

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۴/۱،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۸۴-۱۵۳

بررسی نسبت میان پوشش بانوان و استحکام خانواده در آموزه‌های دینی*

سعید نظری توکلی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: sntavakoli@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

قرار گرفتن مرد و زن در کنار یکدیگر و تشکیل خانواده با انگیزه‌های مختلفی صورت می‌پذیرد که یکی از آن‌ها تأمین نیازهای جنسی است؛ اما قرآن کریم با استفاده از واژه «سکون»، ضمن ارتقای منزلت خانواده، هدف والاتری را برای آن در نظر گرفته است. هرچند آرامش همراه با «مودت» و «رحمت» خود بخود سلامت روانی خانواده را به دنبال دارد، ولی پیوند گسست‌ناپذیر خانواده و جامعه سبب می‌شود سطح سلامت هریک، ارتباط مستقیمی با سطح سلامت دیگری داشته باشد. از این رو، قرآن با تنظیم روابط زن و مرد در بیرون از محیط خانواده و ضروری دانستن استفاده از پوشش برای بانوان، گوشیده است با کاهش زمینه تحریک‌های جنسی، آشفتگی‌های روانی افراد جامعه و به دنبال آن، زن و مرد را به کمترین میزان ممکن رسانده، از تزلزل بنیان خانواده جلوگیری کند. در این مقاله تلاش شده است تا رابطه میان رعایت پوشش از سوی بانوان و استحکام خانواده به اثبات رسانده شود.

کلید واژه‌ها: خانواده، سلامت روانی، محرک‌های جنسی، پوشش.

پیشگفتار

هنگامی که از نیازهای جنسی سخن می‌گوییم، از واقعیتی گفتگو می‌کنیم که نه تنها وجود آن شرم‌آور نیست، بلکه تلاش برای تأمین آن، ضروری و حتی مقدس است. تردیدی نیست که برآورده شدن این نیاز، از جمله مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری خانواده و استمرار آن است. در میان آموزه‌های دینی، ضمن توجه به این خواسته طبیعی و به رسمیت شناختن حق تأمین آن، قوانینی وجود دارد که می‌کوشد ورود مردان و زنان فاقد همسر را به این کانون اجتماعی سرعت بخشد.

از این رو، با وجود قوانین سخت‌گیرانه در چگونگی روابط مرد با زنان نامحرم، به مرد اجازه داده شده است پیش از ازدواج و در مقام همسریابی به زیبایی‌های همسرآینده خود تا حدی متعارف بنگرد و به زن نیز این اجازه داده شده است آن زیبایی‌ها را در معرض دید وی قرار دهد (ر.ک: رشید پور، ص ۹۴-۹۶ و ۱۰۰-۱۰۵). در همین راستا، زیبایی ظاهری تا به آن‌جا اهمیت پیدا می‌کند که یکی از ملاک‌های انتخاب همسر قلمداد شده، داشتن همسری زیبا نشانه‌ای از سعادت و ملاک فضیلت به حساب آمده است (کلینی، ۳۳۵/۵، شماره ۷ و ۳۲۴، شماره ۴؛ لثی واسطی، ص ۲۲۸).

انگیزه‌های عاطفی - روانی در تشکیل خانواده

صرف نظر از تأمین نیازهای جنسی، هدف‌های دیگری نیز برای تشکیل خانواده می‌توان تصور کرد، همچون: بقا و تربیت نسل، مشارکت در زندگی مادی و معنوی، برطرف شدن نیازهای اقتصادی، کسب قدرت و منزلت اجتماعی (ر.ک: کاهانی مقدم، ص ۳۷۲)؛ اما قرآن کریم در دو آیه ۱۸۹ سوره اعراف و ۲۱ سوره روم مسأله آفرینش مرد و زن و پیوند میان آنها را مورد بررسی قرار داده، از تأمین نیازهای عاطفی - روانی زن و مرد به عنوان هدف از آفرینش آنها یاد کرده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ

وَحِدَةً وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا» (اعراف، ۱۸۹/۷)، «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم، ۲۱/۳۰).

آن گونه که ملاحظه می‌شود، خداوند در این دو آیه از این واقعیت سخن به میان آورده است که از یک نفس، همسر آن آفریده شده تا به سکونت برسد: (لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا)، (لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا).

در بررسی محتوایی «سکون» توجه به دو نکته ضروری است:

اول: معنانشناسی سکون

در متون تفسیری برای «سکون» سه معنای اصلی بیان شده است: انس یافتن (طوسی، ۵/۵)، الفت پیدا کردن (محلّی، بی‌تا، ص ۲۲۳)، پناه آوردن (ابن جوزی، ۱۴۷/۶)؛ افزون بر این، برخی از مفسران به دو معنای ترکیبی نیز اشاره کرده‌اند: انس و اطمینان پیدا کردن (طبرسی، ۱۴۱۸، ۱/۷۲۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ۷/۳۳۷)، انس پیدا کردن و پناه آوردن (ابن جوزی، ۱۴۰۷، ۳/۲۰۴)، اما به نظر می‌رسد با توجه به کاربردهای مشابه آن در قرآن (أنعام، ۹۶/۶؛ توبه، ۱۰۳/۹)، منظور از آن، «آرامش» باشد (ر.ک: راغب اصفهانی، ص ۲۳۷، طریحی، ۶/۲۶۶).

دوم: تعیین دامنه سکون

تردیدی نیست که بر اساس تبیین قرآن، هدف از آفرینش زن و مرد، رسیدن به آرامش است، اما آیا این آرامش، امری یکسویه است یا دوسویه؟ برخی از مفسران بر این باورند که چون منظور از «نفس واحده» و «زوجها» در آیه (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا)، همچنین «من أنفسکم» و «أزواجاً» در آیه (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) به ترتیب «آدم» و «حوّا» است (طبرسی، ۴/۴۰۸؛ شوکانی، ۲/۲۷۴؛ قرطبی، ۱۷/۱۴؛ ابن جوزی، ۶/۱۴۷)، می‌بایست بپذیریم آفرینش حوا

پس از آدم^۱ و به منظور خلاصی یافتن وی از تنهایی بوده است. در این صورت، حوا^۲ آفریده شده تا به واسطه آن، آدم به آرامش برسد (طباطبایی، ۳۷۴/۸) و با تعمیم آن به سایر انسان‌ها، زنان خلق شده‌اند تا از رهگذر آن، مردان به آرامش برسند (قرطبی، ۱۴، ۱۷/۱۴۰۵).

در برابر، این احتمال نیز مطرح شده است که منظور از «نفس واحدة» و «أنفسکم»، هیأت و شکل یکسان (شریف رضی، ص ۳۰۸؛ قرطبی، ۳۳۹/۷؛ طوسی، ۱۴۰۹، ۲۴۰/۸) و مراد از «آفرینش زوج از آن»، با توجه به این که زوجیت از مفاهیم متضایف بوده و واژه «زوج» هم بر زن و هم بر مرد اطلاق می‌شود (خویی، ۱۶۷/۲)، آفرینش همسری از همان جنس (انسان) است^۳ (طبرسی، ۷۲۹/۱؛ شوکانی، ۲۷۴/۲ و ۲۱۹/۴؛ نحاس، ۲۵۱/۵؛ ابن کثیر، ۴۳۳/۱). بر این اساس، خداوند در این دو آیه در مقام بیان این مطلب است که انسانیت، حقیقت مشترک میان تمام انسان‌ها است و همین حقیقت، منشاء پیدایش دو گونه متفاوت، یعنی زن و مرد شده است.

اگر چنین احتمالی را بپذیریم، دیگر نخواهیم توانست ادعا کنیم که هدف از قرارگرفتن زن در کنار مرد، تأمین نیازهای مرد و در نتیجه، آرامش یافتن اوست (طبری، ۱۹۱/۹)؛ بلکه باید بگوییم هدف از آفرینش زن و مرد و قرار گرفتن آنها در کنار یکدیگر، به آرامش رسیدن هر دوی آنهاست (شریف رضی، ص ۳۰۸-۳۰۹؛ سید سابق، ۸۷/۲؛ ابن منظور، ۲۰۳/۶)، چرا که پیوند زناشویی میان آنها، سبب بر طرف شدن نقص هریک و رسیدن هر دو به کمال است (طباطبایی، ۱۴۰۲، ۱۶۶/۱۶).

۱. بر اساس این احتمال، نه تنها آفرینش حواء پس از آدم بوده، بلکه از جسد و بقایای بدن او است؛ ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ۲۵۹/۲، شماره ۱۸۹.

۲. برخی از مفسران شاهد بر درستی این احتمال را ادامه آیه ۱۸۹ سوره مبارکه اعراف می‌دانند، چرا که خداوند سخن از آمیزش جنسی آدم (نفس واحدة) با حواء (زوجها) و بارداری وی به میان آورده است: «فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهَا لَنْ أَسْئَلَنَّهُمْ لَنْ أَصْلِحًا لِيَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ»؛ ر.ک: طبرسی، ۷۲۹/۱.

۳. با توجه به چنین نگرشی به مفهوم این دو آیه است که برخی از مفسران احتمال ازدواج انسان با غیر انسان (جنیان) را از آن جهت که هم جنس یکدیگر نبوده، پیوند میان آنها سبب آرامش نمی‌شود، منتفی دانسته‌اند؛ ر.ک: طوسی، ۲۴۰/۸؛ ابن کثیر، ۴۳۹/۳.

