن نمی‌دهد. 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 چه بسا در خفا مغلوب خواسته‌های جنسی خود می‌شود و زیر چادر مبتلا به هرزگی جنسی است. 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.



ممکن است در اینجا گفته شود این زنان نیز به اندازه خود بی‌عفت هستند؛ زیرا حجاب شرعی که دستور الهی است را کنار گذاشته‌اند. پاسخ این است که نفی عفت از این زنان به معنای

«عفت اخلاقی» نیست و تنها می‌توان آنها را به معنای «عفت فقهی» بی‌عفت شمرد؛ توضیح اینکه عفت در تعریف برخی فقیهان به معنای «پرهیز از محرّمات» است (صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۲۲؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۱۰۰۷) و در نتیجه، بی‌عفتی به معنای «ارتکاب امر حرام» است. آری زنان بی‌حجاب به فتوای فقیهان، مرتکب فعل حرام می‌شوند، اما میان این امر با بی‌عفتی اخلاقی هیچ ملازمه‌ای نیست. به دیگر سخن، هرچند مطابق فتوای فقیهان، بین ترک حجاب و بی‌عفتی فقهی ملازمه است، اما میان بی‌عفتی فقهی و بی‌عفتی اخلاقی هیچ ملازمه‌ای نیست و عدم توجه به مرزبندی مفهومی این واژگان، سبب سوء برداشت و اشتباه می‌شود.

۵. تفاوت در چرایی و توجیه

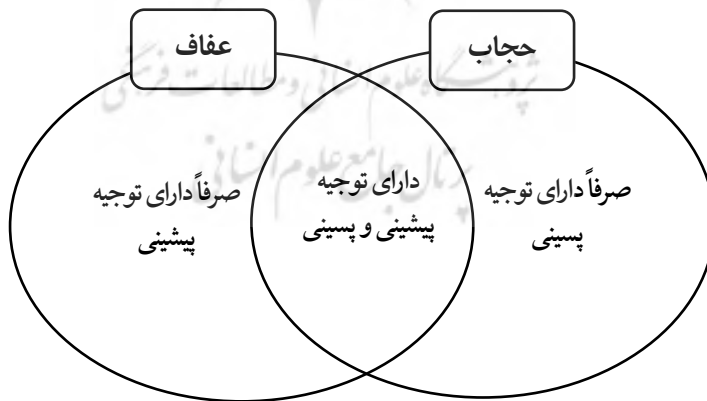
توجیه یک دستور و تکلیف الزامی، به معنای بیان وجه و دلیلی است که به واسطه آن الزامی بودن آن تکلیف معقول می‌گردد. رفتارهای عقیفانه تکلیفی اخلاقی هستند و حجاب شرعی نیز تکلیفی فقهی و شرعی است. مدعای این بخش این است که با همان ادله‌ای که تکالیف عقیفانه ضروری قلمداد می‌شوند، نمی‌توان حجاب فقهی را به شکل تمام و کمال توجیه کرد و برای توجیه کامل حجاب شرعی، باید از ادله دیگر و شواهدی مستقل نیز بهره برد. این همه در حالی است که به حسب جست‌وجوی نگارنده در تلاش‌های علمی صورت گرفته، مرز توجیهی این دو آمیخته به یکدیگر شده است؛ به گونه‌ای که نویسندگان برای توجیه واجب شرعی حجاب، هیچ دلیل مستقلی از آنچه رفتارهای عقیفانه را ضروری می‌کند، ارائه نمی‌کنند.

توضیح اینکه برای ضرورت عفاف عمدتاً می‌توان از فواید فردی، خانوادگی و اجتماعی آن سخن گفت. وقتی هیچ مرزی برای روابط آزاد جنسی وجود نداشته باشد، آرامش از زندگی فرد و اجتماع رخت بر خواهد بست. در جامعه‌ای که کنترل غرایز جنسی جایی ندارد، نیروی کار و فعالیت جای خود را به عناصری شهوت طلب که فوران تمایلات جنسی آنها هیچ مرزی ندارد، خواهد داد و چنین جامعه‌ای حتی از رشد اقتصادی و فرهنگی نیز باز می‌ماند. از سوی دیگر، «بی‌عفتی» بنیان خانواده را ویران می‌سازد. هر تعریفی که از خانواده مدّ نظر قرار گیرد، مبتنی بر پذیرش مرتبه‌ای از مراتب عفت است و ال‌رہایی امیال جنسی با تعهد زن و مرد به یکدیگر در محیط خانواده سازگاری ندارد. وجود همین فواید است که عفاف را به حکم عقل امری شایسته و



لازم می‌گرداند. اندیشمندان اخلاقی این فواید را برای عفاف ذکر کرده‌اند، اما در مقام دفاع از حجاب نیز دقیقاً به همین فواید و ثمرات پرداخته شده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۸۷؛ عظیمیان و بهشتی، ۱۳۸۸، ص ۸۳-۸۵؛ کریمی، ۱۳۸۶، ص ۷۲-۷۵؛ جاوید، ۱۳۸۸؛ ساعتچی، ۱۳۸۶).

