Demonstrating the Comprehensive Denotation of Verse 59 of Surah Al-Ahzab Regarding the Obligation of Hijab through a Critique of the Arguments of Those Who Deny It

Saeed Davoudi Limouni[1], Mohammad Arab Salehi[2], Azam Asadollahi[3]
Received: 31/04/1404 Accepted: 07/06/1405

Abstract

Verse 59 of Surah Al-Ahzab constitutes one of the most significant Quranic arguments for the obligation of ⁎hijab⁎. Among exegetical views, a less common perspective has been proposed by certain contemporary scholars, positing that the ruling regarding the ⁎jilbab⁎ is merely ceremonial and symbolic, and that the verse's address is restricted to the ⁎Sadat⁎ (descendants of the Prophet) and married women. Employing an analytical-critical approach and drawing upon linguistic sources, the context of the verses, narrations, and the views of exegetes from both Sunni and Shia traditions, this study critiques three main claims of this perspective: the restrictive interpretation of the word ⁎nisa'⁎ (women) as referring only to married women; the reliance on Verse 6 of Surah Al-Ahzab to substantiate the historical institution of ⁎niqabat⁎ (leadership/guardianship); and the invocation of the verse concerning ⁎qawa'id min al-nisa'⁎ (elderly women past childbearing age) to justify dispensing with the ⁎jilbab⁎. The findings indicate that the Quranic usage of ⁎nisa'⁎ is general in scope; the institution of ⁎niqabat⁎ is a political-historical phenomenon dating back to the Abbasid era; and the verse regarding ⁎qawa'id⁎-by the consensus of exegetes-applies specifically to elderly women who no longer have hopes of marriage. Consequently, the aforementioned arguments lack solidity; the verse addresses women in general, and the ⁎jilbab⁎ serves as a covering to preserve chastity rather than acting as a ceremonial symbol.

Key words: Verse ۵۹ of Surah Al-Ahzab, Mohammad-Baqer Behbudi, ceremonial hijab, the institution of ⁎niqabat⁎ (supervision of lineage/nobility), the universal applicability of the ⁎jilbab⁎ verse.

1 . Associate Professor, Department of Quranic Studies, Research Institute for Islamic Culture and Thought; saeeddavoodee@gmail.com.

2 . Associate Professor, Department of the Logic of Religious Understanding, Islamic Sciences and Culture Academy, Arabsalehi@ict.ac.ir.

3 . Level 4 Comparative Exegesis, Masoumiyeh Higher Education Institute, Qom,iran(Corresponding Author) asadollahi.a.a@chmail.ir.

إثبات الدلالة الشاملة للآية ٥٩ من سورة الأحزاب على وجوب الحجاب من خلال نقد أدلة المنكرين

سعيد داودي ليموني[١]

محمد عرب صالحي[٢]

أعظم أسد اللهي[٣]

تاريخ الاستلام: ١٤٠٤/٠٤/٣١ تاريخ القبول: ١٤٠٥/٠٦/٠٧

الملخص

تُعَدّ الآية ٥٩ من سورة الأحزاب من أهم الأدلة القرآنية على وجوب الحجاب. وقد طُرحت، ضمن الآراء التفسيرية، وجهة نظر غير مشهورة من قِبل بعض الباحثين المعاصرين، مفادها أن حكم الجلباب عرف اجتماعي ورمز طبقي فحسب، وأن خطاب الآية يختص بالعلويات والنساء المتزوجات. وتسعى هذه الدراسة، بالاعتماد على المنهج التحليلي والنقدي، وبالاستناد إلى المصادر اللغوية، وسياق الآيات، والروايات، وآراء مفسري الفريقين، إلى نقد ثلاث دعاوى رئيسة لهذا الاتجاه، وهي: التفسير الذي قيّد مفردة «النساء» وقصرها على النساء المتزوجات، والاستناد إلى الآية السادسة من سورة الأحزاب لإثبات وجود مؤسسة تاريخية للنقابة، والتمسّك بآية «القواعد من النساء» لإثبات جواز ترك الجلباب. وتُظهر النتائج أن استعمال لفظ «النساء» في القرآن الكريم ذو دلالة عامة وشاملة، وأن مؤسسة النقابة كانت ظاهرة سياسية-تاريخية ظهرت في العصر العباسي، كما أن آية «القواعد من النساء»، وفق إجماع المفسرين، تختص بالعجائز اللاتي قد انتهت رغبتهن بالنكاح. وبناءً على ذلك، يتضح أن الأدلة المذكورة تفتقر إلى المتانة والاستحكام، وأن خطاب الآية عام وشامل، وأن الجلباب لباس شُرّع لصيانة العفة، وليس رمزاً طبقياً أو عرفاً اجتماعياً.

الكلمات المفتاحية: الآية ٩٥ من سورة الأحزاب، محمد باقر بهبودي، الحجاب الرمزي، مؤسسة النقابة، عموم دلالة آية الجلباب.

١. أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، ايران؛ saeeddavoodee@gmail.com.

٢. أستاذ مشارك في قسم منطق فهم الدين، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، ايران؛ Arabsalehi@ict.ac.ir.

٣. طالبة دكتوراه، تخصص التفسير المقارن، مؤسسة المعصومية للتعليم العالي، قم، ايران (الباحث المسئول)؛
asadollahi.a.a@chmail.ir

اثبات دلالت فراگیر آیه ۵۹ سوره احزاب بر وجوب حجاب از رهگذر نقد ادله منکران

سعید داودی لیمونی[۱]

محمد عرب صالحی[۲]

اعظم اسداللهی[۳]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۷

چکیده

آیه ۵۹ سوره احزاب، از مهم‌ترین ادله قرآنی وجوب حجاب است. در میان آرای تفسیری، دیدگاهی غیرمشهور توسط برخی محققان معاصر مطرح شده که بر اساس آن، حکم جلباب صرفاً تشریفاتی و نمادین، و خطاب آیه، مختص سادات و زنان شوهردار دانسته شده است. این پژوهش با روش تحلیلی- انتقادی و با استناد به منابع لغوی، سیاق آیات، روایات و آرای مفسران فریقین، سه ادعای اصلی این دیدگاه را نقد کرده است: تفسیر مضیق واژه «نساء» به زنان شوهردار، استناد به آیه ۶ سوره احزاب برای اثبات نهاد تاریخی نقابت و تمسک به آیه «قواعد من النساء» برای جواز کنار گذاشتن جلباب. یافته‌ها نشان می‌دهد کاربرد قرآنی «نساء» عمومیت دارد، نهاد نقابت پدیده‌ای سیاسی- تاریخی از عصر عباسیان است و آیه «قواعد»، به اجماع مفسران، مختص زنان سالخورده ناامید از نکاح می‌باشد. نتیجه آنکه ادله یادشده فاقد اتقان بوده است و آیه خطابی عام دارد و جلباب پوششی برای حفظ عفت است، نه نمادی تشریفاتی.

واژگان کلیدی: آیه ۵۹ سوره احزاب، محمدباقر بهبودی، حجاب تشریفاتی، نهاد نقابت، عمومیت آیه جلباب.

۱. استادیار گروه قرآن‌شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران؛ saeeddavoodee@gmail.com.

۲. استاد گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران؛ Arabsalehi@ict.ac.ir.

۳. سطح ۴ تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی معصومیه، قم، ایران (نویسنده مسئول) asadollahi.a.a@chmail.ir؛

۱. بیان مسئله

حجاب به‌عنوان یکی از احکام اجتماعی اسلام، همواره در کانون توجه مفسران و فقها بوده است. یکی از آیات مورد توجه در این زمینه، آیه ۵۹ سوره احزاب است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. از نگاه مفسران و لغت‌شناسان، عبارت ﴿يُدنينَ عَلَيهِنّ مِن جَلابيبِهِنّ﴾ دستوری روشن برای پوشش زنان مسلمان است؛ اما درباره اینکه این پوشش دقیقاً چه بخشی از بدن را شامل می‌شود و هدف نهایی آن چیست، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد.