روشن است که اگر چنین هدفی برای آفرینش زن در کنار مرد مطرح باشد، بیشترین زمینه ظهور آن هنگام تحقق زناشویی میان آنها و در کانون خانواده است. هرچند در فرض تحقق زناشویی و در شرایط عادی، یکی از زمینه‌های رسیدن به چنین آرامشی، برطرف شدن نیازهای جنسی است، اما از آنجا که کامجویی جنسی نمی‌تواند آرامشی همیشگی و پیوسته در نهاد خانواده داشته باشد؛ قرآن کریم در آن آیه، بدون اشاره به ارتباط میان ازدواج و رفع نیازهای جنسی، به دنبال آرامش، سخن از دوستی و محبت به میان آورده، می‌فرماید: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً».

در بررسی مفهومی این فراز از آیه ما با دو پرسش روبرو هستیم:

اول: مفهوم‌شناسی مودت و رحمت

قرار گرفتن دو واژه «مودت» و «رحمت» در کنار هم ما را با این پرسش روبرو می‌سازد که آیا این دو واژه به یک معنا به کار رفته‌اند یا هریک حکایت از معنای خاصی دارند؟ از آن جا که اصل در کاربرد واژگان‌های متفاوت، عدم ترادف معنایی آنها است، می‌بایست در صدد یافتن معنای هریک از این دو واژه باشیم.

«مودت» گونه‌ای از دوستی است که پیامد (اثر) آن در هنگام عمل ظاهر می‌شود، اما دوستی (محبت) تنها ناظر به دریافتی درونی و ویژگی‌ای نفسانی است که می‌تواند هیچ اثر خارجی هم نداشته باشد (نظیر تفاوت میان خضوع و خشوع) (طباطبایی، ۱۶/۱۶۶).

منظور از «رحمت» هم نوعی واکنش نفسانی است که از مشاهده محرومیت و نیازمندی موجودی به وجود آمده، فرد را وادار به تلاش برای برطرف کردن محرومیت و نیازهای وی می‌کند (طباطبایی، ۱۶/۱۶۶).

اگر چنین تصویری از مفهوم «مودت» و «رحمت» داشته باشیم، دیگر نخواهیم توانست «مودت» را به «آمیزش جنسی» و «رحمت» را به «فرزند» (ر.ک: نحاس، ۵/۲۵۳؛ مجلسی، ۳۱۱/۶۰) معنا کنیم؛ زیرا از یک سو، «آمیزش جنسی» هرچند

می‌تواند یکی از نشانه‌های ابراز دوستی باشد، اما همیشه چنین نبوده، گاه رفتارهای جنسی تنها به منظور تأمین نیازهای جسمی و بدون پشتوانه عاطفی انجام می‌شود و از سوی دیگر، کوشش پدر و مادر در تأمین نیازهای مادی و معنوی فرزندان، گرچه یکی از جلوه‌های بروز ویژگی نفسانی «ترحم» آنها است، اما از آنجا که اطلاق مفهومی جمله «و جعل بینکم مودة و رحمة» شامل روابط زن و شوهر پیش از فرزند دار شدن و حتی فرزند دار نشدن همیشگی آنها نیز می‌شود، نمی‌توان «رحمت» را که صفت نفسانی است به «فرزند» که موجودی خارجی است، معنا کرد.

همچنین مجاز نخواهیم بود «مودت» را به «محبت» و «رحمت» را به «شفقت» معنا کنیم (قرطبی، ۱۷/۱۴؛ شوکانی، ۲۱۹/۴؛ طبرسی، ۵۴/۸)؛ زیرا در «مودت» و «رحمت»، افزون بر یک احساس درونی، نیازمند رفتاری خارجی نیز هستیم، حال آن که «محبت» و «شفقت» تنها ناظر به صفتی نفسانی هستند.^۱

سرانجام روا نخواهد بود که مودت و رحمت را هم معنا (مترادف) دانسته، آنها را به «تمایل قلبی» (عطف قلب) زن و شوهر نسبت به یکدیگر معنا کنیم (نحاس، ۲۵۳/۵؛ قرطبی، ۱۷/۱۴)؛ زیرا بار معنایی این دو واژه فراتر از حد یک ویژگی نفسانی است.

بر این اساس، به نظر می‌رسد دو واژه «مودت» و «رحمت» در این آیه به معنای لغوی خود به کار رفته، منظور از آنها، دوستی دارای نمود خارجی بین زن و شوهر و تلاش هریک از آنها برای رفع نیازهای طرف مقابل است.

دوم: گستره مودت و رحمت

وجود واژه «بینکم» در این فراز از آیه ما را با پرسش دومی روبرو می‌سازد. آیا دامنه مودت و رحمت محدود به زن و شوهر است یا افزون بر آنها، سایر افراد خانواده

۱. با ملاحظه همین جهت است که راغب اصفهانی، «رحمت» را به دلسوزی (رقت) معنا می‌کند که سبب نیکی (احسان) به فرد مقابل شود؛ راغب اصفهانی، ص ۱۹۱.

و در گام بعدی، تمامی افراد جامعه را نیز در بر می‌گیرد؟

تردیدی نیست که وجود مودت و رحمت در کانون خانواده، سبب می‌شود پدر و مادر تمام همت خود را صرف پرورش و نگهداری فرزندان‌شان کنند، تلاش برای بقای نسل ادامه داشته، حیاتِ نوعِ انسانی، پیوسته از خطر نابودی در امان باشد.^۱ که وجود چنین مودت و رحمتی در سطحی کلان و در میان افراد جامعه بشری نیز می‌تواند در اعتلای ارزش‌های اخلاقی و ارتقای کیفیت تعامل افراد جامعه با یکدیگر مؤثر باشد (طباطبایی، ۱۶۶/۱۶).

اما به نظر می‌رسد قرار گرفتن کلمه «بَیِّنْکُمْ» پس از جمله «خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ»، حکایت از اختصاص مودت و رحمت به زن و شوهر دارد (طبرسی، ۵۴/۸) و بیان‌گر این واقعیت است که خدای تعالی از نشانه‌های قابل تأمل خود برای انسان‌های متفکر، تحقق تکوینی مودت و رحمت میان زن و مردی می‌داند که تا پیش از ازدواج، هیچگونه پیوندی میان آنها وجود نداشته است (شوکانی، ۲۱۹/۴؛ ابن جوزی، ۱۴۷/۶؛ طبری، ۳۹/۲۱).

آن گونه که ملاحظه می‌شود، قرآن از دو واژه «مودت» و «رحمت» که عالی‌ترین توصیف از عواطف انسانی به شمار می‌رود، برای نهاد خانواده استفاده می‌کند و با برقراری پیوند میان محبت زن و شوهر به یکدیگر و آرامش آنها، بر این اصل تأکید می‌ورزد که پایه‌های خانواده هنگامی استحکام لازم را پیدا می‌کند که اساس آن بر سه‌عنصر: آرامش (سکون)، عشق (مودت) و مهربانی (رحمت)، بنیان گذاشته شود؛ زیرا با وجود محبت، آستانه تحمل افراد خانواده - به ویژه زن و شوهر - افزایش یافته، زمینه بروز تنش میان آنها به کمترین میزان ممکن می‌رسد، سکونت و آرامش به وجود می‌آید (کاهانی مقدم، ص ۳۸۰ و ۳۷۸). بنا به آن چه از امام صادق نقل شده است، مهم‌ترین و

۱. بر این اساس، برخی بر این باورند که «سکون» تنها به حوزه زناشویی اختصاص داشته، اما مودت و رحمت میان زن و شوهر و سایر افرادی که میان آنها پیوند خویشاوندی وجود دارد، جاری است؛ رک: سید سابق، ۸۷/۲.

بارزترین اثربیتی محبت، بلندی و رفعت ایمان است، چرا که انسان می‌کوشد نیازهای دیگران را برطرف سازد. حال اگر این فرد، عنوان همسر را به خود بگیرد، کانون محبت انسان از توجه به هرچه غیر از اوست، باز می‌ماند. در چنین حالتی است که خود به خود، آرامش انسان بیشتر و بیشتر می‌شود.^۱

ابن سینا پیوند میان این سه عنصر بنیادین را چنین توضیح می‌دهد: «واجب است امر ازدواج محکم و استوار باشد تا به واسطه بی‌خردی، جدایی و طلاق پیش نیاید و رشته اجتماع و خانواده گسسته نگردد و نیز اگر پایه امر ازدواج سست و ضعیف بوده به هر چیز مختصر جدایی و طلاق پیش آید، زن و مرد محتاج تجدید ازدواج می‌شوند و در این کار هم زیان‌های فراوان به آنها می‌رسد و نیز بیشتر اسباب مصلحت مرد و زن در وجود مهر و محبت است و محبت هم به وسیله الفت حاصل می‌گردد و الفت هم حاصل نمی‌شود مگر به عادت و عادت هم حاصل نمی‌شود مگر به طول آمیزش و معاشرت» (ابن سینا، ص ۴۴۹).

ناگفته پیداست که هرچند انس با یکدیگر و احساس آرامش در کنار همسر، محصول تداوم محبت و انجام وظایف هریک نسبت به دیگری است^۲ و بدین لحاظ در نگاه‌دین، وجود همسر به عنوان نعمت و موهبت الهی، قابل‌حق‌شناسی و شکرگزاری ویژه است؛ اما آرامش و پیوستگی عاطفی زن و مرد در خانواده، تنها شرط لازم برای استمرار زندگی زناشویی است، نه شرط کافی برای آن؛ زیرا همیشه عوامل گوناگونی وجود دارند که با دخالت خود، نه تنها این پیوستگی را تقویت نمی‌کنند، بلکه زمینه گسست آن را نیز فراهم می‌سازند.

۱. با محور قرار گرفتن سکون و مودت و رحمت در تنظیم روابط جنسی است که می‌توان برقراری پیوند زناشویی با زنان بزه‌کار را که به قصد کسب درآمد خود را در معرض بهره‌وری دیگران قرار می‌دهند، امکان‌ناپذیر دانست؛ ر.ک: سید سابق، ۹۵/۲.