به نظر می‌رسد یگانه انگاشتن ادله توجیهی این دو قابل قبول نیست. رفتار عفیفاً و وظیفه اخلاقی و عقلانی با توجیه پیشینی است، اما حجاب تکلیفی فقهی و تعبدی با توجیه پسینی است. توجیهاً پیشینی ناظر به دستورات عقل‌پذیر هستند، که عقل مستقل بر ضرورت و الزامی بودن آنها حکم می‌کند، اما توجیهاً پسینی ناظر به دستورات عقل‌گریزند که عقل در قبال ضرورت و لزوم آنها سکوت می‌کند و تنها در سایه ایمان و اعتقاد به یک نظام دینی خاص، ضرورت می‌یابند. عفاف توجیهی پیشینی دارد، اما حجاب شرعی با تمام قیود و استثنائاتی که در فقه دارد، دستوری عقل‌گریز و تکلیفی پسینی است. آری آن مصادیق از عفاف و حجاب که بر یک‌دیگر انطباق دارند (ماده اجتماع عفاف و حجاب) افزون بر توجیه پسینی شرعی، توجیه پیشینی عقلی نیز دارند، اما آن دسته از مصادیق عفاف که مصادیق حجاب شرعی نیستند (ماده افتراق عفاف)، صرفاً توجیه پیشینی دارند؛ هرچند رفتاری مخالف شرع و فاقد توجیه پسینی قلمداد شوند و بالاخره آن دسته از مصادیق حجاب که عفاف شمرده نمی‌شوند (ماده افتراق حجاب)؛ نظیر زنی که حجاب کامل فقهی را رعایت می‌کند، اما اهل عفت و رزیدن نیست، صرفاً عمل به دستور شرعی و دارای توجیه پسینی به حساب می‌آیند؛ هرچند توجیه پیشینی ندارند.



باید توجه داشت که در ماده اجتماع نیز توجیهاً پیشینی اولاً و بالذات برای عفاف و ثانیاً

و بالعرض برای حجاب هستند. فواید فردی، خانوادگی و اجتماعی عفاف در وهله نخست، اثر عفاف هستند و حجاب نه به خودی خود، بلکه از آن جهت که در موارد اجتماع منطبق بر عفاف بوده است، این اثرات را به دنبال دارد. به بیان فنی اسناد این اثرات به حجاب - چنان که در غالب منابع توجیه حجاب به چشم می خورد - اسناد به غیر ما هوله است. این آثار در حقیقت آثار عفاف هستند و الا اگر ذات حجاب واجد چنین آثاری بود و توجیه پیشینی داشت، اساساً تصور فرد «بی حجاب باعفت» ممکن نبود.

این نکته که «حجاب فقهی» توجیه عقلی و پیشینی ندارد، بلکه امری تعبدی و درون دینی است، کم و بیش مورد توجه برخی از فقیهان نیز بوده است. از منظر این فقیهان محدودیت های شرعی در روابط زن و مرد به علت ممانعت از شهوت رانی وضع نشده است. در این دیدگاه، رعایت عفاف اخلاقی در نهایت حکمت تشریح این محدودیت ها است؛ نه بیش از آن. میرزای شیرازی در حاشیه خود بر مکاسب (۱۳۷۰، ج ۱ ص ۶۳) در خصوص حرمت نگاه به زنان اجنبیه معتقد است، «این امر که حرمت نگاه کردن بدین جهت باشد که از اسباب تهییج شهوت است، ثابت نشده است». یزدی (۱۴۲۱، ج ۱ ص ۱۷) نیز می گوید: «نمی توان مناط را در احکام مذکور [محدودیت های فقهی بین زن و مرد] تهییج شهوت دانست، بلکه حرمت نگاه کردن یا کراهت آن امری تعبدی است».

به دلیل همین تعبدی بودن محدودیت های شرعی میان زن و مرد است که استثنائات پیش گفته در مورد حجاب و به شکل خاص، نگاه به زنان نامسلمان جایز شمرده شده است و الا اگر هر نگاهی و هر کشف حجاب سری مستلزم تهییج شهوت و هرزگی بود، شارع نگاه به مواضعی از بدن زنان نامسلمان که عادتاً آنها را نمی پوشانند، جایز نمی شمرد. محقق داماد (۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱) ضمن تأکید بر این نکته، اضافه می کند که نگاه مرد مسلمان به زنان مذکور نگاهی متعارف و خالی از اغراض آلوده است که «طبیعت اولیه انسان» آن را روا می شمارد. آری اگر انسان در طبیعت اولی خود به مجرد دیدن موی سر زنان در دام شهوترانی می افتاد، آنگاه مسئله حجاب امری عقل پذیر می شد و توجیه پیشینی می یافت و در عین حال، استثنائات فراوان حجاب و از جمله نگاه به زنان نامسلمان، در شریعت مطرح نمی شد.

ذکر این نکته در این مقام ضروری است که تمایز مذکور بین حجاب و عفاف، ثمره ای برای فقه نخواهد داشت، بلکه ثمره آن متوجه فلسفه فقه است. بعد از توجه به این تمایز دیگر نمی توان با فواید و ثمرات عفاف، علت و جوب حجاب را بیان کرد، اما این امر به خودی خود نافی و جوب



شرعی و تعبدی حجاب نخواهد بود. در شریعت اسلامی صدها دستور عقل‌گریز تعبدی وجود دارد و حجاب نیز یکی از آنهاست. این تمایز تنها حجاب را از دسته آموزه‌های عقل‌پذیر دین، به دسته آموزه‌های عقل‌گریز آن وارد می‌کند، اما به هیچ‌وجه نمی‌تواند وجوب شرعی آن را نفی کند. در خصوص وجوب شرعی حجاب باید در یک بررسی فقهی وارد گفت‌وگو شد و ادله قرآنی و روایی وجوب حجاب را کانون توجه قرار داد.

