

حکم فقهی پوشش زنان بر اساس آیه ۵۹ سوره احزاب

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲

تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۲۹

امیر مهاجر میلانی

عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق مرکز تحقیقات زن و خانواده - wraabhm@yahoo.com

چکیده

موضوع پژوهش حاضر، بررسی ادله قرآنی حجاب شرعی بانوان است. این پژوهش با هدف تعیین حکم فقهی پوشش بانوان و با نظر به کارکردهای گوناگون پوشش، نوع و محدوده پوشش بیان شده در آیه ۵۹ سوره احزاب را روشن می‌کند. در این راستا، نخست با بررسی موارد کاربرد ترکیب «ادنی علی» و توجه به آرای واژه‌شناسان و مفسران، دلالت این ترکیب بر اصل پوشش اثبات می‌شود؛ سپس با انکار تبعیضیه بودن «من» در عبارت «يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ الْجَلْبَابِ» و با درنگ در مناط مطرح در ذیل آیه، نتیجه گرفته می‌شود کارکرد پوشش بیان شده در آیه شریفه، نه برای پنهان کردن شیء پوشیده شده، بلکه به منظور تمایز شیء نشان‌دار از شیء بی‌نشان است. در پایان با انکار شأن نزول مشهور و مولوی دانستن دستور آیه شریفه، نتیجه گرفته می‌شود حکم شرعی بیان شده در آیه شریفه، حکمی الزامی و همیشگی است؛ بنابراین بر زنان لازم است در برابر مردان بیگانه - افزون بر پوشش کامل شرعی بدن - از پارچه بلندی همچون چادر یا دست‌کم از ماتویی بلند و گشاد استفاده کنند.

واژگان کلیدی:

جلباب، پوشش وجه و کفین، آیه ۵۹ سوره احزاب.

بیان مسئله

در میان ادله فقهی پوشش، آیات حجاب از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار است. در این میان، آیه ۵۹ سوره احزاب به لحاظ طرح پوشش خاصی به نام جلباب، اهمیت

دوچندانی دارد. به باور برخی، این آیه از زنان می‌خواهد با فروهستن پارچه‌ای بلند همچون چادر، بخش خاصی از اعضای خود یا تمامی آن را با هدف پنهان کردن آن از دیده بیگانگان بپوشانند. در برابر، برخی با تحلیلی دلالت‌شناختی از مقوله حجاب و با نظر به مناط مطرح در ذیل آیه شریفه، بر این باورند که آیه شریفه در مقام حجاب پوششی که هدف آن پنهان کردن شیء پوشیده شده است، نبوده؛ بلکه خواستار پوششی خاص با هدف بازشناخت زنان عقیف از غیر عقیف است.

براین اساس آیه شریفه در مقام بیان حکم فقهی پوشش اعضای بدن زنان نیست؛ ولی می‌توان نتیجه گرفت بر زنان لازم است در برابر مردان بیگانه - افزون بر پوشش کامل شرعی بدن که برای روشن شدن حکم آن باید به آیه ۳۱ سوره نور مراجعه شود - از پارچه بلندی همانند چادر نیز استفاده کنند. همچنان که توجه به جهاتی مانند اعتبار شأن نزول منقول از مفسران نخستین، مولوی یا ارشادی بودن خطاب آیه شریفه، الزامی یا غیرالزامی بودن حکم مطرح در آیه شریفه، دائمی یا فصلی، بلکه موقت بودن آیه شریفه و در پایان، موضوعیت به کاربردن جلباب در امتثال دستور آیه شریفه که همگی در برداشت نهایی از آیه شریفه نقش مهمی دارند نیز لازم به نظر می‌رسد.

در راستای پاسخ به پرسش‌های یادشده، نخست اعتبار شأن نزول آیه شریفه بررسی می‌شود، سپس با تقسیم آن به دو بخش «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» و «ذَلِكَ اَدْنَىٰ اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْدَيْنَ» و با تحلیل دلالت‌شناختی انواع پوشش، نوع پوشش مطرح در آیه شریفه تبیین می‌شود. در ادامه با توضیح مولویت خطاب و ظهور آیه شریفه در موضوعیت به کارگیری جلباب، دلالت آیه شریفه بر اصل پوشش، محدودۀ پوشش، الزامی یا غیرالزامی بودن دستور ادناء جلباب و دائمی، موقتی یا موسمی بودن آن تبیین می‌شود و در پایان با تکمیل برداشت از آیه محل بحث رابطه آن با آیه ۳۱ سوره نور توضیح داده می‌شود.

۱. دیدگاه‌های کلی مطرح درباره آیه شریفه

اندیشمندان اسلامی در دو علم فقه و تفسیر در توضیح و تبیین آیه شریفه دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. برخی با استدلال به اینکه جلباب وسیله پوشش صورت و سر بوده و از سویی ادناء در صورت تعدی آن به «علی» به معنای فرود آوردن و نهادن است، معتقدند آیه شریفه با دستور فوق خواستار پوشش سر و صورت زنان شده است (طباطبایی بروجردی ۱۴۲۶ق، ۳: ۲۵۰ / همو ۱۴۱۶ق، ۱: ۵۷ / زمخشری ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۶۰ / طبرسی ۱۳۷۷، ۳: ۳۳۲). برخی با

تفسیر واژه جلاباب به سرپوشی که زنان هنگام خروج از منزل، سر و پیشانی خود را با آن می پوشانند، آیه شریفه را دال بر لزوم پوشاندن سر و پیشانی می داند (طوسی [بی تا]، ۸: ۳۶۱). براین اساس نه پوشش کل صورت لازم بوده و نه آشکار کردن کامل آن جایز است. این برداشت افزون بر مطابقت با تفسیر منقول از ابن عباس، از سوی برخی فقهای معاصر نیز پذیرفته شده است (طبری ۱۴۱۲ق، ۲۲: ۳۳/ بحرانی ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۳).

برخی دیگر با قبول مقدمات دیدگاه نخست و در نتیجه پذیرش دلالت آیه شریفه بر لزوم پوشش سر و صورت، معتقدند به قرینه تعلیل «ذَلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ» این حکم، کلی نیست و به اصطلاح «موسمی» است؛ بنابراین «اگر زمینه مزاحمت های عمومی از بین رفت، دیگر این حکم الزامی باقی نمی ماند» (زنجانی ۱۴۱۹ق، ۲: ۴۷۲). به باور این دیدگاه برای روشن شدن حکم حجاب بانوان در شرایط عادی باید به آیه ۳۱ سوره نور که پس از این آیه نازل شده، مراجعه شود.

برخی دیگر با پذیرفتن مقدمات دیدگاه نخست، محدوده ای که آیه شریفه خواستار پوشش آن شده را ناحیه سینه و گردن دانسته اند (طبرسی ۱۳۷۲، ۸: ۵۸۰ / طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۶: ۱۸۰)؛ همچنان که از دیدگاه آیت الله فاضل نیز مفاد این آیه، محل بحث همان مفاد آیه «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» بوده؛ در نتیجه آیه شریفه ظاهر در لزوم پوشش صورت نیست (فاضل لنکرانی ۱۴۰۸ق، ۵۷۶). به باور برخی، صدور این دستور بر اساس اقتضاهای خاص عصر نزول بوده و عمل به آن در دوران کنونی لازم نیست (فضل الله ۱۴۱۹ق، ۱۸: ۳۵۰). مانند این بیان از ابوالفتوح رازی نیز استفاده می شود. او با تأکید بر شأن نزول معروفی که خواهد آمد، معتقد است در عصر نزول، پوشش تمامی زنان به شکل واحدی بوده و این آیه با دستور به پیچاندن چادر به خود و در نتیجه پوشاندن سرتاپا، در صدد تمایز میان زنان آزاد و کنیزان است (ابوالفتوح رازی ۱۴۰۸ق، ۱۶: ۲۱). طبق این برداشت نیز می توان آیه شریفه را ویژه شرایط خاصی دانست که اکنون آن شرایط، موضوع خود را از دست داده است. وی در توضیح تعلیل آیه شریفه می گوید: «آن نزدیک تر باشد که ایشان را به آن شناسند، نرنجانند ایشان را به گمان بردگی و پرستاری، که زنان آزاد در آن عهد، اختیار زنا نکردندی از رشک» (همان).

بر خلاف دیدگاه های یادشده، شهید مطهری پیام اصلی آیه شریفه را لزوم عقیف و حفظ بودن زن می داند و معتقد است این پیام جاودانه، ارتباطی با کیفیت خاص پوشش

زنان و محدوده آن ندارد و به اصطلاح خواستار حجاب پوششی نیست. از دیدگاه ایشان معنای اصلی ادناء، پوشاندن نیست؛ و اگر به زن بگویند جامه‌ات را به خود نزدیک کن، مقصود این است که آن را رها نکن، آن را جمع و جور کن، آن را بی‌اثر و بی‌خاصیت رها نکن و خود را با آن بپوشان و به عبارت دیگر از این لباس استفاده تشریفاتی و اسمی نکن (مطهری ۱۴۳۵ق، ۱۶۰). ایشان با استدلال به اینکه استفاده صحیح از جامه، حامل پیام خاصی به ناپاک‌دلان و نشانگر عفت زن است، نتیجه می‌گیرد تعلیل آیه شریفه نیز به همین معنا اشاره می‌کند.

ایشان بر اساس دو مقدمه یادشده تأکید دارد که مطلب استفاده‌شده از آیه همانند دستور «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» یک حقیقت جاودانی است و زن مسلمان همیشه «باید آنچه‌ان در میان مردم رفت و آمد کند که علائم عفاف و وقار و سنگینی و پاکی از آن هویدا باشد و با این صفت شناخته شود و در این وقت است که بیمار دلان که دنبال شکار می‌گردند، از آنها مأیوس می‌گردند و فکر بهره‌کشی از آنها در مخیله‌شان خطور نمی‌کند» (همان، ۱۶۲) ایشان دلالت آیه شریفه بر موضوع پوشش را صحیح نمی‌داند و یادآور می‌شود - در حدود اطلاعات ایشان - هیچ فقهی به این آیه به عنوان ادله پوشش استناد نکرده است (همان، ۱۹۹).

دیدگاه هفتم از محقق داماد است. ایشان تأکید دارد با تأمل در عبارت اخیر روشن می‌شود در جامعه آن روز، دو گونه پوشش متفاوت در میان زنان متداول بوده که برخی از زنان با استفاده از نوع خاصی از آن، گرفتار آزار و اذیت افراد ناپاک می‌شدند. براین اساس خداوند از همسران و دختران پیامبر ﷺ و همسران مردان مؤمن می‌خواهد از آن پوشش ویژه استفاده نکنند و خود را در معرض آزار دیگران قرار ندهند. ایشان در ادامه تصریح می‌کند آیه شریفه دلالتی ندارد که بر اساس آن بتوان آن زنان و نحوه پوشششان را مشخص کرد. برای روشن شدن آن باید به تفاسیر و روایات مراجعه کرد و با نظر به اینکه آیه شریفه در مقام بیان وجوب پوشش بر بانوان نیست، دلالتی بر وجوب پوشیدگی زنان ندارد و تنها خواستار به‌کاربردن زی آن زنان خاص است (محقق داماد ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۵۳). گفتنی است که در برخی شأن نزول‌ها اشاره شده زنانی که به آنها تعرض می‌شد، ویژگی خاصی داشته‌اند. جصاص به سند خود از حسن نقل می‌کند: «کن إماء بالمدينة يقال لهن كذا و كذا یخرجن فیتعرض بهن السفهاء...» (جصاص ۱۴۰۵ق، ۵: ۲۴۵).

با درنگ در دیدگاه‌های پیش گفته و دلایل آن، روشن می‌شود اختلاف در معنای واژه «جلباب»، «یدنین علیهن»، نقش مناط مطرح در ذیل آیه شریفه و تأثیر آن در برداشت از حکم سابق و تعیین جهت گیری کلی آیه شریفه و تأثیر شأن نزول‌های روایت شده در برداشت از آیه شریفه، از مهم‌ترین عوامل اختلاف دانشمندان در تفسیر و توضیح آیه شریفه است. براین اساس ابتدا اعتبار شأن نزول آیه شریفه که تأثیر بسزایی در برداشت از آن دارد، بررسی شده، سپس با تقسیم آیه شریفه به دو بخش کلی «يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ الْجَلَابِيبِ» و «ذَلِكَ أَذُنِي أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ» و سرانجام با توضیح مولویت خطاب و ظهور آیه شریفه در موضوعیت کاربرد جلباب، دلالت آیه شریفه بر اصل پوشش، محدوده پوشش، دائمی یا موسمی بودن آن و اخلاقی یا الزامی بودن دستور ادنای جلباب تبیین می‌شود و در پایان بر اساس چارچوب یادشده، رابطه این آیه با آیه ۳۱ سوره نور توضیح داده می‌شود.

۲. بررسی اعتبار شأن نزول آیه شریفه

در میان روایات شیعی، روایتی وجود ندارد که در مقام بیان شأن نزول آیه شریفه باشد. البته در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم، متنی از نویسنده کتاب وجود دارد که به امام علیه السلام نسبت داده نشده است. صاحب تفسیر یادشده بر این باور است که پیش از نزول آیه شریفه، جوانان مدینه متعرض زنانی می‌شدند که برای حضور در نماز جماعت از خانه خارج شده بودند. در این اوضاع، آیه پیش گفته برای پیشگیری و حل این مشکل نازل شده است (قمی ۱۳۶۷، ۲: ۱۹۶).