گروهی از مفسران نخستین، مانند ابن‌عباس و مجاهد، جلباب را به معنای خمار (پوشش سر و صورت) دانسته‌اند و معتقدند که آیه بر لزوم پوشاندن سر و پیشانی هنگام خروج از منزل دلالت دارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۲۲، ص۳۳ و طوسی، بی‌تا، ج۸، ص۳۶۱). این دیدگاه که از سوی فقیهانی چون بحرانی نیز پذیرفته شده، بر این باور است که آیه خواستار پوششی است که نه کشف کامل صورت را جایز بداند و نه پوشش تمام آن را الزام کند (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۳۳). در برابر، بسیاری از مفسران دیگر مانند طبرسی و طباطبایی بر این باورند که آیه درصدد پوشاندن ناحیهٔ سینه و گردن است و باتوجه‌به روایاتی که رفتار زنان انصار را پس از نزول آیه توصیف می‌کند، نتیجه می‌گیرند که زنان با جلباب خود، سر و سینه را می‌پوشاندند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۸، ص۵۸۰ و سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۲۲۱).

درباره ترکیب «ادنی علیه» نیز اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی لغت‌شناسان مانند زمخشری و ابن‌سیده معتقدند که «ادنی» در این ترکیب، به معنای ارخاء و فرود آوردن است؛ هرچند در اصل به معنای نزدیک کردن بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۵۵۹ و ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص۴۳۰). شهید مطهری با تأکید بر معنای لغوی «ادنی»، آن را «نزدیک کردن روسری‌ها به خویش» معنا می‌کند و هدف اصلی آیه را ایجاد عفت و حیا در زنان می‌داند، نه صرفاً پوشش فیزیکی (مطهری، ۱۴۳۵ق، ص۱۶۰). گروهی دیگر از مفسران مانند فضل‌الله و جصاص با نگاهی تاریخی، آیه را مختص شرایط خاص عصر نزول می‌دانند و معتقدند که این دستور، برای تمایز زنان آزاد از کنیزان صادر شده است تا از تعرض و آزار مصون بمانند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج۱۸، ص۳۵۰ و جصاص، ۱۴۰۵ق، ج۵، ص۲۴۵). این گروه بر این باورند که با از بین رفتن آن شرایط خاص، حکم نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد. بااین‌همه، در میان مفسران بزرگ، دلالت آیه بر اصل پوشش، انکارناپذیر است و تعلیل روشن آیه، یعنی ﴿ذلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾ نشان می‌دهد که هدف از این پوشش، شناساندن شخصیت و حیای زن است تا مورد اذیت و آزار قرار نگیرد. براین‌اساس، جلباب به‌عنوان یک پوشش مؤثر و شناساگر، دارای کارکردی حفاظتی و هویتی است که در نصوص دینی ریشه دارد. در میان آرای تفسیری ذیل آیه ۵۹ سوره احزاب، دیدگاه شاذّی

توسط مرحوم محمدباقر بهبودی مطرح شده که این آیه را مختص سادات و زنان شوهردار دانسته است و حکم پوشش «جلباب» را صرفاً امری تشریفاتی و نمادین برای شناسایی این عده از بانوان و جلوگیری از آزار ایشان معرفی می‌کند. این پژوهش در پی آن است تا با واکاوی دقیق ادله بهبودی و سنجش آن با معیارهای پذیرفته‌شده تفسیری، به این پرسش اصلی پاسخ گوید که «آیا ادله ارائه‌شده توسط بهبودی برای اثبات اختصاص آیه ۵۹ سوره احزاب به سادات و زنان شوهردار و تشریفاتی خواندن حکم حجاب، از اتقان و اعتبار لازم برخوردار است؟»

ضرورت و اهمیت پژوهش از دو جنبه قابل تبیین است: از یک‌سو، مواجهه با آرای غیرمشهور و ارزیابی آنها بر اساس اصول مسلم لغوی، تفسیری و تاریخی، به پالایش فضای علمی و تقویت روش‌مندی فهم قرآن کمک می‌کند. از سوی دیگر، واکاوی ساختار استدلال‌های بهبودی، صرف‌نظر از پذیرش یا رد حکم نهایی، می‌تواند به شفاف‌سازی مبانی استنباط در آیات‌الاحکام بینجامد و جلوی تکرار خطاهای روشی در تفسیر را بگیرد.

۲. پیشینه پژوهش و نوآوری

با بررسی پژوهش‌های پیشین در مورد آیه ۵۹ احزاب، تعدادی مقاله یافت شد که آیه را از ابعاد مختلف موردبررسی قرار داده‌اند. مهم‌ترین اثری که به‌صورت مستقیم با مسئله پژوهش مرتبط است، مقاله محمود عبداللهی با عنوان «نقدی بر مقاله حجاب شرعی» (۱۳۹۰) است که در پاسخ به مقاله «حجاب شرعی» محمدباقر بهبودی، در شماره ۴۲ مجله حوزه منتشر شده و به بررسی برخی از عبارات و ادله بهبودی، ازجمله معنای «فرج»، «مصادیق زینت»، تفسیر «الا ما ظهر منها» و احادیث مورد تمسک ایشان پرداخته است. مقاله «تحقیقی در باب معنای (جلباب) در قرآن کریم» (۱۳۸۶)، اثر مرتضی براتی، به مفهوم‌شناسی واژه جلباب و ارتباط آن با واژه چادر می‌پردازد. مقاله «حکم فقهی پوشش زنان بر اساس آیهٔ ۵۹ سورهٔ احزاب» (۱۳۹۶)، اثر امیر مهاجر میلانی، به بررسی حکم حجاب باتوجه‌به مضامین آیه، به‌ویژه واژه جلباب پرداخته است. مقاله «سیر تطور تفسیر آیات قرآنی حجاب (احزاب:۵۹ و نور:۳۱)» (۱۳۹۶)، به قلم فاطمه توفیقی، از دیگر آثار نگاشته‌شده در مورد آیه است که سیر تطور معنایی تفسیری را در بستر تاریخ بررسی می نماید. «نقد نظر دکتر سها درباره آیه ۵۹ سوره احزاب» (۱۳۹۸)، اثر مریم زمانی و همکاران که به تحلیل دیدگاه سها در مورد شبهه حبس زنان و منع از حضور اجتماعی ایشان در جامعه و شبهه بی‌عدالتی وی نظر دارد و درصدد پاسخ‌گویی به این شبهات است. «بررسی ترجمه آیه ۵۹ سوره احزاب ازنظر مترجمان» (۱۳۹۹)، اثر محدثه مقیم که درصدد تطبیق ترجمه‌های آیه و تحلیل تفاوت دیدگاه در ترجمه مفاهیمی از قبیل جلباب در آیه است. «بررسی آیه ۵۹ سوره احزاب همراه با نقد شبهات مرتبط با وجوب پوشش» (۱۴۰۳)، اثر سعید داوودی و سمیه آقاجانی، شبهه موقتی بودن حکم حجاب و ارشادی خواندن حکم

آن را بررسیده است. «واکاوی معنای واژه جِلباب در آیه ۵۹ سوره احزاب و نقد دیدگاه‌های تفسیری پیرامون آن» (۱۴۰۳)، نگاشته سعید داوودی و فریده پیشوایی، به مفهوم‌شناسی واژه جلباب از منظر مفسران پرداخته است. «تحلیل تطبیقی نگرۀ تاریخ‌مندی پوشش شرعی زنان مسلمان در نگاه اندیشمندان معاصر ایران با تأکید بر آیۀ ۵۹ سورۀ احزاب» (۱۴۰۴)، اثر فرشته کوییني و همکاران، به تحلیل دیدگاه معاصران پیرامون تاریخ‌مندی احکام با محوریت احکام حجاب اشاره نموده است.

باوجود اینکه آیه ۵۹ سوره احزاب، از ابعاد مختلف مورد بحث قرار گرفته است، ولی در میان آثار تدوین‌شده، مقاله‌ای با رویکرد تحلیل یک دیدگاه تفسیری خاص در موضوع اختصاص آیه به سادات و زنان همسردار یافت نشد؛ ازاین‌رو تحقیق پیش رو در این زمینه دارای نوآوری است. لذا پژوهش حاضر به روش تحلیلی- انتقادی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای، در گام اول به تبیین ادله بهبودی می‌پردازد. سپس هریک از این ادله، با استفاده از ابزارهای استاندارد تفسیری، از قبیل تحلیل لغوی (با رجوع به کتب معتبر لغت)، بررسی سیاق آیات، شناسایی شأن نزول، استناد به روایات معتبر و سنجش با آرای مفسران فرامذهب (شیعه و سنی) مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۳. روش تحقیق

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای و روش تحقیق، نقلی- وحیانی با تأکید بر منابع دینی است. در این پژوهش، داده‌های اصلی از متن قرآن (آیات ۵۹ احزاب و ۶۰ نور)، روایات معتبر و منابع لغوی- تفسیری فریقین استخراج شده و پردازش اطلاعات به روش تحلیلی- انتقادی صورت گرفته است. مقاله حاضر نخست ادعاهای بهبودی را بازسازی و تبیین نموده، سپس با تحلیل لغوی- مفهومی واژگان کلیدی («جلباب»، «ثیاب»، «نساء»، «قواعد») و بررسی سیاق آیات و آرای مفسران، با رویکردی تطبیقی میان مفسران و فقها، دیدگاه بهبودی را مورد ارزیابی و نقد قرار می‌دهد.

۴. مفهوم‌شناسی

محور اصلی بحث مقاله، واژه «جلباب» در آیه ۵۹ سوره احزاب است؛ اما بهبودی برای اثبات تشریفاتی بودن حجاب، به آیه ۶۰ سوره نور (قواعد من النساء) استناد کرده که در آن، واژه «ثیاب» به کار رفته است. وی مدعی است «ثیاب» در این آیه، به معنای یک جامه خاص، یعنی همان جلباب تشریفاتی است و می‌توان آن را کنار گذاشت. ازاین‌رو، نیاز به مفهوم‌شناسی «جلباب» و «ثیاب» از منظر لغوی خواهد بود.

۱-۴. جلباب

این واژه از ریشه «جلب» در *مقاییس اللغة* بر دو معناست: آوردن از جایی به جای دیگر و پوشاننده هر چیز (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل مادهٔ جلب). جوهری آن را ملحفه و پارچه گسترده معنا کرده (جوهری، ۱۳۷۶، ج۱، ص۱۰۱) و ابن‌منظور نیز آن را تأیید نموده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۲۷۳). فیومی جلباب را بزرگ‌تر از مقنعه و کوچک‌تر از رداء دانسته (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۰۴) و زبیدی از قول ابن‌حجر آن را کوچک‌تر و پهن‌تر از خمار معرفی کرده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۱۷۴). در میان مفسران، طبرسی آن را روسری برای پوشش سر و صورت هنگام خروج از منزل دانسته (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج۸، ص۵۷۸) و علامه طباطبایی دو معنا برای آن برشمرده است: لباس تمام‌تنه و خمار (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۶، ص۳۳۹). روایات نیز جلباب را به پرده‌ای فراگیر تفسیر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰، ص۵۵؛ ج۳۲، ص۲۳۷ و ج۴۱، ص۲۲۷).

۲-۴. ثیاب

واژه «ثوب» در *مقاییس اللغة* بر دو اصل بازگشت و لباس استوار است و به پوششی گفته می‌شود که انسان همواره بر تن دارد و به آن عادت کرده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۳۸۵). ابن‌سیده آن را جامه و لباس دانسته و جمع آن را «ثیاب» و «أثواب» ذکر کرده (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج۵، ص۲۳۴) و راغب اصفهانی آن را هم برای پوشش مادی و هم معنوی به کار برده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۱۴۸). فیومی و زبیدی نیز به‌صراحت «ثیاب» را جمع «ثوب» و به معنای مطلق لباس معرفی کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۸۷ و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۴۷۱). بنابراین در یک جمع‌بندی مفهومی می‌توان دریافت که واژه «ثیاب»، در اصل به معنای پوشش و لباس است.

۵. تبیین دیدگاه بهبودی و نقد ادله وی

تشریفاتی خواندن حکم حجاب و اختصاص آن به سادات و زنان شوهردار، ازجمله اقوالی است که توسط محمدباقر بهبودی در ذیل آیه ۵۹ سوره احزاب مطرح شده است؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. بهبودی در تفسیر آیه ۵۹ سوره احزاب، ایده اختصاص آیه به بانوان سادات و زنان شوهردار را مطرح نموده است. وی ادله‌ای بر ادعای خود مبنی بر اختصاص آیه ۵۹ سوره احزاب به سادات و زنان شوهردار ارائه کرده است که در ذیل به آن اشاره می‌گردد:

۱-۵. تفسیر مُضیق واژه «نساء» به زنان شوهردار

از دیدگاه بهبودی، این نوع پوشش، به‌عنوان بهترین وسیله برای تمایز و شناسایی این بانوان عمل می‌کند تا از آزار و اذیت مصون بمانند. ایشان واژه «نساء» در آیه را به معنای زنان صاحب همسر تفسیر می‌نماید. به باور بهبودی، حکم این آیه، سه گروه از زنان را شامل می‌شود: نخست «ازواجکم» که منظور، همسران پیامبر ﷺ است و امروزه مصداق خارجی ندارد؛ دوم «بناتکم» که دختران پیامبر ﷺ را دربرمی‌گیرد و مشمول بانوان سادات می‌شود؛ و سوم «نساء المؤمنین» که زنان شوهردار باایمان هستند. این سه گروه موظفند با پوششی گشاد و بلند، شخصیت والای خود را به جامعه نشان دهند تا افراد بی‌خرد جسارت نزدیک شدن به ایشان را پیدا نکنند و نگویند که آرزوی همسری با آنان را دارند (بهبودی، ۱۳۹۸).

نقد و بررسی

با بررسی آیات متعددی که واژه «نساء» در آن مطرح شده است، مشخص می‌شود که نساء در قرآن، هم بر زنان شوهردار و هم بر زنان بی‌همسر اطلاق می‌شود. به‌عنوان‌نمونه، در آیه ۱ سوره طلاق ذکر شده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ﴾. باتوجه‌به سیاق آیه، منظور از نساء، زنان شوهرداری هستند که طلاق داده شده‌اند. ازطرفی در آیات متعدد، «نساء» به زنان به‌صورت کلی اطلاق شده است؛ مثلاً خداوند در آیه ۴۲ سوره آل‌عمران، به حضرت مریم علیها السلام می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾. در این آیه، برتری حضرت مریم علیها السلام بر «نساء العالمین»، یعنی بر همه زنان تذکر داده شده است، نه گروه مشخصی از زنان. در آیه ۴۹ سوره بقره ذکر شده که: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾. باتوجه‌به اینکه منظور آیه این است که دختران را زنده می‌داشت، در این صورت، «نساء» به زنان دارای همسر ارتباطی ندارد. مفسران نیز به این مفهوم اشاره دارند و «نساء» در این آیه را به‌صورت کلی به «اناث» بدون قیدوشرط مرتبط می‌دانند که قوم فرعون، ایشان را برای خدمت به مردان و تولیدنسل زنده نگه می‌داشتند (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۱۶۰ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۲۱). بنابراین ادعای اینکه آیه مخصوص زنان شوهردار باشد و برای حجاب آنها نازل شده، امری بی‌دلیل و غیرمستند است و واژه «نساء»، اعم از زنان شوهردار و زنان بی‌شوهر است. اگر مقصود، زنان شوهردار بود، باید می‌فرمود «و أزواج المؤمنین» و به‌جای واژه «نساء»، از «ازواج» استفاده می‌نمود. ابن‌عاشور نیز تصریح می‌کند: مراد از «نساء» در این آیه، ازواج مؤمنان نیست؛ بلکه زنان مؤمن مراد است و اضافه «نساء» به «مؤمنین» دربردارنده «من» می‌باشد (یعنی مِن در تقدیر دارد)؛ یعنی زنانی از مؤمنان (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۲۱، ص۳۲۸). ابوحیان نیز با صراحت آیه را مشمول همه بانوان می‌خواند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج۸،

ص۵۰۴). آیت‌الله مکارم نیز با در نظر گرفتن سیاق آیه ۵۸ و ۵۹ سوره احزاب که در مورد آزار و اذیت پیامبرﷺ و مؤمنان است، خطاب آیه را عمومی خوانده است و می‌فرماید: «به دنبال نهی از ایذاء رسول خداﷺ و مؤمنان در آیات گذشته، در اینجا روی یکی از موارد ایذاء تکیه کرده است و برای پیشگیری از آن، از دو طریق اقدام می‌کند: نخست به زنان باایمان دستور می‌دهد که هرگونه بهانه و مستمسکی را از دست مفسده‌جویان بگیرند» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۱۷، ص۴۲۷). مدرسی نیز در تفسیر *من هدی القرآن* با وضوح تصریح می‌کند که آیه درصدد است تا بین منتسبین به پیامبر اکرمﷺ (خانواده ایشان و سادات) و منتسبین به مؤمنان و سایر افراد جامعه، تمایز ایجاد کند تا مورد آزار و اذیت واقع نشوند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج۱۰، ص۳۸۷). وی منتسبین به پیامبرﷺ را از منتسبین به مؤمنان تفکیک می‌نماید.

ازطرفی، آیه ۵۹ سوره احزاب خطاب به پیامبرﷺ فرمان می‌دهد به همسران، دختران و زنان اهل ایمان بگوید جلباب‌های خود را به خود نزدیک سازند تا شناخته شوند و از آزار در امان بمانند. ولی باید توجه داشت گرچه خطاب اولیه به این سه گروه است؛ اما علت ذکرشده در ذیل آیه، عام است: «برای اینکه شناخته شوند و آزار نبینند». این تعلیل نشان می‌دهد که حکم، اختصاصی به این سه گروه ندارد؛ زیرا شناخته شدن به عفاف و در امان ماندن از آزار، امری است که شامل همه زنان می‌شود، نه فقط زنان خاص. از منظر معاجم لغوی، واژه «نساء» جمع مرأة است. باتوجه‌به اینکه معنای مرأة، زن است، پس جمع آن به معنای «زنان» است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۸۰۴؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۶۱۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص۳۲۱ و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲۰، ص۲۳۸). بنابراین، مقصود از «نساء المؤمنین»، زنان مؤمن در همه اعصار است. از سوی دیگر، واژه مؤمن در قرآن، معادل مسلم و منظور از آن، افرادی است که الوهیت و نبوت و قرآن را پذیرفته‌اند؛ همان طور که در قرآن به این معنا اشاره دارد. خداوند در سوره مؤمنون به ویژگی‌های مؤمنان اشاره می‌نماید؛ ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (۱) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (۲) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (۳) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (۴) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (۵)﴾. مواردی از قبیل خشوع در نماز، اعراض از لغویات، پرداخت زکات و حفظ عفت، توصیه‌های قرآن به تمام مسلمانان است، نه فقط منتسبین به پیامبر اکرمﷺ؛ همان طور که در سایر آیات قرآن نیز همه مسلمانان را به نماز و پرداخت زکات و... دعوت می‌نماید. بنابراین، عبارت «نساء المومنین» دلالت بر عمومیت دارد.

۲-۵. استناد به آیه «النبی أولی بالمؤمنین» برای اثبات نهاد نقابت

بهبودی در تأیید ادعای خود در رابطه با نزول آیه در شأن سادات، به آیه ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾ (احزاب:۶)

استناد کرده است. ایشان استدلال خویش را بر این مبنا استوار می‌سازد که آیه مذکور، که بر ولایت عامه و گسترده پیامبرﷺ بر تمامی شئون و امور مسلمین دلالت صریح دارد، پس از دوران ائمه اطهار، به‌صورت یک سنت مقرر گردید که برای سادات نقیبی تعیین گردد که به‌عنوان مولا و سرپرست اصلی و بلافصل کلیه آنان ایفای نقش نماید و هیچ‌یک از سادات، اعم از زن و مرد، بدون اجازه صریح و رسمی وی مجاز به ازدواج نباشند. براین‌اساس، ایجاد هرگونه ارتباط و تماس با دختران و زنان بیوه سادات، جز با کسب اجازه کتبی یا شفاهی از نقیب ایشان، جایز و مشروع شمرده نمی‌شود. ازاین‌رو، ضروری و واجب است که این بانوان محترم، لباس مخصوص و تعیین‌شده برای زنان شوهردار و مؤمن را بر تن کنند تا به‌واسطه این شناسایی ظاهری و اجتماعی، افراد سودجو و بی‌مبالات، به‌قصد آشنایی بیشتر و انتخاب همسر، به برقراری تماس شخصی و غیرمجاز با ایشان مبادرت نورزند. به‌هرحال، کاملاً واضح است که الفاظ و عبارات آیه شریفه نیز صراحت کامل دارد که این پوشش، دارای جنبه‌ای کاملاً تشریفاتی و نمادین است، نه آنکه حجاب شرعی واجب و الزامی به شمار آید. بنابراین، هیچ مانع شرعی یا عقلایی وجود ندارد که در فصل تابستان، از پارچه‌های نازک و خنک مانند تور، حریر یا ابریشم لطیف برای آن استفاده گردد و بر روی شانه‌ها قرار گیرد تا موجب ایجاد گرمای زیاد و آزاردهنده نشود؛ و در زمستان، البسه ضخیم، فاخر و گران‌قیمت تهیه شود تا هم جلوگیر سرماخوردگی باشد و هم سبب شکوه، جلال و عزت افزون‌تر گردد. اگر این پارچه مخصوص، به شکل شنل، مرسوم و متداول گردد، یا همانند شیوه رومی‌های باستان و هندی‌های معاصر بر دوش حمایل شود، با تکلیف شرعی اصلی هیچ‌گونه منافات و تعارضی نخواهد داشت (همان).

نقد و بررسی

در آیه ۶ سوره احزاب، عبارت ﴿**النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم**﴾ به معنای آن است که پیامبرﷺ در امور دینی و تشریعی، اولویت و ولایت بر مؤمنان دارد. اما متن مقاله «حجاب شرعی» اثر محمدباقر بهبودی، این اولویت را بیش از اندازه گسترده کرده و به جایگاه اجتماعی همسران پیامبرﷺ و سادات توسعه داده است. استعمال واژه «أمهات المؤمنین» در قرآن کریم صرفاً اعتباری است و واژه «أمهات»، بیانگر کرامت و جایگاه زنان پیامبرﷺ است، نه ایجاد ولایت حقوقی فراگیر که در پی آن، الزام به تبعیت از نقیب برای تمامی سادات ایجاد شود.

از سوی دیگر، از لحاظ روش تفسیری، متن بیش از آنکه بر مبنای قواعد تفسیر قرآن، مانند بررسی سیاق، شأن نزول، روایات معتبر و فرهنگ لغت عربی باشد، مبتنی بر برداشت‌های تاریخی- اجتماعی بعد از نزول است. به‌عنوان‌نمونه، نسبت دادن تأسیس «نقیب» برای سادات به آیه ۵۹ سوره احزاب، هیچ پشتوانه تفسیری ندارد. این نهاد (نقابت سادات)، نهادی تاریخی- سیاسی است که در دوره عباسیان شکل گرفت و به‌هیچ‌وجه مستند مستقیم قرآنی ندارد. بنابر گزارش‌های تاریخی، نقابت نهادی است که جهت صیانت از حقوق سادات و رسیدگی

به امور ایشان به وجود آمد (ماوردی، ۱۹۹۶، ص۱۲۱). در دوران اموی، ظلم به سادات، موجبات نارضایتی آنان را فراهم کرد و قیام‌های متعددی از جانب علویان را به بار آورد (اصفهانی، ۱۳۸۰، ص۱۷۶). در عصر عباسیان، علویان و سادات دوباره در تنگنا قرار گرفتند و قیام‌های دیگری، ازجمله قیام نفس زکیه صورت گرفت. ازاین‌رو، خلفای عباسی تصمیم گرفتند تا نهادی را ایجاد نمایند و طالبیان و سادات را کنترل کنند. بنابراین، تشکیل نهاد نقابت برای سادات در عصر عباسیان، بیشتر جنبه سیاسی داشت تا دینی (ر.ک: الهی‌زاده و سیروسی، ۱۳۸۹). براین‌اساس، استفاده از این واقعه تاریخی که سال‌ها بعد از نزول قرآن به وقوع پیوسته، در تفسیر آیه، نوعی مغالطه و از خطاهای راهبردی در تفسیر است و واقعه نقابت سادات ربطی به آیه ۵۹ سوره احزاب ندارد.

۳-۵. تمسک به آیه «قواعد من النساء» برای جواز کنار گذاشتن جلباب

دلیل دیگر بر تشریفاتی بودن حجاب در آیه ۵۹ احزاب، به‌منظور دور داشتن اجنبی از تماس با زنان شوهردار از منظر بهبودی، قول خداوند متعال در سوره نور است: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (نور:۶۰). بر اساس تحلیل بهبودی، آیه کریمه، برای بانوان مسن که از دوره باروری فاصله گرفته‌اند و جذابیت جنسی آنان به طور طبیعی کاهش یافته است، این اجازه را صادر می‌نماید که پوشش اضافی (جلباب) را کنار گذارند، مشروط بر اینکه از هرگونه آرایش و تزیین خودداری ورزند. بااین‌حال، اگر این بانوان عفت پیشه کنند و همچنان با جلباب در اجتماع ظاهر شوند، رفتاری برتر و پسندیده‌تر محسوب می‌گردد. در تفسیر لغوی آیه، بهبودی با تمسک به قواعد صرف و نحو عربی استدلال می‌نماید که واژه «ثیاب» اگرچه در ظاهر جمع است، لکن در این سیاق خاص، بر اساس قواعد بلاغت عرب، دلالت بر اِفراد دارد. بر این مبنا، هریک از زنان شوهردار می‌توانند یک لایه از پوشش خود را کاهش دهند و آنچه قابلیت حذف دارد، همان ردای تشریفاتی (جلباب) است که به‌عنوان نشانه اجتماعی بر تن می‌کرده‌اند، نه پوشش زیرینی که ستر عورت را تأمین می‌نماید و نه حجاب سری که جزء واجبات شرعی محسوب می‌گردد (بهبودی، ۱۳۹۸).

وی در ادامه به شواهد حدیثی در این زمینه اشاره می‌نماید: عَنْ أَبِی‌عَبْدِاللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: «الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ لَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ[1] قَالَ تَضَعُ الْجِلْبَابَ وَحْدَهُ»؛ یعنی امام صادق علیه‌السلام، در ذیل این آیه کریمه که فرمود: «خانم‌هایی که از شوهر کردن ناامید شده‌اند، مانعی ندارد که یک جامه خود را بر زمین بگذارند»، گفت: منظور آیه کریمه، تنها جلباب است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۵۲۲).

۱. القواعد من النساء التی قعدت عن الولد و لا تحیض. و الجلباب قیل: هو کالمقنعة تغطی به المرأة رأسها و صدرها و ظهرها.

نقد و بررسی

مفسران و فقها، «قواعد من النساء» را به زنان کهنسالی تفسیر کرده‌اند که امید به ازدواج ندارند، نه هر زن شوهرداری. این معنا ریشه در کاربرد لغوی این واژه دارد؛ جوهری «قواعد» را از ریشه «قَعَدَ» دانسته و «قَعده» را به یک‌بار نشستن و «قِعده» را به نوع و حالت نشستن تعبیر کرده است. وی سپس تصریح می‌کند که «القاعد من النخل» در زبان عرب به درخت خرمایی گفته می‌شود که دسترس‌پذیر است و بلند و برافراشته نیست، گویا درخت خرما نشسته است؛ و همچنین «قاعد» را به معنای بازنشستگی زن از فرزندآوری و حیض به کار برده است (جوهری، ۱۳۷۶، ج۲، ص۵۲۵). ابن‌فارس نیز تمام مشتقات «ق ع د» را به ریشه‌ای واحد به معنای جلوس و نشستن بازمی‌گرداند؛ اما میان دو کاربرد، تفکیک قائل می‌شود: اگر مقصود، نشستنِ جسمانی باشد، صفت مؤنث «قاعدة» به کار می‌رود؛ چنان‌که می‌گویند: «المرأة قاعدة مثل الرجل قاعد»؛ اما اگر مقصود، از کار افتادن از فرزندآوری و یائسه شدن باشد، تأنیث لازم نیست و «قاعد» به‌کار می‌رود؛ مانند «القاعد عن الحیض و الازدواج»؛ و چون این معنا ویژه زنان است، نیاز به تای تأنیث ندارد؛ همان گونه که در زبان عرب، برای زنان باردار، از لغت «حامل» (نه حامله) استفاده می‌شود. ازاین‌رو، «قاعد» و جمع آن «قواعد»، اختصاصاً به زنان بازنشسته از ازدواج و فرزندآوری اطلاق می‌شود و هرگز شامل زنان شوهردار جوان و دارای امید به ازدواج نخواهد بود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۱۰۸). بنابراین، استناد به این واژه برای جواز کاهش پوشش برای همه زنان شوهردار، نه با کاربرد قرآنی و لغوی آن همخوانی دارد و نه با دیدگاه فقها و مفسران که این رخصت را صرفاً برای زنان سالخورده‌ای مقرر داشته‌اند که دیگر نه امید به ازدواج دارند و نه در معرض آزار و فتنه قرار می‌گیرند.

مفسران نیز در شرح معنی «قواعد» اقوالی را ارائه نموده‌اند:

اولین نکته قابل‌توجه در اقوال مفسران، دو رویکرد متفاوت در تعریف «قواعد» است. برخی از مفسران، مانند زمخشری (۱۴۰۷ق، ج۳، ص۲۵۵)، بیضاوی (۱۴۱۸ق، ج۴، ص۱۱۴) و فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج۲۴، ص۴۲۰)، «قواعد» را به زنانی تفسیر کرده‌اند که هم یائسه شده‌اند (عادت ماهانه نمی‌بینند) و هم به سنی رسیده‌اند که توانایی فرزندآوری ندارند و به‌تبع آن، امیدی به ازدواج در آنان نیست. اما برخی دیگر، همچون ابن‌عاشور (۱۹۸۴ق،جلد۱ ، ص۲۳۷) و علامه طباطبایی (۱۳۹۰، ج۱۵، ص۱۶۴) و نیز فخر رازی در ادامه کلام خود، تأکید می‌کنند که صرف قطع حیض و یائسگی، برای صدق عنوان «قواعد» کافی نیست؛ بلکه ملاک اصلی، کهولت سن و «ناامیدی از نکاح» است، چه یائسگی رخ داده باشد یا نه. فخر رازی در این باره به نکته ظریفی اشاره می‌کند که ممکن است زنی در ابتدای یائسگی، همچنان طراوت و جذابیت لازم برای ازدواج را داشته باشد؛ بنابراین، عنوان «قواعد» بر او صدق نمی‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۴، ص۴۲۰). این اختلاف‌نظر نشان می‌دهد

که محور اصلی در تفسیر «قواعد»، امری فراتر از تغییرات فیزیولوژیک و مبتنی بر واقعیت اجتماعی و روان‌شناختی است؛ یعنی فقدان امید به ازدواج که خود ناشی از فقدان رغبت طرفینی (هم زن و هم مردان) می‌باشد.

نکته دوم، همسویی مفسران در تبیین فلسفه کاربرد واژه «قواعد» است. ابن‌عاشور با دقت ادبی مفهومی توضیح می‌دهد که واژه «قاعد» (بدون تاء تأنیث) که جمع آن «قواعد» است، از ریشه «قعود» به معنای نشستن گرفته شده و برای این زنان به کار رفته است که گویی توانایی برخاستن برای انجام آنچه مورد رغبت زنان است (همانند فرزندآوری و جذابیت جنسی) را از دست داده‌اند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ق، ، جلد ۱،ص۲۳۷). این تعبیر نشان می‌دهد که «قواعد» در اصل، یک وصف اجتماعی- فیزیکی است و ناظر به مرحله‌ای از زندگی زن است که از حرکت و پویایی جنسی بازمانده است. علامه طباطبایی نیز با نگاهی فلسفی- اجتماعی، «قواعد» را به «بازنشستن از نکاح» تعبیر می‌کند و صراحتاً از به کار بردن ناباروری و قطع حیض به‌عنوان ملاک اصلی پرهیز می‌نماید؛ زیرا به باور ایشان، آنچه در آیات موردنظر است، فقدان رغبت جنسی و ازدواج‌پذیری است، نه صرفاً تغییرات طبیعی بدن (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۱۶۴). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز با اشاره به روایات، تعابیر «مسنّه» و «قعود از نکاح» را به کار می‌گیرد و جمع‌بندی می‌کند که هرچند مفسران گاه یائسگی و نازایی را نیز در تعریف «قواعد» ذکر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱۴، ص۵۴۶)؛ اما همگی نهایتاً به یک نقطه مشترک می‌رسند: «رسیدن سن و سالی در زن که در آن ازدواج نمی‌کنند و رغبتی برای ازدواج مردان در آنان نیست».

نکته سوم و کلیدی‌ترین وجه، تحلیل تطابق این فهم تفسیری با خود عبارت قرآنی «لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا» است. مفسران همگی بر این نکته اتفاق دارند که «ناامیدی از نکاح»، شرط اساسی و علت حکم وضع ثیاب است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۱۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۴۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۴، ص۴۲۰). این شرط به‌روشنی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از زنان شوهردار - حتی اگر پیر و سالخورده باشند - مشمول این حکم نیستند؛ زیرا آنان همچنان در دایره نکاح قرار دارند و امید به تداوم زندگی زناشویی (و به‌تبع آن، رغبت جنسی) در مورد ایشان وجود دارد. بنابراین، تفسیر بهبودی که می‌خواهد آیه «قواعد» را به نفع تشریفاتی بودن حجاب و اختصاص آن به زنان شوهردار مصادره کند، با ساده‌ترین برداشت از مفهوم «ناامیدی از نکاح» در تعارض است؛ زیرا زنان شوهردار دقیقاً همان کسانی هستند که در نکاح به سر می‌برند، نه آنهایی که از آن ناامیدند.

از مجموع این نکات به دست می‌آید که مفسران بزرگ، باوجود تفاوت در تعیین مرزهای یائسگی، همگی بر این نکته اشتراک نظر دارند که آیه «قواعد»، یک استثنا بر حکم عام حجاب است و این استثنا نه‌تنها دلیلی بر تشریفاتی بودن حجاب نمی‌دهد؛ بلکه برعکس، اصل عمومیت و الزام حجاب برای همه زنان جوان و شوهردار را تأکید می‌کند. زیرا اگر جلباب صرفاً یک لباس تشریفاتی و بدون کارکرد عفافی بود، چرا قرآن برای زنان سالخورده

(که از دایره رغبت‌های جنسی خارج شده‌اند) اجازه می‌دهد که آن را کنار بگذارند؛ اما برای زنان جوان و شوهردار چنین اجازه‌ای نمی‌دهد؟

ازطرفی در آیه ۶۰ سوره نور، واژه «ثیاب» به‌صورت جمع آمده و بسیار بعید است که «در حکم مفرد» گرفته شود. در تفاسیر، به معنای پوشش ظاهری زائد و رویی و جلباب آمده است، نه اینکه مفرد تلقی شود تا معنای آن «یک جامه خاص» باشد. برای مفرد کردن آن، نیاز به قرینه قطعی است که در این آیه وجود ندارد. ازطرفی مفسران در معنای ثیاب تفاسیری ارائه نموده‌اند که با مدعای مفرد بودن و خاص بودن «ثیاب» ناسازگار است و در ذیل بررسی می‌گردد:

- چیستی «ثیاب» و نقد تلقی مفرد بودن آن

مفسرانی چون صادقی تهرانی (۱۴۰۶ق، ج۲۱، ص۲۳۷)، مدرسی (۱۴۱۹ق، ج۸، ص۳۶۱) و زحیلی (۱۴۱۱ق، ج۱۸، ص۲۹۶)، همگی تصریح کرده‌اند که «ثیاب» در این آیه، ناظر به پوشش‌های ظاهری و رویین است، نه یک لباس خاص و مفرد. بنابراین، تأویل بهبودی در افراد «ثیاب»، نه‌تنها پشتوانه نحوی- ادبی ندارد؛ بلکه نوعی تفسیر به رأی محسوب می‌شود که با فهم مشترک اهل لغت و تفسیر ناسازگار است.

- اتفاق نظر بر «ظاهره» بودن ثیاب و تفاوت در مصادیق بیرونی

مفسران باوجود اختلاف در تطبیق مصداق بیرونی «ثیاب»، همگی بر این نکته اشتراک دارند که مراد از آن، لباس‌های رویین و پوشش‌های اضافی هستند که کنار گذاشتن آنها، به کشف عورت یا برهنگی منجر نمی‌شود. زمخشری به‌صراحت «ثیاب» را به «ثیاب ظاهره» تفسیر می‌کند که مصداق آن، چیزی شبیه چادر امروزی یا جلباب است؛ لباسی که از خمار بزرگ‌تر و از رداء کوچک‌تر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۲۵۵). طبرسی با ارائه سه احتمال برای مصداق «ثیاب» (جلباب، خمار و رداء یا همان مقنعه که روی خمار قرار می‌گیرد)، دامنه این پوشش رویین را گسترده‌تر می‌نگرد؛ اما همچنان بر این اصل تأکید دارد که کنار گذاشتن آن صرفاً برای زنان سالخورده و در شرایط خاص مجاز است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۴۳). آلوسی با استناد به قرائت مصحف ابی‌بن‌کعب و ابن‌مسعود که در آن «ان یضعن جلابیبهن» آمده، به‌وضوح نشان می‌دهد که مقصود از «ثیاب» همان جلباب‌ها و پوشش‌های سراسری است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۹، ص۴۰۷). مراغی و مغنیه نیز با تعبیر «ملحفه و جلبابی که روی خمار است» و «لباسی که در کوچه و بازار می‌پوشند»، عملاً این تفسیر را تأیید می‌کنند و آن را به پوشش‌های اجتماعی و بیرونی محدود می‌سازند (مراغی، بی‌تا، ج۱۸، ص۱۳۳ و مغنیه، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۴۶۸). در این میان، نکته افتراق و ظرافتی که مغنیه به آن اشاره می‌کند، بسیار حائز اهمیت است. وی یادآور می‌شود که

ممکن است این رخصت، ویژه زنان صدر اسلام باشد؛ زیرا زنان معاصر باوجود سن بالا، با استفاده از آرایش و عمل‌های زیبایی، همچنان جاذبه‌های جنسی خود را حفظ می‌کنند و بنابراین، شاید نتوان این حکم را به‌سادگی به همه اعصار تعمیم داد. این نکته، نشان‌دهنده رویکردی عرفی در تفسیر است که با برداشت بهبودی از «یک جامه تشریفاتی» فاصله زیادی دارد.

- اشتراک در قید «عدم تبرج» و نفی هرگونه خودآرایی

همه مفسران بدون استثنا، جواز وضع ثیاب را مشروط به شرط اساسی «عدم تبرج» (خودآرایی و نمایش زینت) می‌دانند. زمخشری تأکید دارد که این رخصت تنها زمانی معنا دارد که زن قصد خودنمایی نداشته باشد و زینت را آشکار نسازد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۲۵۵). طبرسی با تأکیدی دوچندان هشدار می‌دهد که اگر زن (چه از قواعد باشد و چه غیر آن) قصد آشکار کردن زینت داشته باشد، ترک ثیاب هرگز جایز نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۲۴۳). زحیلی با تفصیل بیشتری بیان می‌دارد که آشکار شدن، نباید جنبه تبرج داشته باشد و زینت‌های مخفی مانند النگو، گردن‌بند و خلخال نباید آشکار شوند (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج۱۸، ص۲۹۶). کاشانی و طباطبایی نیز با عبارت «غیر متبرجات» بر همین شرط تأکید ورزیده‌اند (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۵۳۵ و طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۱۶۴). این اشتراک نظری نشان می‌دهد که آنچه از پوشش برداشته می‌شود، صرفاً یک لایه بیرونی و اجتماعی است، نه هرگونه پوششی که جنبه زینتی یا عفت‌آمیز دارد. به‌عبارت‌دیگر، اصل حجاب و پوشش عفیفانه، حتی برای زنان سالخورده نیز یک ارزش محسوب می‌شود و کاهش آن تنها در سایه انتفای کامل جاذبه جنسی و نبود قصد خودآرایی مجاز است.

- اجماع بر استحباب پوشش کامل؛ شاهدی بر کارکرد اصلی جلباب

شاید مهم‌ترین وجه اشتراک در آرای مفسران که به‌روشنی در مقابل دیدگاه بهبودی می‌ایستند، تأکید همگانی بر این نکته است که حتی برای زنان سالخورده مشمول آیه، رعایت کامل پوشش و خودداری از وضع ثیاب، امری اخلاقاً برتر و مستحب محسوب می‌شود. زمخشری این حکم را به آیه عفو تشبیه می‌کند که باوجود جواز قصاص، عفو کردن به تقوا نزدیک‌تر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۲۵۵). مدرسی با بیانی شیوا، این استحباب را به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که گویا رعایت حجاب توسط یک پیرزن، جامعه‌پسند و ترغیب‌کننده برای جوانان است؛ همچنان‌که روزه‌داری یک فرد سالخورده، جوانان را به روزه‌داری تشویق می‌کند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج۸، ص۳۶۱). زحیلی نیز با صراحت می‌گوید که اگر این زنان کامل‌ترین لباس‌ها را بپوشند، بهتر است تا از اتهام جلوه‌گری دور بمانند (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج۱۸، ص۲۹۶). کاشانی، طباطبایی و مکارم شیرازی همگی بر این فضیلت اخلاقی پای

می‌فشرند و آن را به‌عنوان یک توصیه مؤکد قرآنی تلقی می‌کنند (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۵۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۱۶۴ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱۴، ص۵۴۶-۵۴۷). آیت‌الله مکارم شیرازی با دقت فقهی تمام، دو شرط اساسی برای بهره‌مندی از این رخصت برمی‌شمارد: نخست، رسیدن به سنی که جاذبه جنسی در آن افول یافته و امیدی به ازدواج وجود ندارد؛ و دوم، خودداری از هرگونه آرایش و تزیین. ایشان درعین‌حال، رعایت کامل پوشش را برای این دسته نیز عملی اخلاقاً برتر معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱۴، ص۵۴۶-۵۴۷).

پس از تبیین دیدگاه مفسران درباره واژه «ثیاب» و نفی تلقی مفرد بودن آن، اکنون به آرای فقها پرداخته می‌شود:

صاحب جواهر با صراحت، جواز کنار گذاشتن لباس را به دو قید اساسی محدود می‌سازد: نخست آنکه هرگز شامل کشف عورت نمی‌شود؛ و دوم، آنچه را زنان عادتاً می‌پوشانند (نظیر شکم و سینه) نیز مشمول این جواز نیست. سپس حکم را به زنان سالخورده منحصر می‌کند و برای آنان آشکار شدن چهره، برخی از موها و دست‌ها تا آرنج را جایز می‌شمارد؛ اما این جواز را مشروط به «عدم تبرج» دانسته است و در پایان، بر استحباب پوشش کامل (استعفاف) تأکید می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۹، ص۸۵). راوندی نیز با رویکردی محافظه‌کارانه‌تر، آشکار کردن پاها، مو یا بازوها را برای پیرزن جایز نمی‌داند و دامنه جواز را محدودتر از دیگران ترسیم می‌کند (راوندی، ۱۴۰۵ق، ص۱۳۱).

سیدمحسن حکیم با استناد به روایات، به‌ویژه روایت صحیحه‌ای از امام رضا علیه‌السلام جواز را به آشکار شدن موی سر، گردن و دست‌ها تا آرنج گسترش می‌دهد. در این روایت، امام علیه‌السلام به‌صراحت نگاه به موی زنان غیرقواعد را حرام اعلام می‌کند و تنها برای زنان قواعد، جواز نگاه به مو و ذراع را صادر می‌نماید، و درعین‌حال نامحرم را در حکم یکسان می‌داند (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج۱۴، ص۳۷). امام خمینی نیز با پذیرش اطلاق آیه در جواز کشف غیرعورت برای زنان مسن، آن را با نصوص معتبره، به جلباب و خمار تقیید می‌زند و نهایتاً جواز را به مو و ذراع محدود می‌کند (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷ق، ص۸۸).

نکته کلیدی در تحلیل تطبیقی آرای فقها، آن است که باوجود اختلاف جزئی در تعیین مصادیق قابل کشف (برخی موها و دست‌ها تا آرنج و برخی محدودتر)، همگی بر چهار اصل مشترک تأکید دارند: حرمت مطلق کشف عورت، اشتراط عدم تبرج، اختصاص رخصت به زنان سالخورده ناامید از نکاح، و استحباب پوشش کامل (استعفاف) برای ایشان.

این اصول چهارگانه، درواقع همان مفاهیمی هستند که مفسران در تفسیر «ثیاب»، به پوشش رویین و نفی مفرد بودن آن بدان رسیده بودند؛ اما فقها آن را در قالب احکام عملی و با دقت فقهی بیشتر، به محدوده مشخصی

تقلیل داده‌اند. تأکید همگانی بر استعفاف و استحباب، به‌روشنی نشان می‌دهد که جلباب حتی برای گروهی که از دایره تکلیف شرعی خارج شده‌اند، همچنان ارزش عفافی و اجتماعی خود را حفظ می‌کند و این گواه بر کارکرد اصلی آن به‌عنوان پوششی عفیفانه است، نه صرفاً نمادین و تشریفاتی.

گذشته از نقدهای وارده به ادله بهبودی، با بررسی عبارت «یدنین علیهن» درمی‌یابیم که برداشت تشریفاتی از جلباب به‌عنوان شنل روی دوش، باطل است. عبارت «یدنین علیهن جلابیبهن» در آیه ۵۹ احزاب که از ریشه «ادناء» به معنای «نزدیک کردن» است، در معاجم به این نکته اشاره شده است: فیومی به معنی قرب گرفته، ولی می‌نویسد: «وقتی گفته می‌شود ادنیت الستر ارخیته: فروانداختن، فروافکندن» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۲۰۱). اما نکته قابل‌توجه آنکه ادنی+ الی= نزدیک کردن؛ ادنی+ علی= گونه‌ای خاص از نزدیک کردن، چیزی بر چیزی قرار می‌گیرد. زمخشری از این حالت به معنای پوشاندن و فروهشتن معنا کرده، از «کسائی» نقل می‌کند که به معنی ضمیمه کردن جلباب به خود دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۵۰۸). ابن‌قتیبه معنای «یلبسن» را در نظر گرفته، که معنای آن چنین است: «رداء را بپوشند» (ابن‌قتیبه، بی‌تا، ص۳۰۱). دیدگاه علامه طباطبایی نیز این معنا را تأیید می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۶، ص۳۳۹).

نکته بعدی اینکه «مِن» در «من جلابیبهن» را برخی از مفسران به معنای تبعیض دانسته‌اند؛ به این معنا که بخشی از جلباب را (بر سر و صورت) رها می‌کند و با بقیه آن خودش را می‌پوشاند (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۴، ص۲۳۸ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۶، ص۳۳۹). این دیگاه نشان می‌دهد که «یدنین» صرف نزدیک کردن و انداختن روی سر نیست؛ بلکه مفید ستر و پوشش است. جلباب باید به بدن نزدیک و جمع باشد، نه اینکه شل و تشریفاتی روی شانه‌ها افتاده باشد. اگر فقط برای نمایش یا شوکت بود، امر به نزدیک ساختن آن معنا نداشت. پس روشن است که کارکرد آن، پوشاندن اندام، جلوگیری از آشکاری زینت‌ها و حفظ عفت عمومی است، نه صرفاً تشخص و جلوه‌گری. حتی اگر برخی از جلوه‌های شوکت و جلالت نیز با جلباب همراه باشد، این اثر تبعی است، نه اصل و محور پوشش.

نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی انجام‌شده، دیدگاه محمدباقر بهبودی مبنی بر تشریفاتی بودن حکم حجاب و اختصاص آن به زنان سادات و شوهردار، در مواجهه با نقدهای جدی و چندبعدی، فاقد اعتبار علمی و دینی لازم تشخیص داده می‌شود. بهبودی با استناد به آیات ۵۹ سوره احزاب و ۶۰ سوره نور، استدلال می‌کند که حکم پوشش جلباب، صرفاً یک نشانه تشریفاتی برای تشخیص زنان سادات و شوهردار از دیگران بوده است تا از آزار آنان جلوگیری شود و بنابراین، حجاب شرعی عام برای همه زنان لازم نیست.

بااین‌حال، این ادعا از چند منظر بنیادین قابل خدشه است. نخست، تفسیر مضیق واژه «نساء» در آیه احزاب به «زنان شوهردار» با شواهد لغوی و قرآنی متعدد در تضاد است. بررسی کاربرد این واژه در آیات دیگر، همچون داستان فرعون یا خطاب به حضرت مریم، نشان می‌دهد که «نساء» مفهومی عام دارد و بر همه زنان دلالت می‌کند. مفسران بزرگی مانند ابن‌عاشور، ابوحیان و مکارم شیرازی نیز بر همین عمومیت تأکید کرده‌اند.

دوم، تلقی بهبودی از آیه ولایت پیامبر به‌عنوان مجوزی برای ایجاد نهاد «نقابت سادات» و نتیجه‌گیری فقهی برای حجاب خاص آنان، نوعی تفسیر به رأی و تحمیل یک پدیده تاریخی متأخر (عصر عباسیان) بر متن قرآن است. این نهاد، ماهیتی سیاسی- اداری داشت و نمی‌تواند مبنای استنباط حکم شرعی قرار گیرد.

سوم، استناد بهبودی به آیه «قواعد من النساء» برای اثبات جواز کنار گذاشتن جلباب توسط زنان شوهردار، نادرست است. بر اساس اجماع مفسران و شواهد لغوی، «قواعد» به زنان سالخورده‌ای اشاره دارد که به دلیل کهولت سن، امیدی به ازدواج ندارند، نه هر زن شوهرداری. حتی برای این گروه خاص نیز کنار گذاشتن جلباب به معنای رفع کامل حجاب نیست و رعایت پوشش، امری پسندیده‌تر شمرده شده است.

درنهایت، تحلیل واژه «یدنین» در آیه احزاب و کارکرد «جلباب» در روایات نشان می‌دهد که این پوشش، کارکردی حفاظتی و مبتنی بر ستر و عفت دارد، نه صرفاً نمادین و تشریفاتی. اگر جلباب صرفاً یک نشانه تشریفاتی بود، مجاز شمردن کنار گذاشتن آن تنها برای زنان سالخورده بی‌معنا بود. بنابراین، دیدگاه بهبودی با متن قرآن، سنت روایی، فهم لغوی و اجماع مفسران ناسازگار است و نمی‌تواند به‌عنوان نظریه‌ای معتبر در باب حجاب شرعی پذیرفته شود.

این بازخوانی تفسیری نشان می‌دهد که برداشت تقلیل‌گرایانه‌ای که جلباب را صرفاً یک لباس نمادین معرفی کرده باشد، با متن قرآن، روایات و فهم لغوی هماهنگی ندارد و نمی‌تواند بر آنچه در منابع معتبر آمده است غلبه کند. جلباب، همان‌گونه که آیه و سیاق نشان می‌دهد، بخشی از پوشش شرعی و وسیله‌ای برای حفظ عفت و جلوگیری از تعرض است، نه لباس تشریفاتی و زینتی.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی.

۱. ابن‌سیده، علی‌بن‌اسماعیل (۱۴۲۱ق)، **المحکم و المحیط الاعظم**، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲. ابن‌عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴ق)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

۳. ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۴. ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن‌مسلم (بی‌تا)، **غریب القرآن**، بی‌جا: بی‌نا.

۵. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.

۶. ابوحیان، محمدبن‌یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی تفسیر القرآن**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.

۷. اصفهانی، ابوالفرج (۱۳۸۰ش)، **مقاتل الطالبیین**، ترجمه: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی.

۸. آلوسی، محمودبن‌عبدالله (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۹. الهی‌زاده، محمدحسن و سیروسی، راضیه (۱۳۸۹ش)، «**نهاد نقابت در خراسان طی قرون چهارم و پنجم هجری**»، فصلنامه شیعه‌شناسی، ش۳۲، ص۱-۲۴.

۱۰. بحرانی، یوسف (۱۴۲۹ق)، **الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۱۱. بهبودی، محمدباقر (۱۳۹۸ش)، «حجاب شرعی»، منتشر شده در وب‌سایت رسمی محمدباقر بهبودی، ۱۱ اردیبهشت؛ https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/74195/0

۱۲. بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۳. جصاص، احمدبن‌علی (۱۴۰۵ق)، **أحکام القرآن**، بیروت: دار الفکر.

۱۴. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد (۱۳۷۶ق)، **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة**، تحقیق: احمدبن‌عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.

۱۵. حکیم، سیدمحسن (۱۴۱۶ق)، **مستمسک العروة الوثقی**، قم: مؤسسة دار التفسیر.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، چاپ اول، بیروت: دار القلم.

۱۷. راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۵)، **فقه القرآن**، چاپ دوم، قم: انتشارت کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۱۸. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.

۱۹. زحیلی، وهبة (۱۴۱۱ق)، **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، چاپ دوم، دمشق: دار الفکر.

۲۰. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، تصحیح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۱. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر (۱۴۱۷ق)، **دلیل تحریر الوسیلة**، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، بیروت: دار الفکر.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، علی‌بن‌حسن (۱۴۰۶ق)، **مجمع البیان في تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه.
۲۵. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح: فضل‌الله یزدی طباطبایی، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
۲۶. طبری، محمدبن‌جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه.
۲۷. طوسی، محمدبن‌حسن (بی‌تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح: احمد حبیب عاملی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر** (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملک.
۳۰. فیومی، احمدبن‌محمد (۱۴۱۴ق)، **مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر**، چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجرت.
۳۱. کاشانی، فتح‌الله (۱۴۲۳ق)، **زبدة التفاسیر**، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.
۳۲. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۳. ماوردی، ابی‌الحسن (۱۹۹۶م)، **احکام السلطانیة و الولایات الدینیة**، بیروت: دار الفکر.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار**، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، **من هدی القرآن**، چاپ اول، تهران: دار محب الحسین.
۳۶. مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، **تفسیر مراغی**، بیروت: دار الفکر.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۴۳۵ق)، **مسئله حجاب**، تهران: صدرا.
۳۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۵ق)، **التفسیر المبین**، چاپ سوم، قم: دار الکتاب الاسلامی.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، **تفسیر نمونه**، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، **الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، قم: مدرسة الامام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
۴۱. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.