نکته ضروری دیگر از نظر نگارنده این است که هرچند حجاب با همه حدود و ثغورش امری عقل‌گریز است، اما در عین حال می‌توان حجاب فقهی را تا اندازه‌ای توجیه کرد؛ توضیح اینکه میان عفاف و حجاب، اصل اولی و دومی فرع است. با این‌همه، «عفاف» مقوله‌ای کیفی است، اما حجاب مقوله‌ای کمی است. دستور دادن به عفاف می‌تواند سر از اعمال سلیقه و در نهایت عدم رعایت عفاف در آورد. اگر در شریعت اسلامی زنان به جای امر به پوشش در یک کمیّت خاص، مأمور به رعایت عفاف می‌شدند و مقدار و کمیّت پوشش آنها به خود مکلف واگذار می‌شد، در این مقام احتمال تفسیر‌پذیری «پوشش عفیفانه» و اعمال سلیقه شخصی در آن بسیار بالا خواهد بود. به همین دلیل نفس «تبدیل کردن یک اصل کیفی به یک دستور کمی» در فقه اسلامی قابل دفاع است. این امر انضباط رفتاری مشخصی را به دنبال خواهد داشت و از اعمال سلیقه در مسئله پوشش تا حد زیادی جلوگیری خواهد کرد. باین‌همه بیان فوق به معنای کشف علت وجوب حجاب نیست و همچنان در مواردی که مثلاً موی سر زنان هیچ جاذبه جنسی به دنبال ندارد، پوشش آن امری تعبدی خواهد بود. رعایت حجاب به معنای تن دادن به قانون الهی و احترام گذاشتن به آن، به جهت ایجاد زمینه عفاف در جامعه است. از طریق این رفتار کمی، جامعه - نه لزوماً فرد - می‌تواند امید بیشتری به تحقق آن ارزش کیفی، یعنی عفاف، داشته باشد.

حاصل سخن اینکه حجاب هرچند علت تامّه تحقق عفاف نیست و با شکل‌گیری آن لزوماً عفت ایجاد نمی‌شود؛ چنان‌که با کنار گذاشتن آن نیز لزوماً عفت از بین نمی‌رود، اما «حجاب شرعی برای تحقق عفاف اخلاقی مناسب‌تر است». این سخن صریحاً در کلام فقیهان نیز ذکر شده است. برخی از آنها در ذیل فتوای به جواز کشف حجاب برای کنیزان، در عین حال پوشش سر آنها را مستحب دانسته و در مقام اقامه دلیل برای این مدعا به این نکته تصریح کرده‌اند که «پوشش سر با تحقق حیا و عفت مناسبت بیشتری دارد» (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰؛ صاحب‌الجواهر، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۴۸۷؛ محقق‌سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۷). این عبارت به وضوح نشان می‌دهد که بر خلاف برداشت رایج، میان پوشش سر و عفت رابطه قطعی وجود ندارد و تنها باید از

مناسب‌تر بودن و زمینه‌سازی پوشش سر برای تحقّق بیشتر عفاف سخن گفت.

به هر روی، برای توجیه درون‌دینی و پسینی حجاب، بهره‌گیری از مبنای شهید صدر نیز خالی از لطف نیست. به اعتقاد او، مولا چنان که بر مکلف خود نسبت به تکالیفی که از او خواسته است حق طاعت دارد، حق دارد تا مرکز این حق طاعت را نیز خودش تعیین کند (صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶). بر این اساس، ممکن است رفتاری دارای مصلحت یا مفسده واقعی الزامی باشد، اما در عین حال، مولا به‌جای اینکه همان عمل را مرکز حق طاعت خود قرار دهد، مقدمات آن عمل را مرکز قرار دهد؛ زیرا مقدمات هرچند 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 هرچند 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.

این قاعده را کاملاً می‌توان بر مسئله «حجاب فقهی» منطبق ساخت. در این مقام آنچه شارع اصالتاً از بندگان خود می‌خواهد همان «عفاف اخلاقی» و به صورت خاص، «پوشش عقیفانه» است، اما مرکز حق طاعت خود را روی این عنوان کلی و کیفی - که به حسب اقتضانات فرهنگی و اجتماعی مصدق و اشکال مختلف دارد - قرار نداده است، بلکه حق طاعت خود را روی «حجاب فقهی» با تعریفی کمی متمرکز ساخته است تا از طریق این پوشش حداکثری برای جامعه زنان، آن غایت اصلی (عفاف اخلاقی و پوشش عقیفانه) محقّق شود.

۶. تفاوت در تکلیف فردی یا اجتماعی

واجبات و وظایفی که افراد به دوش می‌کشند را می‌توان به دو قسم فردی و اجتماعی تقسیم کرد. این تقسیم‌بندی، تقسیم‌بندی رایجی در آثار فقهی برای وظایف شرعی و تکالیف عقلی نیست، با این همه به نظر می‌رسد می‌توان در دو سطح از «واجب اجتماعی» و متقابلاً «واجب فردی» سخن گفت. سطح نخست، ناظر به مصالح و مفاسد واقعی است که در یک عمل وجود دارد (ثبوتی) و سطح دوم ناظر به درک و تصدیق این مصالح و مفاسد توسط انسان است (اثباتی). واجب یا وظیفه اجتماعی در سطح نخست (سطح واقعی) واجبی است که مصلحت و فواید انجام دادن آن، به صورت واقعی و صرف نظر از درک و تصدیق مردم، به عموم آنها می‌رسد؛



چنان که ترک کردن و ضایع نمودن آن، موجب مفسده و ضرر برای خود جمع خواهد شد، هرچند به این قضیه توجه نداشته باشند. در نقطه مقابل واجبات اجتماعی، واجبات و وظایف فردی، تنها به خود فرد مصلحت می‌رسانند و ترک آنها تنها خود او را به مفسده مبتلا می‌کند.

