

اخلاق عمومی، دین و حقوق بشر: مطالعه الزامات پوشش اجتماعی عفیفانه در جامعه ایرانی

مریم احمدی نژاد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

Doi: 10.30497/FLJ.2025.248210.2179

چکیده

اخلاق عمومی، به‌عنوان یکی از اهداف مشروع جهت ایجاد تعادل مابین منافع ملی و الزامات حقوق بشری مبتنی بر دگرترین حاشیه انعطاف تفسیر، این وجاهت حقوقی را داراست که به‌مثابه سازوکاری وابسته به بسترهای فرهنگی - تاریخی و اعتقادی جامعه، مرزبندی آزادی‌های فردی را تحت تأثیر قرار دهد. نوشتار پیش‌رو با اتکا بر روش تحلیلی - توصیفی، به‌دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا الزام به رعایت پوشش اجتماعی عفیفانه برای بانوان، ذیل ضرورت صیانت از اخلاق عمومی، در چهارچوب حقوق بشر توجیهی معتبر دارد؟ یافته‌های تحقیق با تفکیک بین جوامع سکولار و مذهبی نشان داد که در نظام‌های حقوقی سکولار، دین در فرایند قانونگذاری نقش مستقیم ندارد؛ اما برخی از ارزش‌های دینی نهادینه‌شده در بافت فرهنگی، به‌عنوان بخشی از اخلاق عمومی بازتعریف می‌شوند. در مقایسه با این رویکرد، در نظام‌های حقوقی مبتنی بر مذهب، آموزه‌های دینی مستقیماً و به‌صورت بنیادین در شکل‌دهی به اخلاق عمومی نقش‌آفرینی می‌کنند. براین‌اساس، صیانت از اخلاق عمومی در بستر جامعه ایرانی ایجاب می‌کند که قانونگذار با رعایت اصول تناسب و ضرورت، به ممنوعیت تخلف از ضوابط پوشش و برهنگی نسبی در عرصه عمومی توجه کند و بر الزامات اخلاقی و استانداردهای پوشش اجتماعی عفیفانه تأکید کند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق عمومی، الزامات حاکمیتی، پوشش عفیفانه، جامعه ایرانی، حقوق بشر.

۱. استادیار گروه مطالعات حقوق خانواده، پژوهشکده زنان، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

مقدمه

در عرصه پرتلاطم حقوق بین‌الملل، مفهوم «اخلاق عمومی» همچون پلی ظریف جهت ایجاد تعادل بین بافت اخلاقی، پیشینه و باورهای جوامع و رعایت حقوق بشر عمل می‌کند. این مفهوم، که ماهیتی سیال و وابسته به زمینه‌های فرهنگی - تاریخی هر جامعه‌ای دارد، نقشی محوری در تعیین مرز آزادی‌های فردی در جوامع ایفا می‌کند. اخلاق عمومی یکی از عناصر محدودکننده حقوق بشر و موضوعی چندبعدی و پیچیده در حوزه حقوق بین‌الملل است. این مفهوم که در اسناد متعدد حقوق بشری بدان توجه شده است، در کنار مصادیق مهم منافع عمومی همچون امنیت ملی و نظم عمومی و بهداشت عمومی به حاکمیت ملی این امکان را می‌دهد که در شرایط خاص و با رعایت اصل تناسب و ضرورت، براساس مقرره‌ای که قانون پیش‌بینی کرده (Jesiołowski, 2020, p. 44)، محدودیت‌هایی را بر حقوق بشری در نظر بگیرد. این مسیر، که ذیل دکترین حاشیه انعطاف تفسیر برای حاکمیت‌ها باز شده است، مقامات ملی را مجاز می‌داند که در عین وفاداری به اصول کلی حقوق بشر، الزامات اخلاق عمومی جامعه را در نظر بگیرند؛ با وجود این، در حوزه حقوق بین‌الملل با یک تعارض عملکردی در خصوص اخلاق عمومی خصوصاً در حوزه‌های مرتبط با ادیان مواجهیم. به‌رغم اینکه مراجع قضایی بین‌المللی مانند دیوان اروپایی حقوق بشر در مواردی، ممنوعیت پوشش اسلامی را با استناد به اخلاق عمومی جوامع سکولار تأیید کرده‌اند، در مواجهه با جوامع مذهبی، درباره مؤلفه‌های مذهبی اخلاق عمومی این جوامع بی‌توجه هستند. این دوگانگی در رویه مراجع بین‌المللی، پرسشی جدی را در خصوص انحصار تفسیر اخلاق عمومی توسط جوامع غربی ایجاد می‌کند؛ چراکه اگر کشوری مثل فرانسه با استناد به ارزش‌های لائیسیته، توانسته است پوشش‌های حداقلی اسلامی را هم محدود کند، جوامع اسلامی نیز باید بتوانند با تکیه بر اخلاق عمومی مبتنی بر دین، حضور جنسی و هنجارشکنانه بانوان را در عرصه اجتماعی به‌عنوان نقض ارزش‌های اخلاقی محدود کنند. این امر، سازگار با اصل برابری حاکمیت دولت‌ها و انعکاس‌دهنده تکثرگرایی فرهنگی در تفسیر حقوق بشر است. در این چهارچوب، بررسی

موضوع تجلی جنسی بانوان^۱ در عرصه عمومی جامعه مذهبی ایران از منظر اخلاق عمومی و در پرتو حقوق بشر، زمینه‌ای برای تحلیل تعامل پیچیده میان اخلاق عمومی و حاکمیت ملی و تعهدات بین‌المللی فراهم کرده است. در این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر هستیم:

۱. اخلاق عمومی، به‌عنوان مبنایی مشروع برای اعمال محدودیت‌های قانونی، در حقوق بین‌الملل چگونه تعریف می‌شود؟

۲. آیا دین مؤلفه‌ای برای تعیین حدود و تفسیر اخلاق عمومی هست یا خیر؟

۳. آیا حفاظت از اخلاق عمومی جامعه ایرانی، سطحی از پوشش اجتماعی عقیفانه را بر کلیت جامعه ایرانی الزام می‌کند؟ به‌بیان‌دیگر، آیا حضور هنجارشکنانه بانوان در عرصه اجتماعی، الزامات اخلاق عمومی جامعه ایرانی را نقض می‌کند؟

در نوشتار حاضر از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، با نگاهی تحلیلی - توصیفی، تعامل میان دو حوزه ظاهراً متعارض «حقوق بنیادین بشر» و «محافظت از اخلاق عمومی جامعه ایرانی» را در چهارچوب حقوق بین‌الملل و مبانی اسلامی اخلاق عمومی در جامعه ایرانی بررسی می‌کنیم.

مفهوم‌شناسی مصطلحات

- دکترین حاشیه انعطاف تفسیر

این دکترین^۲ به‌عنوان سازوکاری حقوقی و مفهومی کلیدی در حقوق بین‌الملل، به مقامات ملی اجازه می‌دهد تا در اعمال استانداردهای حقوق بشری، با توجه به منافع ملی و ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی و اجتماعی خود، میزانی از انعطاف‌پذیری و اختیار را در اجرای تعهدات حقوق بشری داشته باشند و در مواقع تعارض میان حقوق فردی و اهداف جمعی با استناد به این دکترین و با توجه به منافع ملی خویش، ارزیابی کنند که چگونه می‌توان به تعادل میان حمایت از حقوق فردی و حق حاکمیت در قانونگذاری برای حفظ اخلاق عمومی، امنیت ملی،

۱. برخی از اقلام پوشاک زنانه (بدن‌نما، تنگ، باز، چسبان) بر زن، به‌عنوان شیئی هم‌راستا با تمایلات جنسی مردانه، تأکید می‌کنند (اندیشکده آرمان، ۱۴۰۴، ص ۳۱۱؛ برگرفته از: Jeffreys, Sh., Beauty and Misogyny: Harmful Cultural Practices in the West).

2. Margin of Appreciation Doctrine.

بهداشت عمومی و نظم عمومی دست یافت (احمدی نژاد، و امین‌الرعایا، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵-۱۳۹).

- اخلاق عمومی

اخلاق عمومی مفهومی پویا و پیچیده و تفسیرپذیر است که می‌کوشد حقوق بشر را با تنوع فرهنگی ملی متعادل کند. این مفهوم به مجموعه معیارهای رفتار درست و نادرست اشاره دارد که جامعه یا ملت آن را حفظ می‌کنند و معمولاً شامل مجموعه‌ای از نُرم‌های اخلاقی است که در یک جامعه، معتبر و شناخته شده است. این نُرم‌ها ریشه در ارزش‌ها و باورهای عمیق جامعه دارند و نقش مهمی در تنظیم رفتار افراد و حفظ تعادل اجتماعی ایفا می‌کنند. این مقوله مرز باریکی با عرف دارد و ارتباط آن با عرف رابطه عموم و خصوص من وجه است.^۱

- پوشش اجتماعی عقیفانه

در مقاله حاضر این اصطلاح به معنای حداقل استانداردهای پوششی عقیفانه است که با توجه به اخلاق عمومی جامعه ایرانی، نقش حفاظت از محیط اجتماع در برابر تهییج جنسی و حضور هنجارشکنانه بانوان در عرصه عمومی را برعهده دارد. این مفهوم، با وجود الهام از ارزش‌های اسلامی، بر الزامات پوشش اسلامی شرعی منطبق نیست و سطحی از پوشش اجتماعی در جامعه اسلامی است که از بی‌عفتی و بی‌قیدی در حوزه پوشش جلوگیری می‌کند و میان آزادی فردی و حفظ نظم و اخلاق عمومی تعادل ایجاد می‌کند.

۱. اخلاق عمومی در متن حقوق بین‌الملل بشر

منافع ملی، به‌عنوان برآیند منافع افراد جامعه، شامل اهداف اولیه‌ای است که دولت‌ها و مردم درصدد حفظ آن هستند و حاکمیت‌ها براساس آن، جامعه را ملزم به رعایت قوانین می‌کنند.

۱. عرف (Custom) به تدریج و در اثر تکرار رفتارهای یکسان اکثریت افراد جامعه (عنصر مادی) و با احساس التزام درونی به لزوم رعایت آن (عنصر معنوی) در طول زمان شکل می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که تداوم این فرایند به ایجاد قاعده‌ای الزام‌آور منجر می‌شود. عرف بر معنای اخلاق عمومی منطبق نیست؛ چراکه ممکن است عمل تکرار شونده‌ای که حس التزام درونی عمومی را به دنبال دارد، در جایگاه ارزشی اخلاقی مورد قبول جامعه نباشد؛ برای نمونه، «تعهد عرفی به پوشش لباس تیره در مراسم عزاداری» رفتاری است که جامعه از فرد انتظار دارد و تخلف از آن ممکن است با واکنش اجتماعی همراه شود؛ لیکن این رفتار، فاقد ماهیت یک «ارزش اخلاقی» محسوب می‌شود؛ یا «تعهد به تهیهٔ جهیزیه و سیسمونی از سوی خانوادهٔ عروس» در جامعه ایرانی الزام عرفی دارد؛ لکن التزام به آن، ناشی از ارزشی اخلاقی نیست.

این منافع می‌تواند شامل حمایت از اخلاق عمومی، سلامت عمومی، امنیت ملی و نظم عمومی باشد (احمدی‌نژاد، و امین‌الرعا، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶، ۱۳۵). در نظام حقوق بین‌الملل، اخلاق عمومی به‌عنوان یکی از اهداف مشروع جهت ایجاد تعادل مابین منافع ملی و الزامات حقوق بشری، این وجاهت حقوقی را داراست که به‌مثابه سازوکاری وابسته به بسترهای فرهنگی - تاریخی و اعتقادی جامعه، مرزبندی آزادی‌های فردی را تحت تأثیر قرار دهد. این نهاد حقوقی که در اسناد و معاهدات بین‌المللی^۱ نیز به‌عنوان یکی از عوامل محدودکننده حقوق بشر بدان اشاره شده است، در تعیین مرزهای میان حاکمیت ملی و جهان‌شمولی حقوق بشر ایفای نقش می‌کند. پرسش مهم در این زمینه این است که آیا «اخلاق عمومی» می‌تواند دلیلی برای الزامات حاکمیتی باشد و رفتار شهروندان را محدود کند؟ این موضوع در گفتمان حقوقی معاصر همچنان محل بحث است. این مفهوم که به دولت‌ها اجازه می‌دهد تا در شرایط خاص برای حفظ ارزش‌های اخلاقی جامعه بر برخی حقوق بشری محدودیت‌هایی اعمال کنند، در عملکرد قضایی نهادهای بین‌المللی نیز مورد توجه بوده است. خاستگاه نخست استناد قضایی به «اخلاق

