مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و دوم، شمارهٔ پیاپی ۸۴/۱،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص۱۸۴-۱۵۳

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

سعید نظری‌توکلی
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: sntavakoli@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

قرار گرفتن مرد و زن در کنار یکدیگر و تشکیل خانواده با انگیزه های مختلفی صورت می پذیرد که یکی از آن ها 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 «مودّت» و «رحمت» خود بخود سلامت روانی خانواده را به دنبال دارد، ولی پیوند گسست‌ناپذیر خانواده و جامعه سبب می شود 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، کوشیده است با کاهش زمینه تحریک های جنسی، آشفتگی های 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.

---

* . تاریخ وصول:۱۳۸۸/۰۴/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۰۸/۱۲.

پیشگفتار

هنگامی که از نیازهای جنسی سخن می‌گوییم، از واقعیتی گفتگو می کنیم که نه تنها وجود آن شرم آور نیست، بلکه تلاش برای تأمین آن، ضروری و حتی مقدس است. تردیدی نیست که برآورده شدن این نیاز، از جمله مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری‌خانواده 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 سخت گیرانه 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، ص۹۴ـ۹۶ و۱۰۰ـ۱۰۵).

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، شماره۷ و۳۲۴، شماره۴؛ لیثی واسطی، ص۲۲۸).

انگیزه‌های عاطفی ـ 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: کاهانی‌مقدم، ص۳۷۲)؛ اما قرآن کریم در دو آیه ۱۸۹ سوره اعراف و ۲۱ سوره روم مسألهٔ آفرینش مرد و زن و پیوند میان آنها را مورد بررسی قرار داده، از تأمین نیازهای عاطفی ـ روانی زن و مرد به عنوان هدف از آفرینش آنها یاد کرده است: «هُوَ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن نَّفْس

وَحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنهَا زَوْجَهَا لِيَسكُنَ اَلَيهَا» (اعراف،۱۸۹/۷)، «وَ مِنْ ايَتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكم مِّنْ اَنفُسِكُمْ اَزْوَجاً لِّتَسكُنُوا اَلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكم مَّوَدَّةً وَ رَحْمَةً انَّ فى ذَلِك لآيات لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم،۲۱/۳۰).

آن گونه که ملاحظه می‌شود، خداوند در این دو آیه از این واقعیت سخن به میان‌آورده است که از یک نفس، همسر آن آفریده شده تا به سکونت برسد: (لِيَسكُنَ اَلَيهَا)، (لِتَسكُنُوا اَلَيْهَا).

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

اول: معناشناسی سکون

در متون تفسیری برای »سکون» سه معنای اصلی بیان‌شده است: انس یافتن (طوسی،۵۱/۵)، الفت پیدا کردن (محلّی، بی‌تا، ص۲۲۳)، 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، ۷۲۹/۱؛ قرطبی،۱۴۰۵، ۳۳۷/۷)، انس پیدا کردن و پناه آوردن (ابن جوزی،۱۴۰۷، ۲۰۴/۳)، اما به نظرمی‌رسد با توجه به کاربردهای مشابه آن در قرآن (أنعام،۹۶/۶؛ توبه،۱۰۳/۹)، منظور از آن، «آرامش» باشد (ر.ک: راغب اصفهانی،ص۲۳۷، طریحی،۲۶۶/۶).

دوم: تعیین دامنهٔ سکون

تردیدی نیست که بر اساس تبیین قرآن، هدف ازآفرینش 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» درآیه (هُوَ الَّذِی خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنهَا زَوْجَهَا)، همچنین »من أنفسکم» و«أزواجاً» در آیه (وَ مِنْ آياتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكم مِّنْ اَنفُسِكُمْ اَزْوَجاً) به ترتیب »آدم» و «حوّا» است (طبرسی،۴۰۸/۴؛ شوکانی، ۲۷۴/۲؛ قرطبی،۱۷/۱۴؛ ابن‌جوزی،۱۴۷/۶)، می‌بایست بپذیریم آفرینش حوّا

پس از آدم[1] و به منظور خلاصی یافتن وی از تنهایی بوده است. دراین صورت، حوّا آفریده شده تا به واسطه آن، آدم به آرامش برسد (طباطبایی،۳۷۴/۸)[2] و با تعمیم آن به سایر انسان‌ها، زنان خلق شده‌اند تا از رهگذر آن، مردان به آرامش برسند(قرطبی، ۱۷/۱۴۰۵،۱۴).

در برابر، این احتمال نیز مطرح شده است که منظور از «نفس واحدة» و «أنفسکم»، هیأت و شکل یکسان (شریف رضی،ص۳۰۸؛ قرطبی،۳۳۹/۷؛ طوسی،۱۴۰۹، ۲۴۰/۸) و مراد از «آفرینش زوج از آن»، با توجه به این که زوجیت ازمفاهیم متضایف بوده و واژه »زوج» هم بر زن و هم بر مرد اطلاق می‌شود (خویی،۱۶۷/۲)، آفرینش همسری از همان جنس (انسان) است[3] (طبرسی،۷۲۹/۱؛ شوکانی، ۲۷۴/۲ و۲۱۹/۴؛ نحاس، ۲۵۱/۵؛ ابن‌کثیر،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 دوگونه 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 درکنار یکدیگر، به آرامش رسیدن هر دوی آنهاست (شریف رضی، ص۳۰۸ـ۳۰۹؛ 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، شماره۱۸۹.

۲. برخی از مفسران شاهد بر درستی این احتمال را ادامهٔ آیه ۱۸۹ سورهٔ مبارکهٔ اعراف می‌دانند، چرا که خداوند سخن از آمیزش جنسی آدم (نفس واحده) با حواء (زوجها) و بارداری وی به میان آورده است: «**فَلَمَّا تَغَشاهَا حَمَلَت حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّت بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشكِرِينَ**»؛ 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؛ ابن‌کثیر،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 درفرض 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: «وَ جَعَلَ بَيْنَكم مَّوَدَّةً وَ رَحْمَةً».