۲. ابن سینا بر این باور است که وجود این ویژگی‌ها در زن، سبب استحکام خانواده می‌شود: خردمندی، دین‌داری، با شرم بودن، زیرکی، با محبت بودن، بارور بودن، زبان‌دراز نبودن، مطیع بودن، پاک دل و بی‌غش بودن، در پشت سر مرد امین او بودن، وزین بودن، فروتن بودن، حسن تدبیر داشتن، صرفه‌جویی، اخلاق خوب داشتن؛ ر.ک: کاهانی مقدم، ص ۳۷۵-۳۷۶.

قرآن کریم هنگامی که سخن از استفاده نادرست از آموزه‌های وحیانی به میان می‌آورد، تلاش برای فتنه‌انگیزی میان زن و مرد و جداسازی آنها را از یکدیگر مطرح می‌کند (بقره، ۱۰۲/۲).^۱ بر این اساس، هر گفتار یا رفتاری که بتواند با تأثیرگذاری خود، میزان آرامش خانواده و در نتیجه پیوستگی عاطفی زن و مرد را کاهش دهد، از آنجا که مخالف با هدف از آفرینش آنها در کنار یکدیگر است، مطلوب خداوند نبوده، باید از شکل‌گیری آن جلوگیری کرد (ابن کثیر، ۲/۲۸۵).

قوانین دینی و استحکام خانواده

با توجه به چنین نگرشی به پیدایش خانواده است که خدای تعالی و خاندان عصمت در چارچوب گزاره‌های وحیانی یا سنت، در صدد وضع قوانینی برآمده‌اند تا ضمن جلوگیری از تأثیر عوامل مختلف، همچنین اثر پذیری خانواده از آنها، شکندگی عاطفی زن و شوهر را کاهش داده، بر میزان استحکام پیوند میان آنها بیفزاید. از جمله این قوانین، احکامی است که خداوند برای تنظیم روابط میان زن و شوهر با سایر افراد غیر هم جنس خود در بیرون از خانواده وضع کرده است. بدون تردید، زن و مرد از ساختار بدنی متفاوتی برخوردار هستند. این تفاوت‌ها که در دو حوزه جسمی و روانی به خوبی قابل مشاهده هستند، زمینه بروز رفتار و پیدایش احساسات و هیجانات گوناگونی را در هر یک از آنها نسبت به دیگری فراهم می‌کند؛ رفتارها و هیجاناتی که پیدایش آنها در خارج از محیط خانواده، بسته به زمان و شدت اثرگذاریشان، پایه‌های خانواده را متزلزل می‌کند. اگر بپذیریم که تفاوت‌های فیزیولوژیک زن و مرد، سبب می‌شود محرک‌های جنسی مختلف و با پاسخگویی‌های متفاوت داشته باشند، چگونگی برخورد با

۱. هرچند در منابع تفسیری راه‌های گوناگونی برای جدایی زن و شوهر مطرح شده است، همچون: ایجاد تنفر، ایجاد اختلاف اعتقادی و سخن چینی (طبرسی، ۳۳۲/۱؛ طباطبایی، ۲۳۴/۱؛ حصّاص، ۶۹/۱؛ سیوطی، ۱۰۳/۱)؛ اما شاخصه تمامی آنها، واقعی جلوه دادن امور غیر واقعی است (طبری، ۶۴۸/۱-۶۴۹).

این محرک‌ها و پاسخ دادن به آنها در بیرون از محیط خانه و در خارج از رابطه زناشویی، می‌تواند در میزان استحکام و ماندگاری خانواده مؤثر باشد.

از این رو، خداوند در یک فرمان به همسران پیامبر که با استفاده از اصل تعمیم پذیری درباره سایر بانوان مسلمان نیز صادق است^۱ می‌فرماید: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا» (احزاب، ۳۲/۳۳).

همان گونه که ملاحظه می‌شود خداوند با این فرمان در صدد است با کاهش زمینه تحریک جنسی مردان که از راه گفتارهای هوس برانگیز صورت می‌پذیرد، امکان سوء استفاده مردان بیمار دل^۲ را به پایین‌ترین میزان برساند.

همچنین، قرآن کریم به بانوان توصیه می‌کند از راه رفتن به گونه‌ای که سبب تحریک و جلب نظر جنس مخالف می‌شود، پرهیز کنند: «وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ» (نور، ۳۱/۲۴).

با چنین رویکردی به چگونگی تعامل زن و مرد در خارج از کانون خانواده است که خدای تعالی ابتدا در یک فرمان کلی، هر زن و مرد بیگانه را فرمان به چشم پوشی از یکدیگر داده، تا بستر آلودگی را که در بیشتر موارد، دیداری است، بخشکاند: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَعْضَائِهِمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَّ مِنْ أَعْضَائِهِنَّ» (نور، ۳۱/۲۴).

بر اساس این آیه، همان گونه که نگاه آلوده مرد به زن بیگانه حرام است، نگاه هوس انگیز زن به مرد نامحرم نیز حرام شمرده شده است (حلی، ۸/۳؛ عاملی، ۴۸/۷؛ اردبیلی، ص ۵۴۳؛ بحرانی، ۶۵/۲۳؛ نووی، ۱۳۳/۱۶) اما باید به این نکته نیز توجه داشت که قرآن کریم در صدد تحریم هرگونه نگرستن دو جنس مخالف به یکدیگر نیست،

۱. حتی اگر مفاد آیه اختصاص به همسران پیامبر داشته باشد و شامل سایر بانوان نشود، با استفاده از اصل ارتکاز می‌توان مضمون آن را درباره سایر زنان نیز تعمیم داد؛ ر.ک: حکیم، ۴۹/۱۴؛ روحانی، ۱۳۵/۲۱.

۲. در این که منظور از این بیماری چیست، احتمال‌های مختلفی در متون تفسیری مطرح شده است: نفاق، تمایل به رابطه نامشروع، نبود ایمان؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: طوسی، ۳۳۸/۸؛ طبرسی، ۱۵۵/۸؛ طباطبایی، ۳۰۹/۱۶؛ طبری، ۵/۲۲؛ نحاس، ۳۴۵/۵.

زیرا واژه «غض» که دوبار، هم نسبت به مرد و هم نسبت به زن تکرار شده، به مفهوم «نقصان» (راغب اصفهانی، ص ۳۶۱) بوده، همراهی آن با کلمه «من»^۱ بر این مطلب دلالت دارد که هر نوع نگرستی ممنوع نیست، بلکه نگاه به آن چه دیدن آن جایز نیست، حرام است (محلّی، ص ۴۶۲؛ طبری، ۱۵۵/۱۸؛ جصاص، ۴۰۷/۳؛ طبرسی، ۲۴۱/۷). کنترل نگاه، هرچند نخستین گام برای پرهیز از لجام گسیختگی جنسی است، همان چیزی که آرامش روحی مرد و زن را بر هم زده، به هدف از قرار دادن آنها در کنار یکدیگر آسیب وارد می‌سازد؛ اما نمی‌تواند کافی باشد، زیرا تفاوت اندام‌های جنسی زنانه و مردانه و نوع اثر گذاری آنها بر طرف مقابل به گونه‌ای است که مردان هرچند نگاه خود را کنترل هم که بکنند، آشکاری مجموعه اندام‌های زنانه مؤثر در فرایند تحریک جنسی، پیوسته آنها را در معرض تحریک خود به خودی قرار می‌دهد؛ از این رو، قرآن کریم با طرح مسأله پوشش برای زنان، کوشیده است تا میزان اثرگذاری متقابل زن و مرد را در خارج از محیط زناشویی به کمترین مقدار خود برساند.

مسأله پوشش و چگونگی آن در دو آیه و با استفاده از دو واژه متفاوت، مورد گفتگو قرار گرفته است. قرآن کریم یک بار با استفاده از واژه «جَلْبَاب»^۲ و بار دیگر با استفاده از واژه «خِمَار»^۳ بر ضرورت وجود پوشش برای بانوان تأکید ورزیده است:^۴ «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوِجَكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ» (احزاب، ۵۹/۳۳)، «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور، ۳۱/۲۴).

اگر واژه «جلباب» در آیه نخست را هم معنی با «خمار» در آیه دوم بدانیم (ابن منظور، ۲۷۳/۱؛ ثعالبی، ۳۵۹/۴)، باید بگوییم خداوند ابتدا لزوم استفاده از پوشش را

۱. در این که کلمه «من» در این آیه به چه معناست، احتمال‌های مختلفی وجود دارد، برای اطلاع بیشتر، ر.ک: طباطبایی، ۱۱۰-۱۱۱؛ قرطبی، ۲۲۲/۱۲؛ روحانی، ص ۲۱۸-۲۱۷.

۲. زبیدی، ۱۸۶/۱: «الاصل المملحة ثم استعير لغيرها من الثياب».

۳. خمار به هر چیزی گفته می‌شود که بپوشاند. خمار زن، لباسی است که سر او را می‌پوشاند و به همین دلیل به عمامه مردان نیز خمار گفته می‌شود (سعدی، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ راغب اصفهانی، ص ۱۵۹).

۴. آن گونه که ملاحظه می‌شود قرآن کریم در آیه نخست، همسران و دختران پیامبر، همچنین زنان مؤمن را مخاطب قرار داده، داشتن پوشش را بر آنها واجب کرده است. چنین خطابی حکایت از آن دارد که تمام زنان به هر درجه‌ای از پاکدامنی که باشند، موظف به رعایت پوشش هستند (سید سابق، ۲۱۰/۲).