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر، در ماده ۲۹ خود به امکان اعمال محدودیت‌هایی بر حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه عمومی در جامعه‌ای دموکراتیک اشاره می‌کند. این تصریح نشان‌دهنده اهمیت اخلاق عمومی به‌عنوان یکی از مبانی محدودکننده حقوق بشر در این اعلامیه است (ECHR, 1948). میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز در مواد ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲ به امکان محدودیت‌های قانونی بر حقوق بشر به‌منظور حفظ اخلاق عمومی اشاره دارد (ICCPR, 1966). میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی نیز در ماده ۸، بین حمایت از حقوق کارگران و ملاحظات اخلاق عمومی تعادل برقرار شده است (Ibid) کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در مواد ۶، ۸، ۹ و ۱۰ و ۱۱ به «اخلاق عمومی» به‌عنوان محدودکننده این حقوق تصریح می‌کند. (ECHR, 1950) کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر هم در مواد ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۲ به اخلاق عمومی به‌عنوان مبنای محدودیت حقوق اشاره دارد (ACHR, 1969) منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم در مواد ۱۱، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۲۷، ۲۹ در خصوص محدودیت‌های حقوقی مبتنی بر اخلاق عمومی تأکید می‌کند. (ACHPR, 1986) ماده (a) XIV و ماده (a) XX موافقت‌نامه عمومی تعرفه و تجارت (GATT) نیز به کشورها اجازه می‌دهد در شرایط خاصی برای حمایت از «اخلاق عمومی»، اقدامات محدودکننده تجاری اتخاذ کنند. مواد ۱۰ بند ۲، ۱۳ بند ۳، ۱۴ بند ۳ و ۱۵ کنوانسیون حقوق کودک نیز از اخلاق عمومی یاد کرده است. اعلامیه حقوق بشر آسه‌آن از اخلاق عمومی به‌عنوان یکی از محدودیت‌های قانونی بر حقوق بشر، یاد می‌کند. قرار گرفتن این محدودیت در بخش «اصول کلی» به این معنی است که محدودیت‌ها می‌توانند برای تمامی حقوق مندرج در این اعلامیه، اعمال شوند (Human Rights Council, 2015, para. 28)

عمومی» در اعمال دکترین حاشیه انعطاف تفسیر است. این دکترین زمانی بیش از پیش توسعه یافت که دیوان اروپایی حقوق بشر به عنوان دادگاه حقوق بشری منطقه‌ای تأثیرگذار در جهان، بدان استناد کرد و این مفهوم را در رویه قضایی خویش شرح و بسط داد. در رویه قضایی دیوان، این سازوکار به معنای اختیار قضایی اعطاشده به کشورهای عضو درباره منافع عمومی دولت‌ها است. این مفهوم نشان‌دهنده میزان احترام و اختیاری است که در تصمیم‌گیری درباره اعمال حقوق تضمین شده در کنوانسیون اروپایی به دولت‌ها داده می‌شود. این مفهوم هم معیاری برای بررسی و هم هنجاری ماهوی برای تفسیر کنوانسیون است. دکترین حاشیه انعطاف تفسیر بر سه اصل استوار است. بر اساس این اصول دولت‌ها تنها زمانی می‌توانند حقوق بنیادین تضمین شده در کنوانسیون را محدود کنند که این محدودیت به موجب قانون، در جهت اهداف مشروع^۱ و برای جامعه‌ای دموکراتیک ضروری باشد (Görentaş, 2016, p. 200-201). این روش به مراجع قضایی بین‌المللی اجازه می‌دهد تا از ارزیابی مستقیم موضوعات اخلاقی خودداری کنند و مسئولیت تصمیم‌گیری را به مقامات داخلی کشور و سیستم‌های قانونی محلی واگذار کنند. در این چهارچوب، اخلاق عمومی، به عنوان هدفی مشروع در حقوق بین‌المللی و ملی، مبنایی برای محدود کردن حقوق و آزادی‌ها است (Młynarska-Sobaczewska, 2019, p. 11). این رویکرد ضمن احترام به اصول حقوق بین‌الملل، به حفظ استقلال نظام‌های حقوقی داخلی نیز کمک می‌کند.

دیوان اروپایی حقوق بشر در پرونده‌های مختلفی، به «اخلاق عمومی» ذیل دکترین حاشیه انعطاف تفسیر استناد کرد. نقطه عطف در این زمینه، با رأی هندی‌ساید رقم خورد. این پرونده درباره توقیف نسخه‌هایی از «کتاب کوچک مدرسه سرخ» بود که برای نوجوانان منتشر می‌شد و شامل موضوعاتی مانند آموزش جنسی بود. ناشر این کتاب به جرم در اختیار داشتن کتاب‌های مستهجن باهدف انتشار برای کسب سود، محکوم شد. پس از طی مراحل قضایی

۱. اهداف مشروع Legitimate Aims شامل حفاظت از منافع ملی و تمامیت ارضی، تأمین امنیت عمومی و نظم عمومی، حفاظت از سلامت و بهداشت عمومی و اخلاق عمومی، صیانت از حقوق افراد است.

داخلی، خواهان با ادعای نقض آزادی بیان، به دیوان شکایت کرد. در این پرونده، دیوان اروپایی حقوق بشر فرمول‌بندی دکترین حاشیۀ انعطاف تفسیر را در حمایت از «اخلاق عمومی» درخصوص محدودیت حقوق بشر مطرح کرد و درنهایت ممنوعیت انتشار کتاب را با هدف حفاظت از اخلاق عمومی، مخالف آزادی بیان ندانست (Handyside v. United Kingdom, 1976, paras 1-7, p. 48-67). در پروندۀ مولر و دیگران نیز که درباره نقاشی‌های مستهجن در یک نمایشگاه هنری بود، دیوان با این استدلال که معنی اخلاق عمومی در جوامع، متفاوت است، دادگاه‌های سوئیس را مجاز دانست که برای حمایت از اخلاق عمومی، متهمان را برای انتشار مطالب ناپسند و مستهجن جریمه کنند و تصریح کرد که عملکرد دولت پاسخ‌گوی نیاز واقعی اجتماع بوده است (Müller and others v. Switzerland, 1988, para. 31-36). پروندۀ دیگر در این خصوص، پروندۀ جنبش رائلین سوئیس است. این جنبش درخواست مجوز برای نصب پوسترهایی در نوشاتل داشت که با توجه به غیراخلاقی بودن مفاهیم پوسترها، مقامات سوئیس با استناد به مغایرت فعالیت‌های این جنبش با نظم و اخلاق عمومی، از صدور مجوز خودداری کردند. این تصمیم در دادگاه‌های سوئیس تأیید شد. درنهایت، جنبش رائلین سوئیس با طرح شکایت در دیوان اروپایی حقوق بشر مدعی نقض آزادی بیان و مذهب خود شدند. دیوان نیز این حق را به مقامات سوئیس داد که جهت حفظ اخلاق عمومی و نظم عمومی، حق آزادی بیان خواهان را محدود کند (Mouvement raélien suisse v. Switzerland, 2012, paras. 15-21, p. 76). در واقع، پرونده‌هایی که درباره اخلاق عمومی است، مستقیماً به سیاست‌های عمومی دولت‌ها بستگی دارد و این دلیلی است که مراجع قضایی بین‌المللی را به عدم مداخله سوق می‌دهد (Görentaş, 2016, p. 200).

همان‌طور که بیان شد، اخلاق عمومی در فرهنگ‌ها و سرزمین‌های مختلف مفهومی متفاوت دارد؛ گاه مصادیقی می‌یابد که نه تنها بر هم منطبق نیستند که ممکن است در تعارض

نیز باشند. این عدم انطباق در میان کشورهای اروپایی^۱ نیز ملاحظه می‌شود؛ شاهد مثال اینکه دیوان اروپایی حقوق بشر در پرونده معروف هندی‌سلید اذعان کرد که در قوانین داخلی کشورهای عضو کنوانسیون اروپایی حقوق بشر نیز یک مفهوم اروپایی یکسان از اخلاق عمومی یافت نمی‌شود و دیدگاه‌های قوانین مربوط به الزامات اخلاقی از زمان به زمان و از مکان به مکان متفاوت است؛ به‌ویژه در عصر حاضر که با تحول سریع و گسترده‌ای در نظرهای این حوزه مواجهیم. مقامات ملی به دلیل ارتباط مستقیم و مداوم با ساختارهای حیاتی کشور، در مقایسه با قضات بین‌المللی، در موقعیت بهتری برای ارزیابی دقیق محتوای «الزامات اخلاق عمومی» و «ضرورت ایجاد محدودیت‌ها» یا مجازات جهت تأمین این الزامات قرار دارند (Handyside v. The United Kingdom, 1976, para. 48). این مهم در رویه دیوان در دیگر پرونده‌ها نیز متعاقباً تصریح شده، و اصلی تخطی‌ناپذیر در زمینه اخلاق عمومی است (E.S. v. Austria, 2018, para. 44, 50; S.H. and others v. Austria, 2011, para. 94). همچنین دیوان اروپایی حقوق بشر در پرونده‌های متعددی ارزش‌ها و باورهای مذهبی را ذیل اخلاق عمومی معنا کرده است و تصریح می‌کند که این باورها به‌ویژه در دورانی که با تنوع روزافزون ادیان و فرقه‌ها مواجهیم، از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر متفاوت است؛ از این رو مقامات ملی را در ارزیابی آن‌ها از حقوق‌دان بین‌المللی صالح‌تر می‌داند^۲ (Wingrove v. The United Kingdom, 1996, para. 58; Murphy v. Ireland, 2003, para. 67; Ibragim Ibragimov and others v. Russia, 2018, para. 95) و این مجوز را به مقامات داخلی می‌دهد که با حسن‌نیت برای حفظ اخلاق و پیشگیری از جرم، ممنوعیت‌هایی را ضروری بدانند (Mouvement Raëlien Suisse v. Switzerland, 2012, para. 72).

۱. باوجود سنخیت کشورهای اروپایی در مسائل اخلاقی نسبت به سایر کشورهای جهان که در حوزه مبانی فکری و باورهای مردم سرزمینشان مشابهت‌های بسیاری وجود دارد، در مسائل اخلاقی، هیچ معیار یکسانی در اروپا وجود ندارد.

2. What is likely to cause substantial offence to persons of a particular religious persuasion will vary significantly from time to time and from place to place, especially in an era characterised by an ever growing array of faiths and denominations.

نکته حائز اهمیت اینکه معمولاً حاکمیت‌ها در موضوعات اخلاقی یا حساس از دامنه اختیارات وسیع‌تری در تفسیر و اعمال محدودیت‌ها بر حقوق و آزادی‌ها برخوردارند (Kapelańska-Pręgowska, 2021, p. 217). این امر به دولت‌ها امکان می‌دهد تا با توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی و مذهبی خود، چهارچوب‌های خاصی را برای تنظیم رفتارهای عمومی تعیین کنند. رویه قضایی دیوان اروپایی حقوق بشر صراحت دارد که در پرونده‌های اخلاقی یا حساس، حاشیه انعطاف تفسیر گسترده‌تری اعمال می‌شود (Fedotova and Others v. Russia, 2023, para. 183). همچنین، دیوان تأکید می‌کند که دولت‌های عضو، درباره مسائلی که ممکن است باورهای شخصی و عمیق افراد را در حوزه اخلاق یا به‌ویژه دین تحت تأثیر قرار دهند، از حاشیه انعطاف تفسیر گسترده‌ای برخوردارند (Rabczevska v. Poland, 2022, para. 52; Wingrove v. The United Kingdom, 1996, para. 58). کاربرد استثنای منافع عمومی در رویه دیوان که یکی از مصادیق آن «اخلاق عمومی» است، نشان می‌دهد که ممکن است تفسیری متفاوت از این استثنا با هدف ملاحظه ارزش‌های دینی در حفاظت از حقوق بنیادین افراد وجود داشته باشد؛ برای نمونه، در پرونده وینگرو، انگلیس ادعا کرد که اثر ویدیویی مورد بحث به وضوح تصویری تحریک‌آمیز و ناپسند از یک شیء مقدس است و نوعی حمله توهین‌آمیز و آزاردهنده به باورهای مذهبی مسیحیان محسوب می‌شود. دیوان نیز ادعای دولت را مبنی بر عدم اعطای گواهی توزیع به اثر «ویژن‌های اکستازی» به منظور حفاظت از حقوق دیگران در برابر حملات شدید و توهین‌آمیز به مقدسات مسیحیان، تأیید کرد (Wingrove v. The United Kingdom, 1996, para. 56, 57). در این پرونده، دیوان ارزش‌های مذهبی مسیحیان را ذیل «اخلاق عمومی» و «حقوق دیگران» جای داد. این رویکرد نشان می‌دهد که در نظام‌های حقوقی سکولار و چندفرهنگی نیز ممکن است حفاظت از مقدسات دینی به‌مثابه بخشی از اخلاق عمومی جامعه تلقی شود. ارزیابی دیوان در این پرونده نشان‌دهنده تنش ذاتی در جوامع سکولار است: از یک سو، نظام‌های حقوقی می‌کوشند بی‌طرفی خود را در برابر

ادیان حفظ کنند؛ ازسوی دیگر، نمی‌توانند در مقابل تأثیرات اجتماعی توهین به نمادهای مذهبی بی تفاوت باشند. این رأی دیوان اروپایی حقوق بشر، حاکی از آن است که ارزش‌های دینی گاه در چهارچوب‌های حقوقی سکولار نیز به‌عنوان بخشی از بافت اخلاقی جامعه و جزئی از «اخلاق عمومی» اهمیت می‌یابند.