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

اول: مفهوم‌شناسی مودّت و رحمت

قرار گرفتن دو واژه »مودّت» و «رحمت» درکنار 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،۱۶۶/۱۶).

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

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

مـی‌توانـد یکـی از نشـانه‌هـای ابـراز دوسـتی باشـد، امـا همیشـه چنـین نبـوده، گـاه رفتارهای‌جنسی تنها به منظور تأمین نیازهای جسـمی و بـدون پشـتوانه عـاطفی انجـام می‌شود و از سـوی دیگـر، کوشـش پـدر و مـادر در تـأمین نیازهـای مـادی و معنـوی فرزندانشان، گرچه یکی از جلوه‌های بروز ویژگی نفسانی »ترحم« آنها است، اما از آنجا که اطلاق مفهومی جملهٔ »و جعل بینکم مودة و رحمة« شامل روابط زن و شوهر پـیش از فرزند دار شدن و حتی فرزند دار نشدن همیشگی آنها نیز می‌شود، نمی‌تـوان »رحمـت« را که صفت نفسانی است به »فرزند« که موجودی خارجی است، معنا کرد.

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

سرانجام روا نخواهد بود که مودت و رحمت را هم معنا (مترادف) دانسـته، آنهـا را بـه «تمایـل قلبـی» (عطـف قلـب) زن و شـوهر نسـبت بـه یکـدیگر معنـا کنـیم (نحاس،۲۵۳/۵؛ قرطبی،۱۷/۱۴)؛ زیرا بار معنایی این دو واژه فراتر از حـد یـک ویژگـی نفسانی است.

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

دوم: گسترهٔ مودّت و رحمت

وجود واژهٔ »بینکم« در این فراز از آیه ما را با پرسش‌دومی روبرو مـی‌سـازد. آیـا 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 دلسوزی‌ای (رقت) معنا می‌کند که سبب نیکـی (احسان) به فرد مقابل شود؛ راغب اصفهانی، ص۱۹۱.

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 بقای‌نسل ادامه داشته، حیاتِ نوعِ انسانی، پیوسته از خطر نابودی در امان باشد.[1] که وجود چنین مودت و رحمتی در سطحی کلان و در میان افراد جامعه بشری نیز می‌تواند در اعتلای ارزش‌های اخلاقی و ارتقای کیفیت تعامل‌افراد جامعه با یکدیگر مؤثر باشد (طباطبایی،۱۶۶/۱۶).

اما به نظر می‌رسد قرار گرفتن کلمهٔ «بَیْنَکم» پس از جملهٔ «خَلَقَ لَکم مِّنْ اَنفُسِکُمْ»، 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 واژهٔ «مودت» و «رحمت» که عالی‌ترین‌توصیف 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 باوجود محبت، آستانه تحمل افراد خانواده ـ به ویژه زن و شوهر ـ افزایش یافته، زمینه بروز تنش میان آنها به کمترین میزان ممکن می‌رسد، سکونت و آرامش به وجود می‌آید (کاهانی مقدم،ص۳۸۰ و۳۷۸). بنا به آن چه از امام صادق نقل شده است، مهم‌ترین و

---

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

بارزترین اثرتربیتی محبت، بلندی و رفعت ایمان است، چرا که انسان می‌کوشد نیازهـای دیگران رابرطرف سازد. حال اگر این فرد، عنوان همسر را به خود بگیرد، کانون محبـت انسان از توجه به هرچه غیر از اوست، باز می‌ماند. در چنین حالتی اسـت کـه خـود بـه 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 بی خردی، جدایی و طلاق پـیش نیایـد و رشته اجتماع و خانواده گسسته نگردد و نیز اگر پایه امر ازدواج سست و ضـعیف بـوده به هر چیز مختصر جدایی و طلاق پیش آید، زن و مرد محتاج تجدید ازدواج می‌شـوند 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 الفـت هـم حاصل‌نمی‌شود مگر به عادت و عادت هم حاصل نمی‌شـود مگـر بـه طـول آمیـزش و معاشرت» (ابن سینا،ص۴۴۹).

ناگفته پیدا است که هرچند انس با یکدیگر و احساس آرامـش در کنـار همسـر، محصول تداوم محبت و انجام وظایف هریک نسبت به دیگری است[۲] و بدین لحـاظ در نگاه‌دین، وجود همسر به عنوان نعمت و موهبت الهی، قابل حق‌شناسـی و شـکرگزاری ویژه است؛ اما آرامش و پیوستگی عاطفی زن و مرد در خانواده، تنهـا شـرط لازم بـرای استمرار زندگی زناشویی است، نه شرط کافی برای آن؛ زیرا همیشـه عوامـل گونـاگونی وجود دارند که با دخالت خود، نه تنها این پیوستگی را تقویت نمی‌کننـد، بلکـه زمینـه گسست آن را نیز فراهم می‌سازند.

---

۱. با محور قرار گرفتن سکون و مودت و رحمت در تنظیم روابـط جنسـی اسـت کـه مـی‌تـوان برقـراری پیونـد زناشویی با زنان بزه‌کار را که به قصد کسب درآمد خود را در معرض بهـره‌وری دیگـران قـرار مـی‌دهنـد، امکـان ناپذیر دانست؛ ر.ک: سید سابق، ۹۵/۲.

۲. ابن سینا بر این باور است که وجود این ویژگی‌ها در زن، سبب استحکام خـانواده مـی‌شـود: خردمنـدی، دیـن داری، با شرم بودن، زیرکی، با محبت بودن، بارور بودن، زبان دراز نبودن، مطیع بودن، پاک دل و بـی غـش بـودن، در پشت سر مرد امین او بودن، وزین بودن، فروتن بودن، حسن تـدبیر داشـتن، صـرفه جوبـودن، اخـلاق خـوب داشتن؛ ر.ک: کاهانی مقدم،ص۳۷۵ـ۳۷۶.

