

مقایسه مسئله تبرج زنان در متون حماسی فارسی با متون دینی شیعی

مهدی محمدی^۱، حمیده حسینی^۲

چکیده

تبرج در سنت اسلامی و ایرانی به مثابه رذیله‌ای اخلاقی محسوب می‌شده است. این رذیله اخلاقی از آنجاکه حفاظت و صیانت از بنیان خانواده را به خطر می‌انداخت، هم در میراث ایران پیش از اسلام مذموم بود و هم در سنت اسلامی. تعداد زیادی از متون حماسی مصنوع فارسی با محوریت زنان سروده شده‌اند که در آنها می‌توان مصادیقی از زنان متبرج را دید. شکل قبح اخلاقی زنان متبرج در متون حماسی فارسی در قالب اندیشه باستانی زن انیران یا پری متجلی است؛ از این رو هر زنی که این رذیله اخلاقی را در متون حماسی دارد، خویشکاری خودآگاه یا ناخودآگاه انیرانی دارد. این تبرج در نمایش تنانه، لباس، عشوهرگری، عطر، تزیینات و ... خود را نشان می‌دهد که می‌توان برای هر کدام از آنها در متون روایی شیعی نهی اخلاقی را یافت. نظر به این شباهت این پژوهش به دنبال مقایسه مسئله تبرج زنان در متون حماسی فارسی با متون دینی شیعی است. روش تحقیق برای آزمون این مسئله، تطبیقی و متکی بر منابع دست اول روایی و حماسی به منزله بخشی مهم از گفتمان فرهنگی است. نتایج نشان می‌دهد غالب مصادیق تبرج در متون روایی، برای شخصیت‌های انیرانی در اشکال گوناگون متناسب با زمینه‌های تاریخی صدور متن حماسی مطابقت دارد.

کلیدواژه‌ها: حماسه، انیران، حدیث، زن، تبرج، عشوهرگری.

۱. استادیار گروه تاریخ اسلام دانشکده مطالعات اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت تهران ایران. (نویسنده مسؤل) پست الکترونیک: m.mohamadi.abu@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام گروه تاریخ اسلام دانشکده مطالعات اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت تهران ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۳

مقدمه

نظر به ناامنی‌هایی که تبرج برای کیان خانواده ایجاد می‌کرد، در فرهنگ ایران پیش از اسلام به منزله صفت رذیله اخلاقی شناخته می‌شد و متونی که از آن دوران به یادگار مانده ساختاری شناختی برای مخاطب خود ایجاد می‌کرد تا معرفتی از این صفت رذیله را برای آنها درونی نموده که از آن اجتناب کنند. ناامنی ناشی از موقعیت جغرافیایی ایران سبب شد تا حیا و عفاف به منزله اضداد تبرج محاسن اخلاقی برای حفاظت از زن در قامت عامل باروری و تولید نسل درونی شوند. با ورود اسلام به ایران و همسویی فرهنگی در این زمینه ساختار حیا و عفاف پیشین و مخالفت با تبرج در تولیدات فرهنگی ایرانی ادامه پیدا کرد که بخش مهمی از آن متون حماسی فارسی بود. در گفتمان ایرانی اسلامی، هر مصداق متبرجانه چون عشوه‌گری، عطر دل‌فریب، لباس زیبا برای جنس مخالف و ... برای زنان امری قبیح در نظر گرفته می‌شد و به صورت پنهان با حفظ سنت ایرانی زن دل‌فریب اهریمنی «پری» در شخصیت‌های زن متبرج جلوه‌گر شد. در عین حال در فرهنگ اسلامی آیات و روایاتی وجود دارد- در اینجا برای محدودکردن منابع و بررسی تخصصی‌تر آن متون روایی شیعه - که به صورت جزئی و دقیق مصادیق تبرج را برای زنان ذکر کرده‌اند. از مقایسه این دو سنت ایرانی و اسلامی می‌توان به یک مسئله اصلی رسید. تبرج در متون حماسی فارسی و متون روایی شیعه چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارد؟ فرض بر آن است در مصادیق تبرج میان متون روایی شیعی و متون حماسی فارسی تطابقی کامل وجود دارد و در مفهوم کلی رذیله بودن این صفت هر دو متن با یکدیگر هم‌داستان هستند.