برای بانوان مطرح کرده، سپس به چگونگی استفاده از آن اشاره کرده است. بر این اساس، بر هر زن مسلمان واجب است که از روسری (خمار) برای پوشاندن موی خود بهره جوید، اما باید به گونه‌ای روسری بر روی سر وی قرار گیرد که افزون بر سر و مو، ناحیه گردن و کمی پایین‌تر از آن، سینه (صدر) وی را نیز به طور کامل بپوشاند (اردبیلی، ص ۵۴۴؛ طباطبایی، ۱۱۲/۱۵؛ عظیم آبادی، ۱۰۷/۱۱).^۱ روشن است که لزوم پوشاندن مو و ناحیه گردن به مفهوم اولویت، بر لزوم پوشاندن سایر اندام‌های بدن زن دلالت دارد؛^۲ اما از آنجا که پوشش هرعضوی الزاماً با نمایان نبودن آن پیوستگی ندارد، زن مسلمان می‌تواند ضمن پوشاندن مو و سر و گردن خود، به گونه‌ای لباس بپوشد که با وجود پوشیده بودن سایر اندام‌های بدنش، آن‌ها در معرض دید دیگران نیز قرار داشته باشند.

چنین برداشتی درست نیست؛ زیرا اصل، عدم ترادف معنایی واژه‌های مختلف است، پس نمی‌توان واژه «جلباب» را هم معنای «خمار» دانست.^۳ از این رو، هنگامی که به متون تفسیری باز می‌گردیم، مفسران برای شناساندن معنای واژه «جلباب» از این کلمات استفاده می‌کنند: «ازار» (پوشش، چادر شب) (زبیدی، ۱۸۶/۱)، «رداء» (عبا، روپوش) (جصاص، ۴۸۶/۳)، «قمیص» (روپوش، پیراهن) (طریحی، ۳۸۴/۱)، «قناع» (روبند، پرده) (قرطبی، ۲۴۳/۱۴)، «ملحفه» (روپوش) (ابن کثیر، ۵۲۶/۳).

دقت در این معانی دو نکته را مشخص می‌سازد: ۱- «جلباب» پوششی بزرگ‌تر از «خمار» است.^۴ ۲- «جلباب» پوششی است که تمام بدن را می‌پوشاند (قرطبی، ۲۴۳/۱۴؛ شوکانی، ۳۰۴/۴؛ طباطبایی، ۳۳۹/۱۶). بنابراین، نسبت میان «جلباب» و

۱. با وجود چنین رویکردی به خمار است که برخی آن را به «متععه» معنا کرده‌اند (بحرانی، ۱۳/۷؛ طوسی، ۴۳۰/۷؛ طبرسی، ۲۴۱/۷ و ۱۸۱/۸؛ طریحی، ص ۲۳۸)، همچنان که مرحوم مجلسی نیز آن را به لباس بلندی تعریف کرده است که نیمه فوقانی بدن را می‌پوشاند (مجلسی، ۱۷۹/۸۰).

۲. استناد به مفهوم اولویت، نشان می‌دهد که طرح این ادعا که آیه جلباب تنها بر پوشاندن گردن دلالت داشته، پوشش سایر اعضای بدن زن را شامل نمی‌شود (مؤمن، کتاب الصلاة، ص ۳۵۲)؛ درست به نظر نمی‌رسد.

۳. بر این اساس، چنین تعریف‌هایی درباره «جلباب» نمی‌تواند درست باشد: «الخمار الذی تغطی به رأسها ووجهها» (طباطبایی، ۳۳۹/۱۶)؛ «خمار المرأة و هی المقنعة تغطی جبینها و رأسها» (طوسی، ۳۶۱/۸).

۴. «ثوب اکبر من الخمار» (ثعالبی، ۳۵۹/۴)، «ثوب واسع اوسع من الخمار و دون الرداء» (طریحی، ص ۹۱)، «الرداء فوق الخمار» (ابن کثیر، ۵۲۶/۳).

«خمار»، نسبت میان عام و خاص بوده، «جلباب» اگر بتواند مو و سر و گردن زن را پوشاند، کافی است و دیگر نیازی به «خمار» نیست؛ اما وجود «خمار» هرچند باعث پوشاندن مو و سر و گردن می‌شود، از آن جهت که سایر اندام‌های زن مسلمان را از معرض دید مردان نامحرم خارج نمی‌کند، کافی نخواهد بود.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان معادل «جلباب» را در زبان فارسی، «چادر» و مانند آن،^۱ یا «مقنعه» ای بلندتر از روسری (خمار) دانست که بر روی لباس انداخته می‌شود (طبری، ۲۱۹/۱۸؛ سیوطی، ۲۲۲/۵)؛ اما برابر دانستن آن با لباسی که اکنون به نام «ماتو» شناخته می‌شود و استناد به مثل «جاء البرد و الجلباب» برای اثبات درستی آن - همچنان که برخی ادعا کرده اند (جناتی، ص ۱۶۸) - درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا با «ماتو» سر و گردن پوشیده نمی‌شود.

هرچند استفاده از «خمار» و «جلباب» برای پوشاندن مو و سر و گردن، همچنین اندام‌های بدن، امری ضروری است، اما باید توجه داشت که این پوشش، شامل چهره (صورت) نشده، پوشاندن آن واجب نیست (حکیم، ۲۴۳/۵ و ۲۸/۱۴؛ مؤمن قمی، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ ابن حزم، ۲۱۶/۳). بنابراین، گرچه می‌توان «ضرب خمار» را به گونه‌ای تصور کرد که شامل صورت هم بشود (جوادی آملی، ص ۴۹-۵۰)، ولی قدر متیقن از آن، پوشاندن مو و سر و گردن است و ادعای برخی از مفسران و فقهای سنی مبنی بر لزوم پوشاندن تمام صورت به جز یک چشم و مانند آن (ر.ک: ثعالبی، ۳۵۹/۴؛ نحاس، ۳۷۸/۵)، فاقد دلیل است.

عدم لزوم پوشاندن صورت را از جمله (و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) نیز می‌توان به دست آورد. خداوند در این جمله سخن از جواز آشکار کردن زینت‌های ظاهر به میان آورده است. بدون شک مراد از زینت، آن قسمت از بدن است که زیور و

۱. «الملاءة التي تشتمل بها المرأة» (ابن منظور، ۲۷۳/۱)، «الملحفة كلما يستتر به من كساء او غيره» (طریحی، ۳۸۴/۱)، «ما تغطي به المرأة، «ماتغطي به ثيابها من فوق كالمحفة» (زبیدی، ۱۸۶/۱).

زینت در آن جای می‌گیرد (مواضع زینت) (طبرسی، ۲۴۱/۷؛ اردبیلی، ص ۵۴۳؛ سیدسابق، ۱۲۷/۱)،^۱ زیرا آشکار کردن زیور آلات و نگریستن به آن‌ها به خودی خود نمی‌تواند ممنوع باشد (طباطبایی، ۱۱۱/۱۵؛ خویی، ۴۹/۱، مسأله ۳۱).^۲ بنابراین، مراد از «زیورهای آشکار» و در پی آن، اندام‌هایی که پوشاندن آنها لازم نیست، آن دسته از اندام‌های بدن است که در بیشتر موارد آشکار بوده (سیدبکری، ۳۰۱/۳)، بانوان عادت به پوشش آن ندارند (ابن رشد، ۹۵/۱).

با توجه به چنین نگرشی به «زیورهای آشکار» است که می‌توان اظهار داشت، پوشاندن صورت و کف دست‌ها جایز است (طوسی، ۲۴۸/۴؛ حلی، ۱۰۱/۲؛ رافعی، ۸۷/۴؛ شربینی، ۱۳۵/۱؛ ابن ترکمانی، ۲۲۵/۲؛ ابن حزم، ۳۲/۱۰)، زیرا بانوان در تعامل‌های اجتماعی خود، هم‌چون داد و ستد، نیازمند آشکاری آن بوده، روش (سیره) آنها نیز در دوره‌های مختلف بر پوشاندن آن قرار داشته است، روشی که در حوزه دین هم با آن مخالفت نشده است (حلی، ۲۷۲/۴؛ بحرانی، ۵۳/۲۳؛ خمینی، ۴۲۵/۲؛ نووی، ۱۶۷/۳؛ کاشانی، ۱۲۱/۵).

مؤید چنین فهمی از عنوان «زیورهای آشکار» روایاتی است که در منابع شیعه و سنی در تفسیر جمله (وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) وارد شده است. صرف نظر از احتمال‌های مختلفی که از سوی مفسران و محدثان شیعه و سنی در این باره مطرح شده؛^۳ در منابع روایی شیعه از امامان معصوم در توضیح «زیورهای آشکار»، جملاتی نقل

۱. هرچند به نظر می‌رسد منظور از زینت، جایگاه زینت است، اما برخی بر این باورند که به قرینه جمله (و لایضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن)، مراد خود زینت است؛ ر.ک: خویی، ۵۴/۱.
 ۲. دلیل این که قرآن کریم به جای نام بردن از اعضای بدن که محل قرار گرفتن زیورها هستند، از ناروا بودن آشکاری خود زیورها سخن به میان آورده است، مبالغه در لزوم پوشش اندام‌های بدن است؛ زیرا اگر پوشاندن زیورهایی که بر روی بدن قرار می‌گیرند، لازم باشد، پوشاندن خود بدن و آشکار نکردن آن، ضروری‌تر خواهد بود (شوکانی، ۲۴۳/۶).
 ۳. برخی از این احتمال‌ها عبارت‌اند از: چهره، دست، لباس، انگشتر، خضاب، سرمه، النگو؛ ر.ک: کوفی، ۳۸۳/۳-۳۸۴؛ صنعانی، ۵۶/۳؛ طبری، ۱۵۷/۱۸-۱۵۸؛ ابن نجیم، ۴۶۹/۱؛ ابن حزم، ۲۲۱/۳؛ شوکانی، ۲۴۳/۶؛ طبرسی، ۲۴۱/۷؛ طوسی، ۴۲۹/۷.