قرآن کریم هنگامی که سخن از استفاده نادرست از آموزه‌های وحیانی‌به میان می‌آورد، تلاش برای فتنه انگیزی 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،۲۸۵/۲).

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، شکنندگی 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 پاسخگوئی‌های متفاوت داشته باشند، چگونگی برخورد با

---

۱. هرچند در منابع تفسیری راه‌های گوناگونی برای‌جدایی زن و شوهر مطرح شده است، همچون: ایجاد تنفر، ایجاد اختلاف اعتقادی و سخن چینی(طبرسی،۳۳۲/۱؛ طباطبایی،۲۳۴/۱؛ جصّاص،۶۹/۱؛ سیوطی، ۱۰۳/۱)؛ اما شاخصه تمامی آنها، واقعی جلوه دادن امور غیر واقعی است (طبری،۶۴۸/۱ـ۶۴۹).

این‌محرک‌ها و پاسخ دادن به آنها در بیرون از محیط خانه و در خارج از رابطهٔ 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[1] می‌فرماید: «یَا نساءَ النَّبِیِّ لَستنَّ کَأَحَدٍ مِّنَ النِّساءِ انِ اتَّقَیْتنَّ فَلا تخْضعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطمَعَ الَّذِی فی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً»(احزاب،۳۲/۳۳).

همان گونه که ملاحظه می‌شود خداوند با این فرمان درصدد است با کاهش زمینه تحریک جنسی مردان که از راه گفتارهای هوس برانگیز صورت می‌پذیرد، امکان سوء استفاده مردان بیمار دل[2] 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: « وَ لا یَضرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِینَ مِنزِینَتِهِنَّ» (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 لِّلْمُؤْمِنِینَ یَغُضّوا مِنْ اَبْصرِهِمْ ... وَ قُل لِّلْمُؤْمِنَتِ یَغْضُضنَ مِنْ اَبْصرِهِنَّ» (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 (حلّی،۸/۳؛ عاملی،۴۸/۷؛ اردبیلی، ص۵۴۳؛ بحرانی،۶۵/۲۳؛ نَوَویّ، ۱۳۳/۱۶) اما باید به این نکته نیز توجه داشت که قرآن کریم در صدد تحریم هرگونه نگریستن دو جنس مخالف به یکدیگر نیست،

---

۱. حتی اگر مفاد آیه اختصاص به همسران پیامبرداشته 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 واژهٔ »غضّ» که دوبار، هم نسبت به مرد و هم نسبت به زن تکرار شده، به مفهوم «نقصان» (راغب اصفهانی،ص۳۶۱) بوده، همراهی آن با کلمه »مِن»[1] بر این مطلب دلالت دارد که هر نوع نگریستنی ممنوع نیست، بلکه نگاه به آن چه دیدن آن جایز نیست، حرام است (محلی، ص۴۶۲؛ طبری،۱۵۵/۱۸؛ جصّاص،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 جنسی‌زنانه 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 این‌رو، 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.

مسألهٔ 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 »جَلباب»[2] و بار دیگر با استفاده از واژهٔ »خِمار»[3] بر ضرورت وجود پوشش برای بانوان تأکید ورزیده است:[4] «یَا أَیهَا النَّبِیُّ قُل لاَزْوَجك وَ بَنَاتِك وَ نساءِ الْمُؤْمِنِینَ یُدْنِینَ عَلَیهِنَّ مِن‌جَلَبِیبِهِنَّ» (احزاب،۵۹/۳۳)، «وَ لْیَضرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلی جُیُوبِهِنَّ»(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،۱۱۰/۱۵ـ۱۱۱؛ قرطبی،۲۲۲/۱۲؛ روحانی،ص۲۱۷ـ۲۱۸.

۲. زبیدی، ۱۸۶/۱: «الاصل الملحفة ثم استعیر لغیرها من الثیاب».

۳. خمار به‌هر چیزی گفته می‌شود که بپوشاند. خمار زن، لباسی است که سر او را می‌پوشاند و به همین‌دلیل به عمامه مردان نیز خمار گفته می‌شود (سعدی،ص۱۲۲ـ۱۲۳؛ راغب اصفهانی،ص۱۵۹).

۴. آن‌گونه 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، ص۵۴۴؛ 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، آن ها در معرض دید دیگران نیز قرار داشته باشند.

چنین برداشتی درست نیست؛ زیرا اصل، عدم ترادف معنایی واژه های 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) (جصّاص،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: ۱ـ «جلباب» پوششی بزرگ‌تر از «خمار» است[۴] ۲ـ «جلباب» پوششی است که تمام بدن را می پوشاند (قرطبی،۲۴۳/۱۴؛ شوکانی، ۳۰۴/۴؛ طباطبایی،۳۳۹/۱۶). بنابراین، نسبت میان »جلباب» و

---

۱. با وجودچنین رویکردی به خمار است که برخی آن را به »منقعه» معنا کرده‌اند (بحرانی،۱۳/۷؛ طوسی،۴۳۰/۷؛ طبرسی،۲۴۱/۷ و۱۸۱/۸؛ طریحی، ص۲۳۸)، 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 آیهٔ جلباب تنها بر پوشاندن گردن دلالت داشته، پوشش سایر اعضای بدن زن را شامل‌نمی‌شود (مؤمن، کتاب الصلاة، ص۳۵۲)؛ درست به نظر نمی‌رسد.

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

۴. «ثوب اکبر من الخمار» (ثعالبی،۳۵۹/۴)، «ثوب واسع اوسع من الخمار و دون الرداء» (طریحی، ص۹۱)، «الرداء فوق الخمار» (ابن کثیر،۵۲۶/۳).