عمده وظایف تعبدی در شرع، وظایف فردی هستند؛ نه اجتماعی. مصالح و مفسدات آنها از آن خود شخص است و به دیگران نمی‌رسد. آری ممکن است عمل به این وظایف به دلیل تدین و ایمانی که برای فرد به ارمغان می‌آورد، امتداد اجتماعی داشته باشد و فوایدی برای عموم مردم نیز رقم بزند، اما این فواید، دقیقاً فایده آن وظیفه شخصی نیستند، بلکه امتداد آن به حساب می‌آیند که خود با تحقق شرایط و ویژگی‌های خاصی محقق خواهند شد.

به هرروی، مطابق این سطح نخست، عفاف قطعاً واجبی اجتماعی است؛ زیرا ثمرات و فواید آن اختصاصی به فرد ندارد و چنان‌که گذشت، این ثمرات و فواید به خانواده و جامعه نیز خواهد رسید و ترک عفاف نیز تبعات خانمان‌سوزی برای خانواده و جامعه در پی خواهد داشت، هرچند خود شخص متوجه این فواید و آثار نباشد، اما در خصوص حجاب، باید دقت بیشتری کرد. بدون شک، حجاب نیز ثمرات اجتماعی دارد؛ زیرا این عمل همانگونه که گذشت، زمینه‌ساز عفاف در زنان و نیز مردان است. بنابراین، اثرات اجتماعی حجاب، برای حجاب به‌خودی‌خود نیست، بلکه برای عفاف است که زن محجبه با رعایت پوشش فقهی به آن دست یافته است.

در اینجا برای رسیدن به آن مصالح اجتماعی و احتراز از مفسدات آن، «عفاف» موضوعیت دارد، اما «حجاب» صرفاً طریقت دارد. عفاف به دلیل همین موضوعیت وظیفه‌ای «اجتماعی و تعیینی» است؛ به این معنا که تک‌تک افراد جامعه صرف نظر از تمامی تقسیم‌بندی‌هایی که می‌توان برای آنها فرض کرد، مکلف به رعایت آن هستند؛ زیرا مضرات این امر به دیگران نیز می‌رسد و اختصاصی به او ندارد.

به تبع پوشش عقیفانه نیز تکلیفی اجتماعی و تعیینی خواهد بود، اما حجاب فقهی در نهایت، تکلیفی «اجتماعی و تخییری» است. مقصود از تخییری در اینجا «واجب تخییری» مصطلح در فقه نیست؛ زیرا مُسَلَّم است که از منظر فقیهان حجاب واجبی تعیینی است و بدل و جایگزین ندارد. در اینجا مقصود این است که برای تحقق فواید اجتماعی، حجاب شرعی تنها راه نیست و انسان از آن جهت که انسان است - نه مسلمان - می‌تواند با کاستن از حد پوشش شرعی، همچنان فواید عفاف را برای جامعه خود تضمین کند. بنابراین، آنچه موضوعیت دارد پوشش عقیفانه است، اما تنها طریق و مسیر دستیابی به این نحوه پوشش، مراعات حجاب شرعی نیست

و می‌توان به‌حسب فرهنگ و عرف هر جامعه، از میزان این پوشش کاست، اما در عین حال، همچنان پوشش عقیفانه را مراعات کرد.

اساساً اگر «حجاب» به‌خودی‌خود واجبی اجتماعی و تعیینی در این سطح بود، در شریعت اسلامی این همه استثنا برای آن وجود نداشت. خود این استثنائات متعدد نشان می‌دهند که حجاب به معنای پوشش سر تنها راه برای تحقق عفاف نیست و الا بر همگان واجب می‌شد. افزون بر این، مکلف بودن تمامی موارد استثناء به رعایت مرزهای عفاف نیز نشان می‌دهد که بر خلاف حجاب، این عفاف است که وظیفه‌ای اجتماعی و تعیینی است؛ به‌گونه‌ای که شارع به ترک کردن آن برای هیچ فردی با هر تقسیم و تنویدی که تصور شود، رضایت نداده است. اما در سطح دوم (سطح ادراکی) هنگامی یک عمل واجب اجتماعی است که اولاً واقعاً مصالحی برای جمع به دنبال داشته باشد و ثانیاً، خود آن جمع نیز مصلحت‌آفرینی آن و نیز مفسده داشتن ترک آن را درک کنند.

توجه به این سطح از واجب اجتماعی، برای اداره یک جامعه و سیاست‌گذاری در آن ضرورت دارد. صرف مصلحت داشتن یک رفتار برای جامعه، موجب مقبولیت آن در جامعه و موفقیت الزامات قانونی در مورد آن در یک جامعه نخواهد شد. سیاست‌گذاران برای اینکه بتوانند این تکالیف اجتماعی را الزامی کنند، باید در مرحله قبل، شهروندان خود را در مورد فواید و ثمرات آنها قانع کنند.