شده است که به مواردی از زینت‌های آشکار بانوان اشاره رفته‌است، همچون: سُرمه (کُحل)، انگشتر (خاتم)، دستبند (سُوار)، النگو (قُلب)، گوشواره (قُروط)، بازو بند (دُمَلج)، پابند (خلخال)، گردن‌بند (قِلادَة) (قمی، ۱۰۱/۲؛ کلینی، ۵۲۱/۵، شماره ۳ و ۴؛ طبری، ص ۲۳۲). اما از این میان، تنها سرمه و انگشتر و اعضای از بدن که این زیورها در آن جای می‌گیرند، یعنی چهره و دست (کاشانی، ۱۲۱/۵؛ قمی سبزواری، ص ۴۹)، عمومیت داشته، آشکار کردن آن‌ها برای تمام مردان روا است (مؤمن قمی، ص ۳۵۶)؛^۱ ولی آشکارکردن سایر موارد و اندام‌های اختصاص یافته به آن‌ها، همچون: بازو، سینه، گوش و پا، تنها نسبت به مردان محرم به زن غیر از همسر، جایز بوده، آشکار کردن آن برای مردان نامحرم جایز نیست (شوکانی، ۲۴۳/۶؛ طریحی، ص ۵۴۲-۵۴۳).^۲

افزون بر این، در روایات دیگری هم که موضوع آن‌ها حدود پوشش زن مسلمان یا نگرستن به زن نامحرم است، به شکل مستقیم یا غیر مستقیم، مسأله جواز آشکاری چهره زن مطرح شده است (قمی سبزواری، ص ۴۹؛ حمیری، ص ۸۲، شماره ۲۷۰؛ کلینی، ۲۱-۲۲۰/۵).^۳

نتیجه: اگر عنوان «ضرب خمار بر جیوب» صراحت در جواز نپوشاندن صورت نداشته باشد (ابن حزم، ۲۱۶/۳)، عنوان «الا ما ظهر منها» حکایت از جواز آن دارد؛ اما باید به این نکته توجه داشت که سیمای زنانه که خود زینتی تکوینی است، اگر بازینت دیگری به جز سرمه (کُحل) که در برخی از روایات به جواز استفاده از آن تصریح شده، آراسته شود، دیگر نه آشکار کردن آن جایز خواهد بود و نه نگرستن به آن (جوادی آملی، ۱۴۰۵، ص ۴۷).

۱. هرچند جواز آشکاری دست و صورت به طور عادی مستلزم جواز نگرستن به آنها است، اما برخی از فقها چنین تلازمی را قبول نداشته، بر این باورند عدم لزوم پوشاندن این دو عضو از سوی بانوان، دلیلی بر جواز نگرستن به آنها توسط مردان نامحرم نمی‌شود؛ ر.ک: خویی، ۵۶-۵۵/۱.

۲. این مطلب را از تقسیم سه گانه‌ای که برای زینت در روایت علی بن ابراهیم آمده است، می‌توان به دست آورد؛ قمی، ۱۰۱/۲.

۳. برای اطلاع از احتمال‌های مختلف در معنای روایت فضیل بن یسار، ر.ک: بحرانی، ۵۵/۲۳؛ خمینی، ۴۲۵/۲؛ مؤمن قمی، ص ۳۵۵.

طرح لزوم پوشش برای بانوان با چنین گستردگی از سوی قرآن ما را با یک پرسش جدی روبرو می‌سازد. بدون شک، تنوع اندام‌های جنسی یا دارای جاذبه جنسی در بانوان و سهم آنها در فرایند تحریک سازی مردان، امری تکوینی و خارج از اختیار زنان است، پس چرا آنها باید با پذیرش پوشش، تاوان فرایند تکوینی‌ای را پس دهند که خود هیچ نقشی در ایجاد آن نداشته‌اند؟

قرآن کریم در مقام پاسخگویی از این پرسش به این واقعیت اشاره می‌کند که هرچه این اندام‌ها بیشتر در معرض دید و توجه مردان قرار گیرند، زمینه تحریک آنان را بیشتر فراهم خواهد ساخت؛ چنین تحریکی در خارج از کانون خانواده، حس لذت جویی آنان را فعال کرده، نخستین کسی که از این رخداد آسیب می‌بیند، همان زن فاقد پوشش مناسب و مؤثر در تحریک یا زنان مشابه او هستند؛ از این رو، خداوند پس از طرح مسأله پوشش در مقام توضیح علت آن برآمده می‌فرماید: «ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ» (احزاب، ۵۹/۳۳).

در علت نزول این آیه آورده‌اند که زنان مدینه برای شرکت در نماز جماعت و همراهی با پیامبر گرامی اسلام، ناگزیر بودند شب و صبح به مسجد بروند. برخی از جوانان در مسیر مسجد می‌ایستادند و آنها را به شکل‌های مختلف مورد اذیت و آزار قرار می‌دادند، خداوند برای در امان بودن زنان مسلمان، فرمان به پوشیدن جلباب داد (قمی، ۱۹۶/۲؛ عروسی، ۳۰۷/۴؛ مجلسی، ۳۳/۱۰۱؛ همچنین ر.ک: واحدی، ص ۲۴۵).

در واقع ظاهر ناشایست برخی از زنان مسلمان در معابر عمومی، سبب شده بود که جوانان هرزه به خود جرأت دهند تا با ایجاد مزاحمت برای آنان، نیت سوء خود را آشکار کنند (طبری، ۲۲۰/۱۸). قرآن کریم با فرمان دادن زنان به استفاده از پوشش، کوشیده است بستر چنین رفتارهای نابهنجاری را بنحسکاند.

توضیحات گذشته به خوبی روشن می‌سازد که لزوم استفاده از پوشش به گروه خاصی از بانوان اختصاص نداشته، این احتمال که استفاده از پوشش تنها به منظور

تفاوت گذاشتن میان زنان آزاد (خُرّه) و کنیزکان (اماء) است (جوادی آملی، ص ۵۲. مجاهد، ۵۲۰/۲-۵۲۱؛ طبری، ۵۶/۲۲؛ جصاص، ۴۸۶/۳؛ ابن جوزی، ۲۱۶/۶؛ سیوطی، ۲۲۱/۵) و آیه کریمه در مقام بیان وجوب پوشش نیست (مؤمن قمی، ص ۳۵۳)^۱ می‌تواند درست باشد، زیرا افزون بر این که عنوان «نساء المؤمنین» شامل کنیزکان نیز می‌شود، چنین فهمی از آیه مستلزم جواز تعرض مردان هرزه به این گروه از زنان مسلمان است (ابن حزم، ۲۱۸/۳-۲۱۹).

بنابراین، منظور از «يعرفن» در این آیه، شناخته شدن به عفاف و پاکدامنی بوده (مجلسی، ۱۸۶/۲۲)، حجاب نشانه آن به حساب آمده است.

بر این اساس است که ابن سینا پاسداری مرد از حریم خانواده و توجه به حجاب همسر خویش را از نشانه‌های احترام مرد به زن خود می‌داند (کاهانی مقدم، ص ۳۸۹).

با وجود چنین رویکردی به مسأله پوشش و پذیرش سهم آن در استحکام بنای خانواده به دو نتیجه مهم می‌توان دست یافت:

اول: عدم لزوم پوشش در برابر مردانی که توان کام جویی جنسی از زنان را ندارند. قرآن کریم پوشش در برابر دو گروه از مردان را لازم ندانسته، آنان را در ردیف بستگان درجه اول زن قرار داده، از شمول حکم رعایت پوشش، استثنا کرده است: «أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِي كَفَرْتُمْ عَنْهُ وَالْأَسْرَى وَالْمَوْلَى وَالْمَوْلَةَ وَالَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّمَامُ عَلَى غَيْرِ مَا حَبَسُوا» (احزاب، ۳۱/۳۳).

۱- «غیر اولی الاربة من الرجال». واژه «اربة» از ریشه «أرب إليه، یأرب، أرباً» به معنای «نیاز» (احتیاج) است (ابن منظور، ۲۰۸/۱). هرچند مفهوم عبارت «غیر اولی الاربة من الرجال»، «مردان بی‌نیاز از زنان» است (راغب اصفهانی، ص ۱۶)، اما در این

۱. طرح چنین نظریه‌ای نه به این معناست که پوشیدن جلباب هیچگاه واجب نیست، زیرا طرفداران این نظریه بر این باورند که اگر مصونیت زن متوقف بر پوشیدن جلباب باشد، این کار واجب است؛ ر.ک: جوادی آملی، ص ۵۲.

که این عنوان بر چه گروهی از مردان صادق است، احتمال‌های مختلفی وجود دارد: مردان کهنسالی که نیاز جنسی خود را از دست داده‌اند، ناتوانان جنسی (عنین)، مردانی که اندام جنسی آن بریده شده است (مجبوب)، مردان اخته شده (خصی)، افراد دو جنسی (ختی)، دیوانگان (مجنون)، مردان ساده لوحی (ابله) که به چیزی جز خوراک نمی‌اندیشند (حلی، ۷/۳؛ نجفی، ۹۵/۲۹؛ طبرسی، ۲۴۲/۷؛ طوسی، ۴۳۰/۷؛ روحانی، ۱۳۱/۲۱؛ طبرسی، ۲۴۲/۷؛ ابن عابدین، ۶۹۱/۶؛ راوندی، ۱۲۹/۲؛ کرکی، ۳۶/۱۲؛ ثوری، ص ۲۲۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۳۴۰/۸؛ بخاری، ۲۳۳/۲).

صرف نظر از میزان درستی هریک از این احتمال‌ها، آن چه مسلم است قرآن کریم هر نوع بی‌نیازی به جنس مخالف را مجوز عدم استفاده از پوشش ندانسته است، زیرا این گروه از مردان را با واژه «تابعین» نیز توصیف کرده است. منظور از «تابعین» آن گروه از افرادی است که فاقد استقلال در زندگی هستند.^۱ بنابراین، مستثنی در این‌آیه، مردانی است که افزون بر عدم قابلیت بهره‌وری جنسی، توان زندگی مستقل را نیز ندارند (خویی، ۹۵/۱).

اگر چنین رویکردی به عبارت «التابعین غیر اولی الاربة من الرجال» داشته باشیم، در این صورت باید مدعی شویم منظور از آن یا مردان کهنسالی است که بر اثر زیادی سن، توان اداره زندگی خود را نداشته، تمایل جنسی‌شان را نیز از دست داده‌اند یا مردانی است که به واسطه عدم برخوردارگی از سلامت عقل، نه تنها نمی‌توانند به شکل مستقل زندگی کنند، بلکه فاقد هر گونه درکی از کامجویی جنسی هستند.^۲

شاهد بر درستی چنین برداشتی از این فراز از آیه کریمه، روایت زراره و روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله است که عبارت «التابعین غیر اولی الاربة من الرجال» در آنها چنین معنا شده است: «الاحمق الذی لا یأتی النساء» (کلینی، ۵۲۳/۵)، همچنان که در

۱. ابن منظور، ۲۸/۸: «غیر اولی الاربة... هم أتباع الزوج ممن یخدمه مثل الشیخ الفانی و العجوز الكبيرة».
 ۲. بنابراین، اختصاص دادن آیه تنها به مردان ناتوان یا کم توان ذهنی (بله) که فاقد خواسته‌های جنسی هستند (طباطبایی، ۱۱۲/۱۵)، درست به نظر نمی‌رسد.

تفسیر قمی آمده است: «فهو الشيخ الكبير الفانى الذى لا حاجة له فى النساء» (قمی، ۱۰۲/۲).

بر این اساس، نمی‌توان افرادی را که دارای انگیزه‌های جنسی هستند، ولی بر اثر عارضه‌ای تمام یا بخشی از اندام تناسلی خود را از دست داده‌اند (مجبوب) یا بر فرض وجود اندام‌های جنسی، تنها قدرت بهره‌وری جنسی خود را از دست داده‌اند (عنین)^۱ یا با وجود سلامت اندام‌های جنسی و قدرت بر بهره‌وری جنسی، تنها تمایل و انگیزه خود را برای بروز رفتارهای جنسی از دست داده‌اند یا با وجود سلامت، قدرت و انگیزه، توان زندگی مستقل را ندارند، از جمله مردانی به حساب می‌آیند که رعایت پوشش در برابر آنها لازم نباشد.^۲

۲- «او الطفل الذین لم یظہروا علی عورات النساء». تردیدی نیست که منظور از «عورات النساء» اندام‌های جنسی زنانه است، هم‌چنان که واژه «یظہروا» نیز می‌تواند به یکی از دو معنای «آشکاری» یا «غلبه» باشد.

قرآن کریم واژه «طفل» را با عبارت «الذین لم یظہروا علی عورات النساء» توصیف کرده است. این عبارت هم‌چنان که می‌تواند قیدی تأکیدی باشد، می‌تواند قیدی احترامی نیز باشد.

در صورت اول، ما تنها با یک گروه از افرادی روبرو هستیم که آنان را «طفل» می‌خوانیم، ویژگی این گروه عدم شناخت از اندام‌های جنسی زنانه یا عدم توان بهره‌وری از آن است. روشن است که در این صورت، برای فهم معنای «طفل» می‌بایست به سراغ عُرف رفته، ببینیم مردم این واژه را به چه معنا به کار برده و بر چه

۱. این که قدرت بهره‌وری جنسی در صدق عنوان «غیر اولی الاریة» کافی است یا نه، سبب اختلاف فقها در جواز و عدم جواز نگاه فرد اخته شده به زنان نامحرم شده است؛ ر.ک: عاملی، ۵۵/۷.

۲. بر این اساس، به نظر می‌رسد این تعریف‌ها به تنهایی درباره «غیر اولی الاریة من الرجال» روا نباشد: «الذی لم یبلغ أربه أن یطلع علی عورة النساء (ابن حجر عسقلانی، ۳۴۰/۸)، «الذین لا حاجة لهم الی جماع النساء، و لاینالون السبیل الی قضاء الحاجة منهن» (یحیی بن حسین، ۳۶۵/۱)، «الذی یرید الطعام و لایرید النساء» و «التابع یتبعک یصیب من طعامک» (طبری، ۱۶۲/۱۸)، «لا یهمه الا بطنه ولا یخاف علی النساء» و «من لیس له ارب» (بخاری، ۲/۶).

گروه از پسر بچه‌ها اطلاق می‌کنند. اما در صورت دوم ما با گروه‌های سنی مختلفی از پسران روبرو هستیم که تنها برخی از آنها با عبارت «الذین لم یظهروا علی عورات النساء» قابل توصیف هستند؛ در نتیجه بایستی به دنبال شناسایی ایشان بوده، بینیم خدای متعال عدم لزوم پوشش بانوان را درباره چه رده سنی از پسران مطرح کرده است.

بدون شک با رسیدن کودک به بلوغ جنسی، قابلیت فهم از اندام‌های جنسی و بهره‌وری از آنها در او به وجود آمده، عنوان «طفل» نیز بر وی صادق نخواهد بود؛ هم‌چنان که از دوره شیرخوارگی تا رسیدن به سن تشخیص (غیر ممیز) نیز این قابلیت وجود نداشته، عنوان مزبور بر او صادق خواهد بود.

اما آنچه برای ما اهمیت دارد، چگونگی برخورد با پسرانی است که نه آن قدر رشد کرده‌اند که به بلوغ رسیده باشند و نه آن قدر خرد سال هستند که فاقد قابلیت فهم روابط جنسی باشند (ممیز).

اگر واژه «ظهر» به مفهوم غلبه بوده و غلبه بر اندام‌های جنسی زنانه، کنایه از قدرت بر ایجاد روابط جنسی (نزدیکی) باشد و بپذیریم که این قدرت تنها با بلوغ جنسی به وجود می‌آید؛ در این صورت حکم خواهیم کرد که منظور از «او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء»، پسران نابالغ است، در هر رده سنی که می‌خواهند باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۱۲/۱۵؛ نحاس، ۵۲۶/۴، شماره ۳۲).^۱

اما اگر واژه «ظهر» به مفهوم آشکاری باشد و آشکاری اندام‌های جنسی زنانه، کنایه از فهم و شناخت آن باشد، در این صورت پسران نابالغی که به سن تشخیص رسیده‌اند (ممیز)، هرچند توان انجام رفتارهای جنسی را نداشته باشند، از عنوان «او

۱. جواز عدم استفاده از پوشش در برابر پسران نابالغ، در هر رده سنی که باشند را می‌توان از برخی تعریف‌هایی که برای عنوان «او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء» بیان شده است، نیز به دست آورد: «لم یبلغوا الحلم» (راغب اصفهانی، ص ۳۵۳)، «لم یطيقوا مجامعة النساء» (طبرسی، ۲۴۳/۷)، «الطفل الذین لم یكشفوا عن عورات النساء بجماعهن فیظهوروا علیهن لصغرهن» (طبری، ۱۶۵/۱۸).

الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء» خارج بوده، می‌بایست در برابر آنان نیز از پوشش استفاده کرد.^۱

تردیدی نیست که قدر متیقن از «طفل»، کودکی است که به سن تمییز نرسیده است (ر.ک: ابن قدامه، ۳۴۹/۷)، اما با توجه به روایاتی که لزوم استفاده از پوشش را برای بانوان تنها نسبت به افرادی می‌داند که به بلوغ رسیده‌اند،^۲ می‌بایست مدعی شویم میزان در عدم وجوب پوشش، قدرت بر انجام رفتارهای جنسی است که در شرایط عادی، پس از بلوغ به وجود می‌آید، نه شناخت و فهم نسبت به اندام‌های جنسی زنانه (خویی، ۸۹-۸۸/۱؛ روحانی، ۱۲۴/۲۱-۱۲۶).

شاهد بر درستی چنین فهمی، اطلاق عنوان «طفل» بر تمامی سنین پیش از بلوغ، در آیه ۵۹ سوره مبارکه نور است (ر.ک: افندی، ۷۶۲/۱): (وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ).

دقت در مطالب گذشته به خوبی روشن می‌سازد که مسأله عدم لزوم رعایت پوشش نسبت به دو گروه از مردان مطرح است؛ در نتیجه، این که برخی از مفسران عبارت «التابعین غیر اولی الاریة من الرجال» را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که از نظر محتوایی تفاوتی با عبارت «او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء» تفاوتی پیدا نمی‌کند،^۳ درست نخواهد بود. همچنان که طرح این ادعا که صدر و ذیل آیه حکایت از اعتبار سه عامل: وابسته بودن، بی‌نیازی از زنان و عدم شناخت و اطلاع از اندام‌های جنسی زنانه در عدم لزوم رعایت پوشش دارد و این تنها در مردان عقب مانده ذهنی

۱. بر اساس چنین نگرشی، می‌توان برای عنوان «او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء» چنین تعریف‌هایی ارائه کرد: «الذی لم یبلغ مبلغاً یحکی ما یری و حضوره کغیثه» (حلی، ۷/۳)، «الذی لا حظ له من عورة النساء» (اردبیلی، ص ۵۴۷)، «لم یعرفوها» (ابن جوزی، ۳۵۷/۵).

۲. ابن بابویه، ۴۳۶/۳، شماره ۴۵۰۷: «یوخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنین و لاتغطي المرأة شعرها منه حتی یحتلم»؛ حمیری، ص ۳۸۵، شماره ۱۳۵۵: «لا تغطي المرأة رأسها من الغلام حتی یبلغ الغلام».

۳. در معنای عبارت «التابعین غیر اولی الاریة من الرجال»، این احتمال‌ها مطرح شده است: «الطفل الذی لا ارب له فی النساء» (راوندی، ۱۲۹/۲؛ طوسی، ۴۳۰/۷)؛ «أو الطفل الذین لم یظهروا لم یدروا لما بهم من الصغر» (ابن حجر، ۳۴۰/۸)؛ «العبد الصغیر» (طبرسی، ۲۴۲/۷).

(الابله المولی علیه الذی لاتعلق له و لا توجه له الی النساء) مصداق پیدا می‌کند (روحانی، ۱۳۱/۲۱)، درست نخواهد بود؛ زیرا چنین افرادی تنها یکی از مصداق‌عنوان «التابعین غیر اولی الاربه من الرجال» بوده، عنوان «او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء» نیز مصداق خود را دارد.

دوم: عدم لزوم استفاده از پوشش برای بانوانی که فاقد جاذبه جنسی هستند. پیش از این توضیح دادیم که استفاده از پوشش فراگیر، امری است که رعایت آن برای تمامی بانوان الزامی است. اما برای این حکم کلی یک استثناء نیز وجود دارد، چرا که خداوند به گروهی از بانوان اجازه داده است که پوشش (جلباب) خود را کنار گذاشته، بدون آن که قصد خودآرایی داشته باشند، در برابر مردان نامحرم حاضر شوند «وَأَلْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ حَيْرٌ لَّهُنَّ» (نور، ۶۰/۲۴).

واژه «قواعد» جمع بوده، مفرد آن، «قاعده» است. این واژه در اصل به مفهوم «ثبوت» و «استقرار» است و به همین دلیل به دامنه کوه و پایه‌های خانه، قاعده گفته می‌شود. اصطلاح «زن قاعد» به زنی گفته می‌شود که سال‌های متمادی از عمر او گذشته و ازدواج نکرده باشد؛ همچنین به زن یا نخلی که قابلیت باروری (حمل) نداشته باشد، «قاعده» گفته می‌شود، چرا که در بارور نبودن به ثبات رسیده است (طوسی، ۴۶۰/۱-۴۶۱). همچنان که می‌تواند از ریشه «قَعَدَ» به معنای عجز و مفرد آن «قاعد» باشد و منظور از زنان قاعد، زنانی است که ناتوان از باروری و آوردن فرزند هستند (ابن جوزی، ۳۷۴/۵).

صرف نظر از ساختار لغوی واژه «قواعد»، خدای تعالی این گروه از زنان (القواعد من النساء) را با عبارت «التي لا يرجون نكاحاً» توصیف کرده است. این صفت می‌تواند صفتی (قیدی) تأکیدی - توصیفی یا احترازی باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۶۴/۱۵). در صورت نخست، خداوند در صدد است با جمله «التي لا يرجون نكاحاً» منظور

خود را از «القواعد من النساء» بیان کند. بر این اساس، زنان قاعد آن گروه از زنانی هستند که امیدی به ازدواج ندارند. امید به ازدواج نداشتن، کنایه از این که به واسطه سن زیاد، مردان تمایلی به ازدواج با آنها ندارند؛ هم‌چنان که سن زیاد سبب شده است این گروه از زنان، خود هم رغبتی به ازدواج نداشته باشند (طوسی، ۴۶۱/۷؛ طبرسی، ۲۷۱/۷؛ ۲۱۹/۱۸-۲۲۰). از آنجا که قرار گرفتن در چرخه زناشویی به دو عامل جاذبه جنسی برای طرف مقابل و نیاز جنسی برای خود فرد بستگی دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که منظور از «القواعد من النساء» زنانی است که به واسطه پیری، نه برای مردان جاذبه جنسی دارند^۱ و نه خود نیاز جنسی دارند؛ از این رو، در چرخه زناشویی قرار نمی‌گیرند.

در صورت دوم، جمله «التي لا يرجون نکاحاً» بیان‌گر این مطلب است که «القواعد من النساء» عنوانی است عام و شامل گروه‌های مختلفی از بانوان که تنها یک دسته از آنها منظور نظر خداوند است.

در این صورت، جمله «التي لا يرجون نکاحاً» به دلالت التزام، حاکی از معنایی است که مفسران در بیان آن، دو نظر به ظاهر مختلف مطرح کرده‌اند: ۱- زنانی که یائسه شده‌اند (طوسی، ۴۶۱/۷؛ طبرسی، ۲۷۱/۷؛ طباطبایی، ۱۶۴/۱۵) ۲- زنانی که نازا شده‌اند (ثعالبی، ۱۹۷/۴؛ نحاس، ۵۵۵/۴). اما از آن جا که در شرایط عادی میان یائسگی و ناباروری ارتباط مستقیمی برقرار است، می‌توان هر دوی آنها را به‌عنوان ملاک رسیدن به مفهوم «التي لا يرجون نکاحاً» معرفی کرد (ر.ک: قرطبی، ۳۰۹/۱۲؛ طبرسی، ۲۱۹/۱۸).

به نظر می‌رسد جمله «التي لا يرجون نکاحاً»، صفتی است تأکیدی نه احترازی، زیرا رسیدن به سن یائسگی و ناباروری، نمی‌تواند سبب از بین رفتن قابلیت بهره‌وری جنسی شده، سال‌ها پس از این زمان نیز، زنان جاذبه جنسی خود را هم‌چنان دارا هستند

۱. برخی از مفسران، فقدان جاذبه جنسی در این گروه از زنان را چنین توصیف کرده‌اند: «هی التي تستقدر من کبرها» (ثعالبی، ۱۹۷/۴)، «هی التي إذا رأيتها استقدرتها» (نحاس، ۵۵۵/۴)، «هی التي إذا رأيتها تستقدرها من کبرها» (قرطبی، ۳۰۹/۱۲).

(حسینی، ص ۴۷۳-۴۷۴).^۱ از این رو، جمله «التي لا يرجون نکاحاً» چیزی جز توضیح «القواعد من النساء» نبوده و منظور از آنها بیان این مطلب است که گروهی از زنان به واسطه کهنوت به چنان حالتی می‌رسند که به واسطه نبود جاذبه جنسی از یک سو و نبود نیاز جنسی از سوی دیگر، در شرایط عادی، موضوع ارتباط جنسی قرار نمی‌گیرند (اردبیلی، ص ۵۵۳؛ حلی، ۸/۳).

به هر حال، این گروه از بانوان مجاز هستند پوشش خود را مشروط به این که درصدد خودآرایی نباشند، کنار گذارند؛ (فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ).

هرچند قرآن کریم در این آیه از واژه «ثیاب» به مفهوم «لباس» برای شناساندن پوشش استفاده کرده است، اما مفسران بر این باورند که منظور از آن، کنار گذاشتن چادر (جلباب) یا هر پوشش فراگیری (ملحفه، رداء) است که پیش از این درباره لزوم استفاده از آن گفتگو کردیم (ثعالبی، ۱۹۷/۴؛ طبری، ۲۲۰/۱۸؛ نحاس، ۵۵۶/۴).

اما به نظر می‌رسد ضرورتی به اکتفا به برداشتن روپوش وجود نداشته بود، این گروه از بانوان مجاز هستند، افزون بر آن، روسری (خمار) را نیز برداشته، مو و گردن خود را در معرض دید مردان نامحرم قرار دهند (ابن ترکمانی، ۸۳/۷؛ نجفی، ۸۵/۲۹؛ روحانی، ۱۲۳/۲۱؛ راوندی، ۱۳۱/۲). به همین دلیل، در روایت حلبی و حریز، «وضع ثیاب» به «وضع خمار و جلباب» معنا شده (کلینی، ۵۲۲/۵، شماره ۱ و ۴) و در روایت یونس و بزنتی حدود این معنا به «کشف رأس و ذراع» تعیین شده است (طوسی، ۴۶۷/۷، شماره ۱۸۷۱؛ حمیری، ص ۳۶۳، شماره ۱۳۰). بر این اساس، اکتفا به «وضع جلباب» در روایت ابی الصباح کنانی و محمد بن ابی حمزه و محمد بن مسلم (طوسی، ۴۸۰/۷، شماره ۱۹۲۸؛ کلینی، ۵۲۲/۵) را بایستی حمل بر استحباب کرد (خویی، ۸۲/۱).

۱. قرطبی، ۳۰۹/۱۲: «اللاتی قعدن عن الولد، و لیس ذلک بمستقیم، لان المرأة تقعد عن الولد و فیها مستمتع».

ناگفته پیداست که حتی اگر این روایات نیز وجود نمی‌داشتند، از آن جا که عریان کردن بدن امری است مخالف با مبنای خداوند متعال در تناسب احکام با کرامت انسانی، برای واژه «ثیاب» اطلاق وجود نداشت تا بتوان به جواز برهنه کردن تمام بدن به جز اندام‌های جنسی برای این گروه از زنان، حکم کرد (خویی، ۱/۸۲-۸۳؛ روحانی، ۱۲۲/۲۱). بنابراین، دامنه جواز، محدود به پوشش‌های ظاهری بوده، شامل تمام لباس‌های فرد نمی‌شود (ابن جوزی، ۵/۳۷۴)؛ تنها آشکار کردن آن مقدار از بدن که پوشاندن آن در این گروه از زنان متعارف نیست، جایز است (طباطبایی‌یزدی، ۵/۴۸۹).