در این بین، موضوع حائز اهمیت این است که رویه قضایی دیوان اروپایی حقوق بشر در اعمال دکرین حاشیه انعطاف تفسیر با انتقادهای شدیدی مواجه است. به نظر می‌رسد دیوان جهت محافظت از اخلاق عمومی معیارهای مشخصی ندارد (Görentaş, 2016, p.197). ارزیابی دیوان در مصادیق اخلاق عمومی عمدتاً برپایه فرهنگ جوامع سکولار به‌معنی نفی هرگونه نماد دینی خصوصاً با جانب‌داری خاص و غیرعادلانه از دین اسلام بوده است. در این میان، نگاه کلی حاکم بر محدودیت‌های مبتنی بر اخلاق عمومی و تفسیر مسائل مذهبی، در عملکرد دیوان اروپایی حقوق بشر، به‌عنوان نهاد قضایی پیشرو در حوزه حقوق بشر، ریشه در بستر فرهنگی کشورهای عضو این نهاد دارد. دیوان، آزادی دینی و دموکراسی را دو موضوع بالقوه متضاد در نظر می‌گیرد و برداشتی نسبتاً محدود از دموکراسی دارد که مشارکت اقلیت‌های فرهنگی را به‌نام حفظ ماهیت سکولار دولت به خطر می‌اندازد (Pastor, 2018, p. 266). دیوان برخلاف ادعای احترام به تنوع فرهنگی، در پرونده‌های حجاب تصمیمات خود را این‌چنین توجیه کرده است که تعهدات مسلمانان به شریعت با نظم دموکراتیک اروپا مغایرت دارد (Fadel, 2012, p. 2). در بعضی از پرونده‌ها، دیوان نمایش برخی نمادهای مذهبی را غیرتبلیغی تلقی کرده، و آن را مجاز شمرده است؛ مانند پرونده لاتسی که حضور صلیب در کلاس‌های مدارس دولتی را نمادی مذهبی و هویتی و بازتابی از ارزش‌های تمدن غرب در نظر گرفت و تصمیم‌گیری در این باره را در حیطه صلاحدید دولت قرار داد (Lautsi and Others v. Italy, 2011, paras. 65-72). در عین حال در پرونده‌های متعددی با محتوای ممنوعیت استفاده از روسری اسلامی در اماکن عمومی، دست مقامات ملی را باز گذاشت. در این پرونده‌ها، روسری نمادی از اسلام معرفی شد و از این منظر، عمدتاً براساس حفظ نظم عمومی، ممنوعیت استفاده از پوشش‌های اسلامی به‌مثابه

نقض حقوق بشری خواهان‌ها محسوب نشده است (Dogru v. France, 2008, paras. 48-50, 73-76; Kervanci v. France, 2008, paras. 47-78; Leyla Şahin v. Turkey, 2005; Ebrahimian v. France, 2015, paras. 36-64)؛ در حالی که تصاویر تاریخی به‌جامانده از مریم مقدس در کلیساها و حکاکی‌های زنان اسپانیایی با پوشش موسوم به «سایا» (Prior, 1822, p. 123) و پوشش آزوری زنان پرتغالی پیش از رنسانس که تمام بدن را می‌پوشاند (Castro, Silva, Cunha, 2022, p. 227) و موارد دیگر همگی بر وجود سنت پوشیدگی زنان در اروپا و پیشینه تاریخی ادیان بزرگ گواهی می‌دهد. افزون بر این، تبعیضی که بر بانوان مسلمان به‌دلیل رعایت حداقل پوشش اسلامی (روسری) تحمیل می‌شود، علاوه بر اینکه از حق ابراز مذهب و حق بر عبادت^۱ محروم شده‌اند، بر حسب محتویات موجود در هر پرونده از حقوق بنیادینی همچون حق تحصیل و حق آموزش و حق اشتغال نیز محروم شده‌اند. همچنین به عقیده نویسنده، شدت فشار روانی ناشی از منع اجباری پوشش اسلامی بر زنان مسلمان^۲، به حدی است که با لحاظ موازین حقوق بشر، در موارد متعددی می‌توان آن را مصداقی از نقض قاعده منع شکنجه تلقی کرد. در ادامه، با عنایت به این نکته که مفهوم اخلاق عمومی در دیگر مراجع بین‌المللی به‌اندازه دیوان اروپایی حقوق بشر از نظر حقوقی بررسی نشده است، اختصاراً به عملکرد برخی از این مراجع اشاره می‌شود. اگرچه به تصریح معاهدات بین‌المللی^۳، اخلاق عمومی، مبنایی مشروع برای اعمال محدودیت‌ها شناخته می‌شود، دیوان آمریکایی حقوق بشر^۴ در بررسی اقدامات دولت‌ها بر اساس دکترین حاشیه انعطاف تفسیر رویکردی سخت‌گیرانه اتخاذ می‌کند و معمولاً احکام خود را مبتنی بر اصول کلی حقوق بشر و تعهدات بین‌المللی دولت‌ها صادر می‌کند و در ارزیابی عملکرد دولت‌ها، عمدتاً بر استانداردهای جهانی تأکید می‌کند و کمتر توجهات مبتنی بر اخلاق عمومی خاص هر کشور را لحاظ می‌کند (Contreras, 2012, p. 27-82).

۱. همان‌گونه که امام علی علیه السلام فرمود: «العفاف أفضل العبادة»، عفاف را می‌توان یکی از مصادیق بارز عبادت برشمرد.

2. <https://noo.rs/m8PM6>

3. There is no universally applicable common standard

4. IACHR.

کمیته حقوق بشر همسو با چهارچوب معاهدات بین‌المللی، در رویه خویش محدودیت بر آزادی ابراز دین یا باور را در صورت پیش‌بینی قانونی و وجود ضرورت برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های بنیادی دیگران مجاز دانست (Yaker v. France, 2018, para. 18, 4). کمیته در پرونده دیگری تصریح کرد که اخلاق عمومی در کشورهای مختلف به‌شدت متفاوت است و استاندارد عام و قابل اعمال جهانی برای آن وجود ندارد؛^۱ بنابراین، در این زمینه برای مقامات ملی اختیار به صلاح‌دید قائل شد (Leo Hertzberg et al. v. Finland, 1985, para. 10.3) و خاطر نشان ساخت که کشورها مجاز هستند، اخلاق عمومی را به شیوه خود تعریف کنند (Nugraha, 2021, p. 245)؛ بر این اساس کمیته حقوق بشر تأکید کرد که محتوای اخلاق عمومی با توجه به نظام ارزشی حاکم در هر فرهنگ می‌تواند متفاوت باشد.

هیئت حل اختلاف سازمان تجارت جهانی نیز در عملکرد خویش از اخلاق عمومی غافل نیست و تصریح دارد که اخلاق عمومی به مجموعه معیارهای رفتار درست و نادرست اشاره دارد که جامعه یا ملت آن را حفظ می‌کنند. این مفهوم می‌تواند در زمان و مکان، بسته به طیف وسیعی از عوامل، از جمله ارزش‌های اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و مذهبی غالب، متفاوت باشد (US-Gambling, Panel Report, 2004, para. 6.461-6.465). همچنین این هیئت در پرونده دیگری تأکید دارد که باید در به‌کارگیری این مفهوم به دولت‌ها فرصتی داده شود تا اخلاق عمومی را در قلمروهای خود، مطابق با سیستم‌ها و معیارهای ارزشی^۲ خود تعریف کنند و به کار گیرند (China-Publications and Audiovisual Products, 2009. para 7.759). توجه به این مهم در نظریه‌های تفسیری نهادهای ملل متحد نیز از نظر دور نمانده است؛ لکن به‌لحاظ محدودیت‌های مقاله از بیان تفصیلی آن خودداری می‌شود.^۳

1. There is no universally applicable common standard

2. scales of values

۳. اصول سیراکوزا، که شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل (ECOSOC) آن را تنظیم کرده است، تصریح می‌کند که دولتی که به اخلاق عمومی به‌عنوان دلیلی برای محدود کردن حقوق بشر استناد می‌کند، از حاشیه انعطاف تفسیر

۲. نقش دین در شکل‌گیری اخلاق عمومی

در حالی که نظام‌های حقوقی سکولار اغلب تلاش می‌کنند با در نظر گرفتن دین به عنوان عامل نامربوط، تا حد محدود کردن نمادهای مذهبی در فضاهای عمومی پیش روند، دین همچنان به شکل‌دهی به ساختار اخلاقی جوامع ادامه می‌دهد. بر اساس دیدگاه شماری از متفکران غربی، تأثیر دین بر شکل‌گیری اخلاق عمومی مشهود است. دکتر تونولو^۱ در این خصوص اذعان دارد که ارزش‌های مذهبی در تعریف هویت فرهنگی افراد نقش دارند. چه در اروپا و چه در دیگر کشورها، فرهنگ‌ها، ارزش‌ها، تمدن و مذهب هرگز از راه‌حل‌های وضعیت شخصی غایب نیستند (Tonolo, 2016, p. 27). در واقع، هر جامعه‌ای بر بنیانی ایدئولوژیک بنا شده است. همان‌طور که تاریخ نشان می‌دهد، دین و جامعه درهم‌تنیده هستند. حتی در حکومت‌های مبتنی بر سکولاریسم، بافت اجتماعی مملو از افکار، گرایش‌ها، ساختارها و مفاهیم مذهبی است. اگر جایی برای «باور» باقی نماند، یک فرهنگ انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا بخش مهمی از زندگی انسان‌ها را باورهای آن‌ها شکل می‌دهند (Dewulf, Pacquée, 2020, p. 51). دیوان اروپایی حقوق بشر در نظریه مشورتی اخیر خود بر این امر تصریح کرد که آزادی اندیشه و وجدان و مذهب، در حوزه اعتقادات دینی یکی از اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین عناصری است^۲ که هویت باورمندان^۳ و جهان‌بینی ایشان را به زندگی شکل می‌دهد (Advisory opinion as to whether an individual may be denied authorisation to work as a security guard or officer on account of being close to or belonging to a religious movement, 2023, para. 66). در بررسی نقش دین در شکل‌دهی به اخلاق

برخوردار است و در عین حال باید ثابت کند که محدودیت مورد نظر برای حفظ احترام به ارزش‌های بنیادین جامعه ضروری است (U.N. Doc. E/CN.4/1985/4, Para.27). شورای حقوق بشر سازمان ملل نیز در رویه خود با اشاره به اینکه اخلاق عمومی در طول زمان و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است، ضمن تأیید تفاوت تعریف اخلاق عمومی در جوامع گوناگون، این مهم را نیز تصریح کرده است که ممکن است منشأ اخلاق عمومی در کنار سنت‌های اجتماعی و فلسفی، سنت‌های دینی جامعه باشد (Human Rights Council, 2015, para. 28).

۱. دانشیار حقوق بین‌الملل دانشگاه تریسته.

2. The most vital elements.
3. Believers.

عمومی جوامع باید گفت به‌رغم دیدگاه برخی از حقوق‌دانان، به‌ویژه آنان که متأثر از رویکردهای سکولار هستند، مبنی بر لزوم جداسازی حوزه دین از قلمرو اخلاق عمومی، دین این قابلیت ذاتی را دارد که با تجدید معنویت شهروندان و پرورش حس تعلق جمعی به شکل‌گیری اخلاق عمومی در اجتماع کمک کند (Kim, 2024, p. 1). از این منظر، ارزش‌ها و اصول اخلاقی دینی می‌توانند مبنایی برای تعیین مصادیق اخلاق عمومی در سطح جامعه باشند. حال آنکه حتی برخی از اساتید اروپایی^۱ نیز معترف‌اند که نگاه غالب به اخلاق در عرصه حقوق بین‌الملل بشر معمولاً براساس دیدگاه‌های غربی شکل گرفته است و متأسفانه در عمل، چهارچوب‌های اخلاقی فرهنگ‌های دیگر در این میان کمرنگ و اغلب نادیده گرفته شده‌اند. این نوع نگاه که بر محوریت فرهنگ و تنوع فرهنگی جوامع غربی استوار است، باعث می‌شود تا دید محدودی به رفتارهای اخلاقی ایجاد شود. بر این اساس برای داشتن درکی جامع‌تر از مفهوم اخلاق عمومی باید فرهنگ‌های غیرغربی نیز مدنظر قرار گیرند (McKay, Whitehouse, 2015, p. 448-449). بر مبنای این انگاره، تکیه برخی مراجع قضایی حقوق بشری بر اصل سکولاریسم (See: Köse and Others, 2006; Dogru v. France, 2008; Hamidović v. Bosnia and Herzegovina, 2018) در تفسیر اخلاق عمومی منجر به نادیده‌انگاری و ارائه تصویری ناقص از مفهوم اخلاق عمومی حاکم بر کشورهای مذهبی خواهد شد. در واقع، جهت‌دستیابی به درکی جامع‌تر و صحیح از مفهوم اخلاق عمومی در هر جامعه‌ای، ضروری است که به باورها و ارزش‌های اخلاقی خاص آن جامعه توجه شود. از این دید، میزان تأثیرگذاری دین بر اخلاق عمومی، به‌شدت متأثر از ساختار فکری و حقوقی جامعه موردنظر است؛ از این رو دو رویکرد کلی قابل تمایز است: جوامع غیرمذهبی و سکولار؛ و جوامع مذهبی با دین رسمی.

۱-۲. نقش دین در شکل‌گیری اخلاق عمومی در جوامع غیرمذهبی

در جوامعی که بر اصل جدایی دین از عرصه اجتماعی و سیاسی تأکید دارند و حتی نمادهای دینی را در عرصه عمومی بر نمی‌تابند، نقش دین در شکل‌دهی به اخلاق عمومی می‌تواند

۱. مانند دکتر مکی و دکتر وایت‌هاوس از اساتید دانشگاه‌های رویال هلستینگ و آکسفورد.