مانند این گزارش در *اسباب النزول* واحدی از ابی مالک نیز نقل شده است (واحدی ۱۴۱۱ق: ۳۷۷)؛ همچنان که در کتب اهل سنت روایات بسیاری در این باره و با مضامین گوناگون وارد شده است. سیوطی از ابی مالک، ابی صالح، محمد کعب قرظی، کلبی، معاویه بن قره و حسن بصری شأن نزولی بدین مضمون نقل می‌کند که در عصر نزول، زنانی شب هنگام، وقتی برای برآوردن نیازهای خود از منزل خارج می‌شدند، مورد تعرض هوس‌بازان قرار می‌گرفتند و اگر کسی به آنها اعتراض می‌کرد، در پاسخ می‌گفتند گمان کردیم آن زن کنیز است؛ از این رو به زنان دستور «ادنای جلباب بر خود» داده شد تا ضمن تمایز کامل از کنیزان، به آنان تعرض نشود (سیوطی ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۲۱).

شأن نزول یادشده با روح حاکم بر قرآن سازگار نیست؛ زیرا نمی‌توان پنداشت خداوند به تعرض بر کنیزان که در میان آنان زنان مسلمان نیز وجود داشته، توجه چندانی نکرده و

برای حل مشکل، فقط از زنان آزاد خواسته باشد که مثلاً از پوشش حداکثری استفاده کنند. برخی پژوهشگران اهل سنت نیز متوجه این اشکال بوده و تأکید دارند سند این روایات یا ضعیف است یا موقوف بر تابعین هستند. البانی معتقد است هیچ روایت مسندی در این باره از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وارد نشده و تمامی آنها از مرسل های تابعین بوده که صلاحیت احتجاج را ندارند. او می افزاید مضمون این روایات، نه با شرع مطهر و نه با عقل فطری انسان که بهترین راه درک حقایق است، سازگاری ندارند (البانی ۱۴۱۷ق، ۹۱). البانی اصل انکار تفسیر یادشده را به ابن قطان، ابی حیان اندلسی و ابن حزم نیز نسبت می دهد. بنابراین شأن نزول فوق، سند معتبری ندارد و نمی توان به استناد آن در ظهور حکم معلل تصرف کرد و آن را از احکام موسمی دانست؛ همچنان که نمی توان در روشن شدن دیگر جهات متعلق به آیه شریفه بدان استناد جست. بنابراین ضرورتی که به خاطر آن لازم باشد این شأن نزول را توجیه کرد، وجود ندارد و دیدگاه صحیح، رد این گونه اخبار است (طباطبایی ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۳۴۰ / مطهری ۱۴۳۵ق، ۱۶۱). افزون بر اینکه شأن نزول یادشده با روایات دیگری که در این باره از طریق اهل سنت وارد شده، در تعارض است و حتی در صورت اعتبار سندی روایات فوق، به جهت وجود معارض، اعتبار این روایات، اثبات نمی شود.

سیوطی در *الدر المنثور* از ابن سعد، بخاری، مسلم، ابن جریر، ابن ابی حاتم و بیهقی از عایشه نقل می کند که سوده، همسر پیامبر صلی الله علیه و آله پس از نزول آیه حجاب برای حاجتی از خانه بیرون رفت و از آنجا که او زن تنومندی بود، هر کس او را می دید، می شناخت. در این میان عمر با دیدن سوده، وی را شناخت و گفت: «ای سوده! تو از ما پنهان نمی مانی؛ پس در هنگام خروج از خانه دقتت را بیشتر کن». سوده پس از شنیدن این سخن، خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله رسید؛ در حالی که حضرت شام می خورد. سپس تمامی رخدادهای خدمت ایشان عرض کرد. در این هنگام، استخوان کم گوشتی در دست حضرت بود که آیه شریفه نازل شد (سیوطی ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۲۱). چنان که واضح است، شأن نزول یادشده با شأن نزولی که پیش تر بیان شد به کلی در تعارض است؛ بنابراین اعتبار شأن نزول مطرح در کتب تفسیر، اثبات نمی شود.

شایان ذکر است که شأن نزول اخیر نیز بر اساس روایات اهل سنت، گرفتار معارض است و در نتیجه اعتبار شأن نزول آن نیز اثبات نمی شود. البانی از بخاری، مسلم، طحاوی،

ابن جریر، احمد و صحیح ابی عوانه از عایشه نقل می‌کنند که عمر اصرار داشت رسول خدا ﷺ زنان خود را از نامحرمین بپوشاند؛ ولی پیامبر ﷺ از این کار خودداری می‌کرد. در شبی سوده بنت زمعه که زن بلندقامتی بود، برای کاری از خانه خارج شد و عمر با دیدن او - با هدف نازل شدن آیه‌ای درباره حجاب - با صدای بلندی گفت: ای سوده! تو را شناختم. پس از این واقعه، آیه حجاب نازل شد (البانی ۱۴۲۲ق، ۷: ۴۱۶). در شأن نزول اخیر تصریح شده پس از رفتار عمر، آیه حجاب (احزاب: ۵۳) نازل شد؛ ولی به طوری که روشن است، در شأن نزول پیشین، رفتار عمر پس از نزول آیه حجاب بوده و با نظر به اینکه سند هر دو روایت بر اساس مبانی رجالی و کلامی اهل سنت معتبر است (البانی ۱۴۲۲ق، ۷: ۴۱۶)، تعارض دو روایت آشکار است و وجوهی که برای جمع این دو شأن نزول بیان شده، از قبیل جمع‌های تبرعی است.

۳. عبارت «یدنین علیهن من جلابیهن»

۱- ۳. بررسی معناشناختی ترکیب «ادنی علی» و دلالت آن بر پوشش

دنا از ریشه «دنو» در لغت عرب به معنای نزدیک شدن است؛ همچنان که «ادنا» به معنای نزدیک کردن است (ابن فارس ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۰۳ / راغب ۱۴۱۲ق، ۳۱۹).

معنای واژه «ادنا» در صورت همراهی با حرف جر «الی» تغییری نمی‌کند و بی‌اشکال به معنای نزدیک کردن است؛ ولی در پاره‌ای موارد، این واژه به همراه حرف جر «علی» به کار می‌رود که در این صورت برخی معتقدند معنای آن، گونه خاصی از نزدیکی است که در آن، شیئی بر شیء دیگر واقع می‌شود. نحاس و زمخشری از این حالت به ارجاء تعبیر کرده‌اند (نحاس ۱۴۲۱ق، ۳: ۲۲۳ / زمخشری ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۶۰). صاحب منتهی‌الارب ارجاء و اسدال را به فروهستن و فرو گذاشتن معنا کرده است (صفی پوری شیرازی ۱۲۹۸ق، ۲: ۶۵۶ و ۸۲۱)؛ همچنان که بنا به نقل زمخشری، کسائی معنای آن را ضمیمه کردن جلاباب به خود دانسته است (زمخشری ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۶۰). مرزوقی نیز «یدنین علیهن» را به معنای «یرسلن» دانسته است (مرزوقی ۱۴۱۷ق، ۵۱) و بنا به نقل ابن ابی حاتم، سعیدبن جبیر معنای آن را اسدال می‌داند (ابن ابی حاتم ۱۴۱۹ق، ۱۰: ۳۱۵۵). ابن قتیبه معادل آن را پوشیدن دانسته «یدنین علیهن» را به «یلبسن» تفسیر کرده است (ابن قتیبه [بی‌تا]، ۳۰۱)؛ بنابراین برداشت «یدنین علیهن» به معنای صرف نزدیک کردن نبوده و مفید ستر و پوشش نیز است.

آلوسی با توضیح بیشتری تأکید دارد «ادناء» به معنای تقریب است؛ ولی از آنجا که

در بردارنده معنای اسدال و ارخاء شده، متعدی به حرف جرّ «علی» شده است (آلوسی ۱۴۱۵ق، ۱۱: ۲۶۵). او بر پایه این تحلیل معتقد است مدلول حقیقی «ادنت علیها» به معنای ارخاء و اسدال نیست؛ در نتیجه تفسیر آن به اسدال، ارخاء و پوشیدن در حقیقت همانند بیان حاصل معناست. به طوری که خواهد آمد، علامه طباطبایی نیز نظیر این سخن را در آیه «وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا» بیان کرده است.

در مقابل، برخی توضیح یادشده را نمی‌پذیرند و معتقدند این واژه - حتی در صورت همراهی با حرف جرّ «علی» - همچنان به معنای نزدیک کردن است. ابن سیده با نقل بیتی از ساعده بن جوئیّه که در آن، ترکیب «دنا علیه» به کار رفته، معنای آن را «دنا منه» دانسته است (ابن سیده ۱۴۲۱ق، ۹: ۴۳۰). شهید مطهری نیز با تأکید بر اینکه معنای لغوی «ادنی علیه» پوشاندن نیست و این معنا از توجه به شأن نزول گزارش شده و ویژگی مورد استفاده برآمده است، «یدنین علیهن من جلابیهن» را «نزدیک کردن روسری‌ها به خویش» ترجمه کرده است (مطهری ۱۴۳۵ق، ۱۶۰ و ۱۵۷). صاحب قاموس القرآن با پذیرفتن این دیدگاه، عبارت یادشده را به «جلباب‌های خویش را به خود نزدیک کنند» معنا کرده است (قرشی ۱۳۷۱، ۲: ۳۶۰). همچنین البانی با استناد به تفسیر ابن عباس معتقد است ادناء در این عبارت در همان معنای اصلی خود به کار رفته است. بنا به نقل البانی، ابی داوود در کتاب المسائل - به سند صحیح - از ابن عباس نقل می‌کند که «یدنین علیهن من جلابیهن» را به «تدنی الجلباب إلی وجهها ولا تضرب به» تفسیر کرده است (البانی ۱۴۲۱ق، ۸ و ۴۸).

در این میان کلمات واژه‌شناسان به ویژه قدمای آنان در توضیح ترکیب «ادنی علیه» و همانندهای آن، چندان روشن نیست. با مراجعه به بسیاری از کتاب‌های لغت روشن می‌شود بر خلاف واژه‌شناسان متأخر، لغویان گذشته در این باره گزارش خاصی ارائه نداده‌اند. فیومی از متأخران در این باره می‌گوید: «أَدْنَيْتُ السُّتْرَ أَرْخَيْتُهُ» (فیومی [بی‌تا]، ۲: ۲۰۱). زمخشری در اساس البلاغه با تمسک به شعری از عمر بن ابی ربیع بر مدعای فیومی تأکید می‌کند و می‌نویسد: «وَأَدْنَتِ الْمَرْأَةَ ثَوْبَهَا؛ وَ دَنَّتْهُ (يُدْنِيْنَ عَلِيَّهِنَّ مِنْ جَلَابِيِهِنَّ) وَقَالَ عُمَرُ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ: كَأَنَّ ثَوْبًا لِمَا تَقَى الرَّكْبُ تُدْنِيهِ عَلَيْهَا يَشْفِي عَنْ قَمَرٍ» (زمخشری ۱۹۷۹م، ۱۹۷).

مطرزی نیز در المغرب می‌گوید: «أَدْنَتِ الْمَرْأَةَ ثَوْبَهَا عَلَيْهَا، إِذَا أَرْخَتْهُ وَتَسْتَرَّتْ بِهِ وَفِي التَّنْزِيلِ يُدْنِيْنَ عَلِيَّهِنَّ مِنْ جَلَابِيِهِنَّ» (مطرزی ۱۹۷۹م، ۱: ۲۹۷)؛ همچنان که طبرسی و سید

علی خان مدنی نیز در مقام بیان معنای ترکیب یادشده، مانند این تعبیر را به کار برده‌اند (طبرسی ۱۳۷۷، ۳: ۳۳۲ / سید علی خان ۱۳۸۴، ۱: ۳۶۱).

از دیدگاه این پژوهش، مدلول مطابقی ترکیب «ادنی علی» ارخاء و مانند آن نیست؛ ولی نظر به اینکه «ادنی» در این ترکیب دربردارنده بسط یا انضمام دانی بر مدنی علیه یا ارسال بوده، اصل دلالت آن بر گونه‌ای از پوشش - هرچند به نحو حاصل معنا و به صورت فی‌الجمله - را نمی‌توان انکار کرد. در راستای اثبات این ادعا، افزون بر سخنان برخی واژه‌شناسان که به شماری از آنها اشاره شد، می‌توان به برخی آیات و اشعار نیز استناد جست؛ بدین منظور در ادامه، نخست شواهد قرآنی این دیدگاه مطرح می‌شود، سپس با اشاره به برخی اشعار در این زمینه، درنهایت با توجه به شواهدی که در خصوص آیه شریفه وجود دارد، نتیجه گرفته می‌شود ترکیب یادشده دلالت روشنی بر اصل پوشش دارد.

یکی از شواهد قرآنی این دیدگاه، آیه شریفه «دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذَلَّلَتْ قُطُوفُهَا تَذَلُّلًا» (انسان: ۱۴) است. آیت‌الله زنجانی با تأکید بر اینکه در این آیه، ترکیب «دنا علیه» به معنای ارخاء و اسدال است، این برداشت را شاهدهی بر تفسیر «یدنین علیهن» می‌داند (زنجانی ۱۴۱۹ق، ۲: ۴۶۵). علامه طباطبایی نیز با تأکید بر اینکه در اینجا «دنا» به معنای انبساط است، نتیجه می‌گیرد معنای آن نزدیکی سایه درختان بهشت به بهشتیان است؛ به صورتی که سایه درختان بر آنها پهن باشد (طباطبایی ۱۴۱۷ق، ۲۰: ۱۲۹ / مصطفوی ۱۴۳۰ق، ۹: ۳۲۸).

درمقابل بسیاری از مفسران با تأکید بر معنای اصلی واژه «دنا»، عبارت «دانیة» در این آیه را به معنای «قریبه» دانسته‌اند (قمی ۱۳۶۷، ۲: ۳۹۹ / طوسی [بی‌تا]، ۱۰: ۲۱۳ / ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲۰: ۸۳ / صافی ۱۴۱۵ق، ۵: ۲۶۳)؛ بلکه با مراجعه به بسیاری از سخنان مفسران عرب‌زبان روشن می‌شود آنان نیز این عبارت را به «قریبه» تفسیر کرده‌اند. بر همین اساس ادعای یادشده شاهد چندان محکمی ندارد نمی‌توان به صرف آن، معنای آیه محل بحث را روشن کرد. افزون بر اینکه در ادامه روشن خواهد شد حرف جرّ «علی» در صورت تقارن با فعل ثلاثی مجرد «دنا» می‌تواند به معنای «من» باشد و فعل «دنا» در همان معنای اصلی خود به کار رفته باشد.

شاهد دیگر برای روشن کردن دلالت ترکیب «ادنی علی» بر پوشش و ارخاء، پاره‌ای از اشعار عرب فصیح است. ابوتمام طایی در وصف زنی می‌گوید:

أدنت نقابا علی الخدین وانتسبت
للائظین بقدر لیس ینتقب

(ظاهری ۱۴۰۶ق، ۱۳۲ / عاملی ۱۴۰۶ق، ۴: ۴۵۸).

خطیب تبریزی در شرح خود بر دیوان ابی تمام می نویسد: «استترت بالنقاب لئلا تعرف فعرفت بقدها؛ أي لَمَّا رَأَوْا قَدْهَا قَبِيلَ هَذِهِ فَلَانَةَ، لِأَنَّهَا مَعْرُوفَةٌ بِحَسَنِ الْقَوَامِ وَالْجَمَالِ» (خطیب تبریزی ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۳۲). بر اساس توضیح خطیب تبریزی، شاعر تأکید دارد زن، صورت خود را پوشانده بود تا شناخته نشود؛ ولی به سبب قامت بلندش شناخته شد. با نظر به اینکه پوشاندن صورت با عبارت «ادنت نقابا» بیان شده، به خوبی روشن می شود این ترکیب، پوشش کامل را می رساند. افزون بر اینکه ثعالبی و ابن ابی الدنیا مصراع اول را «أرخت خمارا علی الفرعین وانتقبت» گزارش کرده اند که اصل چنین اختلافی، شاهد بر درستی برداشت فوق است (ثعالبی ۱۴۲۰ق، ۲: ۱۵۱ / ابن ابی الدنیا ۱۹۹۷م، ۲: ۱۵۱). البته طبق توضیح خطیب تبریزی، نوع پوششی که ترکیب «ادنت علی» آن را می رساند، روشن نمی شود؛ بلکه با توجه به اینکه کاربرد نقاب به صورت ارخاء نبوده (کلینی ۱۴۰۷ق، ۴: ۳۴۴)، شاید ادعا شود «ادنت علی» در این بیت، فقط مفید معنای پوشش است.

شاهد دوم، بیتی از قتال کلابی است که برخی به اشتباه، او را از شاعران جاهلی دانسته اند (قتال کلابی ۱۴۰۹ق، ۱۴). او می گوید:

ألا هل أتى فتیان قومی أننی
تسمیتُ لَمَّا اشتدتِ الحربُ زینبا
وَأدنیة جلابی علی نبت لحتی
وَأبدیت للقوم البنان المخضبا
(بغدادی [بی تا]، ۲۲۹).

قتال کلابی که فردی خون ریز و کاملاً بدوی بوده، به خاطر علاقه به زنی به نام عالیه، برادر او را که مانع دیدار آن دو می شد، می کشد. در پی این قتل، قتال می گریزد و نزد شخصی به نام حبیب بن جبار بن سلمی پنهان می شود. حکومت که برای پیدا کردن او جوایز ارزنده ای را تعیین کرده، با کمک شخصی از قبیله بنی العجلان از محل اختفای او آگاه می شود. زمانی که حبیب بن جبار از نزدیک شدن نیروهای دولتی آگاه می شود، قتال را به حجله دختر خود زینب می برد و لباس ها و برقع دخترش را به او می پوشانده و انگشتان قتال را به حنا آغشته می کند. قتال با دو بیت فوق به این ماجرا اشاره می کند (همان).

بیت یادشده به خوبی نشان می دهد ترکیب «ادنی علی» بر پوششی دلالت دارد که مخاطب نتواند شخص پوشیده شده را بشناسد؛ ولی در این بیت نیز نوع پوشش که آیا به نحو ارخاء بوده یا به گونه دیگری، چندان روشن نیست.

شاهد سوم، بیتی از امرؤالقیس شاعر نامدار جاهلی است که در وصف معشوقه خود که شب را با او بوده، چنین سروده است:

تجافی عن المأثور بینی و بینها^۱
 وتدنی علی السابری المصلعا

(شنتمری ۱۴۲۲ق، ۱: ۱۱۳).

سندوبی در توضیح مصراع دوم می گوید: «وتغیبنی بثوبها الرقیق المخطط» (سندوبی ۱۴۱۰ق، ۱۵۱). شیخ بهایی با گزارش اشعار فوق از رساله سید مرتضی، مصراع دوم را «وترخی علی» گزارش کرده است (شیخ بهایی ۱۴۰۳ق، ۳: ۴۳۰). اصل این اختلاف - به طوری که گذشت - شاهدی بر درستی برداشت سندوبی است؛ بنابراین روشن است که در بیت فوق، ترکیب «تدنی علی» مفید مفهوم پوشش است و به معنای صرف نزدیک کردن نیست. همچنان که از توضیح سندوبی نیز نحوه پوشاندن آشکار نمی شود؛ البته روشن است مقصود در هر صورت فروهشتن از بالا به پایین که از واژه «ارحاء» نیز بر می آید، نبوده و معنای آن، کشیدن پارچه نازک و طرح دار بر روی شاعر است. بر این اساس نیز بیت یادشده هر چند دلالت روشنی بر اصل پوشش دارد؛ ولی بر ارحاء ثوب از بالا به پایین دلالت ندارد. شاهد دیگر بیتی از شاعر معروف جاهلی، عوف بن عطیه بن الخرع است. او در وصف گروهی از اسبان می گوید:

وجلن دمخا قناع العروس
 تدنی علی حاجبها الخمارا^۲

(الضبی ۱۳۸۳، ۴۱۶ / قیروانی ۱۴۲۱ق، ۲: ۶۶۳).

خطیب تبریزی در توضیح این بیت می نویسد: «يقول: اكتسى دمخ من الغبار ما صار له قناعاً كقناع العروس؛ أي غشاءً وانتصب «قناع» علی أنه مفعول ثان و «أدنت علی حاجبها» فی موضع الحال «العروس» وهو یجری مجرى التأكيد لقوله «جلن دمخا» (خطیب تبریزی ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۶۷۰). به طوری که روشن است، خطیب تبریزی «ادنت علی حاجبها» را حال از عروس می داند که هدف از آن، تأکید «جلن دمخا» است؛ شاعر بر این اساس هیئتی که از گرد و غبار برآمده از سم اسبان در اطراف کوه که به پنهان شدن آن انجامیده را به عروسی تشبیه

۱. بسیاری معتقدند مقصود امرؤالقیس از «المأثور» شمشیر است؛ ولی سید مرتضی تأکید دارد که مقصود شاعر، سخنانی است که از پیش، میان او و آن زن مطرح بوده است (شیخ بهایی ۱۴۰۳ق، ۳: ۴۳۰).
 ۲. «دمخ» نام کوهی است (قیروانی ۱۴۲۱ق، ۲: ۶۶۳) و «جلل» به معنای پوشاندن است (ابن منظور ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۱۱۹).

می‌کند که با خمار خود، آبروهای خود را پوشانده و چیزی از آن پیدا نیست؛ بنابراین ترکیب یادشده به خوبی نشانگر این نکته است که معنای عبارت «ادنت علی حاجبها» صرف نزدیک کردن خمار به آبروها نیست؛ بلکه ستر آنها را نیز در بر دارد.

عمر بن ابی ربیع نیز درباره زنی که هنگام خروج از منی با پارچه نازکی صورت خود را پوشانده بود، می‌گوید:

كَانَ ثَوْبًا لَمَّا التَّقَى الرَّكْبُ تُدِّ
نِيهِ عَلَيْهَا يَشْفُ عَنْ قَمَرٍ

(زمخشری ۱۹۷۹م، ۱۹۷).

شاعر در این بیت، با تصویر زنی که در هنگام خروج از منی و برخورد کاروان‌ها با یکدیگر، صورت خود را با روبند نازکی پوشانده است، روبند او را مانند پارچه نازکی می‌داند که از ماه پشت خود حکایت می‌کند. بر این اساس روشن است که مقصود از «تدنیه علیها» صرف نزدیک کردن نبوده و مراد واقعی شاعر، پوشاندن صورت با لباس نازک بوده است. به طوری که گذشت، زمخشری با استناد به همین بیت، ترکیب «ادنی علی» را به معنای پوشش از نوع ارخاء می‌داند. در تأیید این برداشت می‌توان به محرم بودن زن اشاره کرد. بر اساس فتوای قریب به اتفاق فقهای اسلام، زن محرم در صورتی که مردان از کنار او عبور کنند، فقط می‌تواند با آویزان کردن پارچه‌ای از سر بر روی خود، صورت خود را بپوشاند (حلی ۱۴۱۲ق، ۱۲: ۷۴).

شاهد ششم، بیتی از عبدالله بن عمر بن عمرو بن عثمان العرجی (م. ۱۲۰ق) است. او نیز در وصف زنی می‌گوید:

أَمَاطَتِ كَسَاءَ الْخَزِّ عَنْ حَرِّ وَجْهَيْهَا
الْخَدَّيْنِ بِرِدَا مَهْلَهَلَا^۱

(ابوالفرج اصفهانی ۱۴۱۵ق، ۱۹: ۳۱۱).

در این بیت نیز شاعر، زنی را تصویر می‌کند که لباس خز را از صورت خود کنار زده و به جای آن لباس نازکی را بر چهره خود افکنده است. شاهد درستی این برداشت، وجود نسخه «ارخت علی» به جای «ادنت علی» است (قیروانی ۱۴۲۱ق، ۲: ۶۶۳ / شیخ بهایی ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۳۹).

شاعر در توصیف زن دیگری می‌گوید:

۱. مهلهل به معنای لباس نازک است (زبیدی ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۸۱۱).

محبوبة سمعت صوتي فأرقها
 تدني علي جيدها ثنبي معصرة
 من أول الليل حتى بلها السحر
 والحلى منها علي لباتها خصر^۱
 (ابن شجری ۱۹۷۰م، ۶۵۱)

بسیاری از دانشمندان، ابتدای مصراع نخست از بیت دوم را به صورت «تدنی علی» نقل کرده‌اند (ابوهلال عسکری ۱۴۲۰ق، ۱: ۴۳۷ / ابوالفرج اصفهانی ۱۴۱۵ق، ۴: ۴۴۴). البته ادامه بیت به دو صورت «تدنی علی فخذها» (ابوهلال عسکری ۱۴۲۰ق، ۱: ۴۳۷) یا «تدنی علی خذها» (ابن عبدربه ۱۴۰۴ق، ۷: ۷۳) نقل شده و در هر صورت، شاعر در این بیت نیز زنی را تصویر می‌کند که با پارچه زردرنگی صورت یا گردن یا پای خود را پوشانده است. شاهد برداشت فوق، توجه به نقل دیگری از مصراع اول است که در آن، «ثنی علی» که به معنای پیچیدن است، بیان شده است (ابوالحسن بصری، [بی تا]، ۲: ۱۱۷) و اصل این اختلاف - به طوری که پیایی گفته شد - شاهدی بر درستی برداشت فوق است. همچنان که تطبیق این بیت از سوی سلیمان بن عبدالملک بر کنیزی که دو شال بر گردن و دو لباس رنگی بر تن داشت، خود شاهد دیگری بر دیدگاه فوق است (ابوالفرج اصفهانی ۱۴۱۵ق، ۴: ۴۴۴).

آخرین شاهد برای تبیین معنایی ترکیب یادشده، بیتی از مالک بن خالد الخناعی الهذلی شاعر معروف جاهلی است. او می‌گوید:

يُدني الحشيفَ عليها كي يوارى^۲ ها ونفسه وهو للأطمار لباس^۲
 (ابن فارس ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۲ / زمخسری ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۴۹).

شاعر در این بیت، شخصی را که به خاطر پوشاندن خود و کمانش، پارچه کهنه‌ای را روی خود و کمانش کشیده را تصویر می‌کند و در مصراع دوم، تصریح می‌کند که آن شخص به پوشیدن لباس کهنه عادت دارد.

گفتنی است که در اشعار فصیح عرب، واژه «تدنی» حتی در صورت قرین نشدن آن به «علی» می‌تواند مفید معنای پوشش باشد. بشار بن برد می‌گوید:

ليلة تلبس البياض من الشهر وأخرى تدني جلابيب سودا
 (بشار بن برد ۱۳۷۳، ۲: ۱۸۹).

۱. جید: جلوی گردن؛ ثنی: هر آنچه دو طرف داشته باشد؛ معصرف: لباسی که با رنگ زرد، رنگی شده است؛ لبه: محل گردن‌بند؛ خصر: سرد و مرطوب (جیبلی ۱۹۹۸م، ۲۳۵).

۲. حشیف و طمر به معنای لباس کهنه است (ابن منظور ۱۴۱۴ق، ۴: ۵۰۳ و ۵: ۷۹).

شاعر در این بیت با تأکید بر اینکه بعضی از شب‌ها سفیدی را به ماه و به برخی دیگر جلایب سیاه را می‌پوشاند، در صدد اشاره به شب‌های مهتابی و شب‌های تاریک است. شاعر در این راستا نخست واژه «تلبس» را به کار برده و در برابر آن از واژه «تدنی» کمک گرفته است. روشن است که بر اساس قرینهٔ مقابله، مقصود از «تدنی» همان پوشاندن است (ابن عاشور [بی تا]، ۲۱: ۳۲۸).