اگر بپذیریم عدم لزوم استفاده از پوشش برای بانوان مسن، استثنایی است برای حکم کلی وجوب پوشش برای بانوان و دلیل آن فقدان جاذبه جنسی برای مردان و عدم نیاز جنسی برای خود این بانوان است، عدم استفاده از پوشش هنگامی رواست که بانوان مسن در صدد نباشند با ترک پوشش، زمینه تحریک جنسی مردان را فراهم کنند؛ به همین دلیل خدای تعالی حکم به جواز استفاده از پوشش را مشروط به عدم خودآرایی کرده است (عَبْرَ مُمْتَبِرَاتٍ بَزِيئَةٍ).

اما نباید از یاد برد که جاذبه و نیاز جنسی دو عامل متغیر هستند که در شرایط مختلف، کارکرد یکسانی ندارند، چه بسا مردانی که در شرایط خاص مایل باشند نیاز خود را از طریق بانوان مسن تأمین کنند و کم نیستند بانوانی که با وجود گذر در مسیر پیری، همچنان نیازمند روابط جنسی هستند؛^۱ از این رو، خدای متعال استفاده از پوشش را حتی برای این گروه از بانوان امری پسندیده دانسته و با استفاده از واژه «عفت» نشان داده است که پوشش راهی مطمئن برای حفظ پاکدامنی است (ر.ک: اردبیلی، ص ۵۵۳-۵۵۴؛ طبرسی، ۲۷۱/۷؛ طوسی، ۴۶۱/۷؛ ثعالبی، ۴/۱۹۷؛ ابن جوزی، ۵/۳۷۵؛ نحاس، ۴/۵۵۵، شماره ۷۳؛ طباطبایی، ۱۵/۱۶۴) (وَ أَنْ يَسْتَغْفِنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ).

۱. وجود همین تفاوت‌ها سبب شده است که احتمال عدم تفاوت زنان مسن و جوان در لزوم استفاده از پوشش و حدود آن نیز مطرح شده باشد؛ ر.ک: کرکی، ۱۲/۳۴؛ حلی، ۸/۳.

دقت در مطالب گذشته، این نکته اساسی را روشن می‌سازد که مهم‌ترین کارکرد پوشش، کاهش تحریک‌های جنسی در طرف مقابل است؛ به همین جهت، هنگامی که بستر برای تحریک جنسی در شرایط عادی از بین می‌رود، استفاده از پوشش نیز ضرورت خود را از دست می‌دهد.

پیوستگی دو سویه میان پوشش و تحریک جنسی را حضرت رضا علیه السلام در پاسخ به پرسش محمد بن سنان چنین توضیح می‌دهند: «حرم النظر الی شعور النساء المحجوبات بالازواج و غیرهن من النساء لما فیہ من تهییج الرجال و ما یدعو التهیج الی الفساد و الدخول فیما لایحل و لایحمل، و كذلك ما أشبه الشعور إلا الذی قال الله تعالی: والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحاً فلیس علیهن جناح أن یضعن ثیابهن غیر الجلباب و لا بأس بالنظر الی شعور مثلهن» (ابن بابویه، ۲/۵۶۴-۵۶۵).

نتیجه

اگر می‌خواهیم بنیان خانواده مستحکم و تا سر حد امکان، خلل‌ناپذیر باشد، باید تعامل هریک از زن و مرد با جنس مخالف خود در بیرون از محیط خانواده (زناشویی) به گونه‌ای باشد که تعادل روحی و آرامش روانی آنان بر هم نریزد و این ممکن نیست جز با پرهیز از خودآرایی جنسی، همان چیزی که قرآن از آن با عنوان بازگشت به آداب و رسوم دوره جاهلیت یاد می‌کند (وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) (احزاب، ۳۳/۳۳). چنین روشی، خود به خود بستر پابندی اخلاقی به خانواده را فراهم ساخته، با برقراری رابطه عاطفی میان زن و مرد، احتمال گریزپایی هریک از آنان را در جامعه به کمترین میزان ممکن می‌رساند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ترکمانی (ماردینی)، علاء الدین بن علی، *الجواهر النقی*، دار الفکر، بی تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق محمد بن عبدالله، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
- ابن حزم، علی بن احمد، *المحلی*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، تحقیق خالد عطار، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵هـ.
- ابن عابدین، محمد امین، *حاشیة رد المختار علی الدر المختار*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵هـ.
- ابن قدامه، عبدالرحمن، *الشرح الكبير*، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
- ابن کثیر قرشی، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲هـ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم: ادب الحوزة، ۱۴۰۵هـ.
- ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرایع*، نجف: مکتبه الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.

اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تحقیق بهبودی، تهران: المكتبة المرتضوية، بی تا.

افندی، محمد علاء الدین، *حاشیة قره عیون الاخبار تکملة رد المختار علی الدر المختار*، دار الفکر، ١٤١٥ هـ.

بحرانی، یوسف، *الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، تحقیق محمد تقی ایروانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٣٦٣.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، بیروت: دار الفکر، ١٤٠١ هـ.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤١٨ هـ.

ثوری، سفیان بن سعید، *تفسیر سفیان الثوری*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٠٣ هـ.

جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٥ هـ.

جوادی آملی، عبدالله، *کتاب الصلاة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٤٠٥ هـ.

حسینی، سید هادی و دیگران، *کتاب زن*، تهران: انتشارات امیر کبیر، ١٣٨١.

حکیم، سید محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، نجف: مطبعة الآداب، ١٣٩١.

حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: مؤسسه سید الشهداء، ١٣٦٤.

حلی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب*، تبریز، ١٣٣٣.

حلی، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، قم: انتشارات علمیة، ١٣٨٧ هـ.

حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٣ هـ.

خمینی، مصطفی، *مستند تحریر الوسیلة*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٨ هـ.

خویی، محمد تقی، *کتاب النکاح (مبانی العروة الوثقی)*، قم: دار الهادی، ١٤٠٧ هـ.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴هـ

رافعی، عبد الکریم بن محمد، *فتح العزیز فی شرح الوجیز*، دار الفکر، بی تا.

راوندی، قطب الدین، *فقه القرآن*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵هـ

رشید پور، مجید، *تعادل و استحکام خانواده*، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۳.

روحانی، محمد صادق، *فقه الصادق فی شرح التبصرة*، قم: مؤسسه دارالکتب، ۱۴۱۲هـ

روحانی، محمد صادق، *المسائل المستحدثة*، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۴هـ

زیبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس فی جواهر القاموس*، بیروت: مکتبه الحیاة، بی تا.

سعدی، ابو جیب، *القاموس الفقهی*، دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۸هـ

سید بکری دمیاطی، *اعانة الطالبین*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۸هـ

سید سابق، *فقه السنة*، بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.

سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی التفسیر الماثور*، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.

شربینی، محمد بن احمد، *الاقناع فی حل الفاظ شجاع*، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.

شریف رضی، *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل*، بیروت: دارالمهاجر، بی تا.

شوکانی، محمد بن علی، *نیل الاوطار من احادیث سید الاخیار*، بیروت: دارالجيل، ۱۹۷۳م.

شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، عالم الکتب، بی تا.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۱۰هـ

طباطبایی یزدی، محمد کاظم، *العروة الوثقی*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷هـ

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۲هـ

طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٤١٥ھ.

طبرسی، فضل بن حسن، **جوامع الجامع**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٤١٨ھ.
 طبری، حسن بن فضل، **مکارم الاخلاق**، منشورات الشریف الرضی، ١٣٩٢ھ.
 طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان عن تاویل آی القرآن**، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر، ١٤١٥ھ.

طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ١٤٠٨ھ.
 طریحی، فخر الدین، **تفسیر غریب القرآن**، قم: انتشارات زاهدی، بی تا.
 طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الاحکام فی شرح المتقنة**، تصحیح آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ١٣٦٥.

طوسی، محمد بن حسن، **کتاب الخلاف**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ١٤٠٧ھ.
 طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٩ھ.

عاملی، زین الدین بن علی، **مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام**، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ١٤١٣ھ.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ١٤١٢ھ.

عظیم آبادی، محمد شمس الحق، **عون المعبود شرح سنن ابی داود**، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤١٥ھ.

فیض کاشانی، مولا محسن، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبۃ الصدر، ١٤١٦ھ.
 قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٥ھ.

قمی سبزواری، علی بن محمد، *جامع الخلاف و الوفاق بين الامامية و بين ائمة الحجاز و العراق*، زمینه سازان ظهور امام عصر، ۱۳۷۹.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تصحیح سید طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب، ۱۴۰۴هـ.

کاشانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، پاکستان: انتشارات حبیبیه، ۱۴۰۹هـ.

کاهانی مقدم، کاظم، *تعلیم و تربیت در اندیشه بوعلی سینا*، مشهد: انتشارات صبرا، ۱۳۸۷.

کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸هـ.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸هـ.
کوفی، ابن ابی شیبۀ، *المصنف فی الاحادیث و الآثار*، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹هـ.

لیثی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم و المواعظ*، قم: دار الحدیث.

مؤمن قمی، محمد (کتاب الصلاة)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵هـ.

مجاهد بن جبر، *تفسیر مجاهد*، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیه، بی تا.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳هـ.

محلی، محمد بن احمد - سیوطی، عبدالرحمن ابی بکر، *تفسیر الجلالین*، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.

نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تحقیق شیخ عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.

نحاس، ابی جعفر، معانی القرآن، تحقیق محمد علی صابونی، عربستان سعودی: دانشگاه ام القرى. ۱۴۰۸ھ.

نووی، یحیی بن شرف، المجموع فی شرح المہذب، دار الفکر، بی تا.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب النزول، قاہرہ: مؤسسۃ الحلبي. ۱۳۸۸ھ.

یحیی بن حسین، الاحکام فی الحلال و الحرام، بی جا، بی نا، بی تا.



پروہ شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی