

تحلیلی بر حجاب و عفاف از منظر قرآن با تکیه بر مصلحت در نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی

محمد شهبانپور^۱

استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

زهرا بشارتی^۲

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محمد مهدی ولدخانی^۳

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۲۳)

چکیده

حکم شرعی حجاب و عفاف در معنای رعایت پوشش ظاهر و کنترل و پاسداری درون انسان از گناه و حرام در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. این در حالی است که در جوامع معاصر از عریانی و بی‌حیایی به پیشرفت و توسعه تعبیر شده و هویت انسانی به هویت بدنی مبدل گردیده است. این امر بسیاری از اندیشمندان و نخبگان را بر آن داشته تا در پی نهادینه کردن فرهنگ حجاب و عفاف روند و راه‌حلهایی را جهت حل نابسامانی‌های ناشی از عدم پای‌بندی به آن ارایه کنند. از جمله نظریاتی که بهره‌گیری از آن با تکیه بر رویکرد تحلیل محتوا می‌تواند در تبیین چرایی حجاب و عفاف و راهکارهای مقابله با آن راهگشا باشد، نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی است که بر پایه استخدام، عدالت و اجتماع تقریر شده و مصلحت فردی و اجتماعی انسان‌ها را مورد توجه قرار داده است. بر این اساس، قریحه استخدام و عدالت اجتماعی منجر به تأمین مصالح عمومی می‌شود و امر به پاسداری حجاب و عفاف را نیز از آنجایی که به تعادل در اجتماع می‌انجامد، باید از همین مقوله دانست.

واژگان کلیدی: قرآن، حجاب، عفاف، مصلحت، ادراکات اعتباری.

^۱ E-mail: drm.shabanpoor@gmail.com (نویسنده مسئول)

^۲ E-mail: mrs.besharati@yahoo.com

^۳ E-mail: valadkhany@yahoo.com

مقدمه

حجاب و عفاف سابقه‌ای طولانی در زندگی بشر دارد و این پیشینه از آن روست که خاستگاه آن فطرت آدمی است. در اکثر قریب به اتفاق اقوام و ملل، پیش از اسلام، حجاب در میان زنان معمول بوده، هر چند با فراز و نشیب‌هایی نیز همراه بوده است. مورخان به ندرت از اقوام باستانی و بدوی یاد می‌کنند که به نوعی حجاب برتن نداشته باشند.^۱ در آیین زرتشت برای عدم سلب آزادی از دیگران و عدم تهییج شهوت دیگران، حجاب را رعایت می‌کردند. آشو زرتشت با تقریر و تنفید خود، بر حدود و کیفیت عفاف و حجاب رایج آن دوران و نیز درونی شدن آن صحنه گذاشته و در تفسیر اندیشه و کردار نیک می‌گوید که یک زرتشتی مؤمن باید از نگاه ناپاک به زنان دیگر دوری جوید.^۲ تمام زنان زرتشتی سرپوشی که تا روی مقداری از لباس را هم می‌پوشاند، برسر داشتند.^۳

رواج حجاب در میان بانوان یهودی در طول تاریخ مورد تأیید همه مورخان است. برپایه قوانین یهود عدم رعایت حجاب و عفت عمومی دارای مجازات و از ضروریات خصوصاً افراد متأهل بوده است.^۴ در تلمود که از جمله منابع احکام یهود است، بر وجوب پوشش سر، در بیرون از خانه، نهی از تشبه زن به مرد و عکس آن، منع لمس و تماس و اختلاط با زن بیگانه، پرهیز از ناز و غمزه و به صدا در آوردن خلخال‌های پا، که موجب نزول قهر و عذاب الهی می‌شود، تأکید شده است.^۵ در مسیحیت تجرد امری مقدس بوده است، لذا برای از میان بردن تحریک جنسی، زنان به رعایت عفت کامل و دوری از هرگونه آرایش دعوت شده بودند. انجیل نیز در برخی موارد علاوه بر وجوب حجاب و پوشش، به منزله ساختن درون، از تمایل به اعمال شهوانی تأکید دارد.^۶ در ایران باستان، عهد هخامنشی و اشکانی، مادها، سامانی‌ها و صفویان، پوشش بلند تا مچ، بر روی نقش

۱. محمدی آشنایی، ۱۳۸۰: ۱۲۲

۲. شهرزادی، ۱۳۶۷: ۵۳

۳. مطهری، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۰

۴. سادات موسوی، ۱۳۸۵: ۵

۵. سفر پیدایش، باب ۳۸، فقره ۱۴ و ۱۵ به نقل از کاوندی؛ انتصار فومنی، ۱۳۸۹: ۴۹.

۶. انجیل متی، باب اول، فقره ۲۸-۳۰ و باب هیجدهم، فقره ۸-۱۰؛ رساله پترس رسول، باب سوم، فقره ۱-۶

برجسته‌ها، دیوارنگارها، مجسمه‌ها و حجاری‌ها مشاهده می‌شود.^۱ توجه به لباس ملی کشورهای مختلف نیز بیانگر وجود حجاب و پوشش میان ایشان است. بر این اساس حجاب به عنوان یک رفتار انسانی در طول تاریخ وجود داشته و ایدئولوژی حاکم نیز نوع حجاب را کنترل نموده است.^۲ باید در نظر داشت حجاب به دایره جغرافیایی خاص و یا دسته‌ای خاص از اقوام و ملل محدود نبوده است.

مسئله حجاب و عفاف تنها در بعد فردی و با نگاه فطری بودن حیا و شرم و به تبع آن رعایت پوشش ظاهری طرح نمی‌شود، بلکه از ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و ... نیز حائز اهمیت است. بر این اساس با تکیه بر مصلحت در نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی می‌توان از حجاب و عفاف به عنوان یک هنجار اجتماعی و ارزش اسلامی، ابزاری مناسب برای جامعه‌پذیر کردن و اجتماعی نمودن زنان تعبیر کرد. از این رو در پژوهش حاضر حجاب در معنای پوشش ظاهری و عفاف به مفهوم کنترل درونی و نفسانی در مقابل جنس مخالف با روش تأمل در متون دینی، تحلیل محتوا و نیز رویکرد مصلحت پژوهی با توجه به نیازهای معاصر زن مسلمان مطرح نظر قرار گرفته و به این پرسش کلیدی که: «نسبت امر به پاسداشت حجاب و عفاف و مصلحت در نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی چگونه است؟» پاسخ گفته است.

۱. حجاب

خداوند در آیه «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً»^۳ (احزاب/۵۹) رعایت حجاب را برای تمامی

۱. حلبی، ۱۳۲۰، ج ۲: ۴۹؛ دوران، ۱۳۷۰، ج ۱ د ۵ و ج ۲: ۷۸

۲. سید نژاد، ۱۳۹۰: ۳۱

۳. احزاب/ ۵۹ ای پیامبر! به همسران و دخترانت و زنان مؤمنان بگو جلابیها (روسری‌های بلند) خود را بر خویش فرو افکنند، این کار برای اینکه (از کنیزان و آلودگان) شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند بهتر است و (اگر تا کنون خطا و کوتاهی از آنها سر زده) خداوند همواره غفور و رحیم است.

زنان و دختران از جمله زنان پیامبر اکرم(ص) لازم و ضروری می‌داند تا در اجتماع مورد آزار و آسیب جنسی از ناحیه بیماردلان قرار نگیرند. در شان نزول آیه فوق، چنین آمده است که زنان مسلمان در عصر رسول گرامی اسلام(ص) به مسجد می‌رفتند و پشت سر پیامبر(ص) نماز می‌گذاشتند، هنگام شب که برای نماز مغرب و عشا می‌رفتند، بعضی از جوانان بر سر راه آنها می‌نشستند و با مزاحمت و سخنان ناروا آنها را آزار می‌دادند. آیه فوق نازل شد و به آنها دستور داد حجاب خود را بطور کامل رعایت کنند تا به خوبی از کنیزان شناخته شوند و کسی بهانه مزاحمت پیدا نکند.^۱ لغت شناسانو مفسران جلاب را به معانی ملحفه (چادر) و پارچه بزرگی که از روسری بلندتر است و سر و گردن و سینه‌ها را می‌پوشاند^۲، مقنعه و خمار (روسری)^۳ و لباس گشاد و وسیع^۴ می‌دانند. هر چند معانی فوق با یکدیگر متفاوتند ولی فصل مشترک همه آنها پوششی است که از روسری، بزرگتر و از چادر، کوچکتر باشد و پشت و سینه را بپوشاند. فعل «یدنین» نیز بر این دلالت می‌کند که زنان "جلباب" را به بدن خویش نزدیک سازند تا درست آنها را محفوظ دارد، نه اینکه آن را آزاد بگذارند به طوری که گاه و بیگاه کنار رود و بدن آشکار گردد.

از جمله آیاتی که بر پوشش چشم تأکید می‌کند، آیه: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...»^۵ است. در دستور به رعایت حجاب و عفاف چشم، مردان و زنان به تفکیک و با صراحت مورد خطاب قرار گرفته‌اند و این حکم منحصر به زنان نمی‌شود. مفسران نیز با استناد به این آیه، بر وجوب حجاب چشم و عفاف در نگاه کردن تأکید کرده‌اند.^۶ لذا با توجه به آیه مذکور بر زنان و مردان واجب است از نگاه‌های حرام و ممنوع پرهیز نمایند.

۱. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۱۶: ۳۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۷: ۴۲۸؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۰۷؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۴: ۳۹۶

۲. فراهیدی، ۱۴۴۰، ج ۶: ۱۳۲؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۳

۳. راغب اصفهانی، بی‌تا: ۱۹۹؛ طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۱۶: ۳۳۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۳۶۱

۴. صاحب بن عباد، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۴

۵. نور/ ۳۱ به مردان مؤمن بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فرو گیرند... و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس آلود) فرو گیرند.

۶. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۱۵: ۱۱۱؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۳: ۳۶۰؛ بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۴۸۴

خداوند در آیه دیگری خطاب به زنان پیامبر (ص) می‌فرماید: «... وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...»^۱ و از ایشان می‌خواهد که در خانه‌ها بمانند و همانند جاهلیت اولی تبرج نکنند. آورده‌اند که در زمان حضرت ابراهیم (ع) زنان لباس‌هایی می‌پوشیدند که با مروارید تزیین شده بود و پهلوهای آن دوخته نبوده است. لذا خداوند در این آیه از زنان پیامبر (ص) خواسته این‌گونه لباس نپوشند. غالب مفسران تبرج را خروج از خانه و راه رفتن با ناز و کرشمه و تبختر، در حضور مردان می‌دانند.^۲ بعضی دیگر معتقدند، حقیقت تبرج، اظهار زینت است و هرآنچه اظهار کردنش قبیح باشد را شامل می‌شود.^۳ بنابراین تبرج به طور کلی، اظهار زینت است که از مصادیق آن می‌توان به پوشش نامناسب و راه رفتن همراه با غرور و اظهار محاسن در حضور نامحرم اشاره کرد. همچنین با عنایت به: «... لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ...»^۴ به گونه دیگری از حجاب که عبارت است از عدم اظهار و بروز زینت‌ها در حضور نامحرم اشاره شده است. بر این اساس زنان نباید زینت‌های خویش را جز آن مقدار که ظاهر است، برای غیر از شوهران و طوایف هفتگانه‌ای که شامل محرم‌های نسبی و سببی و اجداد شوهران و نوه‌های ایشان می‌شود، زنان و کنیزان هم کیش، سفیهان و کودکان نابالغ و نا آگاه از امور جنسی آشکار نمایند. غالب مفسران مراد از «زینت زنان» را مواضع زینت ایشان می‌دانند، زیرا اظهار خود زینت از قبیل گوشواره و دست بند حرام نیست، پس مراد از اظهار زینت، اظهار محل آن‌ها است.^۵

۱. احزاب/ ۳۳ و در خانه‌های خود بمانید، و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید.

۲. جصاص، ۱۴۱۵ ه. ق، ج ۵: ۲۳۰؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۴۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ه. ق، ج ۴: ۲۳۱

۳. نحاس، بی تا، ج ۳: ۲۱۵

۴. نور/ ۳۱ و زینت خود را جز آن مقدار که ظاهر است، آشکار نمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود) و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدر شوهرانشان یا پسرانشان یا پسران همسرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان هم کیششان یا بردگانشان (کنیزانشان) یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند...

۵. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۱۵: ۴۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۱۷؛ حسینی همدانی، بی تا، ج ۱۱: ۳۶۰

۲. عفاف

از جمله آیاتی که رعایت عفاف در آن مطرح شده آیه: «یا نساء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْنَ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ...»^۱ است. خداوند در این آیه زنان پیامبر(ص) را بر پیشه کردن تقوا و حفظ عفاف در گفتار فرا خوانده است. ابتدا ایشان را در ادای تکلیف، همسان با دیگر زنان ندانسته و بر این نکته تأکید کرده که مسئولیت شما زنان پیامبر(ص) بیش از سایر زنان است و سپس نحوه سخن گفتن ایشان با مردان نامحرم را تعیین نموده است. بر این پایه با عنایت به شرط «إِنَّ اتَّقِيْنَ» تقوا زمینه‌ساز پاسداشت عفاف در گفتار است و زنان پیامبر(ص) باید موقعیت خود را درک کنند و مسئولیت سنگین خویش را به فراموشی نسپارند و بدانند که اگر تقوا پیشه کنند، در پیشگاه خدا مقام بسیار ممتازی خواهند داشت. خداوند پس از بیان این مقدمه ایشان را برای پذیرش مسئولیت‌ها آماده می‌سازد و به آن‌ها شخصیت می‌دهد و می‌فرماید «بنابراین به گونه‌ای هوس‌انگیز سخن نگوئید که بیماردلان در شما طمع کنند» بلکه به هنگام سخن گفتن، جدی، خشک و بطور معمولی سخن بگوئید.^۲

علامه طباطبائی معتقد است این امور(رعایت عفاف در گفتار) میان زنان پیغمبر(ص) و سایر زنان مشترک است و آوردن جمله «شما مثل سایر زنان نیستید» برای تأکید است و می‌خواهد این تکالیف را بر آنان تأکید کند و گویا می‌فرماید شما چون مثل دیگران نیستید، واجب است در امتثال این تکالیف کوشش و رعایت بیشتری بکنید و در دین خدا بیشتر از سایر زنان احتیاط به خرج دهید.^۳

۱. احزاب/ ۳۲ ای همسران پیامبر! شما همچون یکی از زنان معمولی نیستید اگر تقوی پیشه کنید، بنا بر این به گونه‌ای هوس‌انگیز سخن نگوئید که بیماردلان در شما طمع کنند و سخن شایسته بگوئید.

۲. مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۷: ۲۸۸

۳. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۱۶: ۳۰۸

همچنین پاسداشت عفاف در آیه: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ...»^۱ مطمح نظر قرار گرفته است. خداوند در این آیه می‌فرماید: آن کس که جان خویش را به لباس تقوا بیاراید و به ارزش آن وقوف پیدا کند، دل به لباس ظاهر نمی‌بندد و در پی تبرج و خودنمایی با بهره‌گیری از لباس جسم در حضور نامحرم نخواهد بود. بسیاری از مفسران به مفهوم لباس تقوا در آیه فوق اشاره کرده‌اند. تقوا حقیقتی وجودی است که به سبب آن عورت‌های معنوی و نقایص نفسانی پوشیده می‌شود.^۲ فقدان لباس تقوی، فقدان شخصیت فردی، اجتماعی، سیاسی و خط فکری انسان در مسیر زندگیش است. پوشیدن لباس تقوا، توجه به تمام نقاط ایجابی و مثبت شخصیت یک فرد و جهت دادن به آن است.^۳ بنابراین همان‌گونه که لباس، جسم انسان را می‌پوشاند و آن را از گرما و سرما حفظ می‌کند، روح تقوا و پرهیزگاری علاوه بر پوشانیدن بشر از زشتی گناهان و حفظ خطرات فردی و اجتماعی، زینتی چشم‌گیر است که بر شخصیت انسان می‌افزاید.^۴ از آنجایی که روح، جزء افضل وجود انسان است، لباس روح بر لباس جسم برتری دارد و رعایت تقوا به معنای جلوگیری و نگه داشتن انسان از هر چیزی است که جسم و روح او را آلوده می‌کند. لذا پوشیدن لباس تقوا، توجه به زینت روح و شخصیت انسان است که به طور قطع از هر گونه تبرج و زینت ظاهری جسم انسان پسندیده‌تر است. بنابراین رعایت حیا و عفاف مصداق بارز پوشیدن لباس تقواست.^۵

نکته‌ای که باید در نظر داشت برخی تفاوت‌ها میان زن و مرد در تربیت نفس و پاسداشت عفاف است که رعایت آن را بر اساس مصلحت‌هایی از زن و مرد خواسته‌اند به عنوان نمونه در

۱. اعراف/۲۶ ای فرزندان آدم! لباسی برای شما فرستادیم که اندام شما را می‌پوشاند و مایه زینت شماس؛ اما لباس پرهیزگاری بهتر است!...

۲. گنابادی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۴

۳. فضل‌الله، بی‌تا، ج ۱۰: ۷۲

۴. مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۶: ۱۳۲-۱۳۳

۵. صادقی تهرانی، بی‌تا، ج ۱۱: ۷۱ و ۷۲

۶. بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۹۵.

آیه: «... وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ...»^۱ از زنان خواسته شده هنگام راه رفتن، پاهای خود را محکم بر زمین نکوبند تا صدای آنچه به عنوان زینت برگرفته‌اند، مانند خلخال، گوشواره و دستبند توسط مردان نامحرم شنیده نشود.^۲ زنان باید در رعایت عفت و دوری از اموری که آتش شهوت را در دل مردان شعله‌ور می‌سازد و ممکن است منتهی به انحراف از جاده عفت شود، آن چنان دقیق و سختگیر باشند که حتی از رساندن صدای خلخال که در پای دارند، به گوش مردان بیگانه خودداری کنند و این گواه باریک بینی اسلام در این زمینه است.^۳ لذا از آنجایی که پنهان کردن زینت نوعی پوشش محسوب می‌شود و از دیگر سو توصیه به راه رفتن همراه با شرم و حیا و به دور از جلب نظر غیر شده است، می‌توان این نکته را مورد توجه قرار داد که امر به رعایت حجاب و نیز عفاف در این قسمت از آیه ۳۱ سوره نور، توأمان و به وضوح بیان شده است. بنابراین زنان باید هنگام راه رفتن، هم با پوشاندن زینت‌های خویش به حجاب پایبند باشند و هم با پاسداشت حیا و شرم که از نمودهای بیرونی عفاف هستند، عفاف را رعایت نمایند.^۴ نمونه دیگری از امر به رعایت عفاف در راه رفتن را می‌توان از داستان دختران شعیب دریافت کرد آنجا که می‌فرماید: «... فَبَجَاءُتُهُ إِحْدَاهُمَا تَمَثَّيَ عَلَى اسْتِحْيَاءٍ...»^۵ در این آیات موسی (ع) در میان

۱. نور/ ۳۱ هنگام راه رفتن پای‌های خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانشان دانسته شود (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد).

۲. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۱۵: ۱۱۲؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۸: ۱۷۰.

۳. مکارم شیرازی، ج ۱۴: ۴۴۱.

۴. فراء، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸هـ.ق، ج ۱۵: ۴۱۶.

۵. قصص/ ۲۳-۲۵ و غیر آنان دو زن را دید که دام‌هایشان را از رفتن به سوی آب بازمی‌دارند؛ گفت: چه چیزی شما را بر بازداشتن گوسفندان وامی‌دارد؟ گفتند: ما این دام‌هایمان را آب نمی‌دهیم تا این شبانان دام‌هایشان را برگردانند و پدر ما پیری کهنسال است به این علت از انجام این کار معذور است. پس موسی دام‌هایشان را به جهت کمک کردن به آن دو آب داد، سپس به سوی سایه برگشت و گفت: پروردگارا! به آنچه از خیر بر من نازل می‌کنی، نیازمندم. پس یکی از آن دو زن در حالی که با حالت شرم و حیا گام برمی‌داشت، نزد او آمد و گفت: پدرم تو را می‌طلبد تا پاداش اینکه دام‌های ما را آب دادی به تو بدهد. چون نزد او آمد و داستانش را بیان کرد، گفت: دیگر نترس که از آن گروه ستمکار نجات یافتی.

مردم دو دختر را می بینند که گوسفندان خود را مراقبت می کنند اما به چاه نزدیک نمی شوند. نحوه راه رفتن این دو دختر با رعایت شرم و حیاست.

مصلحت و نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی

تعاریف گوناگونی تاکنون پیرامون مصلحت ارایه شده است. محقق حلی در این زمینه می گوید: «مصلحت عبارت است از آنچه که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی و یا هر دو، موافق بوده، و نتیجه آن به دست آوردن منفعت یا دفع ضرری باشد».^۱ بهشتی معتقد است: «مصلحت، کلمه‌ای است کلی و دارای معنایی بسیار وسیع ... به این ترتیب حکومت مصلحت نیز انواع گوناگون پیدا می کند. عالی ترین حکومت از این نوع آن است که اساس آن مراعات مصالح مادی و معنوی، اخلاقی و دینی، برای همه افراد، همه طبقات، همه ملت‌ها و همه نژادها در همه نسل‌ها و زمان‌ها باشد».^۲ غزالی عالم اهل سنت در مشهورترین تعریف از مصلحت که مورد توجه دانشمندان قرار گرفته می نویسد: «مصلحت، در اصل (از نظر لغوی) عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر، ولی این مفهوم منظور ما نیست؛ زیرا جلب منفعت و دفع ضرر از مقاصد خلق است و مراد ما از مصلحت، تأمین مقصود و هدف شرع است و مقصود شرع نسبت به خلق پنج امر است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال؛ پس آنچه در جهت حفظ این اصول پنج گانه باشد، مصلحت و آنچه موجب تفویت آن‌ها باشد، مفسده نامیده می شود».^۳ در تعریف نسبتاً جامعی که ارائه شده، مصلحت عبارت است از تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدس، در پیش می گیرد.^۴

۱. محقق حلی، ۱۴۰۳ ه.ق: ۱۲۲۱

۲. حسینی بهشتی، بی تا: ۲۹ و ۳۱

۳. غزالی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۱۷۴.

۴. هاشمی، ۱۳۸۶: ۶۷.

از جمله نظریاتی که مصلحت را با تکیه بر قریحه استخدام و عدالت در اجتماع مورد توجه قرار داده، نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی است. بر پایه این نظریه انسان، توانایی ادراک حقیقی دارد و می‌تواند با اشیای خارجی ارتباط برقرار کند؛ توضیح مطلب از این قرار است که در انسان شعوری نهاده شده که به جهت آن، در او قوه ادراک و فکر وجود دارد و می‌تواند احاطه اجمالی به همه حوادث پیدا کند.^۱ همچنین سنخ وجودی انسان به گونه‌ای است که ارتباط با هر شیئی را می‌پذیرد و قادر است از هر امری بهره‌مند شود و آن را مسخر خود سازد.^۲ وجود این دو ویژگی در انسان؛ یعنی توانایی تفکر و ادراک و رابطه و نسبت تسخیر با مخلوقات دیگر، آدمی را به ویژگی سومی رهنمون می‌سازد که آن، علوم و ادراکاتی است که انسان، آن‌ها را برای ورود به مرحله تصرف در اشیا و انجام فعل و تأثیر بر موجودات خارجی، برای بهره جستن از آن‌ها، اعتبار می‌کند.

بدین ترتیب، انسان دارای دو گروه از علوم و ادراکات است: یک گروه از آن‌ها نمی‌توانند میان انسان و افعال ارادی او واسطه شوند. این گروه علوم و ادراکاتی‌اند که از فعل و انفعال حاصل میان ماده خارجی و میان حواس و ابزارهای ادراکی ما پیدا می‌شوند^۳ و موجب تحقق اراده و صدور فعل نیستند، بلکه تنها از خارج حکایت می‌کنند و علوم و ادراکات حقیقی نامیده می‌شوند. گروه دیگر، افکار و ادراکاتی هستند که ارزش عملی دارند و واسطه برای دریافت کمال و مزایای حیاتند. این افکار و ادراکات، از امور خارجی حکایت نمی‌کنند. این گروه از علوم را ما تهیه می‌کنیم و از احساسات باطنی که به اقتضای قوای فعاله و دستگاه‌های عمل‌کننده ما پدید می‌آیند، آن‌ها را دریافت می‌کنیم و علوم و ادراکات اعتباری نامیده می‌شوند.^۴

۱. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۱۱۳ «و اودع فيه الشعور... ففيه قوة الادراك و الفكر... فله احاطة ما بجميع الحوادث».

۲. همان: ۱۱۴.

۳. همان، «و هي علوم و ادراکات تحققت عندنا من الفعل و الانفعال الحاصل بين المادة الخارجية و بين حواسنا و ادواتنا

الادراکيه». برای دریافت چارجوب کلی نظریه ادراکات اعتباری نک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۵

۴. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۵.

«این علوم و ادراکات عملی و اعتباری، انسان را با عمل در ماده خارجی مرتبط می‌سازد و از جمله این افکار و تصدیقات اعتباری، تصدیق انسان به این است که هر آنچه را می‌توان در طریق کمال به خدمت گرفت، باید به خدمت گرفت و استخدام کرد. براساس اعتبار استخدام، انسان در ماده و نبات و حیوان تصرف می‌کند و از به خدمت گرفتن سایر افراد هم‌نوع خود نیز کوتاهی نمی‌کند.»^۱ آنگاه که انسان مشاهده می‌کند دیگر افراد هم‌نوع او که مثل او هستند، آنچه را که او از آنان می‌خواهد، آنان نیز از او می‌خواهند، با آنان مصالحه می‌کند و به میزان بهره‌مندی از آنان، راضی می‌شود که آنان نیز از او بهره‌مند شوند. این، حکم اعتباری انسان، به وجوب زندگی مدنی^۲ و اجتماع تعاونی است و لازمه این حکم، حکم دیگری است به لزوم استقرار اجتماع، به گونه‌ای که هر دارنده حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای جامعه متعادل باشد. این حکم، حکم به عدل اجتماعی است.

حکم به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی، حکمی است که اضطراب انسان را به آن رسانده و اگر این اضطراب نباشد، انسان هرگز حکم به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی نمی‌کند و این، معنای مدنی بالطبع بودن انسان و حکم انسان به عدل اجتماعی است. مدنی بودن انسان مولود حکم استخدام است^۳ و از روی اضطراب حاصل آمده؛ به همین جهت، هرگاه انسانی بر دیگری قدرت یافت، اثر حکم اجتماع تعاونی و حکم عدل اجتماعی ضعیف می‌شود و قوی آن را در حق ضعیف رعایت

۱. همان: ۱۱۶-۱۱۷

۲. «موجب لاتخاذ المدنیة».

۳. همان: ۷۰، علامه طباطبائی در جایی دیگر نیز به ورود انسان به زندگی اجتماعی و مدنی اشاره می‌کند و آن را نسخ اطلاق حکم استخدام می‌داند: «... فان هذا [یعنی حکم به استخدام] حکم مطلق نسخه [یعنی اطلاق] الانسان بنفسه عند اول وروده فی الاجتماع و اعترف بانه لا ینبغي أن یتصرف فی منافع غیره الا بمقدار یؤتی غیره من منافع نفسه...» (نک. طباطبائی، ج ۲: ۷۰) در اینجا می‌توان دریافت که قرارداد ضمنی اولیه، قرارداد زندگی اجتماعی است، نه قرارداد حکومت؛ یعنی انسان‌ها با همین عقل عملی متعارف خود، به این نتیجه رسیده‌اند که برای بهره‌مندی از یکدیگر باید استخدام و رابطه یک‌سویه را کنار بگذارند و با تعاون و عدل، در کنار یکدیگر زندگی کنند.

نمی‌کند، در حالی که اگر عدل اجتماعی اقتضای اولی طبیعت انسان بود، در اجتماعات انسانی باید عدل غلبه داشته باشد، در حالیکه خلاف آن دیده می‌شود.^۱

توضیح سه اصل یاد شده، یعنی استخدام، اجتماع و عدالت، در «اصول فلسفه» چنین است: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)».^۲

در تعریف رئالیستی نظریه ادراکات اعتباری از انسان؛ انسان موجودی است که از همه موجودات دیگر سود خود را می‌خواهد و در واقع می‌خواهد دیگران را در خدمت خود و سود و منافع خود بگیرد. به خدمت گرفتن دیگران، همان اصل یا اعتبار استخدام است. این تعریف رئالیستی از انسان، به نتیجه‌ای مثبت و مفید منتهی می‌شود؛ زیرا از آنجایی که انسان به جهت ساختمان و ویژگی‌های وجودی نیازمند زندگی اجتماعی منزلی و مدنی است و انسان‌ها همگی دارای این نیاز متقابل و دارای قریحه به خدمت گرفتن دیگر انسان‌ها هستند، پس با یکدیگر مصالحه می‌کنند و راضی می‌شوند که به میزانی که از یکدیگر بهره می‌برند، به یکدیگر بهره برسانند. در نتیجه، قریحه استخدام در انسان، به زندگی اجتماعی می‌انجامد و حکم اعتباری انسان به وجوب زندگی مدنی و اجتماع تعاونی، اعتبار اجتماع است و لازمه این حکم، حکم دیگری است به لزوم استقرار اجتماع، به گونه‌ای که هر ذی‌حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای اجتماع متعادل باشد و این حکم، حکم به عدل اجتماعی است) بنابراین، عدل اجتماعی نیز در واقع مبتنی بر همان اصل استخدام است.

۱. همان: ۱۱۷

۲. طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۹

در این تحلیل فلسفی، اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی از نظر هستی‌شناختی، به اعتبار استخدام منتهی شده و زندگی اجتماعی، بر قرارداد ضمنی و عملی^۱ استوار شده است که همانا سود و منفعت و مصلحت همگانی و طرفینی و مبتنی بر عدالت اجتماعی است. در واقع، عدالت اجتماعی، خود، به سودرسانی متقابل و استخدام طرفینی تعریف شده است. چنان‌که مشاهده کردیم، قریحه استخدام، انسان‌ها را به زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی می‌رساند. از لوازم زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی، اعتبار ریاست و مرئوس بودن است که از فروع و شاخه‌های آن، اعتبار مُلک و فرمانروایی و مقام ریاست جامعه است.

۳- نسبت مصلحت در نظریه ادراکات اعتباری و حجاب و عفاف

از آنجایی که انسان به جهت ساختمان و ویژگی‌های وجودی نیازمند زندگی اجتماعی منزلی و مدنی است و انسان‌ها همگی دارای این نیاز متقابل و دارای قریحه به خدمت گرفتن دیگر انسان‌ها می‌باشند، پس با یکدیگر مصالحه می‌کنند و راضی می‌شوند که به میزانی که از یکدیگر بهره می‌برند، به یکدیگر بهره برسانند. در نتیجه، قریحه استخدام در انسان، به زندگی اجتماعی می‌انجامد و حکم اعتباری انسان به وجوب زندگی مدنی و اجتماع تعاونی، اعتبار اجتماع است و لازمه این حکم، حکم دیگری است به لزوم استقرار اجتماع، به گونه‌ای که هر ذی‌حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای اجتماع متعادل باشد و این حکم، حکم به عدل اجتماعی است.^۲ در این تحلیل از زندگی اجتماعی «مصلحت» و سود و منفعت همگانی و طرفینی، اساس قرارداد اجتماعی قرار گرفته است و زندگی اجتماعی مدنی و تعاونی، به رعایت و تحقق

۱. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۹۲ و ۱۵۸ در حیات اجتماعی انسان تأمل کنیم، همه مزایایی که بهره‌مند می‌شویم و همه حقوق زندگی اجتماعی که با آن‌ها آرام می‌یابیم، براساس عقد اجتماعی عام و عقدهای فرعی مترتب بر آن بنا شده است. پس ما به جامعه چیزی نمی‌دهیم و از آن چیزی نمی‌گیریم، مگر براساس یک عقد عملی، اگر چه به گفتار هم نیاید.

۲. همان، ج ۲: ۱۱۶-۱۱۷؛ همان، ج ۴: ۹۲-۹۳.

«مصلحت» و سود و منفعت همگان مبتنی گردیده است و عدالت اجتماعی، به رعایت و تحقق «مصلحت» عمومی تفسیر شده است.

حجاب به معنای پوشاندن بدن، امری فطری است که برای حیات فردی و اجتماعی انسان، ضرورت دارد و آرامش و امنیت را برای فرد و جامعه، به ارمغان می‌آورد و موجب امنیت کامل در خانواده و محیط کاری می‌شود. لذا حجاب و عفاف می‌تواند منجر به ایجاد عدل اجتماعی شود به گونه‌ای که زن و مرد در سایه پاسداشت حجاب و عفاف از امنیت موجود در جامعه و ثبات خانوادگی بهره‌مندی‌برند و روابط میان اعضای جامعه متعادل می‌شود. لذا با رعایت حجاب و عفاف مصلحت تک تک افراد و به تبع آن کل اجتماع محقق می‌شود. بدین گونه که حجاب و عفاف از جنبه روانی، به بهداشت روانی اجتماع کمک می‌کند؛ از جنبه خانوادگی، سبب تحکیم روابط خانوادگی و برقراری محبت کامل زوجین می‌شود؛ از جنبه اجتماعی، موجب حفظ و استیفای نیروی کار و فعالیت اجتماعی می‌شود و از نظر وضع زن در برابر مرد، سبب می‌گردد که ارزش او بالا رود و شخصیت زن به جای این که مسئله ابتذال زن پیش بیاید، مسئله شخصیت زن و جایگاه او مطرح می‌گردد. در واقع، اسلام می‌خواهد محیط خانه برای زن و مرد، محیط التذاذ، محبت و غیره باشد و محیط بیرون از خانه برابردو، محیط کار، فعالیت و غیره باشد. اسلام می‌خواهد با این شیوه، دو محیط خانه، کار و اجتماع را از هم تفکیک کند؛ برخلاف دیگر مکتب‌ها که محیط کار ولذت جنسی را در اجتماع در هم آمیخته‌اند^۱ بنابراین رعایت عفاف و حجاب هم جنبه مصلحت فردی دارد و هم مصلحت اجتماعی. آن جایی که حجاب را از زنان دور می‌کنند، زن را به عریانی و برهنگی نزدیک میکنند، در درجه اول، امنیت از خود زن و در درجه بعد، از مردان و جوانان گرفته خواهد شد. برای این که محیط سالم و دارای امنیت باشد؛ زن بتواند کار خود را در جامعه انجام دهد، مرد هم بتواند مسؤولیت‌های خود را انجام دهد، اسلام حجاب را معین کرده است ... در عرصه دوم - که عرصه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی و علمی و فعالیت‌های گوناگون است - زن مسلمان مثل مرد مسلمان حق دارد آنچه را که اقتضای زمان است،

1. <http://mortezamotahari.com/fa/articleview.html?ArticleID=۵۱۵۵>

آن خلأیی را که احساس می‌کند، وظیفه‌ای را که بر دوش خود حس می‌کند، انجام دهد. چنانچه دختری مثلاً مایل است پزشکی شود، فعالیت اقتصادی کند، در رشته‌های علمی کار کند، در دانشگاه تدریس کند، در کارهای سیاسی وارد شود یا روزنامه‌نگار شود، برای او میدان‌ها باز است. به شرط رعایت عفت و عفاف و عدم اختلاط و امتزاج زن و مرد در جامعه اسلامی میدان برای زن و مرد باز است.^۱

باید در نظر داشت قریحه «استخدام»، به همراه اختلافاتی که به‌طور ضروری از جهت خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاق مستند به محل زیست، در میان افراد وجود دارد و نتیجه آن، اختلاف از حیث قوه و ضعف است، به اختلاف و انحراف از عدل اجتماعی که لازمه اجتماع صالح است، می‌انجامد، به گونه‌ای که قوی از ضعیف بیشتر بهره‌می‌برد و غالب، بدون بهره دادن به مغلوب، از او بهره می‌جوید و ضعیف و مغلوب نیز با حیله و فریب و خدعه مقابله می‌کند تا اینکه قوی شود و از ظالم شدیدترین انتقام را بگیرد. بدین ترتیب، بروز اختلاف، در صورت استمرار، به هرج و مرج و هلاک انسان منجر می‌شود. پس وجود و ظهور تفاوت‌ها و اختلاف یاد شده، نیاز به جعل قوانین را پدید می‌آورد تا بدینوسیله، اختلاف رفع شود و عدالت برقرار شود.^۲ نکته در این است که قانون‌گذاری در جوامع مختلف می‌تواند در خصوص یک مسئله واحد، دو حکم متفاوت را صادر کند و یک امری همانند حجاب در یک جامعه‌ای به مصلحت دانسته شود و در جامعه‌ای دیگر با توجه به نفوذ صاحبان افکار استعماری، مصلحت آن تشخیص داده نشود و به این منظور باید قوانین اصلی و مهم اداره جامعه از مرکزی تقنین شود که خطا و اشتباهی در آن راه نیابد و متصل به دانای مطلق باشد.

در اینجاست که علامه طباطبائی از موضوع نیاز به قوانین، به نبوت می‌رسد.^۳ خداوند با ارسال پیامبران قوانین کلی برای اداره اجتماع در کتب آسمانی مقرر می‌کند و در جامعه الهی با لحاظ این

1 <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۷۲۸۴>

۲. طباطبائی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۱۱۸-۱۱۹.

۳. یزدانی مقدم، ۵ ۵ : ۱۶۸.

قوانین کلی، قوانین جزئی تری برای اداره بهتر اجتماع وضع می‌شود. این قوانین با نظرداشت مصلحت عمومی جامعه چارچوب‌هایی را برای روابط سالم در اجتماع ترسیم می‌کند تا موجبات رشد و تعالی همگان را فراهم نماید. لذا ضرورت دارد با روابط ناسالم که از رهگذر بی‌حجابی و بی‌عفتی در جامعه صورت می‌گیرد و منجر به بهره‌جویی و تمتع از جنس زن می‌شود، مقابله کرد. در چنین شرایطی مصلحت فردی و اجتماعی اقتضا می‌کند تا با تدوین قوانین، عدالت در جامعه برقرار شود. از این رو زمینه برای گسترش و نهادینه شدن فرهنگ حجاب و عفاف باید از سوی دولت فراهم شود. باید در نظرداشت مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۸۴ با عنوان «راهکارهای اجرایی گسترش فرهنگ عفاف و حجاب» تمامی سازو کارهای لازم جهت ترویج این مهم را مطرح کرده که در صورت اجرایی شدن راه‌گشا خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با عنایت به نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی از نظر هستی‌شناختی، به اعتبار استخدام منتهی شده و زندگی اجتماعی، بر قرارداد ضمنی و عملی استوار شده که همانا سود و منفعت و مصلحت همگانی و طرفینی و مبتنی بر عدالت اجتماعی است. بر این اساس امر به رعایت حجاب و پاسداشت عفاف نیز که در قرآن تبیین شده، از جمله عوامل تأثیرگذار در ایجاد روابط اجتماعی متعادل است. حجاب و عفاف زمینه آرامش جسمی و روحی در جامعه را فراهم آورده و مانع بهره‌جویی و منفعت یکطرفه از جنس مخالف می‌شود. از این رو در سایه عدالت، مصلحت فردی و اجتماعی افراد تامین خواهد شد. مضاف آن که برقراری عدالت اجتماعی از این حیث که قوی از ضعیف سود نبرد و تعادل ایجاد شود، نیازمند تدوین قانون و حکومت است. لذا سالم‌سازی اجتماع جهت جلوگیری از تعرض به شرافت و شخصیت جنس زن نیز علاوه بر این که وظیفه تک تک افراد است بایست از مجرای قوانینی که توسط دولت وضع می‌شود، صورت پذیرد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

- ابن عاشور، محمدطاهر. (بی تا). *التحریر و التنبیر*، جلد ۱۸، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ابن قتیبه، عبد... بن مسلم. (بی تا). *تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ه. ق.). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۵، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (بی تا). *البرهان فی تفسیر القرآن*، جلد ۴، قم، موسسه بعثه.
- بروجردی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*، جلد ۲ و ۴: ۱۳۶۶، تهران، صدر.
- بغدادی علاءالدین علی بن محمد (خازن بغدادی). (۱۴۱۵ ه. ق.). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، جلد ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبد... بن عمر. (۱۴۱۸ ه. ق.). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- بهشتی، محمد حسین. (بی تا). *حکومت در اسلام*، بی تا.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۱۵ ه. ق.). *احکام القرآن*، جلد ۵، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*، قم، انتشارات اسراء.
- حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۷۰). *فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی*، تهران، انتشارات سروش.
- حسینی همدانی، محمد. (بی تا). *انوار درخشان*، جلد ۱۱، قم، علمیه.
- حلبی، علی بن ابراهیم. (۱۳۲۰). *السیره الحلبیه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیه.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ه. ق.). *نور الثقلین*، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، جلد ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- زحیلی، وهبه. (بی تا). *المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، بیروت، دارالفکر المعاصر.

زمخشری، محمدبن عمر. (بی تا). *الفائق فی تریب الحدیث*، جلد ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه. دورانت، ویل. (۱۳۷۰). *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، جلد ۱ و ۲، تهران، سازمان آموزش انقلاب اسلامی.

سادات موسوی، زهره. (۱۳۸۵). *حجاب و عفاف در ادیان الهی*، تهران، گنجینه فرهنگ. سید نژاد، اشرف السادات. (۱۳۹۰). «حجاب از منظر ادیان»، *اصلاح و تربیت*، شماره ۱۱۷، سال دهم، صص ۳۰ الی ۳۵.

شهرزادی، رستم، سینا. (۱۳۶۷). *آموزش های زرتشت پیامبر ایران، آموزش گات ها*، تهران، انجمن زرتشتیان.

صادقی تهرانی، محمد. (بی تا). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، جلد ۱۱، قم، فرهنگ اسلامی.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (بی تا). *المحیط فی اللغة*، جلد ۲، بیروت، عالم الکتب. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۵۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، کانون انتشارات محمدی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۷، تهران، ناصر خسرو. طبری، محمدبن جریر. (بی تا). *جامع البیان عن تأویل آیه القرآن*، بیروت، دارالمعرفه. طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۳). *کنز العرفان*، تهران، مرتضوی. فراء، یحیی بن زیاد. (بی تا). *معانی القرآن*، جلد ۲، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۴۰ ه. ق.). *العین*، تصحیح استاد اسعد طیب، جلد ۶، تهران، انتشارات اسوه.

فخر رازی، محمدبن عمر، *مفاتیح الغیب*، جلد ۲۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فضل الله، محمد حسین بن عبدالرؤف، **من وحی القرآن**، جلد ۱، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.

غزالی، محمد ابو حامد. (۱۴۱۳ ه. ق.). **المستصفی**، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
کاوندی، سحر؛ انتصار فومنی، غلامحسین. (۱۳۸۹). «رابطه حجاب با سلامت روانی و مصونیت اجتماعی»، **مجله مباحث بانوان شیعه**، شماره ۲۵.
کریمی حسینی، عباس. (۱۳۸۲). **تفسیر علیین**، قم، اسوه.
گنابادی (سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر). (بی تا). **بیان السعاده**، جلد ۲، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

محقق حلّی، شیخ جعفر. (۱۴۰۳ ه. ق.). **معارج الاصول**، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
محمدی آشنایی، علی. (۱۳۸۰). **حجاب در ادیان الهی**، قم، نورگستر.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). **مساله حجاب**، تهران، انتشارات صدرا.
مقاتل بن سلیمان. (بی تا). **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). **تفسیر نمونه**، جلد ۶، ۱۴، ۱۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
نحاس، احمد بن محمد. (بی تا). **اعراب القرآن (نحاس)**، جلد ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه.
نراقی، مهدی. (بی تا). **جامع السعادات**، قم، اسماعیلیان.
هاشمی، سید حسین. (۱۳۸۶). **جامعیت شریعت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله** (نقش مصلحت در تحقق جامعیت شریعت پیامبر)، **اندیشه تقریب**، ویژه نامه شماره ۱، ص ۶۷.
یزدانی مقدم، احمد رضا. (۱۳۸۷). «بررسی مقایسه ای حکومت و مصلحت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی»، **مطالعات انقلاب اسلامی**، دوره ۴، شماره ۱۴، ۱۶۳-۱۸۸.

منابع اینترنتی

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۷۲۸۴>

<http://mortezamotahari.com/fa/articleview.html?ArticleID=۵۱۵۵>