محدود و غیرمستقیم باشد؛ لکن به دلیل ارتباط عمیقی که عناصر دینی با اخلاق عمومی جوامع دارد، قطع این ارتباط و در نظر نگرفتن آن به عقیده برخی از متفکران همین جوامع، موجب تحلیل رفتن تمدن غرب خواهد شد.^۱ در جوامع سکولار، اخلاق عمومی مستقل از دین تعریف می‌شود؛ لکن صاحب‌نظران متعددی نیز هستند که همچنان ردپای دین را در اخلاق عمومی جوامع سکولار معتنا می‌دانند و از تأثیر شگرف دین بر اخلاق عمومی جوامع خود سخن می‌گویند. پس از عصر روشنگری، به نظر می‌رسید که به دلیل سکولاریزاسیون جوامع، دین اهمیت اجتماعی خود را در حوزه عمومی از دست داده است؛ باوجوداین، در دوران اخیر، احیای علاقه به معنویت به تجدید حیات دین منجر شده است؛ از این رو ارزیابی مجددی از نقش دین در حال انجام است. از این منظر، بازسازی اخلاق به عنوان یک بنیاد مشترک در جامعه‌ای پلورالیستی تقریباً با استفاده از سیستم دموکراتیک به تنهایی غیرممکن است. این مسئله نقش دین را در جامعه برجسته می‌کند (Kim, 2024, p. 2-4).

دکتر پاورز^۲ تأکید می‌کند که نظام حقوقی مدرن، به‌ویژه در غرب، به شدت از آموزه‌های مذهبی و اخلاقی تأثیر پذیرفته، و این تأثیر در تمام حوزه‌های قانون مشهود است. مفاهیم بزرگی که چهارچوب قانون را هم در بخش عمومی و هم در بخش خصوصی شکل داده‌اند، در اصل، مذهبی هستند. ایده‌ها و آرمان‌های اخلاقی و دینی، جوهره اصلی میراث حقوقی ما را تشکیل می‌دهند. در واقع، کل سیستم قضایی باهدف تحقق عدالت شکل گرفته است و مفهوم عدالت، در ذات خود، مفهومی دینی و فضیلتی اخلاقی و پایدار است که اراده را به ادای حق دیگران وادار می‌کند. عدالت، به‌طور اساسی، ریشه در مذهب دارد و پیش شرط تحقق آن، پذیرش کرامت ذاتی و برابری معنوی همه انسان‌ها است (Powers, 1951, p. 115-116). به علاوه، استوت^۳

۱. دکتر توینبی (Arnold Toynbee) استاد تاریخ بین‌الملل دانشگاه لندن، در کتاب «تمدن در بوتنه آزمایش» (Civilization on Trial) اشاره می‌کند که تمدن غرب امروزه از «سرمایه معنوی» گذشته خود تغذیه می‌کند؛ اما اگر این سرمایه دوباره تقویت نشود، به‌زودی تحلیل خواهد رفت (Powers, 1951, p. 121).

۲. کشیش و استاد دانشگاه کاتولیک آمریکا.

۳. پژوهشگر آمریکایی مطالعات دینی و استاد بازنشسته دین در دانشگاه پرینستون.

معتقد است که حتی در جوامع سکولار، نمی‌توان نقش دین و باورهای مذهبی را در شکل‌دهی اخلاق نادیده گرفت؛ از این رو، برای درک چگونگی شکل‌گیری اخلاق در جامعه مدرن، باید به سنت‌های مذهبی توجه کرد؛ زیرا این باورها همچنان بر زندگی بسیاری از افراد در جوامع غیرمذهبی نیز تأثیرگذار هستند (Stout, 1988, p. 187-88). دکتر فورستر^۱ نیز اذعان می‌کند که در جامعه سکولار، الهیات عمومی برای احیای بنیادهای اخلاقی ضعیف و احیای ارزش‌ها و اعتماد اجتماعی حیاتی است؛ زیرا جامعه معاصر با مسائل عمومی، مانند بحث‌های عدالت بین جان راولز و مایکل نورثیک، روبه‌رو است که به راحتی از طریق گفت‌وگوی عقلایی صرف حل نمی‌شوند. مفاهیم عدالت و صلحی که جامعه سکولار ترویج می‌کند، شباهت چشمگیری به مفاهیم عدالت الهی و شالوم (صلح) در سنت مسیحی دارد (Forrester, 1989, p. 4-5). پس از وی، چارلز تیلور^۲ استدلال می‌کند که در جوامع سکولار، افراد مدرن معنا و هدف زندگی را گم کرده‌اند و آزادی حقیقی آن‌ها کاهش یافته است؛ از این رو احیای «اصالت» و «حقیقت» را از طریق دین پیشنهاد می‌کند. اشتیاق مدرن به اصالت نه تنها تمایل به مسائل معنوی را برمی‌انگیزد، بلکه درخصوص سهل‌انگاری اخلاقی هشدار می‌دهد (Taylor, 2003, p. 22-36). به عقیده وی، جوامع غربی در فرایند سکولاریزاسیون، تعالی را از دست داده‌اند و چهارچوبی ساخته‌اند که عقلانیت بشری را در نظم طبیعی محصور می‌کند. در این جوامع، انسان‌ها هدف نهایی را گم کرده‌اند و برای رفاه خود زندگی می‌کنند؛ درحالی‌که از طریق پرستش خداوند، امکان دستیابی به تعالی فراهم می‌شود. با بازگرداندن این تعالی، دین قادر خواهد بود ارزش‌ها و معانی والایی را که جامعه مدرن بدان‌ها پشت کرده است، بار دیگر احیا کند (Taylor, 2007, p. 15-18). روت^۳، با تأثیرپذیری از تیلور، استدلال می‌کند که جامعه مدرن باید کمال زمان را از طریق سنن مسیحی تجربه کند (Root, 2021, p. 11). در واقع، او باور دارد که جامعه امروز برای نیل به

۱. استاد دانشگاه ادینبورگ انگلستان.

۲. از برجسته‌ترین چهره‌های معاصر فلسفه غرب و استاد بازنشسته دانشگاه مک‌گیل.

۳. استادیار مدرسه علوم دینی لوتر وابسته به دانشگاه پرینستون.

کمال و تجربه واقعی زندگی، باید به ارزش‌های معنوی برخاسته از سنت‌های دینی، بازگردد. علاوه بر این دکتر وانهوزر^۱ استدلال می‌کند که نیاز ظهور یافته در گذار پسامدرن، نه تغییرات فلسفی یا اجتماعی - سیاسی، بلکه ابعاد معنوی است. معنویت، پایه و اساس باورها و اعمال است؛ از این رو، بعد معنوی می‌تواند در جامعه و فرهنگ تجلی یابد. ایشان بحران پسامدرنیته را تحولی معنوی در گستره جامعه توصیف می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ظهور عقل خودمختار در مدرنیته، به‌ویژه در اندیشه روشنگری، موجبات غرور بشری و درنهایت، شکل‌گیری تصویری از انسان، به‌عنوان موجودی ذاتاً خوب، و تقویت انسان‌محوری شد (Vanhoozer, 2011, p. 23).

باین‌حال برخلاف دیدگاه‌های سکولار افراطی به عقیده برخی از متفکران غربی، دین نقش محوری در توسعه تاریخی حقوق بشر بین‌الملل داشته است (Evans, 2005, p. 6; Tonolo, 2016, p. 1-2). با عنایت به ملاحظات فوق، می‌توان گفت که حتی در کشورهایی که قوانین آن‌ها سکولار و غیرمذهبی است، دین همچنان تأثیر چشمگیری بر اخلاق عمومی دارد. باین‌حال، نمی‌توان مدعی شد که مقررات حقوقی در کشورهایی که مبنای قانونی غیردینی دارند، به‌طور مستقیم تحت تأثیر دین قرار دارد؛ چراکه در موارد متعددی در این کشورها قانونگذاری‌هایی صورت گرفته است که با آموزه‌های هیچ دینی سازگار نیست. در این باره می‌توان به قوانین ازدواج هم‌جنس‌گراها در برخی از کشورهای اروپایی اشاره کرد. در این بین برخی کشورها با نظام حقوقی سکولار که اکثریت جمعیتشان به دین خاصی باورمند هستند، عنایت بیشتری به سنت‌های دینی در ارزیابی اخلاق عمومی جامعه خود دارند؛ برای مثال، مسیحیت تأثیراتی ساختاری در نظام‌های حقوقی کشورهای مختلف برجای نهاده است. در روسیه، یکی از مقامات،^۲ در طرح قانون اساسی مدنی تأکید کرد که هدف اصلی قانون، توجیه اخلاقی و هماهنگ‌سازی مفاهیم حقوقی با اصول مسیحیت است (Akhverdiev, Ponomarev, 2018, p. 3-4). همچنین دولت لیتوانی که به‌رغم عدم‌شناسایی دین رسمی در نظام حقوقی خود، در زمره حکومت‌های سکولار طبقه‌بندی

۱. مدرس دانشگاه ادینبورگ و ویتون.

۲. میخائیل اسپرانسکی.

می‌شود، در دفاعیه‌اش نزد دیوان اروپایی حقوق بشر در پرونده شرکت سکماداینس، به باور مسیحی اکثریت جامعه خود استناد، و تأکید کرد که مطابق سرشماری ملی سال ۲۰۱۱، بیش از ۸۳ درصد جمعیت این کشور مسیحی هستند. علاوه بر این، دولت لیتوانی اذعان داشت که کلیسای کاتولیک رومی حضور تاریخی طولانی مدت در این کشور داشته، و بر آداب و رسوم اجتماعی و فرهنگی جمعیت تأثیر فراوانی گذاشته است. به ویژه در دوران اشغال و در مبارزات ضد شوروی، این کلیسا نقش مهمی در بازگرداندن استقلال لیتوانی در سال ۱۹۹۰م ایفا کرده است؛ بنابراین، دولت لیتوانی نتیجه گرفت که درک «اخلاق عمومی» در جامعه لیتوانیایی با اخلاق ناشی از سنت‌های مسیحی نزدیک است. بخش زیادی از جمعیت همین‌گونه می‌اندیشند (Sekmadienis Ltd. v. Lithuania, 2018, para. 56).

۲-۲. نقش دین در شکل‌گیری اخلاق عمومی در جوامع مذهبی

هنگامی که تأثیر دین بر جوامع غیرمذهبی، به اذعان صاحب‌نظران این جوامع اثبات می‌شود، می‌توان انتظار داشت این تأثیر در جوامع مذهبی که دین جایگاهی رسمی در نظام حقوقی دارد، عمیق‌تر باشد. مسئله‌ای که به درک بهتر ارتباط دین با اخلاق عمومی جوامع مذهبی کمک می‌کند، این است که اگر اصول دینی در جامعه ریشه‌دار باشد، آیا می‌توان اخلاق عمومی آن جوامع را منفک از مذهب در نظر گرفت؟ آیا این عقاید ریشه‌دار در سطح جامعه، بر تشکیل و توسعه قانون تأثیر می‌گذارند؟ در واقع، در جوامع مذهبی دارای دین رسمی، ارزش‌های دینی که در باورها، اعتقادات و حتی سنن مردم درهم‌تنیده شده، مستقیماً در فرایند تعریف اخلاق عمومی تأثیرگذار است. هویت فرهنگی و دینی افراد باید در قوانین بین‌المللی و ملی در نظر گرفته شود؛ به این دلیل که این هویت‌ها نقش مهمی در تعیین اخلاق عمومی جامعه و تنظیم قوانین دارد. در بسیاری از نظام‌های ملی، بخش زیادی از قوانین منبث از دین است که گواه ظرفیت دین به‌عنوان مؤلفه هویت ملی و اخلاق عمومی است (Tonolo, 2016, p. 4-6).

شواهد عملی متعددی حاکی از نفوذ عمیق اصول بنیادین مذهبی در شئون اجتماعی و حقوقی جوامع دارای گرایش‌های دینی است؛ برای مثال، قانون اساسی دانمارک، کلیسای انجیلی لوتری را به‌عنوان نهادی رسمی به رسمیت می‌شناسد و حمایت دولت را برای آن مقرر می‌دارد. این پیوند

حقوقی و نهادی، تأثیری ملموس و پایدار بر تقنین این کشور، به‌ویژه در عرصه‌هایی مانند حقوق خانواده نهاده است. بنابراین، با وجود روندهای سکولاریزاسیون، مسیحیت به‌عنوان عاملی تاریخی و پویا، همچنان در شکل‌دهی به چهارچوب حقوقی این کشور نقش ایفا می‌کند (Geertz, 2015, p. 406-418; Ditlev, 2016, p. 336-362). در نظام حقوقی رژیم اسرائیل، تورات و تلمود یکی از منابع حقوق مدنی هستند و دادگاه‌ها در تفسیر و اجرای قوانین مجلس کُنِسِت^۱ به آن‌ها ارجاع می‌دهند. همچنین، در بودایسم، «راه‌های شریف هشت‌گانه» یکی از مفاهیم بنیادینی است که در کشورهایمانند تایلند، که بودیسم دین رسمی است، عمیقاً در قوانین نفوذ کرده است (Akhverdiev, Ponomarev, 2018, p. 3-4). در این میان، دین اسلام با تأکید بر جنبه‌های اجتماعی، به‌صورت مستحکمی در نظام‌های حقوقی کشورهای اسلامی نهادینه شده است. هم‌زمان، این آموزه‌های دینی در لایه‌های عمیق باورها و سنن و مناسبات فرهنگی مردم سرزمین‌های اسلامی ریشه دوانده است. این نفوذ نظام‌مند، صرفاً به ظاهر قوانین موضوعه محدود نیست، بلکه می‌توان آن را در ساختارهای فرهنگی و اجتماعی این جوامع نیز به‌روشنی مشاهده کرد.

۳. پوشش اجتماعی عقیفانه و اخلاق عمومی جامعه ایرانی

اخلاق عمومی جامعه ایرانی، با هویتی برآمده از تلفیق میراث فرهنگی اصیل و تعالیم ناب اسلامی، شاهد تجلی بارزی در عرصه پوشش اجتماعی است. بر مبنای آموزه‌های فقه امامیه، که نقش بی‌بدیلی در شکل‌دهی به نظام ارزشی این سرزمین ایفا کرده است، پوشش عقیفانه علاوه‌بر اینکه هنجاری دینی محسوب می‌شود، حاوی ارزش اخلاقی و عاملی برای استحکام نهاد خانواده و صیانت از کرامت انسانی است؛ بنابراین، مطالعه جایگاه پوشش عقیفانه در جامعه ایران، مستلزم واکاوی این پدیده در سه عرصه به‌هم‌پیوسته «پیوند عمیق اسلام با اخلاق عمومی جامعه ایرانی»، «پوشش اسلامی به‌عنوان ضرورتی دینی» و درنهایت، «جایگاه این پوشش در نظام اخلاقی جامعه ایرانی» است که در ادامه مطالعه می‌شود.

۱. کُنِسِت (Knesset): پارلمان و نهاد قانونگذاری رژیم اسرائیل است.

۳-۱. پیوند عمیق اسلام با اخلاق عمومی جامعه ایرانی

جامعه ایرانی به‌عنوان یکی از تمدن‌های کهن، از دیرباز تحت تأثیر آموزه‌های نظام ارزشی اسلام قرار داشته است. این تأثیرگذاری محدود به باورهای اعتقادی نیست، بلکه در لایه‌های عمیق حقوقی و فرهنگی و اجتماعی نیز رسوخ کرده است. از منظر حقوقی، حتی پیش از تأسیس نظام جمهوری اسلامی، قوانین مدنی و جزایی ایران، به‌ویژه در حوزه‌های خانواده و ارث و معاملات، برگرفته از فقه امامیه بوده‌اند. برای نمونه، قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷ شمسی، با وجود تلاش برای مدرنیزاسیون حقوقی، مفاهیمی چون «نکاح»، «طلاق» و «وقف» را بر پایه اصول فقه اسلامی تعریف کرده است. پس از انقلاب، اصل چهارم قانون اساسی به‌صراحت هرگونه قانونگذاری را موقوف به انطباق با موازین اسلامی کرد و بدین ترتیب، پیوند ناگسستنی میان نظام حقوقی و شریعت را تثبیت کرد. در ایران، ارزش‌های اجتماعی مقبول عمدتاً بر آموزه‌های اسلامی استوارند. حتی برای شهروندانی که التزام عملی کمتری به احکام دینی دارند و خود را فاقد تعلق عمیق به اسلام می‌دانند، قواعدی چون احترام به والدین، صلۀ ارحام، نوع‌دوستی، عفت و مواسات مالی را از ارزش‌های اجتماعی نهادینه‌شده می‌دانند و بدان عمل می‌کنند و آن دسته از افرادی که رعایت این اصول نهادینه‌شده را در عمل انجام نمی‌دهند نیز به ارزش بودن این رفتارها اعتقاد دارند و عملکردهای مخالف این ارزش‌ها را به چشم ارزش و باوری نهادینه نمی‌نگرند.^۱ (سازمان امور اجتماعی کشور، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۰-۱۳۹۵). در آثار مشاهیر ایرانی همچون اشعار مولانا و سعدی و حافظ، که همواره در حافظه جمعی ایرانیان جای داشته‌اند، آمیخته‌ای از

۱. طبق پیمایش علمی طرح ملی حجاب که از نمونه ۵۰۳۰ نفری در شهرهای مراکز استان انجام شد، حدود ۵۰ درصد از بانوانی که حجاب ضعیفی دارند، و ۳۲ درصد از بانوانی که حجاب بسیار ضعیفی دارند، به حجاب اعتقاد داشتند (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۰-۱۳۹۵). بررسی پیمایش ملی با جامعه آماری ۱۴۰۵۱ نفر از افراد بالای ۱۵ سال در تهران و ۳۱ شهر دارای مرکز صداوسیما نشان داد که ۵.۶۷ درصد پاسخ‌دهندگان پوشش‌های عقیفانه را برای بانوان در اماکن عمومی مناسب دانستند؛ تنها ۴.۱۱ درصد پوشش بدون روسری یا با مینی‌اسکارف و ۱.۲۱ درصد روسری و شال را با نمایان بودن سرگردن ترجیح داده‌اند. این در حالی است که تنها ۲۷.۲ درصد از پاسخ‌گویان چادری بودند. این نتایج بیان‌کننده همسویی نسبی نگرش عمومی با ارزش‌های اخلاقی - دینی در حوزه پوشش است (مرکز تحقیقات صداوسیما، ۱۴۰۲، ص ۲۳-۲۷).

عرفان اسلامی و اخلاق عملی ملاحظه می‌شود. آیین‌هایی چون عزاداری محرم، کمک به نیازمندان خصوصاً در ماه رمضان، احترام به ایام مذهبی در تنظیم مناسبات و تشریفات مهم و تکریم اماکن متبرکه برای برخی از شهروندان بار اعتقادی ندارد؛ ولی فراتر از مسئله‌ای عرفی، الگوی فرهنگی ریشه‌دار در اخلاق جمعی به شمار می‌رود. این الگوها، حتی برای اشخاصی که التزام عملی کمتری به دین‌داری دارند نیز به مثابه «ارزش‌های اخلاقی» است و اجرا می‌شود. این همگرایی آموزه‌های اسلامی و اخلاق عمومی که در وجدان جمعی ایرانیان تثبیت شده است، اسلام را نه یک دین منزوی از ساحت اجتماعی بلکه در جایگاه یک چهارچوب تمدنی هدایتگر قرار داده است؛ بدین ترتیب، نقش اسلام در جامعه ایرانی، فراتر از اعتقادات است و الزامات اسلامی عمدتاً به‌عنوان ارزش‌های فرهنگی - حقوقی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به اخلاق عمومی جامعه ایرانی دارد. از این منظر هنگامی که نفوذ اسلام و اعتقادات و باورهای اسلامی در جامعه ایرانی به‌عنوان بخشی از اخلاق عمومی آمیخته به فرهنگ و تاریخ و ارزش‌های ایرانی اثبات می‌شود، احکام اجتماعی ضروری اسلامی نیز به‌عنوان ارزش‌های درهم‌تنیده به اخلاق عمومی جامعه ایران باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

۲-۳. پوشش اسلامی: ضرورتی شرعی

در ادبیات اسلامی در زمینه مفهوم عفاف و حجاب، پوشش ظاهری بدن به‌منزله برجسته‌ترین نمود خارجی این آموزه مورد توجه است؛ باین حال، در تحلیل عمیق‌تر، این بُعد محسوس از حجاب، صرفاً یکی از جلوه‌های عینی و ظاهری عفاف محسوب می‌شود و نه تمامی حقیقت آن (نیلچی‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۰). پوشش اسلامی و عفاف در اسلام نه صرفاً یک توصیه اخلاقی، بلکه تکلیف شرعی ضروری و الزام‌آور محسوب می‌شود و در این زمینه آیات متعددی از قرآن کریم (احزاب/۳۰، ۳۱، ۳۲، ۵۹؛ نور/۳۰، ۳۱) و احادیث و سیره اهل بیت قابل ذکر است؛ برای مثال، آیه ۲۷ سوره اعراف^۱ بر اهمیت فطری و تاریخی پوشش عفیفانه تأکید دارد و اشاره می‌کند که یکی از برنامه‌های شیطان مبارزه با پوشش عفیفانه و ایجاد برهنگی است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵-۴۶). در این آیه مبارکه

۱. «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِيَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا...».

از برهنگی که امری فطرتاً ناپسند است، مجازاتی تکوینی در نتیجه تبعیت از وسوسه شیطان برای آدم و حوا یادشده است. قرآن کریم پس از برخورد شناختی در زمینه پرهیز فطری آدمی از برهنگی، در سوره‌های نور، احزاب، اعراف و قصص، به تدوین خط‌مشی پوشش آدمیان می‌پردازد و با اذعان به اهمیت مسئله جذابیت، می‌کوشد تا دستورالعمل‌های مدونی جهت پوشش بیان کند (منطقی، ۱۳۹۵، ص ۹۹).

آیه ۵۹ سوره احزاب به‌صراحت زنان مؤمن را به استفاده از «جلباب» مکلف می‌سازد. این واژه، باوجود اختلافات ظاهری در تعابیر لغوی، نزد فقها و مفسران، به‌عنوان پوششی فراگیر و کامل شناخته می‌شود که تمامی بدن زن را می‌پوشاند. براساس مطالعه منابع تفسیری و فقهی، علامه مغنیه جلباب را «ردای سرتاپایی» تعریف می‌کند (۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۲۴۰) که پوشش کامل را تضمین می‌کند.

این تعریف با دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان اسلامی همسو است؛ از جمله راغب در مفردات، که جلباب را ترکیبی از «پیراهن و روسری» (قمیص و خمار) می‌داند؛ یا طبرسی در مجمع‌البیان که بر پوشاندن سروصورت با روسری تأکید دارد.

بررسی منابع لغوی همچون «صحاح اللغة» با تعبیر «ملحفه» یا چادرمانند؛^۱ نهایتاً ابن‌اثیر با اشاره به چادر و ردای بلند، و قاموس با توصیف آن به پیراهن و لباس گشاد کوچک‌تر از ملحفه (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۱)، نشان می‌دهد که جلباب در اصل پوشش بالایی گسترده است که بر دیگر لباس‌ها افزوده می‌شود تا حریم بدن را به‌طور کامل حفظ کند. فرمان قرآن به «إدناء الجلباب»^۱ نیز بدین معناست که جلباب را طوری نگاه ندارند که پوشیدن آن مانند نپوشیدن باشد (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۲).

۱. نزدیک‌کردن جلباب به بدن.

در ادامه آیه، عبارت «ذَلِكَ أَذْنِي أَنْ يُعْرَفَ أَفَلَا يُؤْذَنُ^۲» بنا بر تفاسیر معتبر، دو هدف را دنبال می‌کند: نخست، شناسایی زنان مؤمن به‌عنوان نماد عفت در جامعه، و دوم، مصون‌سازی در برابر آزارهای اخلاقی ناشی از نگاه‌های آلوده^۳ و رفتارهای تهدیدآمیز. به‌گواهی مؤلف تفسیر *الکاشف*، پوشش اسلامی سپری اجتماعی است که مرز میان زنان پاکدامن و افراد فاسق را مشخص و از تعرض به حریم آنان جلوگیری می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۲۴۰). در این خصوص استاد قرائتی نیز می‌فرماید: این آیه، با تهدید مطرح نشده است، بلکه فلسفه حجاب را در قالب تدبیری پیشگیرانه تبیین می‌کند: رعایت پوشش شرعی، بانوان را از تهمت‌ها، تعرضات، و سوءاستفاده‌ها مصون می‌دارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۹۹). مؤلف تفسیر *روان‌جاوید* نیز تأکید می‌کند که سهل‌انگاری و بی‌بندوباری و بی‌پروایی در پوشش، عامل جلب‌توجه افراد هرزه و زمینه‌ساز آزار زنان است (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۶۳۱). در واقع، این بخش از آیه مورد بحث، پوشش شرعی را هنجاری اجتماعی و مانعی پیشگیرانه در برابر شیوع فرهنگ ابژه‌سازی جنسیتی و تضمین‌بخش

۱. در پاسخ به شبهه تفکیک زنان آزاد و کنیز که به این آیه وارد شده است، باید تأکید کرد که معیار کرامت در نظام ارزشی اسلام، صرفاً تقواست و نه جایگاه اجتماعی یا نسب؛ بنابراین تفسیر آیه پیه معنای «تمایز زن آزاد از کنیز» با اصل قرآنی «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» در تعارض است. ادعای تمایز میان این دو گروه به معنای مشروعیت بخشیدن به اذیت کنیزان یا تقلیل اهمیت آن در مقایسه با زنان آزاد است، که نه با روح آیه سازگار است و نه با اصول برابری در اسلام. افزون‌بر این، تفاوت در وضعیت پوشش کنیزان در آغاز اسلام می‌تواند به این دلیل باشد که اغلب کنیزان نامسلمان بودند و حجاب بر آن‌ها واجب نبوده است. همچنین اختیار تهیه پوشش ایشان بر صاحبانشان بود و وجوب پوشش اسلامی بر ایشان، موجبات ایجاد عسرو حرج را برای کنیزان فراهم می‌کرد. علاوه بر این، عبارت «نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ» در آیه، شامل تمامی زنان مؤمن اعم از آزاد و کنیز می‌شود، و سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز گویای آن است که برتری انسان صرفاً با معیار تقوا سنجیده می‌شود، نه جایگاه اجتماعی؛ چنان‌که تعداد زیادی از مادران ائمه (علیهم‌السلام) نیز حکم کنیز داشته‌اند.

۲. IPSOS یکی از بزرگ‌ترین مؤسسات نظرسنجی جهان طی سه نظرسنجی همگانی از بین ۳۰ کشور در قاره‌های مختلف در سال‌های ۲۰۱۸ تا ۲۰۲۲، به این نتیجه رسید که آزار و اذیت جنسی و خشونت جنسی در صدر مشکلات زنان در جهان است (اندیشکده آرمان، ۱۴۰۴، ص ۴۴).

۳. هنگامی که زنان ظاهر خود را جنسی می‌کنند، بسیار بیشتر از مردان در معرض خطر قرار می‌گیرند. تمرکز بر وضع ظاهری به جای شخصیت، باعث افزایش نگاه خیره شیانگار به زنان می‌شود (اندیشکده آرمان، ۱۴۰۴، ص ۳۲۳؛

برگرفته از: Gervais, S. J., et al., *Toward a Unified Theory of Objectification and Dehumanization*

کرامت ذاتی زن و ابزاری جهت توانمندسازی بانوان می‌داند که با خنثی‌سازی زمینه‌های فساد، امکان مشارکت فعال زنان را در عرصه عمومی فراهم می‌آورد. شاهد مثال این ادعا، آمار بالای تجاوزات جنسی در جوامعی است که در خصوص پوشش، فاقد معیارهای عفت عمومی هستند.^۱ آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور به بحث عفت بین زن و مرد می‌پردازد. خداوند تعالی نخست خطاب به مردان، آنان را به غض بصر و پاک‌دامنی فرامی‌خواند. پس از این تأکید بر وظیفه مردان، بانوان را به ترک نگاه ناپسند و پاک‌دامنی و خودداری از آشکار کردن زینت‌های خویش امر می‌فرماید. در ادامه، مقرر می‌کند که پوشش خمار^۲ را بر سرها و گریبان بیندازند^۳ (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۸۷). براساس تبیین تفسیر *الکاشف*، زنان مسلمان در اوایل اسلام به صورت برهنه با وضعیت ظاهری‌ای که بازتابی از فرهنگ جاهلی پیش از اسلام بود، از منزل خارج می‌شدند. در چنین بستری، این آیه، با به‌کارگیری صیغه امر در خطاب، بر لزوم و ضرورت رعایت پوشش اسلامی زنان تأکید کرد؛ بنابراین براساس آیه مذکور پوشش شرعی واجب شد و دست‌و‌صورت از این عموم با «إلا ما ظهر منها» خارج شد^۴ (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۲۴۰). این فرمان، ضمن تأکید بر الزام پوشش اسلامی در نظام شریعت، حدود آن را نیز مشخص

۱. براساس گزارش سازمان (RAINN) بزرگ‌ترین سازمان غیرانتفاعی آمریکایی ضد تجاوز جنسی، زنان و دختران در آمریکا خشونت جنسی را با نرخ‌های بالایی تجربه می‌کنند؛ از هر ۶ زن آمریکایی، ۱ نفر در طول زندگی خود قربانی شروع به تجاوز یا تجاوز کامل شده است و تعداد کودکانی که هر سال از تجاوز جنسی در ایالات متحده باردار می‌شوند، ممکن است از ۷۷۵۰ تا ۱۲۵۰۰ متغیر باشد. این یک تخمین بسیار کلی است و تعداد واقعی ممکن است متفاوت و بالاتر باشد (<https://www.rainn.org/statistics/victims-sexual-violence>). همچنین گزارش FRA (آژانس حقوق بنیادین اتحادیه اروپا) در سال ۲۰۲۱ حاکی از این واقعیت است که زنان در اروپا با خشونت و آزار و اذیت گسترده‌ای مواجه‌اند؛ برای نمونه رویترز در گزارشی اعلام می‌کند که در فرانسه بیش از ۲۲۰ هزار زن در طول ۲ سال اخیر در وسایل حمل‌ونقل عمومی مورد تعرض جنسی قرار گرفته‌اند (اندیشکده آرمان، ۱۴۰۴، ص ۱۳۵، ۴۷).
۲. خمار مخصوص شده به آنچه زن سرخود را با آن می‌پوشاند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۹۹).
۳. «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»: أما الخمار فهو غطاء الرأس لا غطاء الوجه، و الجيب هو الصدر، و قد أمرن أن يضعن الغطاء على رؤوسهن، و يسدلنه على الصدر.
۴. فقد كانت المسلمات في أول الإسلام يخرجن من بيوتهن سافرات متبدلات على عادة الجاهلية، فطلب سبحانه من نبيه الكريم في هذه الآية أن يأمرهن بالستر و الحجاب، و الأمر يدل على الوجوب....

می‌سازد. برپایه تحلیل محتوایی آیات عفاف در قرآن کریم، می‌توان به روشنی استنباط کرد که پوشش بانوان در برابر مردان نامحرم، نباید تحریک‌کننده و شهوت‌انگیز باشد؛ زیرا تنها در شرایطی که امکان تحریک جنسی به صورت طبیعی وجود ندارد، استفاده از حجاب کامل، استثنا شده است.^۱

خداوند متعال در قرآن کریم، عموماً از ذکر تفصیل جزئی پرهیز فرموده، لیکن در مواضع حساس که درباره حریم محرم و نامحرم است، به‌گونه‌ای جامع به تبیین اصول عفت عمومی پرداخته است. این رویکرد، نه تنها در آیات صریح ناظر به وجوب پوشش اسلامی تجلی یافته است، بلکه در لابه‌لای آیات دیگری نیز که به‌مثابه ارکان عفت درونی و اخلاقی^۲ شناخته می‌شوند، قابل‌ردیابی است. درحقیقت، هدف غایی ضرورت رعایت حیا و پوشش اسلامی، استحکام بخشی به کیان خانواده و مصونیت جامعه از مفسد ناشی از بی‌ضابطگی در روابط دو جنس است؛ از این رو، این حکم نه تنها یک حکم فردی، بلکه ضرورتی اجتماعی - حقوقی جهت تحقق «عفت عمومی» در جوامع اسلامی به شمار می‌رود.

در منظومه فکری اسلام، مفهوم «آزادی زن» در تقابلی بنیادین با قرائت سکولار که آن را صرفاً در گرو رهایی از قیود اخلاقی و ترویج برهنگی تفسیر می‌کند، قرار می‌گیرد. اسلام با تعریف آزادی در چهارچوب «عفت» و «حفظ کرامت انسانی»، مسیر متفاوتی را ترسیم می‌کند که نه تنها به بازتعریف هویت زن در عرصه اجتماع می‌پردازد، بلکه با ایجاد تعادل میان

۱. الف - کسی که به‌طور طبیعی یا بر اثر بیماری، فاقد میل جنسی است: «غَيْرُ أُولِي الْإِزْبَةِ»؛ ب - کودکی که به درک شهوانی از جنس مخالف نرسیده است: «أَوِ الطِّفْلِ الَّذِي لَمْ يَطْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ»؛ ج - بانوان سال‌خورده‌ای که به‌لحاظ سنی و فقدان جذابیت‌های جسمی، امید به ازدواج ندارند: «لَا يَزْجُونَ بِنِكَاحٍ». امام صادق علیه السلام در خصوص ادامه آیه، «يَصْغُرُ ثِيَابُهُنَّ» فرمود: مراد کنار گذاشتن روسری و روپوش است نه رفع لباس؛ چراکه اصل حجاب از احکام ثابت و ضروری اسلام است و نوع پوشش، نباید تمایلات جنسی را تحریک کند، بلکه باید عامل حفظ عفت باشد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۱۳-۲۱۴). چنین بانوانی صرفاً در شرایطی که زینت نکرده باشند، می‌توانند لباس رویین را از خود برگیرند. ادامه آیه پوشش اسلامی را حتی برای زنان سال‌خورده موجب خیروبرکت می‌داند.

۲. مواردی چون: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ»، «وَلَا تَبْرَحْنَ تَبْرِجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى».

مشارکت فعال زنان و صیانت از حریم اخلاقی، از فروپاشی نهاد خانواده محافظت می‌کند و درعین حال جامعه را از ظرفیت‌های بانوان محروم نمی‌کند. به گواهی متون تفسیری فاخر، تقلید کورکورانه از الگوهای رفتاری جنسی غربی که به انحطاط ارزش‌ها در جوامع اروپایی انجامیده، به شدت موردنقد قرار گرفته است (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۶۸۰)؛ ازسوی دیگر، فقهای اسلام با استناد به آیات قرآن، پوشش اسلامی را نه صرفاً یک تکلیف فردی، بلکه ضرورتی^۱ اجتماعی — سیاسی می‌دانند که هویت اسلامی را در برابر تهاجم فرهنگی مصون می‌دارد.

۳-۳. جایگاه پوشش اجتماعی عقیفانه در اخلاق عمومی جامعه ایرانی

باملاحظه مطالب پیش گفته، اخلاق عمومی مفهومی است که به مجموعه معیارهای رفتار درست و نادرست اشاره دارد که جامعه یا ملت آن را حفظ می‌کنند. این مفهوم می‌تواند در زمان و مکان، بسته به طیف وسیعی از عوامل از جمله ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی و مذهبی غالب متفاوت باشد و معمولاً شامل مجموعه‌ای از نُرْم‌های اخلاقی است که در یک جامعه، معتبر و شناخته شده هستند؛ بنابراین یک مفهوم یکسان و استاندارد عام و قابل اعمال جهانی برای آن وجود ندارد و در پرتو دکرترین حاشیه انعطاف تفسیر و براساس عملکرد مراجع بین‌المللی، تشخیص مصادیق و ضرورت اعمال محدودیت‌های ناشی از آن، عمدتاً در اختیار مقامات ملی قرار دارد. این اختیار از آن رو به دولت‌ها اعطا شده است که آن‌ها به دلیل ارتباط مستقیم و مداوم با بافت حیاتی جامعه، در موقعیت بهتری برای ارزیابی دقیق «الزامات اخلاق عمومی» و «ضرورت» ایجاد محدودیت یا مجازات جهت تأمین این الزامات هستند. در این چهارچوب

۱. وجوب حجاب بانوان در برابر نامحرم، مورداتفاق فقهای شیعه و اهل سنت است و اجماع علما آن را از احکام ضروری اسلام می‌دانند؛ از جمله فقهای متقدم می‌توان از محقق حلی و شهید ثانی نام برد. همچنین در میان فقهای متأخر و معاصر نیز امام خمینی و شهید امام خاмене‌ای، آیت‌الله خوئی، آیت‌الله گلپایگانی، آیت‌الله تبریزی، آیت‌الله بهجت، آیت‌الله مکارم شیرازی، آیت‌الله حسینی سیستانی و حتی آیت‌الله منتظری (حسینی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۲؛ سعیدی، ۱۳۹۳، ص ۵۹، ۵۴؛ نمازی‌فر، و سعادت، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴؛ خوئی، بی تا، ج ۱۲، ص ۶۶). باین حال، باوجود آیات و روایاتی که بر این وجوب تأکید دارند، این اجماع از حجیت و اعتبار مستقل برخوردار نیست (نقیبی، ۱۳۸۵، ص ۱۸)؛ از این رو وجود آراء خلاف آیات و روایات، و تفاسیر به رأی از این آیات نیز به طریق اولی و جاهت شرعی نخواهد داشت.

حاکمیت‌ها می‌توانند در شرایط خاص و با رعایت اصل تناسب و ضرورت محدودیت‌هایی را در نظر بگیرند.

با عنایت به مستندات ارائه‌شده، در رویه بین‌المللی حفاظت از مقدسات دینی و جلوگیری از حملات توهین‌آمیز به باورهای عمیق مذهبی جامعه، می‌تواند ذیل عنوان حمایت از «اخلاق عمومی» قرار گیرد. پرونده‌های مطرح‌شده در این نوشتار حاکی از آن هستند که حتی در نظام‌های حقوقی سکولار نیز گاهی ارزش‌های دینی غالب، بخشی از بافت اخلاقی جامعه تلقی، و مبنای قانونی برای وضع محدودیت‌ها واقع می‌شوند. این مهم نشان می‌دهد که در نظام‌های حقوقی سکولار و چند فرهنگی نیز ممکن است، حفاظت از مقدسات دینی به‌مثابه بخشی از اخلاق عمومی جامعه تلقی شود؛ بنابراین در جامعه ایرانی که باورهای اسلامی در ارزش‌ها و اخلاق عمومی ایرانی درهم تنیده شده است، در نظر گرفتن ضرورت‌های دینی نیز باید جهت احترام به حفظ اخلاق عمومی جامعه مورد توجه قرار گیرد.

در تبیین ضرورت رعایت اخلاق عمومی، دکتر جورج، از اساتید برجسته رشته حقوق در آمریکا با اتکا به نمونه‌های عینی و ملموس در حوزه سلامت عمومی، هم‌راستا با آنچه مدنظر نویسنده است، به تشریح این مهم می‌پردازد. وی استدلال می‌کند که حتی صرف نظر از قوانینی که ایجاد خطرهای آتش‌سوزی را ممنوع می‌کنند، افراد موظف‌اند از قراردادن اشخاص و اموال در معرض خطر حریق خودداری کنند. به‌طور مشابه، حتی بدون در نظر گرفتن مسئولیت‌های مدنی قانونی که ناشی از انتشار غیرمنطقی آلاینده‌های سمی است، واحدهای صنعتی متعهد به خودداری از انتشار بی‌محابای دوده‌های سرطان‌زای ناشی از کارخانجات خود هستند؛ در نتیجه همان‌طور که دغدغه‌های ایمنی و سلامت عمومی اساس توجیهی قوانین کیفری و مدنی هستند، آنچه درباره سلامت عمومی صادق است، درباره اخلاق عمومی نیز به‌همان اندازه صادق است؛^۱ برای مثال، می‌توان به مسئله پورنوگرافی اشاره کرد که محتوایی

۱. همان‌طور که بیان شد، اخلاق عمومی و سلامت عمومی از مؤلفه‌های منافع عمومی محسوب می‌شوند و برای حاکمیت‌ها حائز اهمیت هستند.

است که باهدف تحریک امیال جنسی غیرمتعادل با وحدت زناشویی طراحی شده است و درست همانند دود سرطانزای کارخانه‌ها، به زیست اخلاقی جامعه آسیب می‌زند. ضرر اصلی پورنوگرافی صرفاً شوکه کردن یا آزدن اشخاص نیست، همان‌طور که ضرر اصلی دود سرطان‌زا نیز فقط بدبو بودن آن نیست؛ بلکه خسارت محوری پورنوگرافی، ضرر اخلاقی است؛ یعنی آسیب به شخصیت انسانی، و نهاد ازدواج. خیر عمومی اخلاق عمومی، یعنی خیر یک «زیست اخلاقی سالم»، برای همه افراد جامعه تعهداتی ایجاد می‌کند، همان‌گونه که خیرهای عمومی سلامت و ایمنی عمومی نیز چنین هستند (George, 2000, p. 17-18)؛ بنابراین، پیوند عمیق اسلام با اخلاق عمومی جامعه ایرانی و اهمیت پوشش در مبانی اسلامی، همچنین جایگاه تاریخی پوشش در جامعه ایرانی^۱ و تأکید قهرمانان ملی بر این امر^۲، مؤید آن است که بحث پوشش در سپهر هویتی جامعه ایرانی حائز اهمیت است. ما بر این باوریم که اخلاق عمومی جامعه ایرانی ایجاب می‌کند بانوانی که به هر دلیلی حد اسلامی پوشش را بر نمی‌گزینند، در محیط اجتماعی سطح متناسبی از پوشش عقیفانه را رعایت کنند. ازاین‌منظر، الزامات پوشش اجتماعی عقیفانه، مسئله‌ای راهبردی برای صیانت از اخلاق عمومی جامعه ایرانی است. این رویکرد، با پرهیز از افراط (محروم‌سازی زنان از حضور اجتماعی) و تفریط (رواج بی‌قیدی و اباحه‌گری اخلاقی)، الگویی متوازن ارائه می‌دهد که به کرامت زن، استحکام خانواده و جلوگیری از بروز مفاسد در سطح عمومی نظر دارد؛ بدون آنکه الزامات فقهی کامل پوشش شرعی را به تمامی افراد تحمیل کند؛ ازاین‌رو، در جوامعی که اسلام، به‌عنوان بخشی از ارزش‌های اخلاقی، در سطوح مختلف اعتقادات و باورها و فرهنگ آن جوامع نفوذ دارد، رعایت پوشش اجتماعی عقیفانه می‌تواند یکی از مصادیق اخلاق عمومی قلمداد شود.

۱. بانوان ایرانی حتی پیش از نفوذ اسلام در این سرزمین، از پوشش متناسبی برخوردار بوده‌اند. این واقعیت تا بدان حد آشکار است که در هیچ‌یک از متون باستانی و تاریخی درباره ایران چندهزارساله، توصیفی از زنان با ظاهری عریان یا نیمه‌عریان یافت نمی‌شود (وحدانی‌فر، و حسینی، ۱۴۰۰، ص ۱۲).

۲. در متن وصیت‌نامه بسیاری از شهدای ایران توصیه به رعایت پوشش اسلامی (حجاب) دیده می‌شود؛ ازجمله در کتاب دفتر حجاب ۸۶۸۱ مورد از این وصیت‌نامه‌ها گردآوری شده‌اند (نک: دادجو، ۱۳۹۷).

یافته‌های پژوهش

در نظام حقوق بین‌الملل به‌ویژه در چهارچوب نظام اروپایی حقوق بشر، اخلاق عمومی، به‌عنوان یکی از عناصر منافع ملی و به‌مثابه هدفی مشروع جهت تحدید موازین حقوق بشری، حائز اهمیت است. ماهیت اخلاق عمومی و مصادیق آن، تابعی از نُرم‌های اخلاقی، ارزش‌های تاریخی و باورهای معتبر جامعه است؛ از این‌رو با توجه به اختلافات بنیادین فلسفی و تنوع فرهنگی و تاریخی و اعتقادی میان جوامع، مصادیقی نسبی و متغیر دارد و در عرصه جهانی تعریف واحدی از آن یافت نمی‌شود؛ بنابراین اسناد و رویه قضایی بین‌المللی به این تفاوت‌ها اذعان دارند و حاکمیت‌ها را به‌عنوان بهترین مرجع برای تشخیص اخلاق عمومی به رسمیت می‌شناسند؛ بدین معنا که به‌دلیل ارتباط مستقیم و مستمر مجموعه حاکمیتی با ساختارهای بنیادین کشور، این مجموعه نسبت به یک قاضی بین‌المللی، در موقعیت مناسب‌تری برای تشخیص ارزیابی مصادیق و محتوای الزامات اخلاق عمومی در حوزه صلاحیت خود قرار دارد. به همین دلیل، این مجموعه می‌تواند حدود این الزامات و همچنین ضرورت ایجاد محدودیت‌ها یا اعمال مجازات برای تضمین رعایت آن‌ها را بهتر و دقیق‌تر تعیین کند؛ بنابراین، اخلاق عمومی در جوامع مختلف، گاه مصادیقی می‌یابد که نه‌تنها برهم منطبق نیستند که در موارد بسیاری در تعارض نیز هستند. به‌رغم اعتقاد برخی از حقوق‌دانان به تفکیک دین از اخلاق عمومی، اگر اخلاق عمومی داخلی کشورها را صرفاً با توجه به معیارهای فرهنگی سکولار بسنجیم، حقوق بشر فاقد اعتبار جهانی، و منحصرماً بازتاب ارزش‌های فرهنگی غرب لیبرال خواهد بود؛ براین‌اساس در پژوهش حاضر جهت دستیابی به ملاک‌های مؤثر در تشخیص اخلاق عمومی کشورهای مختلف، مقوله نسبت ادیان با اخلاق عمومی بررسی، و با اتکا بر تفکیک بین جوامع سکولار و جوامع مذهبی، اخلاق عمومی در نظام‌های حقوقی با انگاره‌های مذهبی نیز تحلیل شد. یافته‌ها حاکی از آن است که رویکرد غالب در نظام‌های حقوق بشری سکولار، دین را به‌مثابه عامل بی‌ربط، به حاشیه رانده است و در پاره‌ای از این جوامع، حتی ظهور نمادهای مذهبی در عرصه عمومی با تحدید جدی روبه‌رو است؛ درحالی‌که در ادوار

تاریخی، حقوق و ارزش‌های دینی درهم‌تنیدگی معناداری داشتند. این ارتباط تنگاتنگ همچنان در بین جوامع قابل مشاهده است. درحقیقت ادیان، به‌عنوان زیرساخت تمدنی، حتی در جوامع سکولار نیز در شکل‌دهی اخلاق عمومی نقش داشتند. بدین معنی که افکار، گرایش‌ها، ساختارها و مفاهیم مذهبی به‌گونه‌ای با فرهنگ انسانی عجین شده است که حتی جوامع سکولار نیز نتوانسته‌اند به‌طور کامل آن را از مناسبات خویش حذف کنند. باوجوداین، نمی‌توان مدعی شد که مقررات حقوقی در این کشورها مستقیماً تحت‌تأثیر دین قرار دارد؛ چراکه در موارد متعددی قوانین این کشورها با آموزه‌های هیچ‌کدام از ادیان ابراهیمی سازگار نیست.^۱ دراین‌بین، پیوند میان دین و اخلاق عمومی در نظام‌های حقوقی سکولاری که اکثریت ملت آن‌ها مذهب مشترکی دارند، نمود بیشتری دارد و حضور پررنگ‌تر دین در اخلاق عمومی جامعه انکارناپذیر است؛ ازاین‌رو طرد کامل باورهای دینی از سپهر عمومی این جوامع نیز ممکن نیست. این نظام‌های حقوقی درعین‌حال که سعی دارند بی‌طرفی خود را در قبال ادیان حفظ کنند، عمدتاً ارزش‌های دینی درهم‌تنیده جامعه را به‌عنوان جزئی از اخلاق عمومی بازتعریف می‌کنند. دراین‌بین، در جوامعی که نظام حقوقی و قواعد اجتماعی آن‌ها براساس اصول دینی استوار است و دین جایگاه رسمی و عمیقی در باورها و اعتقادات و حتی آداب‌ورسوم مردم دارد، ارزش‌های دینی مستقیماً در شکل‌دهی اخلاق عمومی مؤثرند. شواهدی از نفوذ ادیانی چون مسیحیت و یهودیت و بودیسم در کشورهایی که پیروان این ادیان اکثریت را تشکیل می‌دهند، بر این امر دلالت دارد. به‌ویژه، در سرزمین‌های اسلامی، آموزه‌های اسلام در لایه‌های عمیق باورها، سنن و مناسبات فرهنگی مردم نفوذ کرده است. این نفوذ نظام‌مند، نه‌تنها در قوانین موضوعه، بلکه در ساختارهای فرهنگی و اجتماعی این جوامع قابل‌ملاحظه است. بدین ترتیب، هر نظام حقوقی، خواه‌ناخواه، پایه‌ای فلسفی و فرهنگی دارد که در جوامع دینی، این پایه‌ها عمدتاً از تعالیم دینی نشئت می‌گیرند. به‌طور خاص، پس از هم‌زیستی و تعامل جامعه ایرانی در

۱. دراین‌ارتباط، قوانین مربوط به شناسایی روابط هم‌جنس‌گرایان در برخی از کشورهای اروپایی قابل‌ملاحظه است (نک: احمدی‌نژاد، و مرندی، ۱۴۰۳).

جایگاه یکی از تمدن‌های باستانی با دین اسلام، تأثیرات متقابل این دو نظام فکری به‌طور عمیق و گسترده‌ای در ساختارهای مختلف جامعه ایرانی نمایان شده است. نتیجه این فرایند، شکل‌گیری نظام ارزشی منحصربه‌فردی است که در آن عناصر ایرانی و اسلامی به هم پیوند خورده‌اند. این پیوند نه تنها در تدوین مقررات حقوقی قابل مشاهده است، بلکه در نهادهای فرهنگی و الگوهای رفتاری جامعه ایرانی تأثیرگذار است. این تأثیر تنها محدود به باورهای اعتقادی نبوده، بلکه در لایه‌های عمیق حقوقی، فرهنگی و اجتماعی نیز راه یافته است؛ به گونه‌ای که حتی پیش از انقلاب اسلامی، قوانین مدنی و جزایی ایران، تحت تأثیر فقه امامیه بود. پس از انقلاب اسلامی نیز ارتباط میان نظام حقوقی و اسلام عمیق‌تر شد و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به این امر رسمیت داد. در کنار نظام حقوقی مبتنی بر اسلام، ارزش‌های اجتماعی ایرانی نیز عمدتاً تحت تأثیر اسلام قرار دارند؛ به طوری که حتی تعداد معتابهی از شهروندانی که خود را کمتر به احکام دینی متعهد می‌دانند، هنجارهای اجتماعی دینی را قابل احترام می‌دانند و آیین‌های مذهبی نهادینه شده در فرهنگ ایرانی، مانند صلۀ ارحام، عزاداری محرم و مواسات مالی، رعایت حرمت ماه مبارک رمضان و ... را در عمل به عنوان الگوهای فرهنگی پذیرفته شده محسوب می‌کنند.^۱ در مجموع، اسلام نظامی تأثیرگذار و واقعیتی است که نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به ارزش‌ها و اخلاق عمومی جامعه ایرانی ایفا کرده است؛ در نتیجه لازم است قانونگذار جهت محافظت از اخلاق عمومی، به ضروریات انکارناپذیر اسلام توجه داشته باشد. همان‌گونه که ملاحظه شد، یکی از مباحث و احکام اجتماعی^۲ ضروری اسلام، رعایت پوشش اسلامی است. در این خصوص جامعه ایرانی را می‌توان به دو بخش تقسیم

۱. با جست‌وجوی ساده اینترنتی تصاویر متعددی از این واقعیت در فضای وب مشاهده می‌شود.

۲. شرایط سخت‌گیرانه اثبات جرائم حدی فحشا به گونه‌ای است که اثبات آن‌ها جز در موارد استثنایی ممکن نیست؛ امری که نشان‌دهنده تأکید اسلام بر جلوگیری از اشاعه بی‌عفتی در عرصه عمومی است. در این چهارچوب، میان حوزه عمومی و خصوصی تفکیک می‌شود: فحشا در ملاءعام به سبب آثار آن بر نظم و اخلاق عمومی مستوجب حد و مداخله حاکمیت است و در حریم خصوصی گناهی کبیره با پیامد اخروی تلقی می‌شود. این جرائم حتی با شهادت کمتر از نصاب شرعی اثبات نمی‌شوند و شهود به مجازات قذف محکوم می‌شوند.

کرد: عده‌ای که خود را ملزم به پوشش اسلامی می‌دانند و عده‌ای که به دلایلی، خود را مقید به پوشش اسلامی نکرده‌اند. درخصوص گروه دوم که عمده مباحث در زمینه پوشش در جامعه ایرانی ناظر به این گروه است، نویسندگان معتقد است که الزام به رعایت «پوشش عقیفانه اجتماعی» برای بانوان در فضای عمومی جامعه ایرانی، ذیل چهارچوب مفهوم «اخلاق عمومی» و با اتکا به دکترین «حاشیه انعطاف تفسیر»، از مشروعیتی پذیرفتنی در عرصه حقوق بین‌الملل برخوردار است. به عبارت دقیق‌تر، اگر در ارزیابی حق‌های بشری این موضوع، از منظرهای یک‌سویه‌نگر ریشه‌دار در فرهنگ سکولار فاصله گرفته، و به اصل تنوع فرهنگی در سپهر جهانی احترام گذاشته شود، در خواهیم یافت که این الزام، که جهت مقابله با «تخلف از ضوابط پوشش و برهنگی نسبی» متبلور شده است، الزام به تکلیفی عبادی و شکلی خاص از حجاب شرعی (وجه و کفین) نیست، بلکه ضرورتی راهبردی برای صیانت از اخلاق عمومی در بستر جامعه ایرانی - اسلامی محسوب می‌شود که با رعایت اصول تناسب و ضرورت، در عرصه عمومی بر الزامات اخلاقی و عقیفانه در حوزه پوشش به‌عنوان تعهدی جمعی تأکید دارد. هدف مشروع و غایت چنین اقدامی، حراست از سلامت اخلاقی جامعه و مصون‌سازی آن در برابر آثار مخرب بی‌بندوباری و عدول از ضوابط پوشش است که می‌تواند ارزش‌های مستقر در اخلاق عمومی جامعه ایرانی را با مخاطره مواجه سازد.

منابع

احمدی‌نژاد، مریم؛ مرندی، الهه (۱۴۰۳). گرایش‌های نامتعارف جنسی از دیدگاه اسلام تا رویه مراجع بین‌المللی و قوانین کشورها. زن در توسعه و سیاست، ۲۲(۳)، ص ۷۱۳-۷۴۵.

Doi: 10.22059/JWDP.2024.367853.1008397

احمدی‌نژاد، مریم؛ امین‌الرعایا، یاسر (۱۳۹۵). ماهیت حقوقی دکترین حاشیه مجاز تفسیر. فصلنامه سیاست خارجی، ۳۰(۲)، ص ۱۱۵-۱۳۹.

اندیشکده آرمان (۱۴۰۴). زنان زندانی: روایتی از فجیع‌ترین جنایت تاریخ علیه زن. قم: معارف قم.

تقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق). تفسیر روان جاوید. تهران: برهان.

حسنی، هاشم معروف (۱۴۱۱ق). تاریخ الفقه الجعفری: عرض ودراسة. بیروت: دار الکتب اللبنانی.

خوئی، ابوالقاسم (بی‌تا). موسوعه الامام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.

- دادجو، مهدی (۱۳۹۷). دفتر حجاب. تهران: شاهد.
- سازمان امور اجتماعی کشور، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی (۱۳۹۰-۱۳۹۵). گزارشی از یافته‌های طرح ملی حجاب (روش‌شناسی: مصاحبه، پرسشنامه، نمونه ۵۰۳۰ نفری، مراکز استان‌ها، معابر و میادین شهرها).
- سعیدی، فریده (۱۳۹۳). تشریح حجاب در اسلام و حدود فقهی آن. *فقه و حقوق خانواده*، ۱۹(۶۱)، ص ۷۰-۴۵.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مرکز تحقیقات صداوسیما (۱۴۰۲). *پیمایش ملی نگرش مردم به حجاب*. تهران: بی‌نا.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸). *تفسیر کاشف* (موسی دانش، مترجم). قم: بوستان کتاب.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ق). *الفقه علی المذاهب الخمسة: الجعفری، الحنفی، المالکی، الشافعی، الحنبلی*. بیروت: مؤسسه دار الکتب الاسلامیه.
- منطقی، مرتضی (۱۳۹۵). بررسی تأثیر حجاب در حفظ بهداشت روانی جامعه. *پژوهشنامه سبک زندگی*، ۱(۲)، ص ۸۷-۱۱۵.
- نقیبی، ابوالقاسم (۱۳۸۵). تحلیلی بر حکم یا حق بودن حجاب. *فقه و حقوق خانواده*، ۱۱(۴۴)، ص ۳۲-۹.
- نمازی‌فر، حسین؛ سعادت، صالح (۱۳۸۹). بررسی فقهی و حقوقی حجاب شرعی با رویکردی بر آرای امام خمینی. *پژوهشنامه متین*، ۱۲(۴۹)، ص ۱۰۰-۱۲۴.
- نیلچی زاده، فروغ (۱۳۸۵). رویکردی قرآنی به گونه‌ها و مدل‌های برتر و نازل حجاب. *بانوان شیعه*، ۱(۱۰)، ص ۳۷-۱۰۲.
- وحدانی‌فر، هادی؛ بیگم حسینی، زکیه (۱۴۰۰). تحلیلی بر فرهنگ حجاب در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، *مطالعات اندیشه معاصر مسلمین*، ۷(۱۳)، ص ۱۱-۳۹.

ACHPR: African Charter on Human and Peoples' Rights (1986).

ACHR. American Convention on Human Rights (1969).

Advisory opinion as to whether an individual may be denied authorization to work as a security guard or officer on account of being close to or belonging to a religious movement (2023, December 14). no. p16-2023-001. ECHR.

Akhverdiev, E. & Ponomarev, A (2018). Religion as Factor in Formation of Law: Current trends. In SHS Web of Conferences (Vol. 50, 01024). EDP Sciences. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20185001024>

- Castro, S., Silva, L. S., & Cunha, J (2022). The Azorean traditional costume as a sign of regional identity and culture: From clothing to jewelry. In *Advances in fashion and design research*, p. 219–231. Springer.
- China-Publications and Audiovisual Products(2009, August 12). Report of the Panel. WTO (WT/DS363/R)
- Contreras, Ploab (2012). National discretion and international deference in the restriction of human rights: A comparison between the jurisprudence of the European and the Inter-American Court of Human Rights. *Northwestern Journal of International Human Rights*, 11(1), p. 28-82.
- Council of Europe (1950). *European Convention on Human Rights*.
- Dewulf, S., & Pacquée, D (2020). Limiting Human Rights for Religious Reasons: Rationale and Boundaries, a Perspective from Europe's Human Rights Court. *The Journal of Human Rights*, 14 (2),49-58.
- Ditlev, Tamm (2016). Law and Protestantism in Denmark. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*. Volume 102 Issue 1. p.406-418
- Dogru v. France (2008). No.27058/05. *Convention on Human Rights* .
- E.S. v. Austria. 2018, October 25. No.38450/12. ECHR.
- Ebrahimian v. France (2015). No. 64846/11.26 November 2015.ECHR.
- Economic and Social Council, Siracusa Principles on the Limitation and Derogation Provisions in the International Covenant on Civil and Political Rights, U.N. Doc. E/CN.4/1985/4, Annex(1985).
- Evans, Carolyn (2005). Religious Influences on International Humanitarian Law. *Melbourne Journal of International Law*, 6.
- Fadel, Mohammad (2012). Muslim Reformists, Female Citizenship, and the Public Accommodation of Islam in Liberal Democracy. *Politics and Religion*, 5(1), p. 2–35.
- Fedotova and Others v. Russia (2023). Nos.40792/10, 30538/14and43439/14. ECHR.
- Forrester, Duncan B. (1989). *Beliefs, Values, and Policies: Conviction Politics in a Secular Age*. Oxford: Clarendon Press (The Hensley Henson lectures, 1987–1988)
- Geertz, Armin W. (2015). Recognition of minority denominations in Denmark: Negotiations in religion, identity and judicial process. *Numen*, 62(5), 336–362. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341369>
- George, Robert P (2000). The Concept of Public Morality. *The American Journal of Jurisprudence*, 45(1), 17–31.
- Görentaş, I. A (2016). The Effects of Margin of Appreciation Doctrine on the European Court of Human Rights: Upholding Public Morality over Fundamental Rights. *Akademik İncelemeler Dergisi(Journal of Academic Inquiries)*, 11 (2), 197-216.

- Hamidović v. Bosnia and Herzegovina. March 5, 2018. No.57792/15. ECHR.
- Handyside v. United Kingdom (1976). No.5493/72, ECHR.
- <https://www.rainn.org/statistics/victims-sexual-violence>.
- Human Rights Council (2015). Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief(A/HRC/31/18).
- ICCPR:International Covenant on Civil and Political Rights.1966.
- ICESCR:International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.1966.
- Jesiołowski, Kamil (2020). Koncepcja moralności publicznej Lorda Patryka Devlina a orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka [Lord Patrick Devlin's concept of public morality in the light of the case law of the European Court of Human Rights]. *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*, 1, 37–51. [In Polish].
- Kapelańska-Pręgowska, J (2021). The Scales of the European Court of Human Rights: Abortion Restriction in Poland, the European Consensus, and the State's Margin of Appreciation. *Health and Human Rights Journal*, 23 (2), 213–224
- Kervanci v. France (2008). No.31645/04.ECHR.
- Kim, Seung-Hwan(2024). The Public Role of Religion and the Response of Public Theology. *Religions*, 15 (4), 449.<https://doi.org/10.3390/rel15040449>
- Köse and Others v. Turkey (2006) 26625/02. ECHR.
- Lautsi and Others v. Italy(2011). No. 30814/06, Grand Chamber. ECHR.
- Leo Hertzberg et al. v. Finland, Communication No. 61/1979, HRC, U.N. Doc. CCPR/C/OP/1 at 124(1985).
- Leyla Şahin v. Turkey (2005). No.44774/98. 10 November 2005.ECHR.
- McKay, R., & Whitehouse, H (2015). Religion and morality. *Psychological Bulletin*, 141 (2), 447–473.<https://doi.org/10.1037/a0038455>
- Member States of the Association of Southeast Asian Nations, ASEAN Human Rights Declaration, 2012.
- Młynarska-Sobaczewska, A., Kubuj, K., & Mężykowska, A (2019). Public Morality as a Legitimate Aim to Limit Rights and Freedoms in the National and International Legal Order. *Contemporary Central & East European Law*, 1 (133), 10-20. <https://doi.org/10.37232/cceel.2019.01>
- Mouvement Raëlien Suisse v. Switzerland (13 July 2012). No.16354/06. ECHR.
- Müller and others v. Switzerland (1988). No.10737/84. ECHR.
- Murphy v. Ireland(2003). No. 44179/98. ECHR.
- Nugraha, Ignatius Jordan(2021). From "Margin of Discretion" to the Principles of Universality and Non-Discrimination: A Critical Assessment of the "Public Morals" Jurisprudence of the Human Rights Committee. *Nordic Journal of Human Rights*, 39(3)
- Pastor, Eugenia Relaño (2018). The European Court of Human Rights: Fundamental assumptions that have a chilling effect on the protection of

- religious diversity. In Public commissions on cultural and religious diversity: National narratives, multiple identities and minorities. Routledgepp. 266 – 287.
- Powers, Francis J (1951). Religion and the Law. Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Prior, Samuel (1822). The universal traveler: Containing the popular features and contents of the best standard modern travels, in the four quarters of the world. Sir Richard Phillips and Co.
- Rabczevska v. Poland (2022). No.8257/13. ECHR.
- Root, Andrew (2021). The Congregation in a Secular Age: Keeping Sacred Time Against the Speed of Modern Life. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- S.H. and others v. Austria (2011).No.57813/00. ECHR.
- Sekmadienis Ltd. v. Lithuania (30 January 2018). No.69317/14. ECHR.
- Stout, Jeffrey (1988). Ethics after Babel: The Languages of Morals and Their Discontents. Cambridge: James Clarke & Co Ltd
- Taylor, Charles (2007). A Secular Age. London: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2003). The Ethics of Authenticity. London: Harvard University Press.
- The Rape, Abuse & Incest National Network(RAINN), 1948:
- Tonolo, Sara (2016). Religious Values and Conflict of Laws. Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 7, 1-29. <https://doi.org/10.13130/1971-8543/6955>
- UDHR:Universal Declaration of Human Rights. 1948.
- US-Gambling (10 November 2004). Panel Report, WTO.
- Wingrove v. The United Kingdom (1996). No.17419/90. ECHR.
- Yaker v. France (2018). ICCPR, CCPR/C/123/D/2747/2016. No. 2747/2016.