در این سطح دوم می‌توان عفاف را واجب اجتماعی شمرد؛ زیرا اقتناع اندیشه در خصوص ضرورت آن کار مشکلی نیست. به همین دلیل است که در بسیاری از جوامع، حدّ خاصی از پوشش عقیفانه الزامی و قانونی شده است و عبور از آنها نوعی هنجارشکنی تلقی می‌شود که از ناحیه اکثریت مردم نیز هنجار شکنانه بودن آن مُسَلَّم است و به همین دلیل، قانون الزامی در خصوص آن نیز توفیق می‌یابد، اما حجاب در سطح دوم واجب اجتماعی نیست؛ زیرا همانگونه که گذشت، تنها مصادیقی از آن که منطبق با پوشش عقیفانه هستند، قابلیت اقتناع اندیشه دارند و بیش از آن امری تعبدی است. بنابراین، قانون‌گذاری هنگامی قابل دفاع است که اولاً به‌جای تأکید بر رعایت «حجاب شرعی»، بر رعایت «پوشش عرفی» تأکید کند و ثانیاً، پیش از به‌کارگیری الزامات قانونی، شهروندان خود را نسبت به فواید و ثمرات «پوشش عرفی» و عقیفانه قانع کند و الا در صورتی که یکی از این دو امر به کمال نرسد، حتی الزام بر پوشش عرفی به عنوان واجبی اجتماعی در سطح دوم توجیه نخواهد داشت؛ چه رسد به الزام بر حجاب شرعی.



برای توضیح بیشتر مدعای فوق، توصیه امام علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر بسیار مفید است. آن حضرت می‌فرماید: «هیچ وسیله‌ای برای جلب اعتماد والی به وفاداری مردم، بهتر از عدم اجبار آنها به کاری که قدرت آن را ندارند نیست» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳۱). واژه «قَبْل» در این تعبیر به معنای «نزد» و «قدرت» آمده است؛ بنابراین، مقصود حضرت از آنچه نباید اجبار شود، چیزی است که نزد مردم نبوده و در طاقت و توان آنها نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۳۶). در اینجا توجه به این نکته ضروری است که اطلاق عبارت فوق، مواردی را که امری میان مردم به درجه‌ای از مقبولیت نسبی نرسیده است نیز در بر می‌گیرد. امری که در میان غالب مردم جایگاه مقبولی ندارد و پشته‌های فرهنگی آن تأمین نشده و مردم در باب ضرورت آن توجیه نیستند و در نتیجه، اجبار به آن، موجب سختی و کلفت بر مردم است «نزد مردم» محسوب نمی‌شود و از عهده آنها بیرون است. این نکته با توجه به ادامه عبارت حضرت - که در آن از ایجاد عادات و روش‌های نوین و مخالف آنچه گذشتگان به آن عمل کرده‌اند و با آن الفت داشته‌اند منع شده است - نیز تأیید می‌شود. برخورد سخت جبرآمیز، در اموری که زمینه‌های نرم فکری و فرهنگی آن تأمین نشده است، اثری جز تشویش اذهان عمومی و سلب رضایت توده مردم در پی نخواهد داشت و چه بسا چنین جبری، نتیجه معکوس داشته باشد و مردم را بر مخالفت با آن امر جری‌تر سازد.

۷. تفاوت در اختصاص به زنان

«حجاب» به معنای پوشش تمام بدن - غیر از وجه و کفین - تکلیف فقهی اختصاصی بانوان است. حد واجب پوشش برای مردان و زنان در فقه اسلامی، بسیار متفاوت است. برای مردان به حکم اولی - یعنی هنگامی که تحریک جنسی و خوف وقوع در گناه وجود ندارد - تنها پوشاندن شرمگاه واجب است و بس. این در حالی است که زنان - به حکم اولی و حتی در شرایطی که هیچ جاذبه جنسی وجود ندارد - لازم است تمام بدن خود را بپوشانند و در این میان تنها صورت و دست‌ها تا مچ توسط مشهور فقیهان از حکم وجوب حجاب استثناء شده است. در نتیجه، مردان تنها به حکم ثانوی و در شرایط خاص تحریک جنسی مکلف به پوشش بیش از شرمگاه شده‌اند، اما زنان در هر شرایطی این تکلیف حداکثری را بر دوش دارند (یزدی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۱۶). در نقطه مقابل، «عفاف»، فضیلتی مشترک میان زن و مرد است (خامنه‌ای، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۲).

این مدعا را هم می‌توان با دقت در معنای «عفاف» تصدیق کرد و هم می‌توان با تأمل در فواید و آثار آن روشن کرد. از سویی عفاف به معنای «خویشترداری در مقابل خواهش‌های نفسانی»، امری لایشرط نسبت به جنسیت است. توضیح اینکه انسان - چه زن باشد و چه مرد - با خواهش‌های نفسانی و به صورت خاص با تمایلات جنسی مواجه است و این امر ایجاب می‌کند که این تمایلات را تحت مدیریت عقل خود در آورد و نظام آنها را به واسطه عقل تدبیر کند و این امر چیزی غیر از روح «عفاف» نیست. در این میان، زن بودن یا مرد بودن نقشی تعیین‌کننده ندارد، بلکه هر دو صنف نیازمند این تدبیر عقلانی هستند.

از سویی دیگر، فواید فردی، خانوادگی و اجتماعی عفاف نیز اختصاصی به زن و مرد ندارد. همان‌گونه که زنان با عبور از مرزهای عفاف و برقراری روابط آزاد جنسی، زندگی فردی خود را با مخاطره مواجه کرده و نظام خانواده و جامعه را تضعیف می‌کنند، مردان نیز بر فرض رواج بی‌عفتی و هرزگی و برقراری ارتباطات آزاد جنسی، این مخاطرات را ایجاد خواهند کرد. به همین دلیل شکی نیست که «عفاف» مسئله‌ای فراجنسیتی است و برای زن و مرد، ارزشی اخلاقی به حساب می‌آید. چنانکه هر دو صنف نیز به حکم عقل مکلف به مراعات رفتارهای عفیفانه هستند.

نکته مهمی که در اینجا نیازمند تحلیل و بررسی است، این است که هرچند «اصل عفاف» فضیلتی مشترک میان زن و مرد است، اما عده‌ای اهمیت آن را برای زنان بیشتر شمرده‌اند. به حسب جست‌وجوی نگارنده، برای این مدعا دو استدلال مطرح شده است. در استدلال اول، قدرت بیشتر مردان، دلیل اهمیت بیشتر عفاف برای زنان شمرده شده است. توضیح اینکه «به این دلیل که مرد از قوت بدنی بیشتری نسبت به زنان بهره‌مند است و در نتیجه، می‌تواند به زنان بی‌ادبی کند و ارتباطی که خوشایند آنها نیست را برقرار سازد، تأکید بر عفت زنان بیشتر بوده است» (خامنه‌ای، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۲). برخی دیگر این استدلال را با عبارتی دیگر بیان کرده‌اند:

خطراتی که از ناحیه مرد متوجه زن است، یک صدم خطراتی که از ناحیه زن متوجه مرد است نیست، از این‌رو، استقامت زن در عفت و پاک‌دامنی در برابر مرد، به مراتب سخت‌تر از استقامت مرد در عفت و پاک‌دامنی است. نگاه‌داری گنج کار آسانی نیست. هر کس گنج گران‌بهایی دارد، در حفظ و نگاه‌داری آن اگر کوشا نباشد طمع کاران از گفش می‌ربایند. عفت زن بزرگ‌ترین و گران‌ترین گنج‌هاست (صدر، ۱۳۷۷، ص ۲۱۶).

در استدلال دوم، جاذبه بیشتر زنان، دلیل اهمیت بیشتر عفت برای آنها شمرده شده است. به اعتقاد شهید مطهری، زن بیش از مرد اهل خودنمایی و دلربایی است، در نتیجه، بیش از مرد



باید عفت خویش را مراعات کرده و به پوشش خود اهتمام داشته باشد. از نظر او، به همین دلیل است که حکم حجاب در فقه اسلامی مختص به زنان وضع شده و در این خصوص می نویسد:

علت اینکه در اسلام دستور پوشش اختصاص به زنان یافته است این است که میل به خودنمایی و خودآرایی مخصوص زنان است... در هیچ جای دنیا سابقه ندارد که مردان لباس های بدن نما و آرایش های تحریک کننده به کار برند. این زن است که به حکم طبیعت خاص خود، می خواهد دلبری کند و مرد را دلباخته و در دام علاقه به خود اسیر سازد. لهذا انحراف تبرج و برهنگی از انحراف های مخصوص زنان است و دستور پوشش هم برای آنان مقرر شده است (۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۴۳۷).

استدلال اول، قابل تأمل است. میان قدرت بدنی بیشتر مردان یا به تعبیری خطرپذیری بیشتر زنان از یک سو و اهمیت بیشتر عفت برای زنان از سوی دیگر، ملازمه برقرار نیست. می توان گفت در اینجا به دلیل همین قدرت بیشتر، مردان مأمور به رعایت عفاف متناسب با آن هستند و لازم است با تقویت روح عفاف درون خود و کنترل عقلانی قوای شهوانی و جسمانی و غلبه بر آنها، تا جای ممکن خود را از مسیر تجاوز به زنان دور کنند. به همان میزان که زن به دلیل خطرپذیری مأمور به رعایت عفاف است، مرد نیز به دلیل امکان بیشتر خطرآفرینی، مکلف به رعایت عفاف است. افزون بر این، به نظر می رسد همان طور که زن در معرض خطرات تمایلات شهوانی مرد مقتدر و جذاب است، مرد نیز در خطر تمایلات شهوانی زن دلربا و زیبا است و در این میان، اینکه وزن یک طرف را با معادلات کمی بسیار چشمگیر نظیر یک به صد بیان کنیم، اغراق آمیز است و پذیرفتنی نیست.

استدلال دوم نیز محل تأمل است. بر فرض که بپذیریم میل به خودنمایی در زنان بیش از مردان است، آنگاه باید گفت به چه دلیل وجود بیشتر این میل ملازم با رعایت بیشتر عفاف شمرده شده است. اولاً این میل در مردان نیز وجود دارد با این تفاوت که تبرج و خودنمایی در آنها به حسب خود آنهاست. مرد با آرایش صورت یا برهنگی خودنمایی نمی کند، اما با همان نحوه لباس پوشیدن مردانه و سخن گفتن جذاب خود نیز در صورتی که بخواهد خودنمایی و دلربایی از زنان خواهد داشت. همانگونه که زن برای مرد جاذبه دارد، این جاذبه در خود مردان نسبت به زنان نیز وجود دارد. این نکته مهم در برخی روایات نیز بیان شده است (طبرسی، بی تا، ص ۷۹-۸۰).

ثانیاً، خودنمایی بیشتر زنان در مقابل قدرت بدنی بیشتر مردان قرار دارد. همانگونه که زنان به دلیل میل بیشتر به خودنمایی، مأمور به عفاف هستند و باید این میل را کنترل کنند، مردان نیز به دلیل قدرت بدنی بیشتر، مأمور به عفاف هستند و باید این قدرت جسمانی را با تقویت روح

عفاف به حاشیه ببرند و مسیر سوءاستفاده از آن مسدود کنند.

نتیجه‌گیری

«عفت» در لغت به معنای خویشتن‌داری در تمایلات نفسانی است و به طور خاص، «عفت جنسی» به معنای کنترل و خودنگهداری در تمایلات جنسی است. «عفت» به معنای اخلاقی با «حجاب» به معنای «وجوب پوشش تمام بدن، غیر از وجه و کفین»، دست‌کم از هفت جهت تفاوت دارد:

۱. عفت اخلاقی ملکه یا حالتی درونی است که فضیلتی برای «نفس» انسان به‌شمار می‌رود، اما حجاب عملکردی بیرونی است که نوعی انضباط رفتاری و کیفیت پوشش «بدن» را نمایان می‌سازد و پیروی از دستور شرع تلقی می‌شود.

۲. «پوشش عقیفانه» امری است که به حکم عقل بر همه انسان‌ها لازم و ضروری است، اما «حجاب شرعی» به حکم خود شرع دارای موارد استثناء فراوان است. بنابراین، دایره مکلفین به عفاف - بر خلاف دایره مکلفین - به حجاب بسیار گسترده‌تر است.

۳. ملاک تشخیص حجاب شرعی، امری روشن است؛ زیرا حجاب شرعی یک رفتار بیرونی معین با مقدار کمی تعیین شده در فقه است، اما ملاک تشخیص رفتار برخاسته از عفاف اخلاقی، امری پیچیده و دشوار است؛ زیرا امری وابسته به فرهنگ است که متأثر از جوامع مختلف، تعریف‌های مختلفی پیدا می‌کند و مقدار عینی و خارجی آن تا اندازه‌ای امری نسبی و سیال خواهد بود.

۴. مصادیق باحجاب و باعفت، تساوی ندارند؛ نسبت میان این دو عموم من وجه است.

۵. عفاف و حجاب را نمی‌توان با دلایل مشترک توجیه کرد. فواید فردی، خانوادگی و اجتماعی یادشده برای عفاف، اولاً و بالذات به خود عفاف تعلق دارند، اما حجاب به خودی خود چنین آثاری به دنبال ندارد. آری در مواردی که بر اساس عرف جامعه عفاف اخلاقی تنها با رعایت حجاب فقهی به دست می‌آید، چنین حجابی به جهت تأمین رفتار عقیفانه، فواید یادشده را در پی خواهد داشت.

۶. رعایت رفتار عقیفانه، وظیفه‌ای اجتماعی است؛ زیرا مصالح و فواید آن در حیات جمعی ظهور و بروز می‌یابد و اختصاصی به زندگی فردی ندارد. در مقابل، رعایت «حجاب شرعی»



وظیفه‌ای فردی و شرعی است و به صورت خاص، در مواردی که رعایت حجاب ارتباط قطعی با عفاف ندارد، رعایت آن فایده‌ای برای جمع به بار نخواهد آورد؛ چنان‌که ترک کردن آن نیز مفسده‌ای برای جمع ایجاد نمی‌کند.

۷. عفاف، فضیلتی فراجنسی است؛ اولاً، اختصاصی به زنان ندارد و زن و مرد، هر دو ملزم به مراعات آن هستند و ثانیاً، برای هر یک از این دو گروه کسب این فضیلت اخلاقی ضروری است و در شرایط عادی نمی‌توان اهمیت آن را برای یک گروه - برای مثال، زنان - بیشتر شمرد.

فهرست منابع

- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. (ج ۴، تصحیح: عبد السلام محمد هارون). قم: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن مسکویه، احمد. (۱۴۲۶). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. (تصحیح: عماد هلالی). بی‌جا: طلّیعه نور.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳). کتاب من لا یحضره الفقیه. (ج ۳، تصحیح: علی اکبر غفاری). قم: جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة بقم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی‌تا). علل الشرائع. ج ۲. (تصحیح: محمد صادق بحر العلوم). بی‌جا: مکتبه الداوری.
- ابن سعید، یحیی. (۱۴۰۵). الجامع للشرائع. قم: مؤسسه سید الشهداء (ع).
- ابوحیان توحیدی، علی بن محمد. (۱۴۱۹). البصائر و الذخائر. (ج ۵، تصحیح: وداد قاضی). بیروت: دارصادر.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (شیخ انصاری). (۱۳۷۰). حاشیة المکاسب. (ج ۱، حاشیة: محمد تقی شیرازی). قم: الشریف الرضی.
- بادران، مهناز. (۱۳۹۷). مجموعه قوانین و مقررات مرتبط با عفاف و حجاب. تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
- بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. ج ۲۳. قم: جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة بقم.
- جاوید، محمد جواد. (۱۳۸۸). تأملی بر ابعاد عملی و تجربی حجاب. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. (ج ۴ و ۲۰).



۲۸

قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

حلى، حسن بن يوسف (علامه حلى). (۱۳۸۸). تذكرة الفقهاء (ط القديمة، الإجارة إلى النكاح). ج ۲. قم: مكتبة المرتضوية.

حلى، محمد بن حسن (فخرالمحققين). (۱۳۸۷). إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد. ج ۳. قم: اسماعيليان.

خليل بن احمد. (۱۴۰۹). العين. (ج ۸). قم: مؤسسه انتشارات هجرت.

راغب اصفهاني، حسين. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. (تصحیح: فوان عدنان داوودی). بيروت: دار الشاميه.

ساعتچی، احمدعلی. (۱۳۸۶). چرا حجاب؟. تهران: مركز فرهنگي انتشاراتي منير.

سزوارى، سيد عبد الأعلى. (۱۴۱۳). مهذب الاحكام. (ج ۲۴). قم: مؤسسه المنار.

سيفى مازندراني، على اكبر. (۱۳۷۵). دليل تحرير الوسيلة (الستر و النظر). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).

شبيرى زنجانى، موسى. (۱۴۱۶). كتاب نكاح. (ج ۳). قم: مؤسسه پژوهشى راي پرداز.

شهيد اول، محمد بن مكى. (۱۴۱۹). ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. (ج ۳). قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

شيخ مفيد، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). المقنعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

صاحب جواهر، محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الكلام. (ط. القديمة). (ج ۲۹). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

صاحب جواهر، محمد حسن. (۱۴۲۱). جواهر الكلام (ط. الحديثة). ج ۴. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي.

صادق تهراني، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة. ج ۲۱. قم: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

صدر، رضا. (۱۳۷۷). استقامت. قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.

صدر، محمد باقر. (۱۴۱۸). دروس في علم الأصول. ج ۲. (تقرير: على اكبر حائري). قم: انتشارات اسلامي.

صيمرى، مفلح و محقق حلى، جعفر. (۱۴۲۰). غاية المرام في شرح شرائع الإسلام. (ج ۳). (تصحیح: جعفر كوثرانى). بيروت: دار الهادي.

طوسى، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). تهذيب الأحكام. (ج ۲). تهران: دار الكتب الإسلامية.

عظيميان، مريم و سعيد بهشتى. (۱۳۸۸). «بررسى فلسفه و قلمرو حجاب در اسلام و آثار تربيتى آن»،



فصلنامه تربیت اسلامی. س ۸، ش ۴.

غزالی، محمد. (بی تا). میزان العمل. (تصحیح: سلیمان دنیا). قاهره: دارالمعارف.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الكبير. ج ۲۳. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (بی تا). تاج العروس من جواهر
القاموس. ج ۱۲. قم: دار الفکر.

فیض کاشانی، محمد. (۱۳۸۳). الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام. ج ۱. تهران: لوح محفوظ.
فیض کاشانی، محمد. (۱۴۰۶). الوافی. (ج ۲۲). اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علي (ع) العامة.
فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. (ج ۱). قم: مؤسسه
دار الهجرة.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. (ج ۷). تهران: ناصر خسرو.
قزوینی، محمدحسن. (۱۳۸۰). كشف الغطاء عن وجوه مراسم الإتهداء (في علم الأخلاق). قم: کنگره
بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی.

قطب راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۵). فقه القرآن. (ج ۴). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله
العظمی مرعشی نجفی (ره).

کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴). جامع المقاصد فی شرح القواعد. (ج ۱۲). قم: مؤسسه آل البيت (ع)
لإحياء التراث.

کریمی، حمید. (۱۳۸۶). «بررسی مسئله حکمت پوشش»، ماهنامه معرفت. س ۱۶، ش ۱۱۸.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی. (ج ۵). تهران: دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی). (۱۳۶۹). حلیة المتقین، قم: لقمان.

مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. (ج ۸). قم: بنیاد فرهنگ
اسلامی کوشانیپور.

محقق داماد، محمد. (۱۴۱۶). کتاب الصلاة. ج ۲. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.

محقق سبزواری، محمدباقر (بی تا). ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد. (ج ۲). قم: مؤسسه آل البيت (ع)
لإحياء التراث.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. (ج ۳ و ۸). تهران: وزارت فرهنگ و
ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). یادداشت‌های استاد شهید مطهری. (ج ۳). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. (ج ۱۹ و ۲۲). تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۹). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه.



۳۰

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال پنجم | شماره سوم | پیاپی ۱۴۰۱

- (ج ١٠). قم: مدرسه الامام على بن ابي طالب (ع).
- موسوى خمينى، روح الله (امام خمينى). (١٣٧٩). تحرير الوسيلة. ج ٢. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).
- موسوى خمينى، روح الله (امام خمينى). (١٣٨٢). شرح حديث «جنود عقل و جهل». قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).
- موسوى خويى، سيدابوالقاسم. (١٤١٨). موسوعه الامام الخوئى. (ج ٣٢). قم: مؤسسه احياء آثار الإمام الخوئى.
- مهنا، عبدالله على. (١٤١٣). لسان اللسان. (ج ٢). بيروت: دار الكتب العلمية.
- نراقى، احمد بن محمد مهدى. (١٣٧٨). معراج السعادة. قم: مؤسسه انتشارات هجرت.
- نراقى، مهدى بن ابي ذر. (بى تا). جامع السعادات. بيروت: دار النعمان.
- نورى، حسين بن محمد تقى. (١٤٠٨). مستدرک الوسائل. (ج ١٤). بيروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- يزدى، محمد كاظم. (١٤٢١). العروة الوثقى. (ج ١ و ٢). قم: مؤسسه النشر الإسلامى.
- يزدى، محمد كاظم. (بى تا). العروة الوثقى. (ج ٢ و ٥). قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.





پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی