

حجاب، پدیدار اجتماعی یا قدسی؟

حجاب در ظرف زمان و مکان خودش، واجد کارکردی وضعی بوده است، و بیانگر واقعیت اظهار شده‌ای از جانب پیامبر اسلام

حسین غلامی

منبع: سایت جرس، مورخ: ۹۱/۱۲/۹

اشاره: پس از انتشار مقاله‌های «حجاب در ترازوی اخلاق» و «بی‌حجابی یا بی‌عفتی؛ کدام غیر اخلاقی است؟» (به قلم سروش دباغ در سایت جرس، گفتگویی دیگر در باب «حجاب» که یکی از باورهای دینی مسأله‌ساز است، و دغدغه کثیری از دینداران و غیر دینداران بوده و هست، شکل گرفته است. در این بین، عده‌ای دست به نقد آراء ایشان زدند، که فضای گفتگو را مطبوعتر کرد. من در این مقاله دو غرض داشته‌ام: اول آنکه از آنجا که با اهمّ مدعیات سروش دباغ هم‌دل و هم‌افقم، و بعد از دیدن نقدهایی چند و پرسشهایی که از طرف مخاطبین مطرح شده بود، بهتر دیدم که به شکلی مشروح مؤلفه‌هایی را که ایشان وام کرده‌اند جهت تقریر رأی خود به نحو دیگری ایضاح و بیان کنم، و غرض دوم آنکه با استمداد از همان مؤلفه‌های پیشگفته، حجاب را در ترازوی واقعیت اجتماعی و کنش ارتباطی بنهم. تا شکل و شاکله‌ی پدیدار شدن آن معلوم شود یا لااقل وضوح یابد. رشته‌ی پیوند همه اجزاء این مقال «واقعیت» است. چه آنجا که از زبان و معنای کاربردی سخن خواهم گفت، چه جایی که از نظریه‌ی حداقلی فرمان الهی و اخلاق و وظایف در نگاه نخست دیوید راس و...

۱.۰. سروش دباغ، در بخش نخست مقاله‌ی (حجاب در ترازوی اخلاق) (با عنوان «انواع روابط میان دین و اخلاق» به نحو استقرایی، چهار نوع رابطه میان دین و اخلاق را احصاء و تفکیک کرده‌اند: ۱. رابطه‌ی دلالت‌شناسانه (یا معناشناسانه) [نکته‌ای را که میبایست متذکر شد این است که موضع دلالت‌شناسانه/معناشناسانه ایشان از منظر فلسفه زبان است و نه زبان‌شناسی/دانشهای زبانی]، ۲. رابطه‌ی وجودشناسانه، ۳. رابطه‌ی معرفت‌شناسانه، ۴. رابطه‌ی روان‌شناسانه. سپس با اختیار موضع دلالت‌شناسانه/معناشناسانه کوشیده‌اند، نشان دهند که آیا میتوان و موجه است «از ابتداء دلالت‌شناسانه/معناشناسانه اخلاق بر دین سخن به میان آورد؛ به تعبیر دیگر میتوان پرسید آیا معانی واژگان اخلاقی تنها به مدد متون دینی به دست می‌آیند یا از پیش خود و مستقل از متون دینی معنایی دارند». تصوّر ایشان اینست که «معانی واژگان اخلاقی مستقل از دین احراز میشوند. در واقع، اینگونه نیست که برای اینکه بفهمیم عدالت، احسان، بدی، خوبی چه معنایی دارند؛ لازم باشد در وهله نخست به متون دینی مراجعه کنیم». ایشان برای اثبات مدّعی خویش به «نظریه‌ی کاربردی معنا» متوسّل میشوند، که شاید بتوان گفت برای نخستین بار در کتاب تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین آمده است. به لحاظ دلالت‌شناسانه/معناشناسانه لبّ «نظریه‌ی کاربردی معنا» این است که: واژگان، معانی خویش را از چیزی و جایی نمیگیرند، بل استوار بر خود و نحوه‌ی کاربست آنها در جامعه‌ی زبانی و کاربران آنست که واژگان را در سیاقهای مختلف بکار میگیرند/میرند. این ارتباط و نسبت واژگان و معنایشان در/با جامعه‌ی زبانی، تمامی ساحت/ساختهای زندگی آدمی را در بر میگیرد. اخلاق نیز از این مهم گریز و گزیری ندارد، چنانکه خود سروش دباغ نیز ذکر کرده‌اند: «واژگان اخلاقی از پیش خود واجد معنا هستند و ... ضیق و سعه معنایی آنها در یک جامعه زبانی و در نتیجه کاربست واژگان در سیاق‌های گوناگون بوسیله کاربران زبان پدیدار می‌شود». سپس با آوردن شاهد مثال از آیه‌ی نود سوره‌ی نحل و آیه‌ی دو سوره‌ی بقره، مینویسند: «درک و تلقّی مخاطبان وحی از معانی عرفی و پیشا دینی

مفاهیمی چون «عدل»، «احسان»، «فحشاء»، «منکر» و «قوی» سخن می‌گوید و مخاطب و مفاهمه، ناظر به تصویر و تلقی و مصادیق عرفی این مفاهیم صورت گرفته است.

۱.۱. من در ادامه‌ی این مقال خواهم کوشید نکاتی و ملاحظاتی چند را پیرامون بخش اول مقاله‌ی سروش دباغ بیان کنم. به گمان من، علاوه بر تنسيق چهارگانه‌ای که ایشان از ارتباط میان دین و اخلاق انجام داده‌اند (و البته این تقریر و تنسيق در حوزه فلسفه قرار می‌گیرد)، میتوان و بل بایسته است از شق پنجمی هم یاد کرد؛ و آن ارتباط زبانشناسانه (linguistic) میان دین و اخلاق است. واقع آنست که، حقیقت‌طلبی اولاً و عدالت‌طلبی ثانیاً، اقتضا و بل ما را ملزم میکند که در فهم، تبیین، تعبیر، تفسیر، تشریح، ترجمه، و نقد و ... متون مقدّس، از دستاوردهای دانشهای زبانی کمال استفاده را ببریم. اما چرا و به چه دلیل/دلایلی می‌بایست از ارتباط زبانشناسانه میان دین و اخلاق سراغ گرفت؟

۲.۱. مخاطبین و مفسّرین (اعم از فقها، اصولیون و ...) متن/متون مقدّس، ادعایشان این است که، فهمی درست و راستین از متن/متون مقدّس دارند (خواه متن نوشتاری باشد و خواه گفتاری). معنای این سخن آنست که، فهم من (مخاطب)، با اراده‌ی گوینده یا نویسنده، میبایست منطبق و همگرا باشد. یعنی آنچه او گفته/نوشته را چنان فهم کنم/میکنم، که او (فرستنده) اراده کرده است. اگر چیزی غیر از این باشد، ما با سوء فهم/تعبیر/تفسیر و ... مواجه‌ایم (و همین هم دلیل مخالفت جمهور مفسّرین با چیزی به نام تفسر به رأی بوده و هست). مقصود ما از رابطه‌ی زبانشناسانه دین و اخلاق، ابتناء زبانشناسانه‌ی دین به اخلاق است نه ابتناء زبانشناسانه‌ی اخلاق به دین. (ابوالقاسم فنایی در این مورد مینویسد: «مقصود ما از وابستگی زبانشناسانه دین به اخلاق این است که مفاهیم اخلاقی در تعریف پاره‌ای از مفاهیم دینی مأخوذند. اگر چنین ادعایی درست باشد، نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید این است که اخلاق مفهوماً بر دین تقدم دارد [۱]». اگر چنین تلقی‌ای را بپذیریم) که به نظر من قابل دفاع است، و در ادامه این بحث، آنرا بسط خواهم داد (می‌بایست از تقدّم زبان (از آن حیث که تجربی است و جمعی) بر هر پدیده‌ای اولاً و بر اخلاق و فقه و دیگر شئون زندگی آدمی ثانیاً سخن گفت. پیش از ورود و بسط مباحث زبانشناسی، میبایست به اختصار توضیح دهیم، ساختار آموزه‌های دینی چگونه است و چه نسبتی به زبان دارند.

۱.۳. آموزه‌های دینی مشتمل بر دو دسته‌اند: اولاً: آموزه‌های نظری و اعتقادی (یا اصول دین [کلام])، ثانیاً: آموزه‌های عملی/رفتاری/جوارحی (یا فروع دین [فقه]). فقه نتایج کلام را فرض می‌گیرد، به بیان دیگر، فقه را مشتق از علم مادر یعنی کلام میدانند. آموزه‌های عملی/رفتاری/جوارحی [فقه] نیز خود، منقسم بر دو قسمست: الف) «ارشادی»، ب) «مولوی». بازشناسی امر ارشادی از امر مولوی نیز، از آن جهت اهمیت دارد که امر ارشادی به تعبیر قدامی ما، ماهیتاً جنبه‌ی اخباری دارد و از مصلحت فعل مورد ارشاد گزارش میدهد. و اینکه نتیجتاً فرمانبرداری (امتثال) یا نافرمانی (معصیت) آن ثواب و عقابی جداگانه ندارد. اما امر مولوی باز هم به تعبیر قدامی جنبه‌ی انشایی دارد و اقتضای اطاعت مستقل میکند. غرض از «اخباری» بودن امور ارشادی، این است که، جزو باورهای ابژکتیو ما هستند. یعنی اخبار از عالم واقع میکنند. و غرض از «انشایی» بودن امور مولوی نیز، این است که، جزو باورهای ابژکتیو ما هستند [۲].) سپستر، به بحث باورهای ابژکتیو [اخباری] و سوپژکتیو [انشایی] باز می‌گردم.

به بیان دیگر، آموزه‌های ارشادی هم حکم عقل‌اند و هم شرع؛ اما «صرف نظر از دین و آموزش دینی و با استفاده از عقل عرفی و طبیعی و تجربه انسانی [۳]» [چیزی/چیزهایی را تذکر و یادآوری میکنند. در آموزه‌های ارشادی، در واقع حکم شرعی، ارشاد به حکم

عقل است. «اما آموزه‌های مولوی چنین نیستند، زیرا این آموزه‌ها از اراده و فرمان تشریحی خداوند سرچشمه میگیرند و از این نظر به دین وابسته‌اند»، «در فرهنگ اسلامی «علم فقه» متکفل شناخت این بخش از دین است» [۴] از همین حیث است که «بسیاری از هواداران اخلاق دینی مدعی‌اند که هنجارها و ارزشهای اخلاقی بخشی از آموزه‌های مولوی دین را تشکیل میدهند و از اراده و فرمان تشریحی خداوند سرچشمه میگیرند و لذا اخلاق، متأخر از دین و مبتنی بر آن است. مقصود اینان از دینی بودن اخلاق یا وابستگی اخلاق به دین نیز همین است [۵] «[بدين جهت و با توجه به نکات پیشگفته، «فقیهان شیعی عموماً در مقام نظر قائل به «تلازم شریعت و اخلاق» و در مقام عمل قائل به «جایگزینی شریعت به جای اخلاق». به دیگر سخن قائلان به چنین رأی‌ای اخلاق را به فقه فرومیکاهند و رابطه‌ای اینهمانی بین اخلاق و فقه را متصور میشوند.

۱.۴. در اصول فقه، علم بر حدّ (تعریف) مفاهیم و رابطه‌ی آنها با یکدیگر حمل میشود» [۶]. در علم فقه، پس از شافعی، پنج حکم یا ارزش را به رسمیت شناختند، که تمامی اعمال شرعی ذیل این پنج حکم تقریر میشوند و قرار میگیرند: الف) واجب، ب) مستحب، ج) مباح، د) حرام، و ذ) مکروه. به سخن دیگر، هنگامی که فقیه میخواهد برای مسأله/مسائل راه‌حل و پاسخی شرعی بیابد/ بدهد، رأی او می‌باید ذیل یکی از پنج مقوله‌ی بالا جای گیرد.

۱.۵. فقیه برای یافتن راه‌حل و پاسخی به مسأله/مسائل می‌بایست به متونی چند رجوع کند و با آنها مواجه شود. تمامی این متون به متن مقدّس متّصلند. وظیفه‌ی فقیه نیز یافتن مربوطترین و نزدیکترین و محتملترین متن برای مسأله/مسائل مذکور است. این رابطه طی فرایندی توبرتو و چند لایه تعیین میشود که بر اساس آن، متن به دست آمده مورد تجزیه و تحلیل زبانی قرار میگیرد. به شکلی کلان این تحلیل/تحلیلهای بر دو نوع‌اند: الف) تعیین و تشخیص واژگان. ب) معنا یا دلالت واژگان. نوع اوّل نمونه‌ی کاملی است از تفسیر زبانی و نوع دوّم تحلیل و استدلال فقهی است، آمیخته با قیاس. هدف از تفسیر زبانی تعیین این مهم است که آیا واژه‌ی مورد نظر ایشان مبهم (ambiguous)، واضح (univocal)، عام، خاص، مجاز (trope)، امر یا جز آن است. هر لغت در پرتو یک یا چند مقوله زبانی تجزیه و تحلیل، فهم، تعبیر و تفسیر میشود. در باب این مقولات بین فقیهان اجماع و وفاق چندانی وجود ندارد. اما میتوان از شش مقوله که پُر کاربردتراند و نقش محوری ایفا میکنند نام بُرد: الف) حقیقت و مجاز؛ ب) مجمل و مبین؛ ج) کلام منصوص (محکم)؛ د) کلام نامتعیّن؛ ذ) عام و تخصیص عام؛ و) کلام مبهم (متشابه)؛ ی) معنا و مفهوم [۷].

۲.۱. زبانشناسی مطالعه زبان (و تمام ساحات آن) با روش تجربی است. میتوان گفت که غلمای دانشهای زبانی وفاق دارند که این رشته از دانش بشری «از لحاظ غرض، به دو قسم تقسیم میشود: زبانشناسی نظری (theoretical) و زبانشناسی کاربردی یا کاربردی یا عملی [8]» (applied) مُراد و مقصود ما در این مقال زبانشناسی کاربردی است و نه زبانشناسی نظری. اهمّ زیررشته‌های دانشهای زبانی به قرار زیر است: الف) نحو/ نحوشناسی (syntatics/syntax)، ب) معناسناسی (semantics)، ج) و کاربردشناسی (pragmatics) است [۹]. از این سه کاربردشناسی مهمترین وجه است. برای تبیین و ایضاح کاربردشناسی و نشان دادن فصل افتراق و تفاوت آن با معناسناسی میتوان گفت: تفاوت اساسی بین جملات (sentence) و گفته‌ها (utterances) این است که جملات، انتزاعی‌اند، و به زمینه‌شان (contexts) گره نخورده‌اند. اما گفته‌ها با توجه به زمینه‌شان شناسایی و فهم میشوند. اگر شما در تعامل با معنا بدون در نظر گرفتن زمینه هستید، کارتان معناسناسی است. اما اگر زمینه را در نظر آورید، کارتان کاربردشناسی است.

کاربردشناسی زبان مطالعه‌ی سخن گفتن [عمل سخن گفتن] است. و معناشناسی مطالعه‌ی معنی جمله و معنای کلمه/کلمات [فارغ و فارق از زمینه] است [۱۰]

۲.۲. پرسش اصلی کاربردشناسی اینست: منابع زبان چگونه به کار می‌روند؟ [۱۱]. مهمترین بخش فلسفه زبان را در روزگار کنونی افعال گفتاری [۱۲] و نظریه‌ی کاربردی معنا تشکیل می‌دهد (که در مطالعات دینی هم تأثیر بسیار داشته). اما پیش از ورود به بحثمان در فلسفه زبان، می‌بایست تفاوت زبانشناسی/دانشهای زبانی را با فلسفه زبان بیان کرد. جان سرل فیلسوف شهیر امریکایی، مرز میان دانشهای زبانی را با فلسفه‌ی زبان، چنین ترسیم کرده است: تا همین اواخر ترسیم مرزی میان زبانشناسی (دانشهای زبانی) و فلسفه زبان مبهم می‌نمود: زبانشناسی به واقعیت‌های تجربی طبیعی‌ی زبانهای انسانی می‌پردازد؛ و فلسفه‌ی زبان، به حقایق مفهومی‌ای که زیربنای همه‌ی زبانهای ممکن (possible language) یا نظامهای ارتباطی (system of communication)، می‌پردازد [۱۳].

۲.۳. ریشه‌های نظریه‌ی معنای کاربردی (که خود منشأ افعال گفتاری است) به کتاب تحقیقات فلسفی لودویگ ویتگنشتاین فیلسوف زبان نامی و تأثیرگذار اتریشی - انگلیسی برمیگردد. او در ادامه‌ی بحثی در باب بازیهای زبانی از اشکال زندگی (form of life) سخن می‌گوید: «در اینجا به کار بردن اصطلاح «بازی زبانی» به منظور تأکید بر این واقعیت است که بیان کردن از طریق زبان بخشی از یک فعالیت یا بخشی از شکل زندگی است [۱۴]». در واقع، از نظر ویتگنشتاین برای درک و فهم، هر جمله‌ای می‌باید آنرا در بازی زبانی متناسب، و شرایط خاصی که به آن تعلق دارد، جای داد تا معنایش را فهمید. ویتگنشتاین در دوره‌ی دوم کاری و زندگی فکری خود سعیش بر «بازگرداندن واژه‌ها به کاربرد روزمره‌شان» [۱۵] بود. او با پیش کشیدن بحث شباهت خانوادگی، و مفهوم بازی، و با توسل به شهودهای زبانی، کوشید از چگونگی نحوه‌ی اطلاق معنا بر واژگان و دلالت بر مصادیق متعدد و متنوع پرده برگیرد. [۱۶] همو در بند ۴۳۲ تحقیقات فلسفی مینویسد: «هر نشانه به خودی خود مرده به نظر می‌رسد. چه چیز به آن زندگی می‌بخشد؟» [- نشانه در کاربرد زنده است. «همچنین مینویسد: «موقعی که آقای X می‌میرد، و می‌گوییم کسی که نام آقای X به او اطلاق می‌شده مرده است، نه این است که معنای X مرده باشد... اگر معنا مرده باشد، یعنی آن نام دیگر معنا نداشته باشد، عبارت آقای X مرده است، مفهوم نخواهد داشت، در صورتی که میبینیم این عبارت برای ما مفهوم دارد [۱۷]». کاربرد به شکل زندگی وابسته است، و از سوی دیگر واژگان در زبان، به هیچ وجه دارای یک کاربرد منحصر به فرد نیستند. آنها در بازیهای زبانی مختلف و متنوع، واجد معنای تازه‌ای میشوند [۱۸]. مثلاً چه فصل افتراقی بین بازیهای گوناگون است؟ مثل: بازی پوکر، فوتبال، راگبی، بسکتبال، والیبال، شطرنج و ... همه واجد مفهوم برد و باخت، امتیاز، و .. هیچ مرز مطلق و مشخصی نمیتوان برای واژه‌ای چون برد و باخت در بازیهای مختلف ترسیم کرد [۱۹]

سروش دباغ، در همان بخش اول مقاله‌ی خود، برای ورود به بحث ارتباط وجودشناختی دین و اخلاق، و نشان دادن موضع مختار خود، به بحث در باب «نظریه‌ی فرمان الهی» و دو تقریر پرکاربردتر و شایعتر از این نظریه پرداخته‌اند. تقریر اول به «نظریه‌ی حداکثری فرمان الهی» و تقریر دوم به «نظریه‌ی حداقلی فرمان الهی» شناخته میشود. ایشان به اجمال توضیح داده‌اند که مدافعان نظریه‌ی حداکثری فرمان الهی قائل به این رأی هستند که «نیتوان راجع به اوصاف اخلاقی و اصول اخلاقی عام در عالم خارج بدون تمسک جستن به متون مقدس از قبیل تورات، انجیل و قرآن سخن گفت؛ چنانکه بر این باورند که نمیتوان درباره معنای واژگان اخلاقی، مستقل از دین سخن گفت. مطابق با رأی ایشان، هم تعیین اوصاف اخلاقی نظیر خوبی، بدی، باید و نباید در جهان پیرامون متوقف بر

تعلق اراده خداوند بدانهاست؛ هم برای احراز معانی مفاهیم اخلاقی باید به متن دین رجوع کرد. در عین حال، مطابق با رأی ایشان، احراز معرفت اخلاقی موجه هم تنها متوقف بر رجوع به متون دینی است و استفاده از منابع معرفتی مستقل از دین، نظیر عقل عرفی معرفت‌بخش نیست [۲۰]. «[سروش دباغ سپس به توضیح و دفاع از نظریه‌ی حدّ اقلی فرمان الهی که مقبول و موضع‌مختار ایشان است می‌پردازند. مطابق با این تلقی «احراز معرفت اخلاقی موجه متوقف بر رجوع به دین است و مستقلاً فراجنگ نمی‌آید. در عین حال، برخی از قائلان به «نظریه حدّ اقلی فرمان الهی» تأکید میکنند که عقل ما میتواند معرفت اخلاقی موجه را کشف کند» [۲۱].] آنهم بدون توسل به دین و متن مقدّس. سپس ایشان به رأی معتزله در دنیای اسلام اشاره میکنند که چنین تلقی‌ای از اخلاق داشتند (معتزله‌ای که بیشترین تأثیر را بر شیعیان داشته‌اند). من در این بخش میکوشم، با به دست دادن مهمترین تقریر از نظریه حدّ اکثری فرمان الهی، و دو استدلال معروف ایشان که له مدعیات خود اقامه کرده‌اند، دست به نقد این نظریه بزنم، سپس به اختصار توضیحی در مورد نظریه‌ی حدّ اقلی فرمان الهی ارائه خواهم داد و در آخر، رأی معتزله در این باب را بازمی‌نمایانم.

۳.۱. نظریه‌ی فرمان الهی: بر خلاف تصوّر عموم دینداران نظریه‌ی فرمان الهی ریشه‌هایش نه به ادیان ابراهیمی که به سنت یونانی باز میگردد. نخستین بار در رساله‌ی اُتیفرون افلاطون، سقراط در مواجهه و مباحثه با اُتیفرون این سوال را مطرح میکند: «آنچه که مقدّس است، به این دلیل مقدّس است که خدایان آن را تأیید میکنند، و یا به دلیل آنکه چیزی مقدّس است [یعنی فی نفسه مقدّس است]، خدایان، آن را تأیید میکنند؟» [۲۲]. این پرسش آغاز مباحث درازدانی در میان فلاسفه و الهیدانها در مورد پایه و اساس اخلاق شد [۲۳]

۳.۲. اخلاق فرمان الهی [۲۴]، بیانگر آنست که وضعیت استاندارد درست و نادرست، امر به فرمانشان یا امر به عدم انجامشان/ نهی از انجامشان، از جانب خداست. با توجه به این نظریه: عمل یا هر نوع عملی در صورتی درست یا نادرست است که، اگر و تنها اگر فرمان یا نهی الهی باشد [۲۵]. این نظریه‌ی اخلاقی مدّعی است که: آنچه در نهایت الامر، باعث میشود فعلی روا یا ناروا باشد، این است که یا توسط خدا به انجامش فرمان داده شود، و یا آن را ممنوع و نهی کند [۲۶]. مطابق با این تلقی، اخلاق فرامین الهی‌ای است که غالباً در اظهار قوانین درست و نادرست توسط اراده‌ی خداوند تعیین میشود. در حالیکه اخلاقیات فرمان الهی بنیانش را از خدا اخذ میکند [۲۷].

۳.۳. مهمترین تقریر از نظریه حدّ اکثری فرمان الهی به اراده‌گرایی (voluntarism) نیز مشهور است. مطابق با این رأی، خداوند بر مبنای اراده‌ی مطلق خود، فرامینی را صادر میکند، که همین فرامین قوانین و اصول اخلاقی را تشکیل میدهند [۲۸]. مطابق با باور معتقدان به این نظریه، اراده خداوند مطلق‌العنان است و از/ بر هر چیزی سبقت میگیرد. بدین جهت، معیاری و منطقی را نمیتوان برای خداوند سراغ گرفت. بدینسان، هر فرمانی که خداوند میدهد (ولو در دنیای ما آدمیان دارای قُبْحی آشکار باشد) ضروری و لایتخلف و واجب‌الاطاعه است (و به این اعتبار پیشینی). معتقدان به این نظریه دو دلیل را در دفاع از باور و اعتقاد خود اقامه کرده‌اند، که هر دو دلیل به قدرت مطلق خدا اشاره دارد: الف) اگر تصویری غیر قدرت مطلق و سبقت گرفتن اراده‌ی خداوند بر همه چیز داشته باشیم (من جمله اخلاقیات)، و به حُسن و قُبْح ذاتی برای اعمال/ رفتار قائل باشیم، قدرتش را با معیارهایی که پیش از اراده‌ی خداست محدود کرده‌ایم؛ هیچ چیزی نیز بر اراده‌ی او مسبوق نیست. این محدود شدن نیز با کمال مطلق خدا در میسجد. ب) سیطره و احاطه خداوند بر هستی و عالم و آدم چنان و چندان است، که گریز و گزیری از آن نداریم که در سایه‌ی او بزییم. هستی ملک مطلق خداوند است و ما مسافرانی هستیم، که در زیر سایه‌ی او مدّتی زندگی میکنیم. بدین جهت، راه گزیری از قدرت مطلقه‌ی او نداریم و شرط عقل و ادب هم آنست که به فرامین خداوند تمکین کنیم.

۳.۴. در نقد هر دو استدلال میتوان گفت، اگر حُسن و قبح ذاتی، و جدایی وجودشناختی اخلاق از دین، محدودکنندهی کمال مطلق خداست، این تناقض آشکار را که، ناسازواری (Inconsistency) و ناسازگاری ای (Incompatibility) بنا بر این اعتقاد در باب خدا شکل میگیرد را چطور میخواهند حل کنند؟ آن ناسازگاری هم چیزی نیست، جز آنکه، کمال مطلق خود صفتی از اوصاف است و نه جامع تمامی صفات خداوند. حتّاً اگر قائل به آن باشیم که کمال مطلق جامع تمامی اوصاف خداست (و البته مانع اغیار)، باز هم باید به این نکته توجه و تفتّن داشت که، این کمال مطلق در سازواری و سازگاری تمامی اوصاف پدیدار میشود. باید به یاد داشت که: مهربانی، رحمت، بخشایش و عدالت و ... هم از صفات خداونداند، و نه تنها جباریت و ... از اوصاف خداوند است. امّا، بنا بر این رأی با مطلق العنان خواندن قدرت باری، اوصاف دیگر او را به مُحاق کشانده ایم. و ناسازگاری ای آشکار را موجب شده ایم. در باب استدلال دوّم هم میتوان گفت همین ناسازواری جاری است، علاوه بر آن شواهد بسیاری که در باب اهمیت عقل و اختیار در متن مقدّس وجود دارد که با این تلقّی در میسجد [۲۹].

۳.۵. آدامز در مرحلهی دوّم فکری اش، و با تأثیری که از آراء هیلاری پاتنم در فلسفهی زبان گرفته بود. تقریری تازه و تعدیل یافته از نظریه فرمان الهی ارائه داد. اینبار او همچون دورهی نخستین کار فکری اش، به کندو کاو معناشناسانه در معنای «خطا»، «الزام» و «مُجاز» بسنده نکرد. بلکه به حقیقت و ماهیت آنها نیز پرداخت. او در این دوره، میان حقایق پیشینی و پسینی، تمایز آشکار نهاد، و نظریه فرمان الهی را جزو حقایق ضروری پسینی مطرح و قلمداد کرد. آدامز با کشیدن خطّی بین و قائل شدن به، تمایز میان معنای خطا و ماهیت خطا، نشان داد که چنان نیست که هر کس معنای واژهی خطا را بداند، لزوماً از ماهیت و حقیقت آنها آگاهی داشته باشد. به نظر او آنچه هر کاربرِ واژهی خطا، می باید دربارهی این واژه بداند، اینست که، خطا واجدِ خاصههایی (Property) برای اعمال و رفتار است. و علل عموم آدمیان مخالف اعمال/رفتار و افعال، خطا/خطاکارانه هستند. علاوه بر آن، هر کاربرِ این واژه [خطا]، می باید باورهایی دربارهی اعمالی/رفتاری/افعالی که خطا میداند داشته باشد. مضاف بر این، آنکه، وفاقی همگانی و گسترده (هر چند نه کامل) می باید در مورد این باورها و معتقدات وجود داشته باشد. مثل قُبْح و خطا بودن آزار کودکان. البته آدامز فهم معنا و نحوه و سیاق کاربردِ واژگان اخلاقی را برای تعیین ماهیت فعل خوب و بد و ... مکفّی نمیداند. او با پیش کشیدن مفهوم «خدای مهربان»، مدّعی میشود که، مخالفت با فرمان خدای مهربان، ماهیت این واژگان و افعال را مشخص میکند [۳۰]. در قرآن نیز بارها به تصریح و تأکید، از صفاتی چون مهربان و دوست دارنده، رحیم و بخشاینده و ستّار و ... خدا سخن رفته است [۳۱].

۳.۶. آدامز در جای دیگر بر نظریهی حداکثری فرمان الهی (یا نظریهی سنّتی فرمان الهی) این اشکال و نقد را وارد میکند که، اگر خدا به ظلم فرمان دهد، از آن حیث که ظلم است، آنگاه، آدمی می باید تنها به این دلیل که خدا به ظلم فرمان داده، ظلم بورزد. و البته، این بدان معناست که سرپیچی از این فرمان، خطای اخلاقی به حساب می آید [۳۲]. وارد کردن همین نقد بود که آدامز را به سمت یک نظریهی تعدیل یافته در مورد فرمان الهی کشاند، و مفهوم خدای مهربان را مطرح ساخت، و بلکه به عبارتی احیاء کرد [۳۳]. در واقع کار آدامز از آن جهت حائز اهمیت است که قیودی را بر نظریهی فرمان الهی مینهد. و این مهم را هم با وارد کردن آن به گسترهی الزامات اخلاقی صورت میبخشد.

۳.۷. سه ادعا و هدف آدامز در اینجا بر قرار زیر است:

الف) اخلاق را به نحوی از انحاء وابسته به خدا کردن. ب) حل و رفع مطلق العنان و مبسوط‌الید بودن و خودسرانگی اخلاقی خدا. ج) تقریر و تنسیق نظریه‌ای که منافاتی با استقلال و خودآیینی اخلاق/اخلاقی آدمیان نداشته باشد. آدامز ناسازگاری نظریه‌ی فرمان الهی با استقلال یا خودآیینی اخلاق/اخلاقی را شایعترین ایراد و مهمترین نقد بر این نظریه میداند [۳۴].

اخلاق، به حکم اخلاق بودنش، راجع به افعال/اعمال/ رفتار مُختارانه آدمی است، نه افعال/اعمال/ رفتار مجبورانه. و به سخن دیگری، اخلاق(اخلاق در مقام تجویز و عمل) در بُن و کنه خود هنجاری و تجویزی است. این مدعا که اخلاق در بُن و کنه خود هنجاری است نیاز به روشنگری دارد.

وقتی میگوییم اخلاق در بُن خود هنجاری است بدین معناست که اولاً: الف (هنجارهایی معتبر به شمار میروند که واجد و دارای کیفیت انصاف و عدالت و یا بی طرفی باشند. ب) این کیفیت/ کیفیت با برداشتی، تفسیری و... از همگانی کردن/شدن توضیح، شرح، بسط و تبیین شود. ج) این اصل یا اصول، بتواند/میتواند به شیوه‌ی عقلانی توجیه شود. ثانیاً: «هنجارها فقط زمانی قابل توجیه است که پیامدها و آثار و نتایج جنبی برای ارضای منافع هر فرد که انتظار می‌رود از یک تطابق کلی با آن هنجار حاصل گردد، بدون اجبار و اکراه توسط همه پذیرفته شود [۳۵] و [۳۶]». به همین معنا آنچه را که حجاب اجباری میدانیم و در کشور ما جاری است، نه تنها به لحاظ اجتماعی راه به جایی نبرده است، بلکه مشمول فعل بد اخلاقی و نقض حقوق شهروندی و زیر پانهادن فضیلت عدالت حقوقی- اجتماعی هم میشود.

آدامز هم بخاطر رأی‌اش در مورد استقلال اخلاق از دین، ناچار بود از نوعی وابستگی اخلاق به دین در باب رأی مُختارش دفاع کند. به همین دلیل از آراء پُل تیلیش متأله آلمانی نامدار سده‌ی بیستم، دو مفهوم دگرپیروی/دگرسالاری (Heteronomy) و خداپیروی/خداسالاری (Theonomous) را وام کرد و در نظریات خودش بکار بست. پُل تیلیش خود برای حل نظری و رفع عملی‌ی این تعارض، در کتاب خود عصر پروتستان مینویسد: استقلال اخلاقی اظهار میدارد که انسان ... قانون خودش هست. دگرپیروی اظهار میدارد که انسان..... باید تابع یک قانون خارجی/ بیرونی و برتر از خود باشد. خدا پیروی اظهار میدارد که آن قانون برتر در همان حال، مهمترین و عمیقترین و اصلیتین قانون خود انسان است که ریشه‌ی مبنایی الوهی که مبنای خود انسان است دارد [۳۷].

آدامز، به پیروی از تیلیش، شخص خدا پیرو را کسی میداند که اصول اخلاقی‌اش را از جانب خدا میگیرد/ میداند، و برایشان ارزش فی نفسه قائل است؛ و اگر میخواست فعلی انجام دهد، آنها را انجام میداد. در عین حال، دلیل/دلایل پیروی‌اش از آن اصول بخاطر وفاداری و عشق به خداست. آدامز در همین مورد، و وفاق استقلال اخلاقی و ارتباطش با خداوند مینویسد:

«اگر پایبندی برین (supreme commitment) ما، در زندگی برای انجام آنچه رواست، فقط بخاطر روایی آنست، و اگر درست است که راستی/روایی را فقط بخاطر خدا بخواهیم و یا فرامین آن، پس ما قطعاً واجد، بالاترین وفاداری (allegiance) به خدا هستیم. [۳۸]»

۳۸. آدامز با خواست ما به جهت خدا برای انجام اعمال و افعالمان و پیش کشیدن مفهوم پایبندی (commitment)، میکوشد نشان دهد، که ماهیت پایبندی اخلاقی از طریق معناشناسی کلماتی چون: خوب، بد، باید، نباید، تکلیف و تعهد، مسئولیت و.. احراز نمیشود. او برای روشن کردن و فهم معنای پایبندی، جهد بلیغ می‌ورزد تا رابطه‌ی آن را با ارزشها در نظر آورد، و تبیین و تحلیل کند. بدینسان قائل به آن است که تبیین و ایضاح معنای پایبندی، متوقف است بر داشتن تصویری و تبیینی از «خوبی». در واقع آدامز، مدعیست، برای فهم معنای پایبندی می‌بایست به زمینه و ساختار اجتماعی رجوع کرد، اما برای فهم معنای خوبی نیاز به چنین رجوعی نیست. برای مثال: معنای زیبایی یا خوبی تابلوی گل‌های آفتابگردان و نگوگ، نیازی به رجوع به زمینه و ساختار اجتماعی ندارد. اما در مورد

پایبندی چنین نیست. چرا که پایبندی ناظر و متوجه و معطوف به ساختار (Structure) و زمینه (Context) اجتماعی است. پایبندی، برخاسته از روابط شخصی و یا روابط بیناشخصی (Interpersonal) و به بیانی دیگر بین‌الذهانی (Intersubjective) است. [برآیند مناسبات بیناشخصی و بین‌الذهانی است که یک جامعه را سامان میبخشد، بدین جهت ما به هر دو توجه کرده‌ایم/ داده‌ایم.]

۳.۹. آدامز قائل به تفاوت و تمایز میان «باید» (و طبعاً «نباید») و «پایبندی» است. به نظر او باید (و نباید) ما را ملتزم به انجام و یا ترک فعلی نمی‌کند. اما «پایبندی» چنین نیست و ما خود را به انجام و یا عدم انجام آن ملتزم می‌کنیم. به بیان ساده‌تر ما در «پایبندی» لزوماً، آن-را جدی می‌گیریم، اما در مورد باید/نباید چنین نیست. به نظر آدامز یکی از چیزهایی که ما را پایبند به انجام و یا ترک فعلی می‌کند، پیامد (Consequences) اجتماعی آن است (البته این به معنای پیامد گرا بودن آدامز نیست، چه آنکه با این مکتب مخالف است). یعنی جامعه نسبت به انجام یا ترک، فعل ما واکنش نشان می‌دهد [۳۹]. مضاف بر اینها، آدامز معتقد است که، مفهومی پیش‌اخلاقی (pre-moral) نیز از پایبندی وجود دارد. بدین جهت واقعیات اجتماعی، بی‌آنکه ارزیابی اخلاقی شوند، توانستنی است که پایبندی/پایبندی‌هایی را موجب شوند (یا ایجاد کنند). پس آدامز، با عطف توجه به نکات پیشگفته، دلایل خوب‌ساز و یا اخلاقاً خوب-را، دلایلی نمی‌داند که تنها و صرفاً چون از بافت و ساختار اجتماعی و تعهدات اجتماعی برآمده است، واجد ارزش بدانند، بل علاوه بر-آن دلایلی را واجد ارزش میدانند که برآمده از تعهدات اجتماعی‌ای است که بحق بدان/بدانها ارزش داده باشند (یا برایشان ارزش قائل باشند) [۴۰].

۴.۰. معتزله و جدایی دین و اخلاق (یا اخلاق مبتنی بر عقل) [۴۱]:

به عقیده‌ی معتزله، این عقل است که خیر را از شرّ تمیز می‌دهد [۴۲]. اگر انسان قادر به تفکر نباشد، نمیتوان از او بازخواست کرد: اینکار به منزله‌ی آنست که باری بر دوش او نهاده شود که نتواند آن را ببرد. [۴۳] قانون و اخلاقی طبیعی است که هر ذهن سلیمی میتواند با سعی عقل خود به آنها پی‌ببرد. این اصول را عقلیات مینامند و متمایز از شریعات است. تکالیف اخلاقی، پیش از آنکه پیامبر آنها را تأکید کند و مردم را به رعایت آنها فراخواند، به طور کلی حاصل تفکر عقلانی است [۴۴]. اشعریان (جبرگرایان) فعل عقلانی را قبول دارند، به شرط آنکه مغایر با نصّ و حیانی نباشد. معتزلیان همه‌ی افعال انسان را بر عقل بنا مینهند، و بر آنند که آنچه خدا به آن فرمان می‌دهد فی‌نفسه ستودنی و آنچه از آن نهی می‌کند فی‌نفسه نکوهیدنی است. صرف‌خواست و فرمان و اراده‌ی خدا موجب نمیشود که فرامین و اوامر او ستودنی و نواهی او نکوهیدنی باشد [۴۵]. ابوعلی جبائی نقش عملی عقل انسانی را به روشنی بیان میکند و میگوید: «عقل عملی است که انسان را از شرّ دور میکند و به خیر فرامیخواند.»

۴.۱. ابولهدیل پیش از جبائی نقش فطری‌ای را برای عقل تعریف کرده، که به موجب این تعریف، هدف عقل دستیابی به علم، تمیز انسان از اشیاء و تمیز اشیاء از یکدیگر است [۴۶]. همچنین بنا به رأی و نظر/انظار معتزله، ابتناء قانون/قوانین اخلاقی بر عقل بدین معنی است که، قانون/قوانین اخلاقی ناشی از قدرتی من‌عندی و تفنّنی نیست، زیرا که خدا برای افعال، بدون دلیل معتبر تعیین ارزش نمیکند. خدا او [انسان] را مخیر به انتخاب میان خیر و شرّ کرده و برای این منظور ابزار مناسبی چون عقل به او عطا کرده است. بدینسان بخاطر نحوه‌ی کار بست عقل بدو پاداش و کیفر می‌دهد. خدا انسان را قادر می‌سازد تا خود ارزش اخلاقی را کشف کند و افعال خود را بر آن استوار و تطبیق دهد.

۴.۲. قاضی عبدالجبار فعل نیک را چنین تعریف میکند: فعل نیک آنست که متوجه دیگری باشد، بی آنکه برای فاعل آن سودی شخصی به بار آورد [۴۷]. معتزله بر این باورند که، هنگامی که ما عمل میکنیم، دلایل الهی را در نظر نداریم، چرا که از آنها آگاهی نداریم [۴۸]. به دیگر سخن، کسانی که از وحی آگاهی ندارند، چطور میتوانند قبح ظلم و دروغ و ... را بشناسند؟ پس معلوم میشود که آنها خود می‌اندیشند و تعقل می‌ورزند. بدین جهت است که خیر را از شر تمیز میدهند، همچنان که سفید را از سیاه [۴۹]. در واقع، اگر ادعای جبریان و یا اشاعره، و به تعبیری قائلان به فرمان حداکثری الهی را بخواهیم بپذیریم، که ارزش اخلاقی فعل/عمل/رفتار آدمی صرفاً ناشی و از جانب خداست، به نتایج نامعقولی برمیخوریم. بدین معنی که اگر به ما فرمان داده شود که دروغ بگوییم و ظلم بکنیم، آنگاه فعل ما ستودنی و اگر ما را نهی کنند از راست گویی و عدل، فعل ما نکوهیدنی میشود. عبدالجبار در اینجا اعتراض میکند که: مضاف بر آن، چطور میتوان پذیرفت که متن مقدّس بتواند ارزش اخلاقی به فعلی بدهد که واجد آن نیست؟ زیرا در مورد صفات اخلاقی ی افعال، میان افعال عقلانی و افعالی که قانون الهی مقرر کرده است، فرقی اساسی وجود ندارد [۵۰]. [ماوردی نیز در ادب الدّیبا و الدّین مینویسد: «خدا زندگی مادّی و زندگی مذهبی را بر پایه‌ی عقل بنا نهاده است. با عقل ما را مسئول اعمال خویش ساخته، عقل است که حاکم بر زندگی ماست و همبستگی ما را با همنوعانمان، به رغم اختلاف در منافع و نیازها، تبیین میکند» [۵۱]. عبدالجبار در تفسیر آیه‌ی ۷ سوره‌ی مائده که میگوید: (و نعمتی را که خدا بر شما ارزانی داشته و [نیز] پیمانی [میثاقی] را که شما را به [انجام] آن متعهد گردانیده به یاد آورید آنگاه که گفتید شنیدیم و اطاعت کردیم و از خدا پروا دارید که خدا به راز دلها آگاه است) متذکّر میشود که: «میثاق» خدا با انسان میثاقی مبتنی بر عقل است؛ انسان بدان جهت مسئول است، که از عقل برخوردار است [۵۲]. توحیدی نیز بر این اعتقاد است که عقل عطیه‌ی خدا به انسان است [۵۳].

۴.۳. عقل برای معتزله چنان و چندان دارای اهمیت است که مُدام با ارجاع به متن مقدّس، و حتا حدیث نبوی، مخالفانشان را به چالش میکشند. مرتضی برای محکوم کردن کسانی که تفکر و تعقل نمیکنند، از آیه صد از سوره‌ی یونس شاهد می‌آورد که: «خدا خشم بر کسانی مینهد که تعقل نمیکنند» [۵۴]». [یحیی بن الحسین هم به سوره جاثیه، آیه‌ی سه اشارت میدهد، که میگوید: «هر آینه در آسمان و زمین نشانه‌هایی برای مؤمنان هست» [۵۵]]. زمخشری مفسّر بزرگ قرآن نیز در تفسیر آیه‌ی سه از سوره‌ی آل عمران (من با نشانی از پروردگار نزد شما آمدم) و آیه‌ی دو سوره‌ی حشر (پس ای اهل بصیرت، عبرت بگیرید)، مینویسد: پیامبران نیز برای متقاعد کردن مردم بر دلایل عقلانی تکیه میکردند. ماوردی نیز با نقل سخنی از پیامبر اسلام که میگوید: «هر چیزی اساسی دارد، و اساس فعل انسان عقل است»، بر تبعیت از عقل صحّه میگذارد [۵۶]. در بین نومعتزلیان که در سده‌ی بیستم احیاء شده‌اند هم چنین عقلگرایی و جدایی افکندن میان اخلاق و دین را شاهد هستیم. کسانی چون نصر حامد ابوزید، محمد ارکون، محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش از آن جمله‌اند [۵۷].

۵.۰. واقعیت اجتماعی:

سرل [۵۸] در اثر تأثیرگذار دیگرش ساخت واقعیت اجتماعی از ارتباط ذهن و زبان و پدید آمدن و ساخته شدن واقعیت اجتماعی توسط این دو سخن میگوید. واقعیتی که با واقعیتهای طبیعی تفاوت دارد، ولی واقعیت است و تمامی مناسبات اجتماعی آدمی در آن شکل و سامان مییابد.

۵.۱. سرل در کتاب ساخت واقعیت اجتماعی بین واقعیت اظهار شده و اظهار واقعیت فرق مینهد. اولی مربوط به واقعیتهای اجتماعی و دومی مربوط به واقعیتهای طبیعی (Brute Facts) میشود. ذیل واقعیت اجتماعی، «واقعتهای نهادی (Institutional facts)» قرار

میگیرد. سرل در مقدمه کتابش خاطرنشان میکند که، ما در جهان واحدی زندگی میکنیم، جهانی که فیزیکی است، و کار تبیین و توصیف این جهان را علوم تجربی طبیعی‌ای همچون فیزیک و شیمی و ... انجام میدهند. «بخشهایی از جهان واقعی، واقعیت‌های آفاقی در جهان‌اند، واقعیت‌هایی که تنها با توافق انسانها وجود دارند. فقط بخاطر آنکه ما اعتقاد داریم آنها وجود دارند. چیزهایی مثل: پول، حکومت، ازدواج[۵۹]». بر همین وجه میتوان از حجاب هم در عداد واقعیت‌هایی نام برد که انسانها با همدیگر بر آن توافق میکنند. در ادامه بیشتر بدین مهم میپردازیم.

۵.۲. بنیاد واقعیت‌های نهادی، کارکردهای وضعی است. این کارکردها توسط جهتمندی‌ی جمعی آدیان اعتبار میشوند، و پس از اعتبار شدنشان، بر سر آنها توافقی حاصل می‌آید. بدین جهت، واقعیت‌های نهادی به لحاظ هستی‌شناختی انفسی، و به لحاظ معرفتشناختی آفاقی‌اند. آفاقی بودنشان، کاملاً وابسته به زبان است، که خود زیربنا و شالوده و اُس و اساس تمامی واقعیت‌های نهادی دیگر است. سرل بدان جهت میگوید واقعیت‌های نهادی، که وجود این واقعیتها، مستلزم وجود نهادی بشری است[۶۰]. سرل برای نشان دادن تفاوت این واقعیت طبیعی و نهادی با یکدیگر، مثال پول را میزند. در واقع پول، سرنمون (archeytypical) واقعیت نهادی سرل است، چون پول برای سرل به عنوان یک واسطه، جهت تبادل تعریف شده است. به نظر سرل، تعداد متفاوتی از ابژه‌های طبیعی (x) میتواند به عنوان پول یا یک واسطه برای مبادله (y) محسوب شود. تجزیه و تحلیل پول، ما را به نهادهای دیگری رهنمون میکند. به عنوان مثال: انواع و اقسام خاص و معینی از پول توسط دفتر چاپ آن میبایست چاپ شود. این نهادها خود بر وجود نهادهای دیگری دلالت میکنند. علاوه بر این، در جوامع متفاوت و در طول تاریخ، حدود و ثغور چیزی همچون پول همیشه تغییر کرده است. انسان‌شناسان بسیاری امروز نشان داده‌اند که در جوامع و در جاهای دیگری، مثلاً میان سرخپوستان، مصداق پول، چیزهای دیگری بوده، همچون: پوست سر دار کوب و خوک، دندان، صدف و ...

۵.۳. یورگن هابرماس (که تأثیر بسیاری از جان سرل پذیرفته) در مقاله‌ی «پراگماتیک عام چیست؟» استدلال میکند، که هر فعل گفتاری، یک سری «دعویهای اعتبار عام (Universal Validity Claims)» را مطرح میکند. دعویهایی که از نظر گوینده‌اش میتوان اعتبارشان را دوباره اثبات کرد، لاجرم کسی که میخواهد منظور و غرض و مقصودش فهم شود، گریز و گزیری ندارد از اینکه چهار نکته را ملحوظ کند: الف) چیزی را به نحوی فهمپذیر بیان میکند؛ ب) این چیز را بیان میکند تا از سوی شنونده [مخاطب] فهم شود؛ ج) با بیان این چیز، خودش را فهمپذیر میکند؛ د) با بیان این چیز، با شخص دیگر به تفاهم میرسد[۶۱]. برای فهم داعیه‌های اعتباری، میتوان به گفتار، محتوا، ذهنیت و بین‌الذهانیت، رجوع کرد، اما هابرماس از فهمپذیر بودن (Comprehensibility)، صدق (truth)، صداقت (truthfulness)، و درست‌ی (rightness) استفاده میکند. در نظریه‌ی هابرماس، سه اصل مهم برای فرایند رسیدن به مفاهیم و وفاق وجود دارد: «شرایط اعتبار»، «دعویهای اعتباری»، «اثبات حقایق». دعویهای اعتباری با فراهم بودن شرایط اعتبار در هر موقعیتی توسط گوینده (فرستنده) مطرح میشوند، و دست آخر، اثبات حقایق دعویهای اعتباری که مقبول و موخه‌اند نتیجه میشود[۶۲]. اهمیت نکات پیشگفته آنجاست که در هر کنش ارتباطی، دو اصل مهم جهتمندی جمعی، و کارکردهای وضعی بخاطر مشارکت تام و تمام یکایک مشارکت کنندگان ملحوظ و مستتر است. و همین امر سبب‌ساز این است که، مشارکت کنندگان بر تعریف/تعاریف مشترکی از موقعیتشان وفاق کنند، تا بتوانند دست به کنش بزنند و چیزی را مورد اعتبار قرار دهند و یا از چیزی که واجد اعتبار بوده سلب اعتبار کنند. هر کنش ارتباطی برای اثبات داعیه‌های اعتباری‌اش خود میباید واجد سه چیز باشد: وفاق، مشروعیت بخشی (legitimation)، و موخه‌سازی (justification).

۵.۴. اخلاق و وظایف در نگاه نخست و واقعیت زندگی:

دیوید راس [۶۳]، بانی اخلاق و وظایف در نگاه نخست است. که ذیل اخلاق هنجاری [Normative] و تجویزی [Prescriptive] قرار میگیرد. به نظر او، آنچه وظیفه‌ی ما می‌باشد، در واقع وظیفه نسبت به دیگران است (و همچنین وظیفه نسبت به خود). این وظیفه/وظایف، هم به اعمال گذشته‌ی آدمیان و روابط آنها با دیگر آدمیان بستگی دارد و هم به ارتباط آدمی با خود/خویشتن. در واقع، وظیفه‌ی ما این است که خیر را بحق سامان دهیم؛ و نه اینکه صرفاً آن را بیشینه کنیم. از این حیث همه ما آدمیان، از لحاظ اخلاقی، تعدادی وظایف در نگاه نخست یا وظایف بالقوه و به تعبیر دیگری وظایف فی‌بادی‌النظر [prima facie duties] داریم. که این وظایف در نگاه نخست، اگر با وظیفه‌ی در نگاه نخست دیگری در تعارض نیفتد، بی‌هیچ قید و شرطی باید انجام گیرد (که این همان امر مطلق کانت است). اما در مقام عمل، اگر وظیفه‌ی در نگاه نخست با هیچ وظیفه‌ی در نگاه نخست دیگری در تعارض قرار نگیرد تبدیل به وظیفه‌ی واقعی، یا بالفعل و به تعبیری فی‌مقام‌العامل [actual duty] میشود. و اگر در تعارض قرار گیرد، میبایست از میان آن دو، آن یکی‌ای را انتخاب کرد و به کار بست و انجامش داد، که سنگینتر و مهمتر است؛ و وظیفه‌ی دیگر را فرو نهاد [۶۴].

۵.۵. راس، فهرستی هفت‌گانه از وظایف در نگاه نخست، درست میکند، و در آنجا هفت مقوله را می‌گنجاند. که باز خود این وظایف هفت‌گانه بر دو صنف منقسم میشوند: وظایف گذشته‌نگر [past-looking]، که متوجه و معطوف به وظایفی است که ناشی و منتج از اعمال و افعال پیشین خود شخص یا اشخاص عامل و فاعل است. و وظایف آینده‌نگر [future-looking] وظایف گذشته‌نگر: الف) وظایف مبتنی بر افعال پیشین من است، که خود مشتمل بر دو صنف است: ۱) (وظیفه/وظایف وفاداری؛ ۲) وظیفه/وظایف جبرانی. ب) وظایفی که مبتنی بر افعال گذشته اشخاص دیگر در شایستگیها و نیکوهای نسبت به من است: ۳) (وظیفه/وظایف سپاسگزاری. وظایف آینده‌نگر: ج) وظایفی که مبتنی بر واقعیت/امکان توزیع لذت بدون مطابقت با شایستگی‌ی اشخاص است: ۴) (وظیفه/وظایف عدالت؛ د) وظایفی که مبتنی بر حقیقت حضور موجودات و اشخاص دیگری در جهان است، که ما میتوانیم موقعیت، وضعیت و شرایط آنها را از جهت فضیلت/عقل / و لذت ارتقاء دهیم و بهبود بخشیم: ۵) وظیفه/وظایف نیکوکاری [۶۵]. ه) وظیفه/وظایفی که ما میتوانیم شرایط/سطح/موقعیت و وضعیت خودمان را از حیث فضیلت و عقل ارتقاء و بهبود بخشیم: ۶) وظیفه/وظایف اصلاح نفس. و) وظایفی که باید از نیکوکاری جدا کرد: ۷) وظایف عدم بدکاری / آسیب نرساندن به دیگری / دیگران (که از نیکوکاری مهمتر و واجبتر است). حال اگر در مقام عمل بین وظایف اخلاقی در نگاه نخست تعارضی شکل بگیرد راه حل چیست؟ راس، از دو گانه دیگری استفاده میکند که عبارت است از: «سایر امور یکسان باشند [other things being equal]» و «جمع جوانب در نظر گرفته شوند [all things considered]» با این دو گانه، دو گانه‌ی بالقوه و بالفعل / فی‌بادی‌النظر و فی‌بادی‌العامل / وظایف در نگاه نخست و وظایف واقعی؛ روشتر میشود.

۵.۶. شش نکته را در نظام اخلاقی دیوید راس می‌باید مورد توجه قرار داد: واقعگرایی، کثرتگرایی، مفتوح بودن، عدم وجود ترتیب الفبایی، تفکیک میان وظایف مشتق و غیر مشتق، شهودگرایی [۶۶].

۵.۷. برای فهم بهتر دستگاه اخلاقی راس مثالی می‌زنیم: موقعیتی را در نظر آورید که نجات جان یک بیگانه با عدم راستگویی یا دروغگویی شما حاصل میشود. وظیفه راستگویی در مقام نظر اگر سایر امور یکسان باشند یا به تعبیر دیگری راستگویی در تعارض با وظیفه دیگری مثل نجات جان یک نفر قرار نگیرد، می‌بایست عملی شود. اما وقتی با بررسی جمع جوانب، می‌بینیم که راستگویی در

تعارض با امور دیگری قرار می‌گیرد می‌بایست راستگویی را فرو نهاد و دروغگویی را موقتاً پیشه کرد، تا جان آن شخص بیگناه از خطر مرگ نجات یابد. در واقع وظایف اخلاقی در دستگاه راس، وابسته به سیاق هستند، و با تغییر زمینه، اولویت عمل کردن به آنها هم تغییر میکند و بدین معنا واجد نظم و ترتیب الفبایی هم نیستند. و به همین اعتبار است که این نظام اخلاقی با واقعیت و انضمام زندگی هر روزه پیوندی محکم دارد.

۶.۰. نظام پوشاک (جامه) و حجاب در عصر پیامبر [۶۷]: [در این قسمت بر تحقیق تاریخی-تفسیری درخشان امیر ترکاشوند، تکیه خواهیم کرد. پژوهش ترکاشوند نشان از آن دارد که حجاب خود بخشی از نظام پوشاک عصر پیامبر بوده و مبتنی بر قواعد عرفی و قراردادی چند در جماعت آن زمان [۶۸]؛ ترکاشوند در تحلیل بدیع خود به نیکی علوها و تصاویر کژ از پوشش و حجاب را باز نموده و دست به نقد آنها زده است. من هم، در این مقال و برای روشنایی بخشیدن، به بحث خود و ایضاً مفاد این تحقیق، و برای تحلیل منطق و نظام پوشاک (در اینجا حجاب) در عصر پیامبر اسلام، از منطق و روش بحث رولان بارت فیلسوف فرانسوی در کتاب نظام پوشاک استفاده خواهیم کرد. به گمان نگارنده، علازقم دقت درخور و تحقیق بدیع ترکاشوند، استفاده از معرفت برون دینی نیز در روزگار ما که دوران تجدد است، ضرورت دارد. البته واضح و مبرهن است نمیخواهم دچار خطای ناهمزمانی (Asynchronous) شوم، چونکه بارت در آن کتاب به بررسی مُد پوشاک در اروپای سده بیستم میپردازد، اما این بدان معنا نیست که نشود از منطق و روش تحلیل او (خاصه تحلیل نشانه‌شناسانه او) در باب پوشاک (خاصه پوشاک عصر پیامبر) استفاده نکرد.

۶.۱. بارت مطمئن شده بود که به هیچ موضوع فرهنگی نمیتوان بیرون از زبان اندیشید، و به همین دلیل در کتاب نظام پوشاک [۶۹] از تشابه «نظام پوشاک» و «نظام ادبیات» سخن گفته. به نظر او کارکرد هر دو نظام، نه ایجاد ارتباط با معنایی عینی و بیرونی که پیش از نظام وجود داشته باشد، بلکه خلق گونه‌ای توازن کارکردی است [۷۰]. به نظر بارت پوشاک همچون ادبیات مجموعه‌ای از نشانه‌ها و قواعد است؛ که به هر حال در بستر جامعه (یا جماعت) خاصی و لاجرم در دل زیست-جهان و سپهر «طبیعی- فرهنگی» مشخصی، و مطابق قواعد و قراردادهای همان بستر شکل میگیرد. نظام پوشاک همچون دیگر کارکردهای زبان، وابسته و استوار بر قرارداد و کارکرد قراردادی می‌باشد. پوشاک یکی از ابزارهای ارتباطی‌ای است که هم حضوری مادی دارد- که همیشه پیش چشم است و به چشم می‌آید- و هم حضوری غیر مادی دارد [۷۱]. پوشاک دلالت بر معنایی اجتماعی و لاجرم کارکردی دارد. اگر نه همیشه آدمیان در طول تاریخ و جوامع متفاوت لباسهای مستحکمی تهیه میکردند، که نیازی به تعویض و تنوعشان نبود. حتی در سطح یک جماعت/جامعه پوشاک مورد استفاده تغییر میکند. لباسی که در خانه استفاده میشود با لباسی که برای میهمانی و یا کار مورد استفاده قرار میگیرد، تفاوت دارد.

امیر ترکاشوند در کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر [۷۲] (از این پس به اختصار با عنوان حجاب شرعی یاد خواهیم کرد) هم دست به ردّ روایات مشهوری زده که مورد استناد مفسّرین و شارحین و فقهای کثیری بوده است، که در باب صدور حکم/احکام مرتبط با حجاب از آنها سود میجسته‌اند و هم عدم اعتبار تفسیرهای رایج از روایات و آیات مرتبط با مسأله حجاب را، با پشتوانه‌ی رهیافتی تاریخی-تفسیری نشان داده. روایات مشهوری که بر پرده‌نشینی، اختفاء (حتّاً اختفاء از نابینا)، و ندیدن مردان توسط زنان، دلالت داشته و دارند [۷۳]. همچنین در وصف خانه‌ی همسران پیامبر نشان داده و ثابت کرده که برخلاف رأی جمهور خانه‌ی همسران پیامبر چندان پوشا و مستتر نبوده است [۷۴] و [۷۵]. ترکاشوند در کتاب خود، با کمک و استنادات مکرر به قرآن، دست به ترسیم دقیق و جامع و مانعی از حجاب پیش از اسلام و همچنین روزگار حضور قرآن زده است؛ که با تصوّر عموم مسلمانان منافات دارد، اما دارای حجیت

تاریخی-تفسیری است [۷۶]. او پنج عامل اصلی را در باب عدم پوشش و حجاب و ستر را احصاء کرده است: الف) فقر لباس؛ ب) گرسنگی؛ مائده ۹۵؛ بقره ۱۸۴؛ دهر ۸؛ مدثر ۴۲ تا ۴۴؛ و... ج) معضل سرپناه: فرقان ۷۵؛ سبأ ۳۷. د) تشنگی و معضل آب [۷۷]. محمد ۱۵، مریم ۸۶، توبه ۷۲. سوره مریم، آیه ۸۶ [۷۸] و [۷۹]. و) گرمای شدید [۸۰] یس ۵۵ و ۵۶، مرسلات ۴۱، رعد ۳۵، واقعه ۳۰ تا ۳۲.

۶.۲. ترکاشوند همچنین به معضل ویژگیهای البسه در آن زمان اشاره میکند که نادرستی یکی از معضلات لباسهای آن روزگار بوده. به همین دلیل هم در بسیاری مواقع نقاط مختلف بدن از جمله شرمگاه آشکار میشده است [۸۱]. همچنین به تفصیل نشان میدهد که جامه‌های دوخته‌ای چون «پیراهن و شورت و شلوار و مقنعه و...» در زمان پیامبر نبوده است. با آمدن قرآن، قرآن از مردمان آن روزگار نخواست است تا «مردان و زنان مؤمن برای پوشاندن خود، پارچه‌های نادرسته را کنار گذارند و بجای آن از پیراهن، شلوار و... استفاده کنند بلکه رهنمودهای خود را بر پایه همان پارچه‌های رایج نادرسته تنظیم و استوار کرد» [۸۲]. «بنابراین، با توجه به عدم استفاده از جامه‌های دوخته، می‌بایست همه پیامدهای منفی استفاده از پارچه‌های نادرسته را پذیرفت» [۸۳].

ترکاشوند بر وجه کاربردی پوشاک هم تأکید می‌ورزد و به خوبی نشان داده که قرآن برای لباس دو نوع کارکرد و کاربرد را لحاظ کرده: الف) پوشاندگی، ب) آراستگی و جمال. همچنین بر اساس قرآن اندام آدمی (به ویژه زنان) از جهت ارتباطش با لباس و جامه به دو بخش کلی تقسیم میشود: یکی ناحیه «سوءه» (زشتی و بدی) یا «فرج» که شرمگاه انسان است. بخش دیگر، سایر قسمت‌های پیکر که از آن به «زینة» (زیبایی) تعبیر شده است. ناحیه زینة در بانوان به دو بخش فرعی دیگر تقسیم می‌شود: یکی «زینة مخفی و باطنی» (زیبایی‌های پنهان) که لباس و جامه برای این بخش وجود دارد و دیگری «زینة آشکار و ظاهر» (زیبایی‌های پیدا) که معمولاً فاقد لباس و جامه است [۸۴]. در واقع تحقیق ترکاشوند در باب حجاب معطوف به کنکاشی جامعه‌شناختی است. اینکه شرایط حضور و صدور آیات مرتبط با حجاب در زمینه و بافت تاریخی-فرهنگی‌شان چه بوده و چگونه بوده. همین بافت و زمینه و ساختار تاریخی-فرهنگی-اجتماعی است، که حجاب را به عنوان پدیداری اجتماعی در بطن متن مقدس پدیدار میکند.

۷.۰. نتیجه‌گیری: فصل مشترک تمامی مؤلفه‌های این مقال «واقعیت» بود. همچنین نشان دادیم که، اولاً زبان چیزی تجربی است و بین‌الذهانی، و معطوف به جامعه‌ی کاربران آن و بستر کنش ارتباطی و مفاهمه مخاطبین با یکدیگر است [۸۵]. به یک معنا متوجه به زیست-جهان کاربرانش [۸۶]. بدینسان دم زدن، از معنای واژه‌ای جدا از کاربردش، بی‌وجه است (واژگان اخلاقی هم از این قاعده مستثنی نیستند). ثانیاً توجه دادیم که امور فقهی (یا امور مولوی) گزاره‌های انشایی و یا گزاره‌ها و باورهای انفسی (سوژکتیواند)، و با جهان واقع ربط و نسبتی ندارند. مشخصاً در مورد احکام فقهی و خصوصاً حجاب با توجه به تحقیقات ترکاشوند میتوان و با توسل به رأی سرل در مورد انواع واقعیت، میتوان و می‌باید گفت حجاب واحد اظهار واقعیت است (و به اجتماعی) و نه واقعیتی اظهار شده (و طبیعی)، از این حیث می‌باید از جهت‌مندی جمعی، و وفاق اجتماعی‌ای و کارکردهای وضعی احکام شرعی (و در اینجا مشخصاً حجاب) که در کنش جمعی، در مورد امور فقهی صورت می‌گیرد، سخن گفت، و نه احکامی جازم که گویی صدق و کذب خود را از واقعیت عینی و طبیعی احراز میکنند و جای هیچ تغییری ندارند. همین کارکرد وضعی است که بیانگر سویی هویتی حجاب است. ثالثاً: اشاره کردیم نه دفاع از ابتناء اخلاق بر دین موجه می‌نماید و از سوی دیگر، توانستنی نیست اخلاق را به فقه فروکاست، و این یکی را جایگزین آن دیگری کرد. چرا که، چنانکه نشان دادیم، اخلاق، بر دین سبقت دارد. قول به اینکه میتوان ارتباطی اینهمانی بین اخلاق و فقه تصور کرد هم منطقی و تجرباً محال است [۸۷]. رابعاً: نظریه‌ی حد اکثری فرمان الهی نیز قابل دفاع نیست، طرفه آنکه نه با صفات خداوند در متن مقدس سازگار می‌افتد، و نه با مجموعه‌ی اوصافی که از باری میتوان سراغ گرفت، سازوار است. نظریه‌ی

حدّ اقلی فرمان الهی هم با واقعیت اجتماعی پیوند وثیق دارد، و بدین لحاظ با مُراد ما در مورد واقعیت اجتماعی همخوان است. خامساً: نشان دادیم که چیزی وجود دارد به نام واقعیت اجتماعی، که زیرشاخه اصلی اش واقعیت نهادی است. در همینجاست که میتوان ادّعا کرد، حجاب هم (در مقام نوعی پوشاک و بخشی از نظام پوشاک [۸۸]) خود یکی از واقعیات نهادی است، که با نهادهای دیگر اجتماعی چون: حقوق، اخلاق، سیاست، فرهنگ، ارتباط، هنر، اقتصاد و ... ارتباط وثیق دارد، و می‌بایست در ارتباط با دیگر نهادها مورد توجّه و تحلیل و نقد قرار گیرد، نه چیزی منفصل و منفک و بی‌ارتباط از نهادهای دیگر اجتماعی. مثال پول را در باب واقعیتهای نهادی به یاد آوریم. پول را ما اعتبار می‌بخشیم، و بر وجودش وفاق می‌کنیم؛ و به همین اعتبار واقعیتش میدانیم. از همین حیث پول با نهادهای اجتماعی پیشگفته به تمامی ارتباط دارد، و آن نهادها در تعیین چگونگی کارکرد و حدود ثغورش مدخلیت تام و تمام دارند. همچنین حدود و ثغور پول در جوامع مختلف بنا به تلقّی، و جهت‌مندی و کارکرد وضعی آن همیشه تغییر کرده و چیزی ثابت و لایتغیر نبوده و نیست. همین سخن، در باب تمامی نهادها و پدیدارهایشان گفتنی است، از جمله حجاب! در واقع حجاب و حدود و ثغوراش، و آیات مرتب با آن در متن قرآن و همچنین احکام فقهی مرتبط با آن، در موقعیت پدیده‌ای اجتماعی و بخشی از نظام پوشاک عصر پیامبر (و زمانهای دیگر)، با توجّه به نیازها و خواستها و گستره‌ها و محدودیتهای زمانه پدیدار گشته است. بدین لحاظ، با ساختار و بافت فرهنگی و به تعبیری زیست-جهان و شکل زندگی مردمان آن دیار و آن روزگار همخوان بوده و نه بیشتر. در ضمن می‌بایست یادآور شد که حجاب بخاطر وجه کارکردی اش، واجد سویی ارتباطی هم هست. سخن هابرماس چنانکه ذکر آن رفت، نشان از سه مؤلفه‌ی «وفاق، مشروعیت بخشی، و موجّه‌سازی» در تثبیت اولاً حکم حجاب در زمانه پیامبر و همچنین در زمانهای دیگر و ثانیاً و در مورد احکام فقهی دارد. آن سه مؤلفه هم با توجّه به جهت‌مندی جمعی و کارکرد وضعی‌ای است که در بطن جامعه شکل می‌گیرد و پیامبر خود هم در دل آن بوده و نمیتوانسته از آن سرببیچد. به بیان دیگر، برای موجّه بودن حجاب چه در متن مقدس و چه در احکام فقهی‌ای که از متن مقدس استنباط میشود، به عنوان کنشی ارتباطی (که مخاطبین آن را فهم کنند و بتوانند پیام و حکم را مورد استفاده قرار دهند) - و البته این تفاهم و وفاق و بکار بستن آن حکم، می‌بایست برای مخاطبینش موجّه باشد - چنانکه پیشتر گفتیم، می‌بایست واجد: فهم‌پذیری، صدق، و صداقت و درستی باشد. برای رسیدن به این مفاهمه و اعتبار یافتن و مشروعیت بخشی هم می‌بایست: «شرایط اعتبار» یعنی زمینه‌ی فرهنگی-زبانی مهیا باشد، تا بتوان «دعویهای اعتباری» را به مخاطبین فرستاد، و در نهایت از آن دعوایها دست به «اثبات حَقّانیت» یازید. تصوّر اینکه پیامبر بناگاه، در دل جامعه خود آیات و احکامی را صادر کند که با امکانات و لوازم و فهم و عرف اجتماع زمانه او ناهمخوان بوده و سپس از جانب مردمان آنجا فهم و پذیرفته شود، محال می‌نماید. تحقیقات کار اتو آپل نشان داده که هیچ کنش ارتباطی، با هر سطحی از عقلانیت، ایجاد نمیشود و به عرصه‌ی پراکتیک (عمل جمعی)، وارد نمیشود، مگر آنکه کلی و همگانی باشد، و تمامی مخاطبین در واقعیت اجتماعی، از صدر تا ذیل در آن شرکت یابند [۸۹]. پیامبر اسلام حضرت محمد هم در روزگار خود از این قاعده مستثنی نبوده است! به همین سامان، فقها نیز نمیتوانند از منظری بیرونی و بالا به پایین، به آدمیان و اموری از جمله اخلاق، حقوق، ارتباط، سیاست و ... نگاه کنند، آنها نیز ساکنین ایوان جامعه‌ای هستند که در آن حضور دارند، و لاجرم تابع گستره‌ها، امکانات و محدودیتهای آن. و می‌بایست خود را با کنش ارتباطی جاری و ساری در بطن و متن جامعه سازگار کنند، و نه جامعه خود را با برداشتهای تک‌بعدی آنان.

از سوی دیگر ارتباط حجاب با دو نهاد اخلاق و حقوق (و ارتباط وثیق این دو نهاد اجتماعی با یکدیگر) ما را ملزم میکند، عدالت را به عنوان یکی از مفاهیم اخلاقی ستمبر [۹۰] پیش چشم آوریم. اگر «اخلاق شما را ملزم می‌کند عملی را انجام دهید که بتوان بنحو معقولی انتظار داشت که کلاً به بهترین پیامد منجر شود [۹۱]» شما موظفید چنین کنید. بنا به تلقّی برنارد ویلیامز نیز عدالت، در عداد

مفاهیم سبتر اخلاقی دیگری چون «آسیب نرساندن به دیگران»، «مهربانی کردن»، «وفای به عهد»، «جبران کردن» و «سپاسگزاری کردن» و.. قرار میگیرد. و البته این مفاهیم از مفاهیم اخلاقی سبک نظیر «باید، نباید، خوب، بد، مسئولیت، تعهد، وظیفه، فضیلت و رذیلت» مهمتر، و سنگینتر و صلبترند [۹۲]. همین سنگینی آنهاست که ما را ملزم میکند با توجه به رأی دیوید راس در مورد وظایف اخلاقی واقعی، چنین مفهومی را در اولویت و دستور کار خود قرار دهیم. اگر نه عدالت را به عنوان مفهوم اخلاقی سبتر و فضیلتی حقوقی زیر پا نهاده ایم. ارزش اخلاقی را چه از دیدی نتیجه گرایانه وضعیت مطلوب امور (good state of affairs) بدانیم و چه از دیدی وظیفه گرایانه فعل درست، در هر دو صورت با خصوصیات سبتر اخلاقی همعنان است. به همین جهت تأکید و تحکیم بر حکم حجاب نه تنها با عدالت اخلاقی سازگار نیست، که با عدالت حقوقی و اجتماعی هم ناسازگار است. در ضمن حجابی که امروزه از آن تعیین مُراد میشود، نه تنها در زمانه پیامبر اسلام چیز دیگری بوده، بلکه حدود و ثغورش هم بسیار سبک‌بارتر و متفاوت‌تر بوده است. خود قرآن هم از حدود و ثغور مشخص و روشنی همچون آیات و احکام دیگر نظیر قتل نفس و دزدی و .. در باب آن با صراحت سخن نگفته. همچنین نشان دادیم که حجاب در وهله‌ی نخست هیچ رنگ و بوی قدسی و شرعی ندارد، بلکه اولاً با واقعیت اجتماعی زمان پیامبر همخوان است، و ثانیاً هرآنچه هم که از شرع بدان رسیده ناظر به کارکرد وضعی و زیست-جهان فرهنگی زمانه-ی خود بوده است. لُب کلام چیزی نیست جز آنکه حجاب در ظرف زمان و مکان خودش، واجد کارکردی وضعی بوده است، و بیانگر واقعیت اظهار شده‌ای از جانب پیامبر اسلام، نه اظهار واقعیتی آفاقی و ابژکتیو. همچنین حکم حجاب همچون احکام دیگر فقهی، ناظر به گزاره‌های سوژکتیو است، و لاجرم باید جهت‌مندی جمعی و وفاق و مشروعیت‌بخشی مردمان یک جامعه آن را حمایت کند. با توجه به نکات گفته شده، و در ترازوی اخلاق و حقوق نهادن حجاب، نمیتوان از آن دفاعی خردپسند، و اخلاقی و حقوقی کرد.

منابع و پانویس ها:

*در نهایی شدن این مقاله از گفتگوها و پیشنهادها و نظرات دوستان و همکاران عزیز بهره بردم: کاترینا فلکا، آریانه فیلیوس، یولیا و یوهان آکر، سها دنیایی، کیاوش محمدی فر، امیراحسان شادکام، وحید دوستی، دریا حیدری، مهرنوش طریق، محمد جواد اکبرین، ژرار هونه، بریژیت فریس. از همه این عزیزان از صمیم قلب ممنونم .

[1] افنایی، «دین در ترازوی اخلاق: نسبت میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار»، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۴. ص ۱۳۲.

[2] توضیح این نکته مفید فایده و بل مهم است که: باورهای سوژکتیو خود منقسم بر چهار صنفند: الف) نشاندهنده‌ی قصد تحریکند: یعنی میخواهند مخاطب را به کاری در آینده وادار کنند. ب) نشاندهنده‌ی التزامند: یعنی نشاندهنده‌ی آنند که خود در آینده، ملتزم به انجام کاریست. ج (وصف‌الحال‌اند/وصف‌الحالی‌اند: یعنی فقط واکنش بیرونی‌ی آنچه در درون میگذرد را نشان میدهند. د) باورهای ایجادی: یعنی باورهایی که سعیشان اینست که با خود سخن گفتن، چیزی را ایجاد کنند. ارزشها خواه زیباشناسانه، خواه حقوقی، خواه اخلاقی و خواه فقهی و جز آن جزو باورهای سوژکتیواند.

[3] همان، ص ۴۹.

[4] افنایی، ص ۵۰.

[5] همان.

[6] ابن‌حلق، تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی، ترجمه: م. راسخ، نشر نی، چاپ دوم: ۱۳۸۸، ص ۸۹.

در ادامه می‌آورد: «لذا تعیین حدّ به منظور تعیین چگونگی تعریف مفاهیم از اهمیت اساسی برخوردار است، چرا که واقعیت اشیاء به وسیله‌ی حدّ و تعریف مفاهیم شناخته می‌شود. حدّ به بیانی گفته می‌شود که جامع کیفیات مختص به یک مفهوم و مانع اغیار است. به علاوه، وجود و عدم تعریف و معرفّ با یکدیگر تلازم دارند؛ بدین معنا که هر جا معرفّ هست تعریف نیز وجود دارد و هر جا که معرفّ نیست تعریف هم وجود ندارد.»

[7] ربط و نسبت وثیقی بین دین در معنای عام آن و فقه در معنای خاصّش با زبان وجود دارد. به دیگر سخن، هیچ کدام از احکام شرعی/فقهی نیستند که بتوانند برای صدور حکم/احکام خود، شانه از زیر زبان [=زبان شرع]، و نمودها و نمودهای زبانی آن خالی کنند. متن مقدّس (خواه متن نوشتاری و خواه گفتاری تلقّی شود) سرشار از شش مقوله‌ی پیشگفته است. شارع و اراده‌ی او (حال آنکه فرقی ندارد شارع خداوند / پیامبر خدا/ و یا خدا و پیامبرش را توأمان در نظر گیریم) خودش را در زبان (خواه نوشتار و خواه گفتار) بروز و ظهور می‌دهد. پس، لاجرم مخاطب/فقیه/متکلم/مفسّر/ متن مقدّس می‌بایست با زبان مواجه شود. به بیان دیگر ما ناچاریم در بند زبان به زبان بیندیشیم.

[8] م.ملکیان، جغرافیای دانشهای زبانی، نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم، ص ۷۱.

زبان‌شناسی نظری در باب زبان نظریه‌پردازی میکند و زبان‌شناسی کاربردی به کاربرت و کاربرد و عمل زبان نظر دارد. [9] همچنین بنگرید به تقسیمبندی سه گانه کارناپ:

R. Carnap, Introduction to Semiotics, M. I. T. Press, 1942, p.9.

[10] . P.Griffiths., An Introduction to English Semantics and Pragmatics, Edinburgh University Press:2006.p.6.

«میتوان چنین نیز توضیح داد که: در واقع، جملات، که متعلّق معناشناسی هستند، از جایی که کاربردشان را در بین کاربران و زمینه‌هایش [جامعه، فرهنگ، و..] در نظر میگیریم، تبدیل به «گفته» [یا به تعبیر دیگر تبدیل به «کنش زبانی»] میشوند. و به تبع از همین تلقّی است که سخن از کاربران/مخاطبان/تأویلگران و ... به میان می‌آید. و باز بنا بر همین دیدگاه است که، «گفته» را رفتاری/عملی/کارکردی اجتماعی در نظر میگیرند.

[11] م. ملکیان، ص ۸۵ «همّ مباحث زیررشته‌ی کاربردشناسی در دانشهای زبانی، منقسم بر هفت صنفند: الف) شیوه‌های تثبیت کاربرد زبان در جهان واقعی؛ ب) افعال گفتاری (speech acts)؛ ج) معنای ضمنی یا تلویحی (implicit meaning)؛ د) مکالمه (conversation)؛ ه) ادب کلامی (politeness)؛ و (استدلال) (argumentation)؛ ز) تحلیل واحدهای زبانی بزرگتر از جمله، مانند گفتار، متن، و مکالمه، و نیز تحلیل سیاق کلام] (speech genere) ملکیان صص. ۸۵-۸۶.]

[12] برای آشنایی بیشتر با «افعال گفتاری و تحلیلهایی که با استفاده از این نظریه در مورد متون مقدّس صورت گرفته نگاه کنید به: - Speech Act Theory And Biblical Criticism., editor: Hugh C. White. Publisher: Society of Biblical Literature, 1988.

[13] . J. R. Searle., Expression and Meaning (Studies in the Theory of Speech Acts), Cambridge: Cambridge University Press. 2005. (Speech acts and recent linguistics). p. 162.

[14] . L. Wittgenstein., Philosophical Investigations, ibid., p.15.

[15] . L. Wittgenstein., Philosophical Investigations, ibid., p.116.

[16] در عین حال، میبایست متذکّر شد که، کاربران زبان به هر پدیده‌ای بازی نمی‌گویند و در هنگام به کار بستن این واژه، خویشتن را با قیود هنجاری‌ای مواجه می‌بینند که در برابر کاربر زبان مقاومت می‌کنند و از وی تبعیت می‌طلبند. ← س. دباغ، سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین)، چاپ دوّم، ویرایش دوّم، ۱۳۸۷، انتشارات صراط، ص ص ۴۷ و ۴۸.

[17] . L. Wittgenstein., Philosophical Investigations, ibid., p.40.

[18] برای توضیح این مهم نگاه کنید به: س. دباغ، سکوت و معنا، ص ۴۸.

[19] ویتگنشتاین قائل به آن است که معنای یک واژه را میبایست در کاربرد/کاربردهای آن واژه و سیاقهای بکار بسته شدنشان جستجو کرد. او به ما نشان میدهد که چنین نیست که کلمات تنها در ارجاع به اشیاء معنا مییابند، بلکه از طریق کارکردشان واجد معنا میشوند. وقتی از او میپرسند که آیا روح عنصری مادی است که میتواند بدن را ترک کند؟ میگوید: به من نشان دهید که واژه‌ی «روح» چگونه مورد استفاده قرار میگیرد، آنگاه به شما میگویم آیا روح جسمانی است یا خیر.

← L. Wittgenstein., Zettel, , G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell. 1967, p.127.

با رجوع به قطعات ۲۷ و ۲۸ تحقیقات فلسفی میتوان سه نکته را جهت فهم بازی زبانی استخراج و احصاء کرد: الف) «ما چیزها را مینامیم و پس از آن میتوانیم در مورد آنها صحبت کنیم: میتوانیم در صحبت کردن به آنها ارجاع دهیم». پس ما باید طوری تربیت شویم که نامیدن را یاد بگیریم. ب) میبایست مسمای آن نام را چنان یاد بگیرد که هیچگونه سوء تفاهم/سوء تعبیر/سوء تفسیر/سوء تقریر و ... رخ ندهد. «به عبارت دیگر، تعریف اشاری میتواند در هر مورد دستخوش تفسیرهای گوناگون شود». ج) میباید، بدانند وقتی به او (فروشنده) میگویند سبب سرخ، چه کاری میبایست انجام دهد، چونکه هر دو در یک فعالیت مشترک، مشارکت میورزند. برای وضوح بخشیدن به بحث معنای کاربردی میبایست به «شکل زندگی» نیز که در فلسفه‌ی ویتگنشتاین اهمیت ویژه‌ای دارد، عطف نظر داشت. میتوان «شکل زندگی» را با «زیست-جهان» در سنت پدیده‌شناسی مقایسه کرد. غرض و مقصود از شکل زندگی، این است که برای تفهم معنای زبان علاوه بر توجه به کارکرد/کارکردهای متنوع و گوناگون واژگان، میباید زمینه‌ای نیز وجود داشته باشد، تا بتوان از، معنای آن عمل، بیان، جمله و ... در آن زمینه سراغ گرفت. خود ویتگنشتاین نیز بر این مهم تأکید ورزیده است که: «ما چیزی را بازی زبانی مینامیم که نقش خاصی در زندگی انسانی مان ایفاء کند (L. Wittgenstein., “Notes for Lectures on «Private Experience' and 'Sense Data”», Philosophical Review, 1968, 77.)».

زبانی ارتباط وثیق دارد با نحوه/سیاق/زمینه و شکل زندگی ما یا همان زیست-جهان (LebensWelt).

[20] حجاب در ترازو، ص ۲.

[21] همان، ص ۳.

[22] In Janine Marie Idziak (ed.), Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings (New York and Toronto: Edwin Mellen, 1980), p. 41.

[23] به دیگر سخن، میتوان این پرسش را چنین تقریر کرد که: عملی از آن حیث درست (یا نادرست) است، چون فرمان خداوند است و یا آن را ممنوع کرده است، یا خدا فرمان به انجام (یا ترک فعل/فعلی) میدهد، به دلیل آنکه در حال حاضر درست (یا نادرست) است؟ معنای سخن اخیر آنست که، فرامین خداوند، تخطه‌بند زمان و مکانند. به بیان دیگر او نسبت به زمانهای متفاوت فرامین متفاوتی صادر میکند.

[24] در باب ارتباط و وابستگی و یا عدم وابستگی دین به اخلاق نگاه کنید به:

- Peter Fischer., Philosophie der Religion., Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Gttingen.2007.p.111.

[25] W. K. Frankena, Ethics, 2nd edn (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), p. 28.

[26] . ibid

[27] یکی از رویکردهای بدیل آن قانون طبیعی اخلاق [natural law ethics] است، که در قرون وسطی شکل گرفت و پایه-گذارش توماس آکوئیناس است. معتقدان به این رأی ملاک روایی و ناروایی را از طبیعت بشر [Human Nature] میگیرند. مطابق

این نظریه، اصول اساسی اخلاق آفاقی، با توسل به دلیل و براساس سرشت بشری تدوین میگردد (D. J. O'Connor, Aquinas and Natural Law (London: Macmillan, 1967), p. 57.). «عقل انسان قادر به کشف حقیقت اخلاق الهی است و خداوند منبع معرفت اخلاقی است. ما انسانها بر صورت خداوند خلق شده‌ایم و از این رو این توانایی را داریم که جنبه‌های از این حقیقت را درک کنیم» (سروش دباغ، درسهای فلسفه‌ی اخلاق، نشر صراط، ص ۱۱۵). مطابق با این تلقی، یک عمل زمانی رواست که آن را در خدمت سرشت بشری به انجام رسانند و زمانی نارواست، اگر بر علیه سرشت بشری بکار رود. (Ibid., pp. 68–73.) در توضیح و تعیین مراد کردن از سرشت بشری نیز میبایست گفت: سرشت بشری شامل تمایلات و گرایشان مختلف است (و طبعاً متضاد). وظیفه عقل کشف، مرتب کردن، و انتظام بخشیدن به این تمایلات، برای وفاقی در خور و مناسب اجرای آدمی است (Edward Collins Vacek, SJ, "Divine-Command, Natural-Law, and Mutual-Love Ethics," Theological Studies, 57 (1996), pp. 633–53: p. 639.).

آکوئیناس به کتاب مقدس اشاره دارد که در آن آمده: «روزی که خدا آدم را آفرید به شبیه خدا او را ساخت» (سفر پیدایش، ۱: ۵) و «خدا آدم را به صورت خود آفرید او را به صورت خدا آفرید» (سفر پیدایش، ۱: ۲۷). جالب آنست که در احادیث اسلامی نیز چنین تعبیری را داریم «فان الله خلق علی صورته». نگاه کنید به: محمد باقر مجلسی در بحارالانوار، جلد ۴، کتاب التوحید، باب ۲، ص ۱۱-۱۵ همچنین ویلیام چیتیک اسلام پژوه معاصر در کتاب خود، روایت اهل سنت از این حدیث را یاد کرده. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 399. [28] اینکه مولانا میگفت: «هر چه آن خسرو کند شیرین کند/ چون درخت تین که جمله تین کند»، به نوعی، بیانی از این تلقی است.

[29] برای نمونه سوره‌های: نساء ۱۷۴، یوسف ۲، انبیاء ۱۰، یونس ۱۶، آل عمران ۱۹۰، مائده ۱۰۰، نحل ۴۴، بقره ۲۱۹ و ۲۶۶.

[30]. R.M. Adams., 'Autonomy and Theological Ethics': Religious Studies. 191-194. Reprinted in Adams, The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. 1979, p.136. «[31] همانا خدا نیکوکاران را دوست میدارد» (بقره: ۱۹۵)؛ «خدا توبه کنندگان و پاکی یافتگان را دوست میدارد» (بقره: ۲۲۲)؛ «خدا متوکلان را دوست میدارد» (آل عمران: ۱۵۹)؛ «خدا دادگران را دوست میدارد» (مائده: ۴۲)؛ «خدا پرهیزگاران را دوست میدارد» (توبه: ۴). (آیا بدون وجود معنا و به کار بستن آن در جماعت اعراب آن زمان توانستنی بود که از دوست داشتن، دادگری، توکل، پرهیزگاری، نیکی، بخشایش و توبه و... در قرآن سخنی گفت؟)!

[32]. R.M. Adams., "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" in Religion and Morality: A Collection of Essays. eds. Gene Outka and John P. Reeder. New York: Doubleday. Reprinted in The Virtue of Faith and Other Essays Philosophical, (New York: Doubleday Anchor) 1973, p.98-99.

[33]. R.M. Adams., "Moral Arguments for Theistic Belief" In Rationality and Religious Belief, ed C.F. Delaney. pp.116-40. Notre Dame, ind: University of Notre Dame Press. Reprinted in Adams, The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. 1979, p.147.

[34]. R.M. Adams., 'Autonomy and Theological Ethics', p.123.

[35]. J. Habermas., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main 1983, p.103.

[36] همین امر سبب میشود، رأی کسانی که قائل به استقلال/خودآیینی اخلاق از دین و فرمان الهی هستند، و کسانی که قائل به امر آمرانه و جبارانه‌ی خدا هستند، با یکدیگر در پیچند. به تعبیری، اوامر آمرانه از آن جهت که اجباری را در پی دارند؛ واجد ارزش اخلاقی نیستند. (چه آنکه، نیک میدانیم که فعلی اخلاقی است، که مختارانه و آگاهانه بر جوارح و جوانح آدمی جاری شود).

[37] P. Tillich., Die protestantische Ära, Stuttgart. 1948, p.56.

برای آشنایی با آراء تیلیش دو کتاب زیر سودمند است:

- Hermann Fischer., Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne. Athenäum, Frankfurt am Main 1989.

- Rowe, William L., Religious Symbols and God: A Philosophical Study of Tillich's Theology. Chicago: University of Chicago Press. 1968.

[38] Robert M. Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness," in Gene Outka and John P. Reeder, Jr (eds), Religion and Morality (Garden City, NY: Anchor, 1973), pp. 318-47: p. 334.

[39] آدامز این را برای تبیین و ایضاح مفهوم پایبندی مکفی نمیداند. او مدعی میشود که همه‌ی آدمیان برای تعهدات اجتماعی خود ارزش قائلند. البته این ارزشمندی هم برای این نیست که، ما گرایش/میل/قصد داریم با مخاطبمان/مخاطبانمان یا شخص/اشخاص درخواست کننده ارتباطی برقرار کنیم، یا این ارتباط ادامه و ثبات یابد. چرا که رابطه هدف نیست، بلکه پیش از این فعل/عمل/رفتار نیز این ارتباط ارزش/ارزشمندانانه وجود دارد، پیروی ما از خواست مخاطب/مخاطبان/شخص/اشخاص ملزم کننده، تنها معطوف به، و جهتمند است چون واجد اظهار ارزش است.

[40] به سخن دیگر، میزان مطالبه‌ی دلیل جهت پیروی از خواست دیگران، مبتنی است بر شدت و ضعف ارزشمندی ارتباط و به بیان منطقیتر نسبت ارزشی (value relation) ما با دیگران، که بحق بدانها نسبت داده‌ایم. بدین اعتبار، یک خواست/نیاز/طلب اجتماعی زمانی مبنای پایبندی اخلاقی قرار میگیرد که، از دل و بطن روابطی برآید که فی الواقع واجد ارزش خوب (یا باز به تعبیر منطقیتر، ارتباط ارزشی خوب) باشد. مُراد و غرض از اینکه میگوییم فی الواقع واجد ارزش خوب باشد اینست که، برخی قائل به این رأی هستند که مقوم پایبندی اخلاقی جهت التزام عملی بدان؛ احکامی است که در جامعه‌ی آرمانی در شرایط واقع نشده [یا به تعبیر منطقیون: شرطیهای خلاف واقع] (counterfactual conditions) صادر میشود. به بیان دقیقتر: اگر A برقرار باشد یا برقرار میبود، B هم برقرار میبود. حال آنکه A برقرار نیست. آدامز نه تنها با جامعه‌ی آرمانی کاری ندارد (بلکه مُراد و منظورش از جامعه، جامعه‌ی واقعی و واقعیت اجتماعی است)، بل بر این باور است که گزاره‌های شرطیهای خلاف واقع و شرایط واقع نشده، نیروی انگیزش بالفعل کافی (و نه بالقوه‌ی ممکن‌المحقق) جهت عمل به خواست/نیاز/طلب بالفعل را ندارند؛ خاصه آنکه برای امور واقع نشده، ما ارزش چندانی جهت التزام عملی بدان قائل نیستیم. به بیان دیگر این انگیزش زمانی در ما برانگیخته میشود که کسی واقعاً و در دنیای واقعی و جامعه‌ی واقعی چیزی را از ما مطالبه کند (یا در موقعیتی قرار گیریم که چیزی از ما مطالبه شود).

[41] برای نگاشتن این مقاله عموماً و این قسمت مقاله خصوصاً (در باب معتزله)، وام من به کتاب زیر بیش از آنست که بخواهم به یکایک آنها ارجاع دهم (بخصوص نگاه کنید به فصل دو کتاب:)

- Sophia Vasalou, Moral Agents and Their Deserts (The Character of Mu'tazilite Ethics), Princeton University Press:2008.

[42] شهرستانی، نه‌ای فُالاقدام فی علم الکلام، ص ۳۷۱.

[43] عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۳.

[44] ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۸۸.

[45] تهانوی، کشاف مصطلحات الفنون، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰.

[46] I. Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islâm, trad. L. Brcher, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952, p.85.

[47] عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۹.

[48] همان، ص ۳۱۳.

[49] همان، ص ۳۱۱.

[50] همو، مغنی، ج ۱، ۶، ص ۶۴ و ۱۲۳.

[51] ماوردی، ادب الدتیا و الدین، ص ۳.

[52] عبدالجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۱۱۱.

[53] توحیدی، الامتاع و المؤمنس، ج ۲، ص ۹.

[54] مرتضی، الأمالی، ج ۱، ص ۳۹.

[55] یحیی بن الحسن، رسائل، ج ۲، ص ۱۷۸.

[56] ماوردی، ادب الدتیا و الدین، همان.

[57] برای آشنایی بیشتر با رأی نومعتزلیان نگاه کنید به:

-سخنرانی عبدالکریم سروش تحت عنوان "مفهوم عقل اعتزالی

": http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-CMB-13830709-Speech-Qom.html

-علیرضا علوی تبار: "سروش و الهیات حدافلی" http://www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-20090421-SoroushVaElahiatAghlani.html

-نصر حامد ابو زید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه: احسان موسوی خلخالی، نشر نیلوفر، چاپ اول، ۱۳۸۷.

-نومعتزلیان، گفتگوی انتقادی با "نصر حامد ابویید، مجمد ارکون، و عابد الجابری"؛ ترجمه: حسن حنفی و محمدرضا وصفی، نشر نگاه معاصر، چاپ اول. 1387.

[58] به نظر جان سرل ارتباط وثیق و پیوند ناگسستنی ای میان ذهن و زبان و جامعه وجود دارد (J.R.Searle., Mind

and Society: Philosophy in the Real World (summary of earlier work; 1998).).

چندان که یکی بی وجود و حضور و مداخله دیگری، بیمعنا و بی کار کرد خواهد افتاد. جان سرل، در کتاب افعال گفتاری خود از

سخن گفتن آدمی به عنوان رفتار/عمل/کنش یاد میکند، و آن را جزو رفتارهای اجتماعی قلمداد میکند. در آنجا دو خصیصه را برای

افعال گفتاری بر میشمرد: الف) سخن گفتن رفتاری قاعده مند است (J.R.Searle Speech Acts, An Essay in the

Philosophy of Language, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 12-16) ب) اصل بیان-

پذیری (the principle of expresseibility) هر آنچه را بتوان قصد کرد و بدان جهت مند شد، میتوان بیان کرد. به همین دلیل

برای مطالعه ای افعال گفتاری و وعده یا عذرخواهی، تنها باید جمله هایی را بررسی کرد که اظهار دقیق و صحیح آنها مقوم وعده، یا

عذرخواهی است. (ibid.p.21) «برای آشنایی مشروح با آراء جان سرل نگاه کنید به John Searle., Edited by: Barry

Smith. Cambridge University Press 2003.

[59] J.R. Searle., The Construction of Social Reality, New York: The Free Press, 1995, p.1.

سرل برای بحث خود بین تمایز ویژگیهای مستقل از ناظر (Observer Independence features) که همان واقعیت‌های طبیعی - اند و ویژگیهای وابسته به ناظر (Observer Dependence features) که همان واقعیت‌های نهادی‌اند، تمایز مینهد. در واقع مُراد سرل از وابسته به ناظر بودن «سازنده، کاربر، طرح، مالک، خریدار، فروشنده، و به طور کلی دارنده‌ی جهتمندی است» (J.R. ۵۹) [Searle, Mind, Language and Society, New York: Basic Books. 1998, p. 116.]. نهادی مشتمل بر چهار مؤلفه است: الف) تعیین کارکرد (Assignment of function)، غرض سرل از تعیین کارکرد، این است که یک شیء در نظرگاه ما برای انجام کاری معین در نظر گرفته میشود. ب) جهتمندی جمعی (Collective intentionality)، ویژگیهای ذهن که بیان‌کننده‌ی حالات ذهنی راجع به چیزها و متعلقاتش است. ج) قواعد قومابخش (Constitutive rules)، که خود منقسم بر دو صنف است: قواعد قومابخش و قواعد نظامبخش. قواعد نظامبخش: اغلب صورت امری دارند، و قواعدی‌اند که به فعالیت‌های از پیش موجود انتظام میبخشد و متوجه و معطوف به مصادیق است؛ یعنی به شکل X: «را انجام بده» و یا «Y پس، X را انجام بده» هستند/ در می‌آیند. قواعد قومابخش: قواعد عام و بنیادینی است که بر یک نهاد و یا بر تمامی نهادها دلالت دارند. این قواعد هم نظامبخش فعالیتها هستند و هم امکان وجود آنها را فراهم میکنند. برای مثال: اگر بگوییم: از سمت راست رانندگی کن، این یک قاعده نظامبخش است، اما در مورد همین مثال از حیث قواعد قومابخش میتوان گفت: خود فعالیت رانندگی از پیش وجود داشته است. رفتار آنها که از سمت چپ هم رانندگی میکنند باز هم رانندگی محسوب میشود. د) کارکردهای وضعی (Status functions): خود ویژگی جهتمندی است، و تمامی کارکردها وابسته به و مرتبط با ناظرند. کارکردهای وضعی به فیزیک اشیاء ارتباطی ندارند، بلکه معطوف‌اند به، توافقی که بین کاربران حاصل می‌آید. برای مثال حرکت/ رفتار/ عمل «X» در فوتبال گل محسوب میشود. به اختصار میتواند گفت کارکرد وضعی چنین است X: «به عنوان Y محسوب میشود.»

[60] به بیان دیگر، واقعیت‌های نهادی آن دسته از واقعیت‌های نهادی‌اند که، میتوان چنین صورتبندی‌ای از شان ارائه کرد X: «در بافت C به عنوان Y محسوب میشود.»

[61] J. Habermas., Was ist Universal Pragmatik? in der Kommunikation und der Entwicklung der Gesellschaft. (1979), p.2.

[62] . ibid., pp.4-5.

[63] برای آشنایی با آراء دیوید راس به طور مشروح و نقد آنها نگاه کنید به:

سروش دباغ؛ درسگفتارهایی در فلسفه اخلاق، نشر صراط، صص ۱۶۱ تا ۱۹۰.

[64] به بیان دیگر: «وظایف در نگاه نخست وظایفی‌اند که بالقوه و در نگاه نخست وظیفه ما هستند اما قرار است که بعداً به وظایف واقعی ما تبدیل شوند و در تنظیم مناسبات و روابط اخلاقی ما به کار آیند.... راس وظایف در نگاه نخست را در مقابل وظایف واقعی به کار می‌برد. وظایف در نگاه نخست در دستگاه اخلاقی راس شأن وجودشناختی دارند و وظایف واقعی شأن معرفتشناختی دارند. در واقع، راس به لحاظ وجودشناسانه معتقد است که ما یک سری وظایف در نگاه نخست داریم، اما آنچه مؤدی ما به کنش اخلاقی موجه یا، به تعبیر فلاسفه اخلاق، راهنمای عمل (action guiding) ماست وظایف واقعی‌اند. بر اثر تأثیر و تأثر وظایف در نگاه نخست با یکدیگر، ما به وظایف واقعی می‌رسیم، که تعیین می‌کنند چگونه باید در وادی اخلاق ره سپریم» ← س. دباغ، درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق، چاپ اول، ۱۳۸۸، نشر صراط، ص ۱۶۷.

[65] D.W.Ross., The Right and the Good. [Reprinted with an introduction by Philip Stratton-Lake]. Oxford: Oxford University Press:(1930) 2002. P.21.

[66] مشروح این شش نکته برقرار زیر است: اولاً: واقعگرایی (Realism) نظام اخلاقی خود را در سپهر انتزاع طرح نمیکند، بلکه آن را به فرش انضمام و زندگی هر روزی آدمیان میکشاند و طرح میکند. یعنی هیچ مقوله و فهم پیشینی را در اخلاق قابل دفاع نمیداند. ثانیاً: کثرتگرایی (Pluralist) یکی از مشخصه‌های بارز و متمایز کننده‌ی نظریه اخلاقی دیوید راس، کثرتگرایی آن است. یعنی بر خلاف نظامهای اخلاقی دیگری که تنها یک و یا دو مقوله‌ی اخلاقی را در خود می‌گنجانند و وحدتگرا (monist) هستند (مثل فایده گرایی که دو مقوله: درد و لذت، را مورد مذاقه و در کانون توجه خود قرار میدهد)، این نظام چندین مقوله‌ی اخلاقی (هفت مقوله‌ی اخلاقی) که از اهمّ مقولات اخلاقی‌اند و مقولات دیگر از این هفت عدد مشتق میشوند، را ذیل خود قرار میدهد. ثالثاً: مفتوح بودن (open-endedness) فهرست وظایف اخلاقی است. یعنی لزومی ندارد، فهرست وظایف اخلاقی محدود به هفت مقوله‌ای شود که راس برشمرده باشد. رابعاً: عدم وجود ترتیب الفبایی در فهرست کردن وظایف اخلاقی است. خامساً: تفکیک میان وظایف مشتق (derived) و غیر مشتق (underived) در اینجا راس مثال اطاعت شهروندان از قوانین کشور مطبوع را میزند، که از سه وظیفه‌ی حقشناسی، وفاداری و نیکوکاری نشأت میگیرد. مثال دیگر راس عدم دروغگویی است. که متضمن آسیب‌نرساندن به دیگری و راستگویی است. به باور راس در روابط اجتماعی یک قول ضمنی در/به بیان حقیقت وجود دارد (D.W. Ross, The Right and the Good, pp.54-55). سادساً: شهودگرایی: یعنی بداهت قضایای بنیادین اخلاقی، که با شهود و فهم عرفی ما، ادراک میشوند.

[67] برای آشنایی با مباحث جاری در مورد حجاب در بین روشنفکران دیگر مسلمان کتاب فاطمه مرینسی فمینیست مسلمان مفید است، نگاه کنید به:

- Fatim Mernissi., The veil and the male elite : a feminist interpretation of women's rights in Islalm:trans: Mary Jo Lakeland. Perseus Books Publishing,1991. Pp.85-102.

در کتابهای زیر بحث حجاب را پیگیری کرده‌اند:

- Daphne Grace., The Woman in The Muslin Mask (Veiling and Identity in Postcolonial Literature): Pluto Press.2004.

- Cecile Laborde., Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy, Oxford University Press:2008.

[68] همچنین میتوان گفت: در طول تاریخ ادیان مختلف، از جمله ادیان ابراهیمی و بخصوص دین اسلام، حجاب در آنها به شکل یک سرنمون یا کهن‌الگو (archetype) درآمده است. در توضیح سرنمون میتوان گفت: تصویر کلی یا الگوی قابل شناسایی که نماینده‌ی تجربه‌ی نوع انسان است. و از آن حیث که با زیست و تجربه‌ی هرروزه آدمی نسبت دارد، ارتباطی به قدسیت و حرمت-شرعی ندارد. سرنمونی بودن حجاب است که، باعث شده اینچنین در فرهنگ ما مسلمانان، واجد اهمیت و جزمیت شود. خاصه آنکه سرنمونها با آگاهی جمعی و ناخودآگاه جمعی اقوام/جوامع/ و ملتها گره خورده و پیوند عمیق دارد.

[69] . R. Barthes., The Fashion System,trans. M.Ward and R. Howard., University of California Press:Berkeley, 1967.

[70] . R. Barthes., Essais critiques, Editions du Seuil: Paris, 1981.p.156.

[71] . R. Barthes., La grain de la voix, Paris,1981,p.45.

[72] امیر تر کاشوند، حجاب شرعی در عصر پیامبر، نسخه الکترونیک پی دی اف، ۱۳۸۹.

[73] حجاب شرعی، ص ۲۶۵.

[74] همان، ۲۵۱.

[75] همان، ص ۲۵۳.

[76] همان، ص ۲۷۴.

[77] همان، ص ۲۷۸.

[78] همان، ص ۲۷۹.

[79] همان.

[80] همان، ص ۲۸۱.

[81] همان، ص ۲۸۸ به بعد.

[82] همان، ص ۲۹۳.

[83] همان.

[84] همان، ص ۳۰۰.

[85] نگاه کنید به اثر سترگ هابرماس «نظریه کنش ارتباطی»:»

- J.Habermas., Theorie des kommunikativen Handelns. Vol. II ., Frankfurt am Main 1981. p.127

[86] زیست جهان یعنی جهان را آنچه‌ان که ما تجربه می‌کنیم نه آنچه‌ان که هست.

[87] نگاه کنید به:

ا. فایبی، «اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه»، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹، فصول: ۳ و ۴.

[88] حتا اگر حجاب را تنها نظام پوشاک بگیریم، خللی در منطق بحث من ایجاد نمی‌کند.

[89] . K.O. Apel., Transformation der Philosophie, 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973., pp.292-293.

[90] «سروش دباغ، بی‌حجابی یا بی‌عفتی؛ کدام غیر اخلاقی است؟»، ص ۵.

همچنین نگاه کنید به: سروش دباغ، «در باب خاصه‌های سبک و سبک اخلاقی»، روزنامه شرق، صفحه اندیشه، ۱۳۸۹/۸/۳۰.

(<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/156.pdf>) و همچنین «شرط لازم و کافی امر اخلاقی»

(<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/153.pdf>) همچنین جهت شرح مبسوط چگونگی صورتبندی گزاره-

های اخلاقی که چطور از افعال و خصایص طبیعی صورتبندی‌ای اخلاقی ارائه میشود رجوع کنید به سخنرانی سروش دباغ با عنوان

«معیارهای امر اخلاقی». (<http://www.begin.soroushdabagh.com/audio/2.mp3>)»

[91] . S. Kagan., The Limits of Morality, Oxford:Oxford University Press. 1989,p.1.

[92] نگاه کنید به:

س.دباغ؛ عام و خاص در اخلاق، چاپ اول، ناشر: هرمس، ۱۳۸۸، صص ۲ و ۴.