با نظر به تمامی شواهدی که گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که در ادبیات فصیح عرب، زمینهٔ گسترده‌ای برای به‌کاربردن فعل ثلاثی مزید «ادنی» همراه «علی» در معانی مانند ستر، پوشش حتی به نوع ارخاء آن وجود دارد. البته قرینهٔ محکمی که بتوان بر اساس آن، نوع پوششی که مقصود آیهٔ شریفه است را مشخص کرد، وجود ندارد و ادعای اینکه «ادنی علی» در زبان عرب به معنای ارخاء است، همانند تکرار مدعاست که افزون بر مخالفت با سخنان برخی واژه‌شناسان مانند کسایی و ابن قتیبه و موارد کاربرد آن مانند بیت بشار بن برد، مخالف با تفسیر برخی مفسران اولیه و متأخر است. در ادامه به برخی از این نظریات اشاره خواهد شد.

درخور یادآوری است که بر اساس توجه به موارد کاربرد، شرط دلالت مادهٔ «دنو» بر پوشش - حتی در صورت همراهی با «علی» - متعدی بودن آن است و با نظر به تصریح برخی از بزرگان لغت عرب بر این نکته (ابن سیده ۱۴۲۱ق، ۹: ۴۳۰ / ابن منظور ۱۴۱۴ق، ۴: ۲۷۲ / زبیدی ۱۴۱۴ق، ۱۹: ۴۱۷) و نبود شاهد قطعی بر خلاف آن، پذیرش این نکته لازم می‌نماید و شاید از همین روست که بسیاری از مفسران، عبارت «دَائِيَةٌ عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا» را به معنای «قریبهٔ منهم» دانسته‌اند.

۲-۳. دلالت «یدنین علیهن» بر پوشش صورت و عدم آن

برخی با پذیرش هم‌معنایی «یدنین علیهن» با «یرخین علیهن» بر این باورند که آیهٔ شریفه با دستور به ارخاء جلاب، خواستار پوشش تمام صورت نیز است. آیت‌الله زنجانی با استدلال به اینکه اگر در مقام پوشاندن چیزی بگویند پارچه را روی آن بینداز، یعنی به گونه‌ای بینداز که تمامی آن را بپوشاند و اگر در مقام دستور به پوشاندن، به زن گفته شود برخی از جلاب‌هایتان را بر خود بیندازید؛ یعنی طوری بیندازید که تمام بخش‌های بدنتان - اعم از صورت و غیر آن - را بپوشاند؛ بلکه ایشان معتقد است «صورت مورد روشن ارخاء و اسدال می‌باشد. به خصوص که اینها به طور متعارف جلاب به سر داشته‌اند. در چنین موقعیتی اگر بگویند جلاب را آویزان کنید، یعنی مقداری چادر را جلو بکشید که روی صورتتان

آویزان شود» (زنجانی ۱۴۱۹ق، ۲: ۴۷۲ / طباطبایی بروجردی ۱۴۲۶ق، ۳: ۲۵۰).

این استدلال حتی با پذیرش پیش فرض اصلی آن از جهات بسیاری درست به نظر نمی‌رسد. اولاً در آیه شریفه، ارحاء به «من جلابیهن» نسبت داده شده و از دیدگاه مشهور مفسران، «من» در این بخش، مفید معنای تبعیض است (زمخشری ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۶۰ / بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۴: ۲۳۸ / سید علی خان ۱۳۸۴، ۱: ۳۶۱ / طبرسی ۱۳۷۷، ۳: ۳۳۲ / فیض ۱۴۱۵ق، ۴: ۲۰۴). تبعیض یادشده را نخست می‌توان به دوگونه تصویر کرد. در تصویر اول ادعا می‌شود آیه شریفه از زنان می‌خواهد با استفاده از برخی جلاب‌هایشان، خود را بپوشانند. این تصویر به حسب ظاهر، مختار آیت‌الله زنجانی بوده و در سخن ایشان نیز بدان اشاره شده است؛ همچنان که صاحب‌التحقیق نیز فقط همین معنا را بیان کرده است (مصطفوی ۱۴۰۲ق، ۲: ۹۶). در تصویر دوم گفته می‌شود آیه شریفه از زنان می‌خواهد جزئی از جلاب‌هایشان را بر خود فرود آورند.

با پذیرش دلالت آیه شریفه بر اصل پوشش، احتمال اول در توضیح معنای تبعیض نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا امتثال دستور ادنای جلاب به صورت طبیعی با برخی از جلاب‌های زنان انجام می‌شود و در نتیجه احتمال اول، توضیح واضحی و بیان آن به‌نوعی بی‌فایده است؛ از سویی با پذیرش احتمال دوم و قبول اینکه آیه شریفه خواستار این است که زنان با بخشی از جلاب‌هایشان، خود را بپوشانند، نمی‌توان ادعا کرد محدوده‌ای که آیه شریفه خواستار پوشش آن است، شامل تمام بدن زنان است؛ زیرا تمامی بدن با تمام بخش‌های جلاب پوشانده می‌شود و معقول نیست که گفته شود با جزئی از جلاب، تمامی بدن خود را بپوشانید و بخش دیگر را رها کنید.

اشکال فوق‌مورد توجه برخی مفسران و فقها بوده است (خفاجی [بی‌تا]، ۷: ۱۸۵ / مبارکفوری ۱۴۱۲ق، ۲۸). از دیدگاه اینان با نظر به اینکه «من» در آیه شریفه، مفید معنای تبعیض به لحاظ تصویر دوم است، «علیهن» به معنای تمام بدن نیست و بر اساس قرینه مناسب حکم و موضوع، مقصود از آن در صورت منحصر است؛ مبارکفوری در ادامه با استناد به اینکه آویختن بخشی از جلاب تا ناحیه پیشانی، عرفاً محقق مفهوم ارحاء نیست، تأکید دارد که آیه شریفه بر لزوم پوشاندن تمام صورت دلالت می‌کند؛ از این‌رو از دیدگاه مودودی و مبارکفوری، آیه شریفه از ادله خاص پوشش صورت زنان است و ادعای تخصیص آن به استناد ادله‌ای مانند آیه ۳۱ سوره نور (مغنیه ۱۴۲۴ق، ۶: ۲۴۰) به‌هیچ‌روی درست نیست.

مقدمه اخیر استدلال فوق که برای اثبات لزوم پوشاندن کل صورت ترتیب داده شده است، درست نیست؛ زیرا - بر اساس شواهد فراوان - اگر زنی پارچه‌ای را از سر تا ناحیه ابرو آویزان کند، بر این کار او ارحاء صادق است. کلینی به سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود: «مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ بِامْرَأَةٍ مُتَنَبِّئَةٍ وَهِيَ مُحْرَمَةٌ فَقَالَ أَحْرَمِي وَأَسْفِرِي وَأَرْخِي ثَوْبَكَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِكَ فَإِنَّكَ إِنْ تَنَقَّبْتَ لَمْ يَتَّغَيَّرْ لَوْنُكَ فَقَالَ رَجُلٌ إِلَيَّ أَيْنَ تُرْخِيهِ فَقَالَ تَغْطِي عَيْنَيْهَا قَالَ قُلْتُ يَبْلُغُ فَمَهَا قَالَ نَعَمْ» (کلینی ۱۴۰۷ق، ۴: ۳۴۴). همچنین به سند صحیح دیگری از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود: «الْمَرْأَةُ الْمُحْرَمَةُ تَلْبَسُ مَا شَاءَتْ مِنْ الثِّيَابِ غَيْرِ الْحَرِيرِ وَالْقَفَّازِينَ وَكُرْهُ النَّقَابِ وَقَالَ تَسْدُلُ الثَّوْبَ عَلَيَّ وَجْهَهَا قُلْتُ حَدُّ ذَلِكَ إِلَيَّ أَيْنَ قَالَ إِلَيَّ طَرْفِ الْأَنْفِ قَدَرًا مَا تُبْصِرُ» (همان).

در این دو روایت به آویختن پارچه تا ناحیه ابرو و نزدیک دو چشم، ارحاء و اسدال گفته شده است. همچنان که در بیتی که از عوف بن عطیه نقل شد، شاعر با «تدنی علی حاجبها الخمارا» تصریح دارد که خمار تا ناحیه ابرو و عروس را پوشش داده بود و با نظر به تعلیل مطرح در آیه شریفه که هدف دستور یادشده را بازشناخت زنان عقیف از غیر آن می‌داند، همین مقدار از ارحاء نیز می‌تواند مقصود آیه شریفه را تأمین کند.

شاهد بر این برداشت، تفسیری است که از برخی مفسران اولیه نقل شده است. ابن عباس - بنا به نقل طبری - معتقد است خداوند در این آیه بر زنان لازم کرده هنگام خروج از منزل، پیشانی خود را با «قناع» ببندند. تعبیر نقل شده از ابن عباس به این صورت است: «وإدناء الجلباب أن تقنع وتشد على جبينها» (طبری ۱۴۱۲ق، ۲۲: ۳۳). قتاده نیز که شیخ طوسی روش تفسیری او را نیک می‌داند (طوسی [بی تا]، ۱: ۶)، معتقد است مقصود آیه شریفه، لزوم بستن قناع بر ابرو و هنگام خروج از منزل است (طبری ۱۴۱۲ق، ۲۲: ۳۳).

شیخ طوسی نیز با تأکید بر اینکه از دیدگاه ابن عباس و مجاهد، جلباب به معنای خمار بوده و خمار همان مقنعه‌ای است که زنان در هنگام خروج از منزل، سر و پیشانی خود را با آن می‌بستند، معتقد است آیه شریفه از منظر این دو، خواستار پوشش همین مقدار از صورت است (طوسی [بی تا]، ۸: ۳۶۱). شیخ طوسی دیدگاه دیگری از حسن مبنی بر دلالت آیه شریفه بر ستر وجه نقل می‌کند و ترجیحی بین این دو نظر نمی‌دهد؛ ولی آیت الله سند بحرانی ضمن نقل سخنان شیخ طوسی، با ترجیح دیدگاه ابن عباس و مجاهد، تصریح می‌کند بر اساس آیه شریفه، نه کشف تمام صورت، جایز و نه ستر تمام آن لازم است (بحرانی ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۳).

درخور یادآوری است که با تأمل در سخنانی که از مفسران اولیه نقل شد، روشن می‌شود در این سخنان با پذیرش دلالت «یدنین علیهن» بر اصل پوشش، سخنی از ارخاء به میان نیامده است. همچنان که در تفسیر دیگر منسوب به ابن عباس که البانی سندش را - بی‌اشکال - صحیح می‌داند، تصریح شده جلاب روی صورت قرار نمی‌گیرد. ابن عباس می‌گوید: «تدنی الجلاب إلی وجهها ولا تضرب به» (البانی ۱۴۲۱ق، ۴۸) و چنان که علامه حلی و دیگران گفته‌اند، تحقق ارخاء و اسدال بدون قرار گرفتن پارچه بر صورت، یا عادتاً ناممکن است یا دست کم حالتی نادر است (حلی ۱۴۱۲ق، ۱۲: ۷۶)؛ همچنان که ابن عاشور تأکید دارد ادناء در آیه شریفه، کنایه از قرار دادن و پوشیدن جلاب است (ابن عاشور [بی‌تا]، ۲۱: ۳۲۸) و هم‌معنا با ارخاء و اسدال نیست.

براین اساس روشن می‌شود اختصاص معنای ادناء به ارخاء و تطبیق ضوابط این ماده بر برداشت از آیه شریفه، افزون بر اینکه قرینه محکمی ندارد - در صورت پذیرش آن - ستر تمام صورت را نیز نتیجه نمی‌دهد. افزون بر اینکه اصل ادعای اینکه به قرینه مناسبت حکم و موضوع یا به خاطر اینکه جلاب به طور طبیعی بر روی سر زنان است، عضوی که با ارخای جلاب، جلاب روی آن قرار می‌گیرد، صورت زنان است نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا با نظر به تعلیل مطرح در آیه شریفه و شهادت معتبره سعد اسکاف و سخن فراء مبنی بر اینکه زنان در عادت‌ها و رسوم جاهلی، به پوشش سینه خود مقید نبودند (کلینی ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۲۱ / ابن حجر ۱۳۷۹، ۸: ۴۹۰)، بعید نیست مقصود آیه شریفه، ارخای جلاب به ناحیه سینه باشد.

مرحوم صادقی تهرانی با تأکید بر اینکه «من» مفید معنای تبعیض به لحاظ جزء جلاب است و «علیهن» شامل تمام بدن بانوان نمی‌شود، معتقد است مقصود آیه شریفه، پوشش ناحیه سینه و دیگر بخش‌های جذاب بدن زنان است (تهرانی ۱۳۶۵، ۲۱: ۱۱۳). همچنان که طبرسی و علامه طباطبایی معتقدند آیه شریفه خواستار پوشش ناحیه صدر زنان است و ارتباطی به بخش‌های دیگر بدن زنان ندارد (طبرسی ۱۳۷۲، ۸: ۵۸۰ / طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۶: ۱۸۰). از دیدگاه آیت‌الله فاضل نیز مفاد آیه محل بحث، همان مفاد آیه «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» و در نتیجه ظاهر در لزوم پوشش صورت نیست (فاضل لنکرانی ۱۴۰۸ق، ۵۷۶). ابن جبیر نیز با پذیرش دلالت «ادنی علی» بر ارخاء معتقد است بر اساس این آیه، زنان باید پایین‌گردن خود را از دیگران بیوشانند (ابن‌ابی‌حاتم ۱۴۱۹ق، ۱۰: ۳۱۵۵). همانند این

دیدگاه از عکرمه نیز نقل شده است (سیوطی ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۲۲).

شاهد دیگری که - در کنار توجه به عادت های زنان جاهلی - قرینه گویا بر این ادعاست، توجه به معنای واژه جلاب بر اساس توضیح زمخشری است. او معنای جلاب را پارچه بزرگ تر از خمار می داند که زنان آن را روی سر خود پیچ می دهند و ادامه آن را بر سینه فرود می آورند (زمخشری ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۵۹ / کاشانی ۱۳۳۶، ۷: ۳۳۳)؛ بنابراین با توجه به کارکرد جلاب که از آن برای پوشاندن ناحیه سینه نیز استفاده می شد، ولی زنان از آن استفاده مناسب نمی کردند، اگر گفته شود زنان بخشی از جلابشان را بر خود فرود آورند، ادعای اینکه قدر متیقن یا ظهور آن، ارخای جلاب بر صورت زنان است، به هیچ روی درست به نظر نمی رسد.

ادعای اینکه در عصر نزول و در شهر مدینه، جلاب به صورت طبیعی روی سر زنان قرار می گرفت نیز ثابت نیست؛ زیرا بسیاری از پژوهشگران، جلاب را به معنای ملحفه و ردا دانسته اند که شاید همان عبا و دوش انداز کنونی باشد (جبوری ۱۹۸۹م، ۱۰۲). وجود جلاب برای مردان و استفاده آنان از این پوشش، این احتمال را تأیید می کند (برقی ۱۳۷۱، ۱: ۱۶۹ / کلینی ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۸۵). براین اساس شاید در عصر نزول، زنان نیز مانند مردان جلاب را بر دوش خود می انداختند. شاهد این احتمال، گزارش ام سلمه از رفتار زنان انصار، پس نزول آیه محل بحث است. ابی داوود به سندی که البانی آن را صحیح می داند، از ام سلمه نقل می کند: «لما نزلت آیه الجلاب خرج نساء الانصار كأن علی رؤسهن الغربان من الاکسیه» (البانی ۱۴۱۷ق، ۸۲). مانند این روایت، از عایشه نیز وارد شده است. او توضیح می دهد پس از نزول این آیه، زنان انصار با بریدن بخشی از دامنشان، سر خود را با آن می پوشانند؛ درحالی که «کأنما علی رؤسهن الغربان» پشت سر پیامبر صلی الله علیه و آله نماز می خوانند (سیوطی ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۲۱).

از دو گزارش یاد شده می توان استنباط کرد که پوشش سر با جلاب در میان زنان انصار معمول نبوده است (حوفی ۱۳۸۲، ۳۷۰)؛ بنابراین زمینه برای گزارش پوشش سر پس از نزول آیه یاد شده وجود داشته است. گفتنی است که در دو گزارش یاد شده به پوشاندن تمام سر اشاره ای نشده تا هدف اصلی از این گزارش ها بیان آن باشد. تشبیه به کلاغ نیز به رنگ جلاب اشاره دارد و نمی تواند - بر اساس برداشت مشهور از واژه جلاب - دربردارنده نکته خاصی همچون توضیح هیئت پوشیدن جلاب باشد.

بنابراین اثبات اینکه سر زنان عرب به ویژه زنان مدینه به صورت عادی با جلباب پوشیده بوده و آیه شریفه با دستور به ارخاء خواستار پوشش محدوده بیشتری همچون صورت است، به شواهد محکمی تری نیاز دارد.

با توجه به مجموع نکاتی که گذشت، همچنین روشن می شود با پذیرش تبعیضه بودن «من» ادعای دلالت عبارت یادشده به صرف استفاده از جلباب و در نتیجه مترادف آن با «یتجلببن» نیز درست نیست؛ زیرا چنان که گذشت اگر «من» در آیه شریفه مفید معنای تبعیض باشد، به لحاظ مناسبات حکم و موضوع این تبعیض باید به لحاظ اجزاء، جلباب باشد؛ در نتیجه بر پوشاندن بخشی از بدن به کمک جزئی از جلباب دلالت داشته باشد؛ بنابراین با نظر به اینکه در محاورات عرفی، عبارت «با جزئی از جلبابان، جلباب بزنید» صحیح نیست، روشن می شود که آیه شریفه معنای «یتجلببن» را نمی رساند. همچنین روشن می شود بر اساس تبعیضه دانستن «من»، تفسیر «یدنین علیهن» به «یلبسن و یلففن» نیز درست نیست.

بنابراین با پذیرش دلالت آیه شریفه بر اصل پوشش و اینکه آیه شریفه خواستار پوشاندن محدوده ای از بدن زنان است، می توان نتیجه گرفت که اولاً آیه شریفه ظاهر در ستر تمامی صورت نیست؛ ثانیاً معنای آیه شریفه، مردد است میان ستر بخشی از صورت و پوشاندن ناحیه سینه و گردن. با نظر به نبود قرینه ای آشکار که بتوان بر اساس آن، یکی از این دو احتمال را ترجیح داد، استناد به آیه شریفه برای اثبات لزوم پوشش صورت، صحیح نخواهد بود. درخور یادآوری است که رفتار پوششی برخی زنان مبنی بر پوشاندن سر، سینه و گردن خود با خمار نمی تواند قرینه ای برای اثبات لغویت تشریح لزوم پوشش این ناحیه در آیه شریفه باشد؛ زیرا با نظر به فراگیر نبودن این رفتار پوششی، تشریح عمومی آن کاملاً معقول است؛ افزون بر اینکه این رفتار، برآمده از انگیزه دینی نبوده و می توانست در صورت تشریح الهی نشدن آن، در بستر زمان، به عرفی شدن گرفتار شود.

۳-۳. تحلیلی دلالت شناختی از مقوله پوشش و تبیین جهت گیری کلی آیه شریفه
به طوری که اشاره شد تمام نکاتی که در نفی یا اثبات دلالت آیه شریفه بر پوشش صورت یا سینه یا هر محدوده خاص دیگری بیان شد، مبتنی بر پذیرش اصل دلالت آیه شریفه بر پوشش مد نظر فقهایان است؛ ولی پژوهش حاضر معتقد است آیه شریفه در مقام تشریح پوشش و لزوم پوشاندن محدوده ای خاص از بدن بانوان نبوده و در صدد است با استفاده از حجاب به عنوان ابزاری که به صورت نمادین یا بر اساس قراردادی اجتماعی یا حتی دینی

بر عفت و حیای زنان دلالت دارد، طبقه زنان عفیف را از زنان دیگر جدا کند. در راستای تبیین دیدگاه مختار اشاره به مقدمه‌ای درباره انواع دلالت‌های پوشش و ارائه تحلیل دلالت‌شناختی از مقوله پوشش لازم به نظر می‌رسد.

دکتر کتابچی بر این باور است که دلالت‌شناسان در مقام توضیح دلالت‌های پوشش، به سه نوع دلالت اشاره دارند. در دلالت نوع اول که می‌توان آن را دلالت پوششی نامید، مقصود از پوشش، ناممکن کردن رؤیت یک شیء است؛ یا به سبب راز بودن آن شیء یا برای اینکه هرچند رازی در میان نبوده و آن امر برای دیگران نیز پوشیده شده، می‌توان آن را حدس زد؛ ولی دیده شدن آن از سوی دیگران شرم‌آور است یا با حیا منافات دارد. ویژگی آشکار این دلالت، موضوعیت نداشتن ابزار پوشاننده است و می‌توان از وسیله دیگر برای تأمین این هدف استفاده کرد. در مقابل، گاهی دیده‌نشدن شیء پوشیده‌شده موضوعیت ندارد و هدف از پوشاندن آن، ارزش دلالتی ابزاری است که برای پوشش به کار می‌رود. در این قسم از دلالت که نوع پوشش و ابزار آن موضوعیت دارد، خاستگاه دلالت، قرارداد اجتماعی یا دلالتی نمادین است. دلالت سوم را نیز می‌توان بر اساس دیالوگ میان ابزار پوشش و موضوع پوشیده تبیین کرد.

مهم‌ترین کارکرد دلالتی نوع دوم پوشش که در میان اقوام و ملل غیراسلامی نمونه‌های نیز دارد، نشان‌گذاری وسیله‌ای برای جداسازی یک موضوع نشان‌دار از موضوع بی‌نشان است؛ پوشش خاصی بر سر که در حال نماز نزد یهودیان رواج دارد و پوشش خاصی که زنان اشرافی یونان باستان را از زنان عادی جدا می‌کرد، دو نمونه از دلالت غیرپوششی حجاب هستند (کتابچی ۱۳۶۷، ۲۰: ۱۲۱).

بر اساس مقدمه پیش گفته و با توجه به تعلیل مطرح در آیه شریفه که هدف از ادنای جلباب را بازشناخت بانوان عفیف و در نتیجه مصون ماندن آنان از تعرض اشخاص ناپاک معرفی می‌کند، تأکید می‌شود آیه شریفه در مقام بیان لزوم پوشش بر بانوان با هدف دلالتگری نوع دوم آن است؛ همچنان که در محاورات عرفی نیز اگر مولایی با هدف بازشناخت صاحبان پوشش خاصی از کسانی که این پوشش را به کار نمی‌گیرند، به پوشش خاصی فرمان دهد، برداشت خردمندانه از این فرمان، همان درخواست پوشش به لحاظ دلالتی ابزار پوشش است؛ برای نمونه اگر گفته شود به پرستاران بگویید از لباس‌های بزرگ استفاده کنند تا از بیمار تمییز داده شوند، متفاهم عرفی از این دستور، لزوم پوشش

بر پرستاران به دلالتگری نوع اول آن نیست و فقط در صدد تمییز شیء نشان‌دار از یک شیء بی‌نشان است. البته نوع ارتباط این پوشش با عفت زنان و اینکه آیا این پوشش، ارتباط تنگاتنگی با عفت و اخلاق دارد یا اینکه دلالتش فرهنگی یا موسمی است، مباحثی است که در ادامه به آن رسیدگی خواهد شد.

این تبیین با دیدگاه مختار محقق داماد همخوانی کامل دارد. ایشان با پذیرش دلالت «یدنین علیهن» بر پوشش، هدف از این دستور را با توجه بر تعلیل مطرح در ذیل آیه شریفه، تمایز میان دو گروه از زنان آن روزگار می‌داند و تأکید می‌کند آیه شریفه در مقام بیان لزوم پوشش با هدف دلالتگری نوع اول نیست (محقق داماد ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۵۳)؛ همچنان‌که تحلیل یادشده با دیدگاه شهید مطهری نیز هماهنگی نسبی دارد. البته ایشان برای اثبات مدعای خود، دلالت «یدنین علیهن» بر پوشش را منکر شده است (مطهری ۱۴۳۵ق، ۱۶۲)؛ ولی از دیدگاه پژوهش حاضر، این نکته درست نیست و با پذیرش مترادف دو ترکیب یادشده نیز می‌توان بر اساس این تحلیل، پوششی را که آیه شریفه خواستار آن است، به معنای کاربرد پوشاننده خاص با دلالتگری نوع دوم دانست.

ابن عاشور نیز با اشاره به تنوع نحوه پوشش جلباب در میان اقوام گوناگون، بر این باور است که در این خطاب، هم‌هیئت کردن پوشش جلباب، هدف شارع نبوده و مقصود، همان تمایز زنانی است که از این حجاب خاص استفاده می‌کنند؛ به بیان دیگر آیه شریفه خواستار پوششی است که با به‌کاربردن آن، زنان صاحب این پوشش از دیگران تمایز داده می‌شوند. او در ادامه می‌افزاید استفاده از جلباب از نشانه‌های زنان آزاد بوده و آیه شریفه خواستار به‌کارگیری لباسی است که به کمک آن، زنان آزاد از دیگران تمییز داده می‌شود (ابن عاشور [بی‌تا]، ۲۱: ۳۲۸). گفتنی است که کلیت این برداشت از برخی مفسران اولیه نیز نقل شده است (سیوطی ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۲۲). البته توضیح اخیر ایشان - به‌طوری‌که گذشت - درست نیست؛ ولی در هر صورت کلیت دیدگاه او، همان دیدگاه محقق داماد است.

بر اساس این دیدگاه که دلالت پوششی آیه شریفه را نمی‌پذیرد، روشن می‌شود یکی دیگر از مقدمات استدلال آیت‌الله زنجانی نیز درست نیست. ایشان با استناد به اینکه اگر در مقام دستور به پوشاندن، به بانوان گفته شود برخی از جلباب‌هایتان را بر خود بیندازید؛ یعنی به‌گونه‌ای بیندازید که تمام بخش‌های را بپوشاند، معتقد است «علیهن» در تمام قسمت‌های بدن بانوان ظهور دارد. از دیدگاه این پژوهش، آیه شریفه خواستار پوشش بر زنان است؛

ولی هدف از آن، دلالتگری نوع دوم آن است و در این صورت ادعای اینکه ظاهر «علیهن» تمام بدن زنان است، به تبیین اضافه‌ای نیاز دارد که این تبیین در کلام ایشان وجود ندارد؛ همچنان که با پذیرش اصل دیدگاه یادشده، حتی اگر معنای «من» تبعیضیه را به لحاظ برخی جلباب‌هایی بدانیم که زنان در اختیار دارند، «علیهن» در تمامی بدن بانوان ظاهر نیست.

در تحلیل و نقد این دیدگاه، شاید با تأکید بر تبعیضیه بودن «من» نتیجه گرفته شود آیه شریفه در حجاب پوششی ظاهر است؛ به طوری که اشاره شد از دیدگاه مشهور مفسران «من» در آیه شریفه مفید معنای تبعیض است. پرسشی که در این میان مطرح است، تعیین نوع تبعیض است. آیا آیه شریفه از زنان می‌خواهد با برخی از جلباب‌هایشان، خود را با هدف اعلام عفت پوشانند؟ یا در راستای تأمین این هدف، خواستار پوشش بخشی از بدن زنان به کمک جزئی از جلبابشان است؟

با پذیرش تبعیضیه بودن «من»، پاسخ به این پرسش با اشکال مهمی روبه‌روست؛ از سویی با توجه به اینکه زنان به‌طور متعارف برای امثال دستور ادنای جلباب، تمامی جلباب‌های تحت اختیارشان را به کار نمی‌برند، تأکید بر «برخی جلباب» لغو خواهد بود؛ همچنان که در محاورات عرفی نیز چنین استعمالی کاربرد متداول ندارد؛ بنابراین تبعیض من به لحاظ برخی جلباب‌ها درست نیست و باید مقصود، جزء جلباب باشد.

از سوی دیگر دستور ادنای جلباب - اگر با هدف تمایز زنان عفیف از غیر عفیف باشد - مناسبت حکم و موضوع اقتضا می‌کند از زنان خواسته شود با جلبابشان خود را پوشانند؛ چراکه پوشاندن بخش محدودی از بدن مانند صورت یا سینه با جزئی از جلباب، مناسبت چندانی با هدف یادشده ندارد؛ زیرا در این صورت بخش دیگر جلباب کارکرد خاصی ندارد و رها خواهد شد و در نتیجه این نوع پوشش صرفاً تشریفاتی و اسمی است و کارکرد دلالی خود مبنی بر نشان دادن اینکه زن، اهل پرهیز از معاشرت با مردان بیگانه است را از دست خواهد داد (مطهری ۱۴۳۵ق، ۱۶۱)؛ درخور یادآوری است که با پذیرش جهت‌گیری غیر پوششی آیه شریفه و اینکه هدف از دستور ادنای جلباب، تمایز زنان عفیف از غیر عفیف بوده و پنهان کردن شیء پوشیده‌شده به لحاظ برداشت عرفی موضوعیت ندارد، ادعای ظهور آیه شریفه در مفروغ‌عنه بودن لزوم پوشش بخش‌های دیگر بدن بانوان با بخش‌های دیگر جلباب درست نیست. بنابراین شاید با استناد به ظهور «من» در تبعیض و ناممکن بودن هر دو تصویر محتمل، دلالت آیه شریفه بر حجاب غیر پوششی انکار و نتیجه

گرفته شود که آیه شریفه باید با جهت گیری حجاب پوششی تحلیل و تبیین شود.

از دیدگاه پژوهش حاضر، پیش فرض پرسش یادشده که تبعیضه دانستن «من» است، چندان دلیل استواری ندارد. تبعیضه بودن «من» در این آیه را ظاهراً برای نخستین بار زمخشری مطرح کرده و با تأثیری که وی در مفسران پس از خود در موضوعات مرتبط با بلاغت قرآن و معنای کلمات آن به ویژه در آیه محل بحث دارد، تبعیضه بودن «من» در آیه شریفه، نظریه رایج در میان مفسران شده است؛ ولی با مراجعه به برخی افعال که بر پوشش دلالت داشته و مقرون به «من» استعمال شده‌اند، روشن می‌شود در تشخیص معنای «من» در این ترکیب، اختلاف نظر جدی میان دانشمندان وجود دارد. برای نمونه در آیه شریفه «يُحَلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ» (حج: ۲۳) که بنا به گفته ابن سیده و دیگران «تحلیه» به معنای پوشیدن زیورآلات است (ابن سیده ۱۴۲۱ق، ۳: ۴۴۲ / ابن منظور ۱۴۱۴ق، ۱۴: ۱۹۶ / زبیدی ۱۴۱۴ق، ۱۹: ۳۳۹)، برخی مانند اخفش، ابن مالک و ابن عاشور بر آن‌اند که «من» در «من اساور» زایده است (مرادی ۱۴۱۳ق، ۱: ۳۱۸ / ابن هشام ۱۹۸۵م، ۱: ۴۲۸ / ابن عاشور [بی تا]، ۱۷: ۱۶۸). مؤید این گفتار، آیه شریفه «وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ» (انسان: ۲۱) است که «من» در آن به کار نرفته است. در مقابل، برخی بر این باورند که «من» در این بخش به معنای ابتدای غایت است (طبرسی ۱۳۷۷، ۲: ۳۶۳ / زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲، ۷۲۰ / ابن هشام ۱۹۸۵م، ۱: ۴۲۰)؛ همچنان که برخی دیگر آن را بیان جنس از چیزی دانسته‌اند که بهشتیان به آن آراسته می‌شوند (ابن جوزی ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۴). همچنین در آیه شریفه «يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ» (دخان: ۵۳) که در آن، فعل «يلبسون» با حرف «من» به کار رفته، ابن عاشور «من» را بیان جنس از چیزی می‌داند که در بهشت پوشیده می‌شود (ابن عاشور [بی تا]، ۲۵: ۳۴۱).

براین اساس می‌توان با استناد به شواهد فوق، «من» در آیه محل بحث نیز را به معنای بیان جنس از چیزی دانست که زنان باید خود را با آن پوشانند؛ همچنان که محتمل است «من» در این عبارت، زایده باشد و معنای خاصی جزء تأکید را افاده نکند. البته دو احتمال اخیر و احتمال تبعیض - به لحاظ برخی جلاباب - تفاوت معنایی چندانی با یکدیگر ندارند.

شاهد این ادعا، توجه به برداشت برخی مفسران اولیه و مفسران متأخر است. بنا به نقل سیوطی، مجاهد معنای آیه شریفه را «یتجلبن» می‌داند. سدّی نیز آن را «امرأة علیها جلاباب» تفسیر کرده است. عکرمه نیز بر این باور است که مفاد آیه شریفه «تدنی الجلاباب» است

(سیوطی ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۲۲)؛ همچنان که ابن قتیبه معنای آیه شریفه را «یلبسن الأردیه» می‌داند (ابن قتیبه [بی تا]، ۳۰۱). ظاهر مختار طبرسی در مجمع‌البیان نیز تبعیضه نبودن «من» است. او می‌نویسد: «قل لهؤلاء فليستن موضع الجيب بالجلباب» (طبرسی ۱۳۷۲، ۸: ۵۸۱). ابن عاشور نیز با تأکید بر اینکه «یدنین علیهن» به معنای قرار دادن و پوشیدن است، معنای این عبارت را «یضعن علیهن جلابیهن» دانسته است (ابن عاشور [بی تا]، ۲۱: ۳۲۸).

براین اساس می‌توان با ادعای اینکه «من» در آیه شریفه، ظهوری در تبعیض به معنای بخشی از جلاباب ندارد، نتیجه گرفت که «من» در آیه شریفه یا زایده است که شاید هدف از آن، تأکید بر به کار بردن جلاباب از سوی بانوان باشد یا برای بیان جنس از وسیله‌ای است که زنان باید به کمک آن خود را بپوشانند. بنابراین با انکار پیش فرض اشکال یادشده مبنی بر تبعیضه بودن «من» می‌توان نتیجه گرفت آیه شریفه از زنان می‌خواهد با پوشاندن خود با جلاباب یا قرار دادن آن بر خود که به صورتی نمادین یا بر اساس قراردادی اجتماعی یا حتی دینی، بر عفت زنان دلالت دارد، خود را از زنان غیرعقیف متمایز کنند و در نتیجه خود را در معرض آزار و اذیت مردان ناپاک و فاسد قرار ندهند.

با روشن شدن فضای کلی آیه شریفه مبنی بر اینکه آیه شریفه در مقام بیان حجاب پوششی و کیفیت آن نبوده؛ بلکه خواستار پوشش زنان با جلاباب - با هدف تمایز زنان عقیف از غیرعقیف - است، ضعف استدلال دیگری که به استناد آن ادعا شده آیه شریفه بر لزوم پوشش صورت و کف دست‌های زنان دلالت دارد نیز آشکار می‌شود. برخی با استناد به اینکه در آیه محل بحث، «نساء مؤمنین» بر زنان پیامبر ﷺ عطف شده و از سویی اجماع بر این است که حجاب شرعی واجب بر همسران رسول خدا ﷺ شامل صورت و کف دست‌ها می‌شود - با تأکید بر وحدت سیاق - نتیجه گرفته‌اند که «یدنین علیهن من جلابیهن» بر پوشاندن وجه و کفین دلالت می‌کند (شنقیطی ۱۴۱۵ق، ۶: ۲۴۴۹ / مبارکفوری ۱۴۱۲ق، ۲۸).

این استدلال با فرض پذیرش لزوم شرعی پوشاندن وجه و کفین بر زنان پیامبر ﷺ در صورتی نتیجه‌بخش است که آیه شریفه در مقام حجاب پوششی و کیفیت آن باشد؛ ولی به طوری که گذشت اثبات این نکته خالی از اشکال نیست و دست کم با وجود مناط مطرح در ذیل آیه شریفه، احراز این نکته درست به نظر نمی‌رسد؛ افزون بر اینکه نتیجه این استدلال، اثبات هم‌نوعی حجاب همسران مؤمنان با زنان پیامبر ﷺ است و این بیان با

استثنای وجه و کفین در همسران مؤمنان - به استناد دلایل دیگر مانند آیه ۳۱ سوره نور منافات ندارد؛ به بیان دیگر بر اساس این بیان، آیه یادشده از ادله خاصه ستر وجه و کفین نیست و می توان به کمک قراین مفصله، ناحیه وجه و کفین را از این حکم هم نوعی پوشش استثنا کرد؛ همچنان که اگر کسی به وجوب حجاب حداکثری بر زنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معتقد باشد؛ به نحوی که حتی با پوشش وجه و کفین نیز نمی تواند شخص خود را در برابر دیده دیگران قرار دهند (مفید ۱۴۱۳ق، ۱۵۳ / قاضی عیاض بنا به نقل ابن حجر ۱۳۷۹، ۸: ۵۳۰)، نمی توان با ادعای وحدت سیاق، حجاب شخص بدن را بر همسران مؤمنان نیز واجب دانست.

۴. عبارت «ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَنُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»

به طوری که گذشت این عبارت که تعلیل حکم سابق به شمار می رود، هدف از پوشش خواسته شده در عبارت پیشین را بر اساس کارکرد دلالی نوع دوم آن مبنی بر تمایز شیء نشان دار از شیء بی نشان می داند؛ در نتیجه می توان استنباط کرد این عبارت، ظهوری در حجاب پوششی ندارد. در ادامه و در راستای تبیین بخش پایانی آیه شریفه، افزون بر استظهار نکته یادشده، توجه به دو مطلب لازم است. آیا دستور ادنای جلباب به هدف یادشده، دستوری الزامی است (ابن عاشور [بی تا]، ۲۱: ۳۲۸) یا اخلاقی و مربوط به آداب (محقق داماد ۱۴۱۶ق، ۲: ۵۲)؟ همچنان که آیا دستور فوق، دستوری جاودانه است (مطهری ۱۴۳۵ق، ۱۶۲) یا بر اساس مناسبات خاص عصر نزول بوده (فضل الله ۱۴۱۹ق، ۱۸: ۳۵۰) یا به اصطلاح، دستوری موسمی بوده که «اگر زمینه مزاحمت های عمومی از بین رفت، دیگر این حکم الزامی باقی نمی ماند» (زنجان ۱۴۱۹، ۲: ۴۷۲).

آیت الله زنجان با تأکید بر اینکه اگر پس از دستوری، مناطی ذکر شود، ظاهر عبارت، علت بودن آن مناط است، بر این باور است که بخش پایانی آیه شریفه، تعلیل دستور به ادنای جلباب به شمار می رود. ایشان در ادامه با تأکید بر اینکه تعلیل یادشده ذاتاً اقتضای دوام ندارد و همانند خطاب «لباس محلی پوشید تا از بیگانگان متمایز باشید، به جامعه ای اختصاص دارد که بیگانگان در کنارشان زندگی می کنند» نتیجه می گیرد حکم یادشده در آیه، موسمی است و «اگر زمینه مزاحمت های عمومی از میان رفت، دیگر این حکم الزامی باقی نمی ماند».

مقدمه اصلی استدلال فوق مبنی بر علت بودن مناط هایی که پس از حکم شرعی گفته می شود، از دیدگاه این پژوهش اثبات نمی شود؛ زیرا به طوری که در آیه ۳۱ سوره نور

گذشت، اصالة العلیة در مناطهای قرآن با توجه به روشی که شارع مقدس در بیان تشریحات خود داشته، صحیح نیست؛ در نتیجه نمی توان با تطبیق ضوابط علیت بر مناط یادشده، در حکم معلل تصرف کرد و آن را موسمی دانست؛ همچنان که نمی توان با استناد به افعال تفضیل بودن این مناط، حکم مطرح در معلل را غیرالزامی دانست.

البته این سخن بدین معنا نیست که مناط یادشده نقشی در انعقاد ظهور کلام سابق داشته باشد؛ زیرا این مناط با توجه به قرار گرفتنش در ذیل کلام که جایگاه نوعی قرینه است (صدر ۱۴۳۳ق، ۷: ۱۷۷) و از سویی با نظر به اینکه مناط یادشده - حتی در صورت حکمت بودن - مناسبت کاملی با دلالتگری نوع دوم پوشش دارد، می تواند همانند قرینه ای که فضای حاکم بر مدلول آیه شریفه و جهت گیری کلی آن را روشن می کند، کارکرد دلالی داشته باشد و بر اساس همین کارکرد دلالی ذیل است که به باور نویسنده، آیه شریفه ظاهر در حجاب پوششی نیست و فقط خواستار نشانه گذاری زنان عفیف و در نتیجه تمایز آنان از زنان دیگر است؛ یا حداقل احراز اینکه آیه شریفه در مقام حجاب پوششی است را درست نمی داند.

بنابراین پذیرش موسمی بودن حکم مطرح در آیه شریفه - با استناد به قصور ذاتی علت آن - خالی از اشکال نیست و اثبات آن به تبیین بیشتری نیاز دارد که این توضیح در سخن آیت الله زنجانی وجود ندارد. به ویژه که خطاب «یدنین علیهن» با پذیرش مولویت آن، ظاهر در دوام است و تا قرینه قوی تر بر خلاف آن نباشد، دست کشیدن از این ظهور، درست نیست؛ همچنان که از این بیان روشن می شود دیدگاهی که حکم مطرح در آیه شریفه را از احکام اخلاقی موقت می داند نیز درست نیست.

الزامی یا غیرالزامی بودن ادنای جلباب را نیز می توان با دو رویکرد گوناگون تحلیل کرد. به باور نویسنده اگر ظهور خطاب یادشده در مولویت پذیرفته شود یا دست کم اصل در خطابات شارع بر مولویت باشد و قرینه بر ارشاد در آیه شریفه نباشد، الزامی دانستن این دستور بر اساس ظهور اخبار در مقام انشا در وجوب، درست به نظر می رسد. در مقابل، برخی - با استناد به فرهنگی بودن مقوله پوشش به ویژه پوششی که هدف از آن دلالتگری نوع دوم است - بر این باورند که پوشش مطرح در آیه شریفه، ارتباط تنگاتنگی با مقوله عفت ندارد و در حقیقت ابزاری بوده که در عصر نزول، چنین کارکردی داشته است. علامه فضل الله با تأکید بر مقدمه فوق، «یدنین علیهن» را همانند «غیروا الشیب ولا تشبهوا بالیهود» می داند که در ظرف خاصی و به هدف تمایز مسلمانان از یهودیان انشا شده است؛ از این رو

وقتی در این باره از حضرت علی علیه السلام پرسیده شد، ایشان این دستور را به عصری مربوط دانسته‌اند که مسلمانان در اقلیت بوده‌اند (فضل الله ۱۴۱۹ق، ۱۸: ۳۵۰).

در تحلیل این دیدگاه، توجه به نتیجه آن ضروری است. از ذیل کلام ایشان بر می‌آید که مقصود از این استدلال، اثبات غیرالزامی بودن دستور مطرح در آیه شریفه است؛ ولی ایشان در آغاز بحث تصریح دارد که دستور مطرح در آیه شریفه از دستورهای لازم‌الاتباع بوده که لزوم عمل به آن مانند فرمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله به خضاب محدود به زمان خاصی بوده و به اصطلاح، تشریح ظرفی است.

اگر مقصود، احتمال اخیر باشد، برای اثبات همانندی دو دستور یادشده به دلایل بسیاری نیاز داریم که در استدلال ایشان - به جز اشاره‌ای کوتاه به مناط مطرح در ادامه - دلیل دیگری ارائه نشده و به طوری که گذشت، بسنده کردن به آن برای عصری دانستن تشریح آیه شریفه درست نیست؛ بنابراین اگر قرآینی مانند توضیح حضرت علی علیه السلام درباره فلسفه خضاب نباشد، غیرالزامی دانستن این دستور نیز چندان روشن نیست و اگر مقصود ایشان، احتمال اول باشد، غیرالزامی بودن دستور مطرح در آیه شریفه - همانند دستور به خضاب - روشن نیست و امکان دارد در آن عصر، عمل به این دو دستور لازم بوده باشد. البته احتمال دارد مقصود ایشان غیرالزامی بودن دستور ادنای جلباب در زمان حاضر باشد که با پذیرش مولویت خطاب، این ادعا نیز بر خلاف ظهور اخبار در مقام انشا در وجوب است؛ زیرا به صرف اینکه در آن روزگار، ادنای جلباب، کارکرد دلالتی بر عفت داشته، نمی‌توان نه اصل دلالتگری و نه لزوم دائمی آن را انکار کرد.

رویکرد دوم در تحلیل غیرالزامی دانستن دستور ادنای جلباب، ارشادی دانستن آن است. محقق داماد و آیت الله زنجانی بر این باورند که از آیه شریفه و شأن نزول آن استفاده می‌شود که آیه شریفه از زنان آزاد می‌خواهد با بهره‌گیری از جلباب و ارخای آن به خود و در نتیجه با تمایز از کنیزانی که در آن دوران در معرض تعرض افراد ناپاک بودند، خود را از تعرض افراد فاسد حفظ کنند؛ به بیان دیگر آیه شریفه خواستار از بین بردن زمینه تعرض ناپاکان به زنان آزاد بوده و در راستای تحقق این هدف، با ارشاد به ادنای جلباب که در آن دوران، یک راهکار مناسب و آسان برای تمایز زنان آزاد از کنیزان بوده، خواستار از میان بردن زمینه این تعرض شده است (محقق داماد، ۱۴۱۶ق، ۲: ۵۲ / زنجانی ۱۴۱۹ق، ۲: ۴۶۸). محقق داماد در ادامه با تأکید بر اینکه لسان فوق، لسان الزام نیست، می‌افزاید که

حتی اگر مصون ماندن زن از تعرض افراد ناپاک، بر فرار او متوقف باشد، این گریختن نیز واجب است و به مطلوب نفسی بودن فرار ربطی ندارد؛ بنابراین ادنای جلباب فقط روشی است که شارع به آن ارشاد کرده و موضوعیتی برای او ندارد.

به باور نویسنده تأکید بر ارشادی بودن آیه شریفه را باید از رسوبات شأن نزولی دانست که از برخی مفسران اولیه نقل شده است؛ زیرا اگر جهت گیری آیه شریفه در فضای تمایز زنان عفیف از غیرعفیف باشد و از سوی دیگر دستور ادنای جلباب را که به صورتی روشن بر عفت زنان دلالت دارد، روشی برای تأمین این هدف دانست، تأکید بر ارشادی بودن این دستور، وجهی نخواهد داشت.

همچنان که در این سیاق، صرف بیان فایده دنیوی دستور فوق که همان مصون ماندن زنان عفیف از تعرض افراد ناپاک است، سبب ظهور خطاب در ارشادی بودن نخواهد بود؛ بلکه آیت الله زنجانی در نقد دیدگاه محقق خویی (۱۴۲۸ق) که روایت «وَلَا يَنْظُرُ أَحَدٌ إِلَى فَرْجِ امْرَأَتِهِ وَلْيَغُضَّ بَصَرَهُ عِنْدَ الْجَمَاعِ - فَإِنَّ النَّظَرَ إِلَى الْفَرْجِ يُورِثُ الْعَمَى فِي الْوَلَدِ» را به قرینه تعلیل آنکه یک فایده دنیوی است، ظاهر در ارشاد دانسته و حتی کراهت مولوی این کار را نیز نپذیرفته است (خویی ۱۴۱۸ق، ۳۲: ۳۴)، معتقد است این استدلال از ایشان عجیب بوده و واضح است که اگر مرشدالیه برای شارع اهمیت داشته باشد، خطاب به صورت حتمی ظاهر در مولویت خواهد بود (زنجانی ۱۴۱۹ق، ۱: ۳۲۹). در آیه محل بحث نیز روشن است که برای شارع مقدس، مصون ماندن زنان عفیف از تعرض افراد ناپاک مهم بوده و بعث و تحریک موجود در آیه شریفه، ظاهر در مولویت خواهد بود.

افزون بر اینکه با نظر به صدر آیه که به تفصیل، سه گروه از زنان را نام برده و بر مخاطبان این حکم تأکید کرده و همچنین با توجه به ذیل آیه که با غفور و رحیم دانستن خداوند، به خطا و کوتاهی های گذشته زنان درباره حکم سابق فطری اشاره کرده (زمخشری ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۶۰)، می توان نتیجه گرفت که ارشادی بودن آیه شریفه، تناسب چندانی با فضای کلی حاکم بر آیه ندارد.

درخور یادآوری است که اگر ظهور آیه شریفه در مولویت نیز قطعی نباشد، می توان همانند بسیاری از اصولیان با استناد به اصالت مولویت در خطابات مولی، آیه شریفه را در بستر مولویت معنا کرد و دستور مطرح در آیه شریفه را از دستورهای الزامی دائمی دانست.

۵. موضوعیت داشتن یا موضوعیت نداشتن کاربرد جلباب

با عنایت به مجموعه مسائلی که گذشت، می توان نتیجه گرفت که دستور ادنای جلباب

مطرح در آیه شریفه که هدف از آن، بازشناخت زنان عفیف از غیر عفیف است، دستوری الزامی و دائمی است و - به طوری که گذشت - اگر پوشش خاصی برای دلالت غیر پوششی آن لازم شود، این پوشش به لحاظ برداشت عرفی، در موضوعیت ظهور دارد. بر این اساس پرسشی درباره آیه شریفه مطرح است که آیا به کاربردن خصوص جلباب برای زنان، لازم است یا زنان می توانند از هر وسیله دیگری که دلالتگری جلباب را داشته باشد - در راستای امتثال دستور آیه شریفه - استفاده کنند؟ این پرسش در فرضی پررنگ می شود که جلباب، کارکرد و در نتیجه دلالتگری خود بر عفت زنان را به خاطر تحولات فرهنگی و اجتماعی از دست بدهد یا حداقل کم رنگ شود.

در پاسخ به پرسش یاد شده، توجه به معنای واژه جلباب ضروری است. با مراجعه به کتاب های لغت، روشن می شود واژه جلباب در لغت عرب و در میان واژه شناسان، معنای چندان روشنی ندارد. دکتر جوری در کتاب *ارزشمند الملبس العربیه فی الشعر الجاهلی* هفت معنا برای این واژه گزارش می کند و ترجیحی میان آنها نمی دهد (جوری، ۱۹۸۹، ۱۰۲). همچنان که معنای هفت گانه جلباب - بدون هیچ گونه ترجیحی - در دو کتاب *لسان العرب و المعجم العربی لاسماء الملبس* منعکس شده اند (ابن منظور ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۷۲ / رجب عبدالجواد ۱۴۲۳ق، ۱۱۴). معانی ارائه شده از پارچه نسبتاً کوتاهی به نام «خمار» آغاز شده و به پارچه بلندی که تمام بدن را می پوشاند، ختم می شود.

به باور نویسنده - با نظر به موارد کاربرد و مجموع اقوال اهل لغت - می توان جلباب را پارچه بلندی دانست که از روی لباس (رضی ۱۴۱۴ق، ۶۳ و ۸۴) و هنگام خروج از خانه (البانی ۱۴۱۷ق، ۸۳) استفاده می شد؛ بنابراین چادر امروزی - هر چند از جهاتی همانند جلباب است - معادل دقیقی برای آن نیست؛ زیرا بر پارچه کوتاه تر از آن که بر سر نیز نباشد، واژه جلباب صادق است. بر این اساس به احتمال بسیار، معادل امروزی آن، همان پارچه نادرخته ای است که زنان و مردان پاکستانی و هندی، آن را به کار می برند. اثبات این ادعا به ارائه شواهد بیشتری نیاز دارد؛ ولی نظر به اینکه به باور نویسنده، کارکرد پوششی جلباب، مد نظر آیه شریفه نبوده؛ بلکه خواهان تمایز شیء نشاندار از شیء بی نشان است، ضرورتی برای تبیین دقیق معنای این واژه و ارائه شواهد ادعای فوق، بیشتر از آنی که اشاره شد، وجود ندارد.

پس از روشن شدن اجمالی معنای واژه جلباب در راستای پاسخ به پرسش یاد شده، ادعای خصوصیت نداشتن جلباب نسبت به پوششی که محدوده بیشتری از بدن را

می پوشاند، به لحاظ فهم عرفی، بی گمان درست است و استفاده از چادر برای زنان مانعی ندارد؛ همچنان که تعدی به چیزهایی همانند مانتوهای بلند و گشاد نیز - به لحاظ فهم عرفی - بعید به نظر نمی رسد. از سویی با نظر به اینکه آیه محل بحث - به باور نویسنده - از ادله حجاب پوششی نیست، می توان نتیجه گرفت اگر زن با پوششی که حجم بدن را نشان می دهد، خود را پوشاند، دستور ادنای جلباب را امثال نکرده است؛ زیرا آیه یادشده در صدد حجاب پوششی نیست تا با ادعای اینکه پوشش بدن کامل است، مطلوب آیه شریفه را حاصل شده دانست؛ بلکه به طوری که پی در پی گفته شد، آیه شریفه خواهان پوششی خاص است؛ با هدف دلالت غیرپوششی آن که همان رهنمون کردن دیگران بر عفت شخصی که از این پوشش خاص استفاده می کند. بی گمان این هدف با لباسی که حجم بدن را نشان دهد، به دست نمی آید. همچنان که اگر در فرضی، جلباب، دلالت خود را از دست بدهد یا در جامعه کم رنگ شود، با توجه به مولویت خطاب و ظهور عناوین در موضوعیت و اینکه شاید خاستگاه دلالت ادنای جلباب بر عقیف و حفیظ بودن زن، بر اساس قراردادی باشد که برای شارع اهمیت دارد، نمی توان پذیرفت که در این فرض، به کارگیری جلباب و همانندهای عرفی آن، لازم نیست؛ بنابراین این ادعا که اگر پوشش الزامی در آیه شریفه به هدف دلالتگری نوع دوم باشد، تمایز و اسباب آن، اساساً فرهنگی شده و مصداق آن می تواند در طول زمان تغییر یابد، درست نیست و پیامد بی توجهی به سه نکته یادشده است.

نتیجه گیری

این پژوهش در مقام جمع بندی آیه شریفه، تأمل در دو نکته ادبی، یک نکته سیاقی و یک نکته تاریخی را لازم می داند؛ نکته ادبی اول، توجه به ترکیب «ادنی علی» است. در این باره می توان با نظر به شواهد فراوانی که ارائه شد، نتیجه گرفت ترکیب یادشده در صورتی که متعلق آن از ابزار پوشش باشد، به معنای صرف نزدیک کردن نیست و مفهوم پوشش را نیز در بر دارد. البته به باور برخی، این ترکیب افزون بر دلالت بر اصل پوشش، به نوع آن که ارخاء و اسدال باشد نیز دلالت دارد که از دیدگاه این پژوهش، این نکته اثبات نمی شود. نکته ادبی دیگر، توجه به معنای «من» در آیه شریفه است. بر خلاف مشهور مفسران، این پژوهش معتقد است «من» در آیه محل بحث و همانند آن، مفید معنای خاصی نیست و می توان آن را زاید یا بیان جنس دانست.

نکته سیاقی آیه شریفه که نقش بسزایی در تحلیل معناشناختی آیه دارد، توجه به جهت گیری کلی و فضای حاکم بر آیه شریفه است. به باور این پژوهش - با توجه به مناط مطرح در ادامه - آیه شریفه در مقام حجاب پوششی نبوده؛ بلکه در صدد است با دلالت غیرپوششی ادنای جلباب به عنوان وسیله‌ای نشان‌دار، زنان عفیف را از غیرعفیف متمایز کند و آنان را از معرض دست‌درازی افراد ناپاک مصون دارد.

آخرین نکته مهم در تکمیل برداشت از آیه شریفه که می‌توان آن را نکته تاریخی نامید، توجه به اعتبار نداشتن شأن نزولی است که از مفسران اولیه نقل شده است. این شأن نزول، هم از حیث سند، هم از نظر ناهماهنگی با روح حاکم بر آموزه‌های شریعت و هم به لحاظ وجود معارض، معتبر نیست؛ بنابراین نباید آیه شریفه را در فضای این شأن نزول معنا کرد.

براین اساس آیه شریفه با هدف دلالت‌گری نوع دوم پوشش، مبنی بر دلالت آن بر عفت و حیا که خاستگاه این دلالت نیز یک قرارداد اجتماعی یا دینی است، از همسران و دختران پیامبر صلی الله علیه و آله و همسران مؤمنان می‌خواهد جلباب خود را به گونه‌ای که آنان را بپوشاند و پیام خود را از دست ندهد و بی‌اثر نشود، بر خود نزدیک کنند؛ در نتیجه آیه شریفه - بر خلاف آیه ۳۱ سوره نور - در مقام حجاب پوششی نیست که هدف از آن، پنهان کردن شیء پوشیده شده از نگاه دیگران است؛ از این رو نه تنها دلالتی بر لزوم پوشش صورت و کف دو دوست ندارد، حتی دلالتی بر لزوم شرعی مصطلح پوشش مو و بخش‌های دیگر بدن زنان نیز ندارد و برای روشن شدن حکم جواز آشکار کردن یا لزوم پوشاندن این اعضا و مانند آن باید به آیه ۳۱ سوره نور که در مقام حجاب پوششی است، مراجعه شود؛ همچنان که قریب به اتفاق فقهای امامیه به آیه محل بحث به عنوان یکی از ادله ستر استناد نکرده‌اند.

این دستور که با عبارت «یدنین علیهن» بیان شده، با نظر به اینکه اخبار در مقام انشاست، دستوری همیشگی و جاودانی است و مناط مطرح در ذیل آیه شریفه نمی‌تواند قرینه‌ای بر موقت یا موسمی دانستن آن باشد؛ همچنان که حمل خطاب فوق بر ارشاد، خلاف ظاهر آیه شریفه است یا دست کم مخالف اصالت مولویت در خطاب شارع است و با پذیرش مولویت خطاب در آیه شریفه، الزامی دانستن این دستور، بعید به نظر نمی‌رسد؛ همچنان که در این سیاق، بهره‌گیری از جلباب موضوعیت دارد و فقط می‌توان به چادر و ماتوی بلند و گشاد تعدی کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن ابی الدنيا، عبدالله بن محمد بن عیید بن سفیان بن قیس؛ قرى الضیف؛ الرياض: أضواء السلف، ۱۹۹۷م.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن جوزی، ابی الفرج جمال الدین بن علی بن محمد؛ المدهش؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۶. ابن حجر، احمد بن علی بن حجر العسقلانی؛ فتح الباری فی شرح صحیح البخاری؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۹.
۷. ابن سیده، علی بن اسماعیل؛ المحکم والمحیط الأعظم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۸. ابن شجرى، هبة الله بن علی بن حمزه علوی؛ الحماسه الشجریه؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ۱۹۷۰م.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۰. ابن عبدربه، احمد بن محمد اندلسی؛ العقد الفرید؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۱۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا؛ معجم مقائیس اللغه؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۱۲. ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقایس اللغه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم؛ غریب القرآن، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۵. ابن هشام، جمال الدین عبدالله بن یوسف؛ مغنی اللیب عن کتب الأعراب؛ دمشق:

- دارالفكر، ١٩٨٥م.
١٦. ابوالحسن بصرى، على بن ابي الفرج بن الحسن صدرالدين؛ الحماسة البصرية؛ بيروت: عالم الكتب، [بى تا].
١٧. ابوالفتوح رازى، حسين بن على؛ روض الجنان وروح الجنان فى تفسير القرآن؛ مشهد: آستان قدس رضوى، ١٤٠٨ق.
١٨. ابوالفرج اصفهانى، على بن الحسين؛ الأغاني؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤١٥ق.
١٩. ابوهلال عسكرى، محمد بن عبدالله؛ جمهرة الأمثال؛ بيروت: دارالفكر و دارالجيل، ١٤٢٠ق.
٢٠. البانى، محمد ناصرالدين؛ الرد المفحم؛ عمان - الأردن: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١ق.
٢١. —؛ جليات المرأة المسلمة؛ بيروت: دار ابن حزم. ١٤١٧ق.
٢٢. —؛ سلسلة الاحاديث الصحيحة؛ رياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٢ق.
٢٣. امين عاملى، سيد محسن؛ اعيان الشيعة؛ بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠٦ق.
٢٤. بحراني، محمد سند؛ سند العروة الوثقى كتاب النكاح؛ قم: مكتبة فدك، ١٤٢٩ق.
٢٥. بخارى، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل؛ صحيح البخارى؛ بيروت: دار طوق النجاء، ١٤٢٢ق.
٢٦. برقى، ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ قم: دارالكتب الإسلامية، ١٣٧١.
٢٧. بشار بن برد؛ ديوان بشار بن برد؛ به كوشش محمد الطاهر بن عاشور؛ قاهره: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٣٧٣ق.
٢٨. بغدادى، ابو جعفر محمد بن حبيب؛ المحبر؛ تحقيق ايلزه ليختن شتير؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، [بى تا].
٢٩. بيضاوى، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٤١٨ق.
٣٠. تهرانى، محمد؛ الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن؛ قم: انتشارت فرهنگ اسلامى، ١٣٦٥.
٣١. ثعالبى، عبد الملك بن محمد بن اسماعيل؛ تيممة الدهر فى محاسن اهل العصر؛ بيروت:

- دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۳۲. جبوری، یحیی، *الملابس العربی فی الشعر الجاهلی*؛ بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۹۸۹م.
۳۳. جبیلی، سجیع جمیع؛ جمع، تحقیق و شرح دیوان العرجی؛ بیروت: دار الصاد، ۱۹۹۸م.
۳۴. جصاص، احمد بن علی؛ *احکام القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۳۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۶. حوفی، احمد بن محمد؛ *المرأة فی الشعر الجاهلی*؛ قاهره: دارالفکر العربی، ۱۳۸۲ق.
۳۷. خطیب تبریزی، ابوزکریا یحیی بن علی؛ *شرح اختیارات المفضل*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۳۸. —؛ *شرح دیوان ابی تمام*؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۴ق.
۳۹. خفاجی، شهاب الدین احمد بن محمد؛ *عنایه القاضی و کفایه الراضی علی تفسیر البیضاوی*؛ بیروت: دارالصاد، [بی تا].
۴۰. خویی موسوی، سید ابوالقاسم؛ *موسوعه الامام الخوئی*؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۴۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *مفردات الفاظ القرآن*؛ لبنان - سوریه: دارالعلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۴۲. رجب عبدالجواد ابراهیم؛ *المعجم العربی لاسماء الملابس*؛ قاهره: دار الآفاق العربیه، ۱۴۲۳ق.
۴۳. زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۴۴. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر؛ *اساس البلاغه*؛ بیروت: دارالصاد. ۱۹۷۹م.
۴۵. —؛ *الفائق فی غریب الحدیث*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۴۶. —؛ *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۴۷. زنجانی، سید موسی؛ *کتاب نکاح*؛ قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۴۸. سندوی، حسن؛ *شرح دیوان امرؤ القیس*؛ بیروت: دار احیاء العلوم، ۱۴۱۰ق.

٤٩. سيد علي خان، مدني بن احمد؛ الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول؛ مشهد مقدس: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، ١٣٨٤ق.
٥٠. سيوطي، جلال الدين؛ الدر المنثور في تفسير المأثور؛ قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ١٤٠٤ق.
٥١. شتتمري، ابو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى؛ اشعار الشعراء الستة الجاهليين؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
٥٢. شنيطى، محمد الامين بن محمد بن المختار؛ انصواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن؛ بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥ق.
٥٣. شيخ بهايي، بهاء الدين محمد العاملي؛ كشكول بهايي؛ بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤٠٣ق.
٥٤. صاقي، ملا محسن؛ تفسير الصافي؛ تهران: انتشارات صدر، ١٤١٥ق.
٥٥. صدر، محمد باقر؛ بحوث في علم الاصول؛ قم: مؤسسة دائرة المعارف الاسلاميه، ١٤٣٣ق.
٥٦. صفى پور شيرازى، عبدالرحيم بن عبدالكريم؛ منتهى الارب في لغة العرب؛ لاهور: مطبعه سر كارى.
٥٧. الضبى، المفضل بن محمد بن يعلى؛ المفضليات؛ به كوشش احمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون؛ قاهره: دار المعارف، ١٣٨٣ق.
٥٨. طباطبايى بروجردى، آقا حسين؛ تبيان الصلاة؛ قم: گنج عرفان للطباعة والنشر، ١٤٢٦ق.
٥٩. —؛ تقرير بحث السيد البروجردى؛ قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٦ق.
٦٠. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ق.
٦١. طبرسى، فضل بن حسن؛ تفسير جوامع الجامع؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مديريت حوزه علميه قم، ١٣٧٧ق.
٦٢. —؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو. ١٣٧٢.
٦٣. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير؛ جامع البيان في تفسير القرآن؛ بيروت: دار المعرفه،

- ۱۴۱۲ق. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۶۵. ظاهری، محمد بن داوود الاصبهانی؛ *الزهره*؛ اردن: مكتبة المنار، ۱۴۰۶ق
۶۶. فاضل موحّدی لنکرانی، محمد؛ *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (الصلاة)*؛ قم: مؤلف، ۱۴۰۸ق.
۶۷. فضل الله، محمد حسین؛ *تفسیر من وحی القرآن*؛ بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.
۶۸. فیض کاشانی، ملا محسن؛ *تفسیر الصافی*؛ تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۶۹. فیومی، احمد بن محمد مقرئ؛ *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*؛ قم: منشورات دار الرضی، [بی تا].
۷۰. قتال کلابی، عبدالله؛ *دیوان قتال کلابی*؛ به کوشش احسان عباس؛ بیروت: دار الثقافة، ۱۴۰۹ق.
۷۱. قرشی، سید علی اکبر؛ *قاموس قرآن*؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۷۲. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر قمی*؛ قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۷۳. قیروانی، ابوعلی حسن بن الرشیق؛ *العمده فی صناعه الشعر ونقده*؛ قاهره: مكتبة الخانجی، ۱۴۲۱ق.
۷۴. کاشانی، ملا فتح الله؛ *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*؛ تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶.
۷۵. کتابچی، احمد؛ *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*؛ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۷۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۷۷. مبارکفوری، صفی الرحمن؛ *ابراز الحق والصواب فی مسئله السفور والحجاب*؛ ریاض: دار الطحاوی، ۱۴۱۲ق.
۷۸. محقق داماد، سید محمد؛ *کتاب الصلاة*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۷۹. مرادی، ابو محمد حسن بن قاسم بن عبدالله؛ *الجنی الدانی فی حروف المعانی*؛ بیروت:

- دارالكتب العلمية، ١٤١٣ق.
٨٠. مرزوقى، احمد بن محمد بن الحسن الاصفهاني؛ الأزمنة والأمكنة؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
٨١. مصطفى، حسن؛ التحقيق فى كلمات القرآن الكريم؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٣٠ق.
٨٢. مطرزي، ناصر بن عبد السيد؛ المغرب فى ترتيب المعرب؛ حلب: مكتبة اسامة بن زيد، ١٩٧٩م.
٨٣. مطهرى، مرتضى؛ مسئله حجاب؛ تهران: صدرا، ١٤٣٥ق.
٨٤. مغنيه، محمد جواد؛ تفسير الكاشف؛ تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٢٤ق.
٨٥. مفيد، محمد بن محمد؛ الجمل والنصرة لسيد العترة فى حرب البصرة؛ قم: كنز كره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٨٦. نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد؛ اعراب القرآن؛ بيروت: منشورات محمد على بيضون، دارالكتب العلمية، ١٤٢١ق.
٨٧. واحدى، على بن احمد؛ اسباب نزول القرآن؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١١ق.