«خمار»، نسبت میان عام و خاص بوده، «جلباب» اگر بتواند مو و سر و گردن زن را بپوشاند، کافی است و دیگر نیازی به »خمار» نیست؛ اما وجود «خمار» هرچند باعث پوشاندن مو و سر وگردن 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 مانندآن،[1] 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 «مانتو» شناخته می شود و استناد به مَثَل «جاء البرد و الجلباب» برای اثبات درستی آن – همچنان که برخی ادعا کرده اند (جناتی،ص۱۶۸) – درست به نظر نمی رسد؛ زیرا با «مانتو» سر وگردن پوشیده نمی شود.

هرچند استفاده از «خمار» و «جلباب» برای پوشاندن مو و سر و گردن، همچنین‌اندام‌های بدن، امری ضروری است، اما باید توجه داشت که این پوشش، شامل چهره (صورت) نشده، پوشاندن آن واجب نیست (حکیم،۲۴۳/۵ و۲۸/۱۴؛ مؤمن‌قمی، ص۳۵۴ـ۳۵۵؛ ابن حزم، ۲۱۶/۳). بنابراین، گرچه می‌توان »ضرب خمار» را به گونه‌ای تصور کرد که شامل صورت هم بشود (جوادی آملی،ص۴۹ـ۵۰)، 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 جملهٔ (وَ لا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ اِلّا 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 التی تشتمل بها المراءة (ابن منظور،۲۷۳/۱)، «الملحفة کلّما یستتر به من کساء او غیره» (طریحی، ۳۸۴/۱)، «ما تغطی به المراة، «ماتغطی به ثیابها من فوق کالملحفة» (زبیدی، ۱۸۶/۱).

زینت در آن جای می‌گیرد (مواضع زینت) (طبرسی،۲۴۱/۷؛ اردبیلی،ص۵۴۳؛ سیدسابق، ۱۲۷/۱)،[1] زیرا آشکار کردن زیور آلات و نگریستن به آن‌ها به خودی خود نمی‌تواند ممنوع باشد (طباطبایی،۱۱۱/۱۵؛ خویی،۴۹/۱، مسألهٔ۳۱).[2] 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، نپوشاندن صورت و کف دست‌ها جایز است (طوسی،۲۴۸/۴؛حلی،۱۰۱/۲؛ رافعی،۸۷/۴؛ شربینی،۱۳۵/۱؛ ابن ترکمانی،۲۲۵/۲؛ ابن‌حزم، ۳۲/۱۰)، زیرا بانوان در تعامل‌های اجتماعی خود، هم‌چون داد و ستد، نیازمند آشکاری آن بوده، روش (سیره) آنها نیز در دوره‌های مختلف بر نپوشاندن آن قرارداشته 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 سنی‌در تفسیر جمله (وَ لا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ اِلّا مَا ظهَرَ مِنْهَا) وارد شده است. صرف نظر از احتمال‌های مختلفی که از سوی مفسران و محدثان شیعه و سنی در این باره مطرح شده؛[3] در منابع روایی شیعه از امامان معصوم در توضیح «زیورهای‌آشکار»، جملاتی نقل

---

۱. هرچند به نظر می‌رسد منظور از زینت، جایگاه زینت است، اما برخی بر این باورند که به قرینه جملهٔ (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، ۳۸۳/۳ــ۳۸۴؛ صنعانی،۵۶/۳؛ طبری،۱۵۷/۱۸ــ۱۵۸؛ ابن‌نجیم،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 (قُرط)، بازو بند (دُملج)، پابند (خلخال)، گردن‌بند (قِلادة) (قمی،۱۰۱/۲؛کلینی،۵۲۱/۵، شماره۳ و۴؛ طبری،ص۲۳۲). اما از این میان، تنها سرمه و انگشتر و اعضایی از بدن که این زیورها در آن جای می‌گیرند، یعنی چهره و دست (کاشانی،۱۲۱/۵؛ قمی سبزواری،ص۴۹)، عمومیت داشته، آشکار کردن آن‌ها برای تمام مردان روا است (مؤمن قمی،ص۳۵۶)؛[1] ولی آشکارکردن سایر موارد و اندام‌های اختصاص یافته به آن‌ها، همچون: بازو، سینه، گوش و پا، تنها نسبت به مردان مَحرم به زن غیر از همسر، جایز بوده، آشکار کردن آن برای مردان نامحرم جایز نیست (شوکانی،۲۴۳/۶؛ طریحی،ص۵۴۲ـ۵۴۳).[2]

افزون بر این، در روایات دیگری هم که موضوع آن‌ها حدود پوشش زن مسلمان یا نگریستن به زن نامحرم است، به شکل مستقیم یا غیر مستقیم، مسأله جواز آشکاری چهره زن مطرح شده است (قمی سبزواری،ص۴۹؛ حمیری،ص۸۲، شماره۲۷۰؛ کلینی، ۲۲۰/۵ـ۲۱).[3]

نتیجه: اگر عنوان «ضرب خمار بر جیوب» صراحت در جواز نپوشاندن صورت‌نداشته 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 باز ینت دیگری به جز سرمه (کُحل) که در برخی از روایات به جواز استفاده از آن‌تصریح شده، آراسته شود، دیگر نه آشکار کردن آن جایز خواهد بود و نه نگریستن به آن (جوادی آملی،۱۴۰۵، ص۴۷).

---

۱. هرچند جواز آشکاری دست و صورت به طور عادی مستلزم جواز نگریستن 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 نگریستن به آنها توسط مردان نامحرم نمی‌شود؛ ر.ک: خویی،۵۵/۱ـ۵۶.

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،ص۳۵۵.

طرح لزوم پوشش برای بانوان با چنین گستردگی از سوی قرآن ما را با یک پرسش‌جدی 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 علت‌آن برآمده می‌فرماید: «ذَلِكَ اَدْنى اَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ» (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،ص۲۴۵).

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 بخشکاند.

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 (حُره) و کنیزکان (اِماء) است (جوادی آملی،ص۵۲. مجاهد، ۵۲۰/۲-۵۲۱؛ طبری،۵۶/۲۲؛ جصّاص، ۴۸۶/۳؛ ابن‌جوزی،۲۱۶/۶؛ سیوطی،۲۲۱/۵) و آیه کریمه در مقام بیان وجوب پوشش‌نیست (مؤمن قمی، ص۳۵۳)؛[1] 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، ۲۱۸/۳ـ۲۱۹).

بنابراین، منظور از «یعرفن» 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،ص۳۸۹).

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 بستگان‌درجه اول زن قرار داده، از شمول حکم رعایت پوشش، استثنا کرده است: «اَوِ التَّبِعِینَ غَیرِ اُولی الاربَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطفْلِ الَّذِینَ لَمْ یَظهَرُوا عَلی عَوْرَاتِ النِّساءِ» (احزاب،۳۱/۳۳).

۱ـ «غیر اولی الاربة من الرجال». واژهٔ »اِربة» از ریشه »أرب إلیه، یأرب، أرباً» به معنای «نیاز» (احتیاج) است (ابن منظور،۲۰۸/۱). هرچند مفهوم عبارت »غیر اولی الاربةمن الرجال»، «مردان بی‌نیاز از زنان» است (راغب اصفهانی،ص۱۶)، 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،ص۵۲.

کهاین عنوان بر چه گروهی از مردان صادق است، احتمال‌های مختلفی وجود دارد: مردان‌کهنسالی که نیاز جنسی خود را از دست داده‌اند، ناتوانان جنسی (عنین)، مردانی که اندام‌جنسی آن بریده شده است (مجبوب)، مردان اخته شده (خصی)، افراد دو جنسی(خنثی)، 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؛ ابن‌عابدین،۶۹۱/۶؛ راوندی،۱۲۹/۲؛ کرکی،۳۶/۱۲؛ ثوری،ص۲۲۵؛ ابن حجر عسقلانی،۳۴۰/۸؛ بخاری،۲۳۳/۲).

صرف نظر از میزان درستی هریک از این احتمال‌ها، آن چه مسلم است قرآن کریم هرنوع بی‌نیازی به جنس مخالف را مجوز عدم استفاده از پوشش ندانسته است، زیرا این‌گروه از مردان را با واژه »تابعین» نیز توصیف کرده است. منظور از «تابعین» آن گروه از افرادی است که فاقد استقلال در زندگی هستند.[1] 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، دراین 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 مردانی‌است که به واسطه عدم برخورداری از سلامت عقل، نه تنها نمی‌توانند به شکل مستقل زندگی کنند، بلکه فاقد هر گونه درکی از کامجویی جنسی هستند.[2]

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 که‌در

---

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

تفسیر قمی آمده است: «فهو الشیخ الکبیر الفانی الذی لا حاجة له فی النساء» (قمی، ۱۰۲/۲).

بر این اساس، نمی‌توان افرادی را که دارای انگیزه‌های جنسی هستند، ولی بر اثرعارضه‌ای 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)[1] 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 حساب‌می‌آیند که رعایت پوشش در برابر آنها لازم نباشد.[2]

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

قرآن کریم واژهٔ »طفل» را با عبارت »الذین لم یظهروا علی عورات النساء» توصیف کرده‌است. این عبارت هم‌چنان که می‌تواند قیدی تأکیدی باشد، می‌تواند قیدی احترازی 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 بهره وری جنسی در صدق عنوان »غیر اولی الاربة» 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 این‌تعریف‌ها به تنهایی دربارهٔ »غیر اولی الاربة من الرجال» روا نباشد: «الذی لم یبلغ أربه أن یطلع‌علی 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، ببینیم 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 وبهره‌وری از آنها در او به وجود آمده، عنوان «طفل» نیز بر وی صادق نخواهد بود؛ هم‌چنان که از دورهٔ 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 (ممیّز).

اگر واژهٔ «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 علی‌عورات النساء»، پسران نابالغ است، در هر رده سنی که می‌خواهند باشند (ر.ک: طباطبایی،۱۱۲/۱۵؛ نحاس،۵۲۶/۴، شماره۳۲).[1]

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،ص۳۵۳)، «لم یطیقوا مجامعة النساء» (طبرسی،۲۴۳/۷)،«الطفل الذین لم یکشفوا عن عورات النساء بجماعهن فیظهروا علیهن لصغرهن»(طبری،۱۶۵/۱۸).

الطفل الذین‌لم 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،۸۸/۱ـ۸۹؛ روحانی،۱۲۴/۲۱ـ۱۲۶).

شاهد بر درستی چنین فهمی، اطلاق عنوان »طفل» بر تمامی سنین پیش از بلوغ، درآیهٔ ۵۹ سورهٔ مبارکه نور است (ر.ک: افندی،۷۶۲/۱): (وَ اءِذَا بَلَغَ الاَطفالُ مِنکُم ُالْحُلُمَ).

دقت در مطالب گذشته به خوبی روشن می‌سازد که مسأله عدم لزوم رعایت پوشش‌نسبت به دو گروه از مردان مطرح است؛ در نتیجه، این که برخی از مفسران عبارت «التابعین غیر اولی الاربة من الرجال» را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که از نظر محتوایی تفاوتی‌با عبارت »او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء» تفاوتی پیدا نمی‌کند،[۳] درست نخواهد بود. همچنان که طرح این ادعا که صدر و ذیل‌آیه 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 مانده‌ذهنی

---

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 کغیبته» (حلی،۷/۳)، «الذی لا حظ له من عورة النساء»(اردبیلی،ص۵۴۷)، «لم یعرفوها» (ابن جوزی،۳۵۷/۵).

۲. ابن بابویه،۴۳۶/۳،شماره۴۵۰۷: «یوخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنین و لاتغطی المرأه شعرها منه حتی یحتلم»؛ حمیری،ص۳۸۵، شماره۱۳۵۵: «لا تغطی المرأة رأسها من الغلام حتی یبلغ الغلام».

۳. در معنای‌عبارت »التابعین غیر اولی الاربة 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 لـه و لا توجـه لـه الـی النسـاء) مصـداق پیـدا مـی‌کنـد (روحانی،۱۳۱/۲۱)، درست نخواهد بود؛ زیرا چنین افرادی تنها یکی از مصـادیق‌عنـوان «التابعین غیر اولی الاربة من الرجال» بوده، عنوان »او الطفل الذین لم یظهروا علی‌عورات النساء» نیز مصادیق خود را دارد.

دوم: عدم لزوم استفاده از پوشش برای بانوانی که فاقـد جاذبـه جنسـی هسـتند. پیش ازاین توضیح دادیم که استفاده از پوشش فراگیر، امری است که رعایـت آن بـرای تمامی‌بانوان الزامی است. اما برای این حکم کلی یک استثناء نیـز وجـود دارد، چـرا کـه خداوند به گروهی از بانوان اجازه داده است که پوشش (جلباب) خود را کنار گذاشـته، بدون آن که قصد خودآرایی داشته باشند، در برابر مردان نامحرم حاضر شوند «وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ الَّتی‌لا یَرْجُونَ نکاحاً فَلَیْس عَلَیْهِنَّ جُنَاحٌ اَن یَضعْنَ ثِیَابَهُنَّ غَیرَ مُتَبرِّجَـتٍ بِزِینَـةٍ وَ اَن یَستَعْفِفْنَ خَیرٌلَّهُنَّ» (نور،۶۰/۲۴).

واژهٔ »قواعد» جمع بوده، مفرد آن، «قاعده» اسـت. ایـن واژه در اصـل بـه مفهـوم «ثبوت» و «استقرار» است و به همین دلیل به دامنه کوه و پایه‌هـای خانـه، قاعـده گفتـه 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 باشـد، «قاعده»گفتـه مـی‌شـود، چـرا کـه در بـارور نبـودن بـه ثبـات رسـیده اسـت (طوسـی، ۴۶۰/۱ـ۴۶۱).همچنان که می‌تواند از ریشه »قَعَدَ» به معنای عجز و مفرد آن »قاعد» باشـد و منظـور از زنـان قاعـد، زنـانی اسـت کـه نـاتوان از بـاروری و آوردن فرزنـد هسـتند (ابن‌جوزی،۳۷۴/۵).

صرف نظر از سـاختار لغـوی واژه »قواعـد»، خـدای تعـالی ایـن گـروه از زنـان (القواعد من النساء) را با عبارت »التی لایرجون نکاحاً» توصیف کرده است. ایـن صـفت می‌تواند صفتی (قیدی) تأکیدی ـ توصیفی یا احترازی باشد (ر.ک: طباطبایی،۱۶۴/۱۵).

در صورت نخست، خداوند در صدد است با جملهٔ »التی لایرجون نکاحاً» 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؛ طبری،۲۱۹/۱۸ـ۲۲۰). از آنجا که قرار گرفتن در چرخه زناشویی به دو عامل جاذبه جنسی برای طرف مقابل و نیاز جنسی برای خود فرد بستگی‌دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که منظور از «القواعد من النساء» زنانی است که به‌واسطهٔ پیری، نه برای مردان جاذبه جنسی دارند[1] و نه خود نیاز جنسی دارند؛ از این رو، در چرخهٔ زناشویی قرار نمی‌گیرند.

در صورت دوم، جملهٔ »التی لایرجون نکاحاً» بیان‌گر این مطلب است که «القواعد من‌النساء» عنوانی است عام و شامل گروه‌های مختلفی از بانوان که تنها یک دسته از آنها منظور نظر خداوند است.

در این صورت، جملهٔ »التی لایرجون نکاحاً» به دلالت التزام، حاکی از معنایی است که‌مفسران در بیان آن، دو نظر به ظاهر مختلف مطرح کرده‌اند: ۱ـ 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 »التی لایرجون نکاحاً» معرفی کرد (ر.ک: قرطبی،۳۰۹/۱۲؛ طبری،۲۱۹/۱۸).

به نظر می‌رسد جملهٔ »التی لایرجون نکاحاً»، صفتی است تأکیدی نه احترازی، زیرا رسیدن به سن یائسگی و ناباروری، نمی‌تواند سبب از بین رفتن قابلیت بهره‌وری جنسی‌شده، 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 التی تستقذر من کبرها» (ثعالبی،۱۹۷/۴)، «هی التی إذا رأیتها استقذرتها» (نحاس،۵۵۵/۴)، «هی التی إذا رأیتها تستقذرها من کبرها» (قرطبی،۳۰۹/۱۲).

(حسینی،ص۴۷۳-۴۷۴).[1] از این رو، جمله «التی لایرجون نکاحاً» چیزی جز توضیح «القواعد من النساء» نبوده و منظور از آنها بیان این مطلب است که گروهی از زنان به واسطهٔ کهولت به چنان حالتی می‌رسند که به واسطهٔ نبود جاذبه جنسی از یک سو و نبود نیاز جنسی از سوی دیگر، در شرایط عادی، موضوع ارتباط جنسی قرار نمی‌گیرند (اردبیلی، ص۵۵۳؛ حلی،۸/۳).

به هر حال، این گروه از بانوان مجاز هستند پوشش خود را مشروط به این که درصدد خودآرایی نباشند، کنار گذارند؛ (فَلَیْس عَلَیْهِنَّ جُنَاحٌ اَن یَضعْنَ ثِیَابَهُنَّ غَیرَ مُتَبرِّجَت بزِینَة).

هرچند قرآن کریم در این آیه از واژه «ثیاب» به مفهوم «لباس» برای شناساندن پوشش‌استفاده 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 دربارهٔ 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، شماره۱ و۴) و در روایت یونس و بزنطی حدود این معنا به «کشف رأس و ذراع» تعیین شده است (طوسی،۴۶۷/۷، شماره۱۸۷۱؛ حمیری،ص۳۶۳، شماره۱۳۰۰). بر این اساس، اکتفا به «وضع جلباب» در روایت ابی الصباح کنانی و محمد بن ابی‌حمزه و محمد بن‌مسلم (طوسی،۴۸۰/۷، شماره۱۹۲۸؛ 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 عریان‌کردن بدن امری است مخالف با مبنای خداوند متعال در تناسب احکام با کرامت انسانی، برای واژهٔ «ثیاب» اطلاقی وجود نداشت تا بتوان به جواز برهنه کردن تمام بدن به جز اندام‌های جنسی برای این گروه از زنان، حکم کرد (خویی،۸۲/۱ـ۸۳؛ روحانی، ۱۲۲/۲۱). بنابراین، دامنه جواز، محدود به پوشش‌های ظاهری بوده، شامل تمام لباس‌های فرد نمی‌شود (ابن جوزی،۳۷۴/۵)؛ تنها آشکار کردن آن مقدار از بدن که پوشاندن آن در این گروه از زنان متعارف نیست، جایز است (طباطبایی‌یزدی،۴۸۹/۵).

اگر بپذیریم عدم لزوم استفاده از پوشش برای بانوان مسن، استثنایی است برای حکم‌کلی 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 خودآرایی‌کرده است (غَیرَ مُتَبرِّجَتٍ بِزینَة).

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؛[1] 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 راهی‌مطمئن برای حفظ پاکدامنی است (ر.ک: اردبیلی،ص۵۵۳ـ۵۵۴؛ طبرسی،۲۷۱/۷؛ طوسی،۴۶۱/۷؛ ثعالبی،۱۹۷/۴؛ ابن‌جوزی،۳۷۵/۵؛ نحاس،۵۵۵/۴، شماره۷۳؛ طباطبایی،۱۶۴/۱۵) (وَ اَن‌یَستَعْفِفْنَ خَیرٌ 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،۳۴/۱۲؛ حلی،۸/۳.

دقت در مطالب گذشته، این نکته اساسی را روشن می‌سازد که مهم‌ترین کـارکرد پوشش، کاهش تحریک‌های جنسی در طرف مقابل است؛ به همین جهت، هنگـامی کـه بستر برای تحریک جنسـی در شـرایط عـادی از بـین مـی‌رود، اسـتفاده از پوشـش نیـز ضرورت خود را از دست می‌دهد.

پیوستگی دو سویه میان پوشش و تحریک جنسی را حضرت رضا علیـه السـلام در پاسخ به پرسش‌محمد بن سنان چنین توضیح می‌دهند: «حرم النظر الی شـعور النسـاء المحجوبات بالازواج و غیرهن من النساء لما فیه من تهییج الرجال و مـا یـدعو التهیـیج إلی الفساد و الدخول فیما لایحل و لایحمل، و کذلک ما أشبه الشعور إلا الـذی قـال الله تعالی: والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحاً فلیس علیهن جناح أن یضـعن ثیـابهن غیر الجلباب و لا بأس بالنظر الی شعور مثلهن» (ابن‌بابویه،۲/۵۶۴ـ۵۶۵).

نتیجه

اگر می‌خواهیم بنیان خانواده مستحکم و تا سر حد امکان، خلل‌ناپذیر باشد، بایـد تعامل هریک از زن و مرد با جنس مخالف خود در بیرون از محیط خانواده (زناشـویی) به گونه‌ای باشد که تعادل روحی و آرامش روانی آنان بر هم نریزد و این ممکن نیسـت جز با پرهیز ازخودآرایی جنسی، همان چیزی که قرآن از آن با عنوان بازگشت بـه آداب و رسوم دوره جاهلیت یاد می کند (وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْأُولی) (احزاب،۳۳/۳۳). چنین روشی، خود به خود بستر پایبندی اخلاقی به خانواده را فراهم ساخته، با برقراری رابطه عاطفی میان زن و مرد، احتمال گریزپایی هریک از آنان را در جامعـه بـه کمتـرین میزان ممکن می‌رساند.

منابع

قرآن کریم.

ابن ترکمانی (ماردینی)، علاء الدین بن علی، ***الجوهر النقی***، دار الفکر، بی‌تا.

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، بی‌تا.

ابن حزم، علی بن احمد، ***المحلی***، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، ***بدایة المجتهد و نهایة المقتصد***، تحقیق‌خالد عطار، بیروت: دار الفکر،۱۴۱۵ق.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ***الشفاء***، قم: منشورات مکتبة آیة الله المرعشی،۱۴۰۵هـ

ابن عابدین، محمد امین، ***حاشیة رد المختار علی الدر المختار***، بیروت: دار الفکر،۱۴۱۵هـ

ابن قدامه، عبدالرحمن، ***الشرح الکبیر***، بیروت: دار الکتاب العربی، بی‌تا.

ابن کثیر قرشی، اسماعیل، ***تفسیر القرآن العظیم***، تحقیق یوسف عبدالرحمن‌المرعشلی، بیروت: دار المعرفه،۱۴۱۲هـ

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، قم: ادب الحوزة، ۱۴۰۵هـ

ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم، ***البحر الرائق شرح کنزالدقائق***، بیروت: دارالکتب العلمیة. ۱۴۱۸ق.

ابن‌بابویه، محمد بن علی، ***علل الشرایع***، نجف: مکتبة الحیدریة،۱۳۸۵ق.

ابن‌بابویه، 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: المکتبة المرتضویة، بی‌تا.

افندی، محمد علاء الدین، ***حاشیة قرة عیون الاخبار تکملة رد المختارعلی الدر المختار***، دار الفکر، ۱۴۱۵هـ

بحرانی، یوسف، ***الحدائق النّاضرة فی احکام العترة الطّاهرة***، تحقیق محمد تقی‌ایروانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.

بخاری، محمد بن اسماعیل، ***صحیح بخاری***، بیروت: دار الفکر،۱۴۰۱هـ

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ***الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن***، بیروت: دار احیاء التراث العربی،۱۴۱۸هـ.

ثوری، سفیان بن سعید، ***تفسیر سفیان الثوری***، بیروت: دار الکتب العلمیة،۱۴۰۳هـ

جصّاص، احمد بن علی، ***احکام القرآن***، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵هـ

جوادی آملی، عبدالله، ***کتاب الصلاة***، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵هـ

حسینی، سید هادی و دیگران، ***کتاب زن***، تهران: انتشارات امیر کبیر،۱۳۸۱.

حکیم، سید محسن، ***مستمسک العروة الوثقی***، نجف: مطبعة الآداب،۱۳۹۱.

حلی، جعفر بن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، قم: مؤسسه سید الشهداء،۱۳۶۴.

حلی، حسن بن یوسف، ***منتهی المطلب***، تبریز،۱۳۳۳.

حلی، محمد بن حسن، ***ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد***، قم: انتشارات علمیه،۱۳۸۷هـ

حمیری، عبدالله بن جعفر، ***قرب الاسناد***، قم: مؤسسه آل البیت،۱۴۱۳هـ

خمینی، مصطفی، ***مستند تحریر الوسیلة***، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، ۱۴۱۸هـ

خویی، محمد تقی، ***کتاب النکاح (مبانی العروة الوثقی)***، قم: دار الهادی،۱۴۰۷هـ

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

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

راوندی، قطب الدین، ***فقه القرآن***، قم: کتابخانه آیة اللّه مرعشی، ۱۴۰۵هـ

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

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

روحانی، محمد صادق، ***المسائل المستحدثة***، قم: دار الکتاب۱۴۱۴هـ

زبیدی، محمد مرتضی، ***تاج العروس فی جواهر القاموس***، بیروت: مکتبة الحیاة، بی‌تا.

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

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

سید سابق، ***فقه السنة***، بیروت: دار الکتاب العربی، بی‌تا.

سیوطی، جلال الدّین، ***الدر المنثور فی التّفسیر الماثور***، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

شربینی، محمد بن احمد، ***الاقناع فی حل الفاظ شجاع***، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

شریف رضی، ***حقائق التأویل فی متشابه التنزیل***، بیروت: دار المهاجر، بی‌تا.

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

شوکانی، محمد بن علی، ***فتح القدیر***، عالم الکتب، بی‌تا.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام، ***تفسیر القرآن***، ریاض: مکتبة 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: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵هـ

طبرسی، فضل بن حسن، ***جوامع الجامع***، قم: مؤسسه نشر اسلامی،۱۴۱۸هـ

طبری، حسن بن فضل، ***مکارم الاخلاق***، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۹۲هـ .

طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان عن تاویل آی القرآن***، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۱۵هـ

طریحی، فخر الدّین، ***مجمع البحرین***، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۴۰۸هـ

طریحی، فخر الدین، ***تفسیر غریب القرآن***، قم: انتشارات زاهدی، بی‌تا.

طوسی، محمد بن حسن، ***تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة***، تصحیح آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.

طوسی، محمد بن حسن، ***کتاب الخلاف***، قم: مؤسسه نشر اسلامی،۱۴۰۷هـ

طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹هـ

عاملی، زین الدین بن علی، ***مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام***، قم: مؤسسه معارف اسلامی،۱۴۱۳هـ .

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ***تفسیر نور الثقلین***، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲هـ

عظیم آبادی، محمد شمس الحق، ***عون المعبود شرح سنن ابی‌داود***، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵هـ

فیض کاشانی، مولا محسن، ***تفسیر الصافی***، تهران: مکتبة الصدر،۱۴۱۶هـ

قرطبی، محمد بن احمد، ***الجامع لاحکام القرآن***، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ۱۴۰۵هـ

قمی سبزواری، علی بن محمد، ***جامع الخلاف و الوفاق بین الامامیة و بین 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 البیت. ۱۴۰۸هـ

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الاصول من الکافی***، تهران: دار الکتب الاسلامیة،۱۳۸۸هـ

کوفی، ابن ابی‌شیبهٔ، ***المصنف فی الاحادیث و الآثار***، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت: دار الفکر۱۴۰۹هـ

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 الاسلامیة، بی‌تا.

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

محلی، محمد بن احمد ـ سیوطی، عبدالرحمن ابی‌بکر، ***تفسیر الجلالین***، بیروت: دارالمعرفهٔ، بی‌تا.

نجفی، محمد حسن، ***جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام***، تحقیق شیخ‌عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة،۱۳۶۷.

نحاس، ابی‌جعفر، ***معانی القرآن***، تحقیق محمد علی صابونی، عربستان سعودی: دانشگاه ام القری. ۱۴۰۸هـ

نووی، یحیی بن شرف، ***المجموع فی شرح المهذّب***، دار الفکر، بی‌تا.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ***اسباب النزول***، قاهره: مؤسسة الحلبی. ۱۳۸۸هـ

یحیی بن حسین، ***الاحکام فی الحلال و الحرام***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.