محقق با این پرسش توصیفی و بررسی فرضیه آن به این سؤال تحلیلی رهنمون می‌شود که چرا تبرج در فرهنگ اسلامی و ایرانی شباهت‌های زیادی دارد؟ در یک نگاه اثبات‌گرایی و غیر معنوی، مسئله حفاظت از خانواده و تأمین امنیت برای تناسل در چهارچوبی ساختارمند در زمینه ناامن ایران، اهمیت معنوی خانواده و مسائل حقوقی آن برای اسلام سبب همگرایی زیاد این دو فرهنگ در مسئله تبرج شده است.

برای آزمون این فرضیه‌ها نویسندگان از چند روش بهره برده‌اند. نخست در قسمت توصیفی متکی بر متون روایی و متون حماسی، مصادیقی که تبرج را توصیف کرده، استخراج شده و از مفهوم کلی آشکار و ضمنی آنها حسنه یا رذیله بودن این صفت استخراج شده است. سپس در قسمت توصیفی با استفاده از نظریه زیبایی‌شناسانه کنراد لورنز به تحلیل قبح تبرج و حسن عفاف در کارکرد محافظت از زن و خانواده پرداخته شده است. طبیعتاً این پژوهش به دنبال رسیدن به توصیف و تحلیلی فرهنگی است و نه توصیف و تحلیلی حدیثی و تاریخی؛ از این رو هر حدیث و هر متن حماسی فارغ از صحت حدیث یا وزن ادبی اثر به منزله پدیداری فرهنگی مورد توجه بوده است. در این پژوهش گردآوری داده‌ها از متون یاد شده (توصیف) و یافتن ارتباط بین این داده‌ها (تحلیل) مفید معرفت کافی برای آزمون فرضیه‌های این پژوهش است. هرچند متون حماسی و متون روایی روندی از تحول را دارند، این پژوهش به دنبال یک بررسی دینامیک زمان‌مند نبوده و با استفاده از روشی استاتیک همه داده‌ها را در ظرف کلان فرهنگ ایرانی اسلامی بررسی می‌کند. از این رو، نوع نمونه‌برداری داده‌ها نیز تابعی از زمان صدور متن نبوده و داده‌ها ترتیبی گاه‌شمارانه (Chronologic) ندارند. بر این اساس نویسندگان ابتدا به طرح چهارچوب نظری خود در رابطه با رویکرد زیستی به زیبایی و کارکرد زیستی حیا و عفاف پرداخته‌اند تا ابزار تحلیل داده‌های بعدی فراهم شود. بخش تحلیلی دیگر مربوط به متون حماسی فارسی است که با عنوان پری، زن متبرج در فرهنگ ایران باستان در متن مقاله آمده است. در این قسمت مأخوذ از چهارچوب بهمن سرکاراتی، اساس فتنه در داستان‌های حماسی را تبرج زنان پریسان دانسته شده است و بر اساس این چهارچوب مصادیق بعدی تبرج زنان در متون حماسی به مثابه رذیله اخلاقی تحلیل شده است. در سایر فصول به تبرج در متون روایی و متون حماسی پرداخته شده و در نهایت به تحلیل و جمع‌بندی انجامیده است. این پژوهش از رهیافتی میان‌رشته‌ای بهره برده و متناسب با آن از کردارشناسی (Ethology) ادبیات، حدیث و تاریخ بهره برده است. متأسفانه در ادبیات پژوهشی فارسی اینگونه پژوهش‌ها در این موضوع چندان شایع نیست و هرچند از جهت بکر بودن موضوع این مقاله مزیت محسوب می‌شود، اما نویسندگان از تحلیل زیستی در مورد زیبایی زنان در

متون حماسی بی‌بهره بوده‌اند. برخی پژوهش‌ها مانند جمشیدی (۱۳۹۷) و بهجت، فرهادی (۱۳۹۱) به زنان و خویشکامی‌های آنها در متون باستانی و شاهنامه توجه داشته‌اند. در این پژوهش‌ها برخی خویشکامی‌های متبرجانه نیز مورد توجه قرار گرفته، اما مسئله پژوهش آن‌ها نبوده است. در مقالات دیگری مانند حسن رضایی، سیف (۱۳۹۵) با وجودی که به عشق میان انیران و ایران در شاهنامه پرداخته به خویشکامی‌های پریشی انیران اشاره نکرده است. اصغری و دیگران (۱۴۰۰) به زنانی پرداخته‌اند که اساساً در گفتمان فرهنگی ایران تبرج در رذایل اخلاقی آن‌ها بود و از این رو پدیدار مورد بررسی این پژوهش در این مقاله یافت نمی‌شود. با توجه به کثرت مقالات در زمینه زنان در ایران باستان و متون حماسی، نگاهی تحلیلی به تبرج در این متون نشده است و از این رو این پژوهش در زبان فارسی مشابهی ندارد.

رویکرد زیستی به زیبایی و کارکرد زیستی حیا و عفاف

نگاه کارکردگرایی در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در کنه خود از رویکرد زیستی ناشی می‌شود که این پرسش را مطرح می‌کند که تولیدات اجتماعی و معنوی (هر مفهوم غیر مادی) برای زیست بشر چه کارکردی داشتند؟ هرچند این نگاه در رویکرد دینی ابعاد معنوی و اخروی را نادیده می‌گیرد، در تبیین زندگی مادی دستاوردهای زیادی داشته است. تبرج و در برابر آن حیا و عفاف از این دیدگاه قابل تحلیل است، بدون در نظر داشتن اینکه در بعد اخروی چه تأثیراتی دارند. از آنجاکه مسئله تبرج و متضاد آن حیا غالباً پیرامون مسائل جنسی است - که بیش از مردان ناظر به زنان است - هدف اصلی محرک‌ها و خود روابط جنسی تولید مثل است، می‌توان بخش مهمی از مسئله تبرج و حیا را در رویکرد زیستی تحلیل نمود. از این رو، ابتدا باید به این مسئله پرداخت که تبرج و حیا چه ارتباطی به مسئله زیبایی در رویکرد زیستی دارند؟

کنراد لورنز، برنده جایزه نوبل پزشکی و فیزیولوژی در سال ۱۹۷۳، سهم بزرگی در پیشرفت زیست‌شناسی و تحلیل رفتار و درک زیبایی انسان داشته است. (Lorenz, 1971a) او در کار خود، مقاله‌هایی در مورد رفتار حیوانات و انسان‌ها ارائه کرد که برانگیختن غریزه در انسان و

حیوان برای مراقبت از گونه جوان را توضیح می‌دهد. (Fournier, 2003: 132) برای گونه انسان، مانند گونه‌های دیگر چهره کودکانه زیباتر از چهره‌های بزرگسال است. این امر باعث شد که لورنز به این نتیجه برسد که زیبایی احساسی است که با میل به محافظت در ارتباط است. در مشاهدات و آزمایش‌های زیستی او چهره‌های کودکانه احساس زیبایی را عموماً در جنس مذکر برمی‌انگیزد که هم در انسان و هم در حیوانات با میل به محافظت همراه است. لورنز استدلال می‌کند که این یک رفتار غریزی و ذاتی - در ذات طبیعی موجودات - است. (Bowlby, 1969; Eibl-Eibesfeldt, 1989; Hrdy, 2005)

نمودار لورنز نشان می‌دهد که چگونه با چهره‌های کودکانه میل محافظتی برانگیخته می‌شود. الف: سرهایی که تناسب اجزای آنها احساس «شیرینی» را منتقل می‌کند. ب: بزرگسالان واکنش یکسانی در قبال چهره‌های خردسال از خود بروز می‌دهند. (Fournier, 2003: 134) سر گرد، پیشانی نامتناسب بزرگ و منحنی، چشم‌های درشت، گونه‌های گرد، اندام‌های کوتاه و ضخیم و حرکات ناهنجار از ویژگی‌های اصلی «شیرین» و «زیبا» هستند. در چهره‌های بزرگسالان خصوصاً در مردان بزرگسال این واکنش مراقبتی برانگیخته نمی‌شود. برای زیبایی چهره یک بزرگسال، چهره کودک باید نمایان شود. این ویژگی برای زنان بیشتر از مردان مصداق دارد، زیرا گونه مذکر محافظت‌کننده و گونه مؤنث به طور زیستی - فارغ از دیدگاه‌های فمینیستی مدرن - محافظت‌شونده هستند.

وقتی انسان و غالباً انسان مذکر جذب چهره‌ای می‌شود به این دلیل است که چهره دارای ویژگی‌های کودکانه است. بیشتر مردم به طور غریزی توسط چهره کودک جذب می‌شوند که بلافاصله این امر غریزه محافظتی را در انسان تحریک می‌کند. این رفتار به طور مساوی در انسان و حیوانات یافت می‌شود. لورنز توضیح می‌دهد که حیوانات بالغی که برای محافظت از فرزندان خود جدا می‌شوند، توسط چیزی که از فرزندان نشئت می‌گیرد، مانند یک ویژگی فیزیکی، یک صدا، یک بو به فرزند خود جذب می‌شوند. در بین انسان‌ها نیز سیگنال‌هایی وجود دارد که باعث محافظت، همدردی و حساسیت می‌شود. صورت نوزاد با انحناهای گرد و پر، خالصانه، معصومانه، صادقانه و آسیب‌پذیر شناخته می‌شود. (Fournier, 2003: 133)

این تحلیل زیستی هرچند در جامعه علمی ایران کمتر مورد توجه بوده، در سطح جهان متناسب با رویکرد اثبات‌گرایی زیستی، بارها مورد تأیید قرار گرفته و پذیرفته شده است. با این مبنا می‌توان در دو بعد مسئله این مقاله را تحلیل کرد. نخست قبح تبرج در فرهنگ ایرانی - پیش از اسلام و اسلام با استمرار تاریخی ایرانی پس از اسلام - و دوم سنخ‌شناسی زیبایی ایده‌آل در متون حماسی فارسی.

هرچند حیا، عفاف و حجاب و در برابر آنها تبرج، در فرهنگ اسلامی مسئله‌ای بسیار مهم بوده است و عمومیت آن هم برای مردان و زنان بوده و بیشترین مصداق آن برای زنان است، در فرهنگ ایرانی پیش از اسلام نیز می‌توان مصداق متعددی یافت که بر قبح تبرج و حسن اخلاقی حیا، عفاف و حجاب دلالت دارد. در متون حماسی فارسی دوره ایران اسلامی هم این حسن و قبح اخلاقی باستانی امتداد یافته و هم مفاهیم اسلامی بر آن صحنه گذاشته است.

در سنت ایرانی و اسلامی، مهم‌ترین کارکردی که برای حیا و عفاف و نفی تبرج ذکر شده است، محافظت از زنان در برابر نگاه نامحرم است. *صِيَانَةُ الْمَرْأَةِ أَنْعَمَ لِحَالِهَا وَ أَدْوَمَ لِحَجْمَالِهَا*. (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۱۸/۱) در جامعه ایرانی خواه قبل از اسلام و خواه بعد از اسلام که خطر حمله انیران همواره جامعه کشاورزی شکننده ایرانی را تهدید می‌کرد. (Moghad-am, 1988: 389) ناامنی برای زنان در قامت گونه‌های زایای زیست‌بوم ایران همواره جدی بوده است. ازاین‌رو، صفات حسنه اخلاقی مانند حیا و عفاف چون رفتاری محافظتی در کنه خود دارند، به منزله صفات پسندیده مرکز توجه قرار می‌گرفتند. حتی در متون حماسی که قالب متن عرصه جنگ و کشاکش است، حیا و عفاف به منزله عنصری مهم به تصویر کشیده می‌شود. بدین ترتیب نظریه زیستی لورنز در مورد محافظت از زیبایی کودکان زیبایی در مورد زنان در قالب «محافظت از زن زیبا» در این چهارچوب تاریخی و فرهنگی نیز معنا پیدا می‌کند. از سوی دیگر زیبایی که در این متون از زن زیبا توصیف شده، عموماً با ویژگی‌هایی است که لورنز در مورد زیبایی چهره کودکان ذکر کرده است. با توجه به این اشتراکات می‌توان مسئله تبرج و اضداد آن یعنی حیا و عفاف را در متون حماسی تحلیل و با فرهنگ روایی اسلامی شیعی مقایسه کرد.

معنای تبرج در سنت دینی اسلامی شیعی

تبرج که میل به دیده شدن و خودنمایی دارد، نوعی گرایش است که وجود آن در انسان‌ها غیر انکار می‌باشد؛ اما در تعریف اصطلاحی ظاهر کردن محاسن و زینت زنان، خودنمایی و خودآرایی در مقابل دید نامحرم می‌باشد. (اخباری، ۱۳۹۵: ۱) تبرج واژه‌ای قرآنی به معنای خودنمایی و ظاهر کردن زینت زنانه در انظار عمومی نیز کاربرد داشته که معنای اصطلاحی آن از آیه ۳۳ سوره احزاب که خطاب به زنان پیامبر بوده، اما در تفاسیر شامل همه زنان شده گرفته شده است؛ «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» اما مطابق آیه ۳۵ سوره احزاب تبرج منحصر به زنان نبوده و مردان نیز ملزم به رعایت حدود شرعی می‌باشند. (احزاب، ۳۵) تبرج تنها خودنمای ظاهری نبوده، بلکه معنای عامتر از حجاب و ستر است. مطابق آیه ۳۲ احزاب سخن گفتن تحریک‌آمیز و مطابق آیه ۳۱ سوره نور، ظاهر کردن زیورهای که آشکار نبوده و همچنان کوبیدن پا به زمین برای جلب توجه نیز می‌تواند، تبرج باشد. بعضی اوقات تبرج می‌تواند با شیوه نگاه کردن همراه باشد به صورتی که نامحرم را به سوی خویش دعوت یا جلب توجه کند. (ابویی، ارمکی، خواجه‌پور بنادکی، ۱۳۹۹: ۷) در لغت‌نامه دهخدا نیز تبرج به معنای خویشتن بر آراستن، زینت‌نمایی برای مردان آمده است. (دهخدا، آنلاین) در وسائل الشیعه چنین آمده است که رسول خدا (ص) می‌فرماید: «هر زنی که خود را معطر کند و از خانه بیرون رود تا زمانی که به خانه‌اش بازگردد، مورد لعنت و نفرین قرار می‌گیرد». (العاملی، ۱۳۷۰: ۱۶۱/۲۰) یا آن حضرت می‌فرماید: زنی که عطر بزند و جلوی مردم رد شود و عاقبت آن ریح را به مشام برساند زناکار است و چشمانی که به آن خیره شده هم زناکار است. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶: ۵۱۶/۶. ش ۱۱۴۸۰) با نظر داشت اینها گفته می‌توانیم که استعمال عطر نیز از اساسی‌ترین نوع تبرج و خودنمایی محسوب می‌گردد که تا این حد سرزنش شده است. زیرا با جلب توجه کردن زمینه فساد اخلاقی جامعه و تزلزل بنیان خانواده را فراهم می‌سازد.

در مورد زنان فریبنده و متبرج که با خودآرایی باعث از هم پاشیدن بنیان خانواده می‌گردد نیز حدیثی داریم که حضرت علی بعد از نفرین کردنشان آنان را اهل آتش ابدی می‌داند؛ «در

آخرالزمان... زنانی می‌آیند که خیابان‌گرد، دوری‌کننده از دین، دنباله‌رو فتنه‌ها و اسیر شهوات و شتابان برای لذات...» (طبرسی، ۱۳۹۱: ۳۷۹-۳۸۰) از این حدیث می‌توان چنین نتیجه گرفت که زنان با آراستن ظاهر خویش در خیابان‌ها باعث فساد اخلاقی جامعه می‌گردد و از این رو نکوهش شده است. در نهج الفصاحه از امام علی نقل شده است: «خداوند هیچ بنده‌ای را به زینتی بهتر از عفت در دین و عورت مزین نکرده است». (عابدینی مطلق، بخش نهج الفصاحه، ۱۳۹۲: ۳۱۴) در این جا عفت، زینت دانسته شده و تبرج که ضد آن است قبح و زشتی عنوان می‌گردد؛ زیرا برای زن جز صورت، دست‌ها و پا از قوزک به پایین عورت دانسته شده است. برای همین پوشیده بودن جزئی عفاف شمرده می‌شود.

در من لا یحضره الفقیه از پیامبر روایت شده «سو الخلق شوم، و طاعه المرأة ندامة». (صدوق، ۱۴۱۴: ۳۶۴/۴) علامه مجلسی در بحار الأنوار اطاعت از زن را علاوه بر موارد دیگر اجازه دادن وی در پوشیدن لباس نازک در میان نامحرمان می‌داند. (مجلسی، ۱۳۷۵: ۵۳/۷۴) کلینی در اصول کافی در باب صفات نفاق و منافق از امیرالمؤمنین روایت می‌کند که خودآرایی مایه افتادن در شهوت است. (کلینی، بی تا: ۱۰۷) همه این‌ها بیانگر نکوهش تبرج است؛ زیرا روایات خودآرایی و خودنمایی زنان را در انظار عمومی و نامحرمان نه تنها نکوهش شده، بلکه تباه‌کننده جوامع و رواج مفاسد اخلاقی می‌باشد. در حدیثی پیامبر می‌فرماید که «بهترین زنان شما کسی است... مهربان، پوشیده و باعفت باشد... با همسرش شوخ و نسبت به دیگر مردمان پوشیده [و سنگین] باشد... و در خلوت برای همسرش خود را آرایش نماید...». (طبرسی، ۱۳۹۱: ۳۷۷) با اتکا بر این حدیث گفته می‌توانیم زنانی که با نامحرمان بزله‌گو بوده و از پوشش مناسب بهره‌مند نباشد و آرایش و خودنمایی‌اش برای غیر باشد، بدترین و منفورترین زنان‌اند. هرچند اسلام برای زنان با شرایط اجازه داده تا در مقابل نامحرمان صورت را آشکار کند؛ اما در ساحت پوشش قیودات برای آرامش و آسایش جامعه و افراد آن وضع کرده است. در وسائل الشیعه آمده که امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: «برای زن مسلمان جایز نیست که روسری (مقنعه) و پیراهنی بر تن کند که بدنش را نپوشاند». (العاملی، ۱۳۷۰: ۵۱۸۱/۳۰) پس در نتیجه می‌توانیم بگوییم که تبرج و خودنمایی چه ظاهری یا رفتاری قبح

دانسته شده و اسلام به شدت زنان را از آن منع نموده است؛ زیرا به دلایل گفته شده سبب تخریب بنیان خانواده و مفساد اخلاقی جامعه می‌گردد.

چون تبرج مقدمه‌ای برای لغزش و برقراری رابطه در خارج از چهارچوب خانواده است، در فرهنگ اسلامی از جمله ردای اخلاقی است. در احادیث متعددی از معصومان نقل شده که علت تحریم زنا «رابطه خارج از خانواده» برهم خوردن مسائل حقوقی مانند ارث است. در روایتی منسوب به امام صادق آمده: «حرم الله الزنا لما فيه من الفساد من قتل النفس و ذهاب الانساب و ترک التریبة للاطفال و فساد الموارث». (مجلسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۶۸) با توجه به مشکلات دیگر عاطفی و اخلاقی که در سنت ایرانی اسلامی وجود داشت، زنا سبب برهم خوردن نظم خانواده می‌شد که ساختار تربیت کودکان نسل بعد بود. از این رو، تبرج و خودآرایی چون زمینه‌ساز این بی‌نظمی اجتماعی (آنومی) هستند در فرهنگ اسلامی حرام‌اند. بدین ترتیب در رویکرد کارکردگرایی، نهی از تبرج برای محافظت از ساختار اجتماعی خانواده است که اساس زیست نسل بعدی را تأمین می‌کند. همانند متون حدیثی نمود تبرج را در بسیاری از متون از جمله متون حماسی به کثرت می‌توان دید.

پری، زن متبرج در فرهنگ ایران باستان

در آیین مزدیسنا پری یکی از مظاهر شر و از دام‌های اهریمن انگاشته شده است. بازتاب این انگاره در ادبیات زردشتی چنان است که همواره پری، موجودی پلید است. در اوستا پریان گروهی از موجودات پلید و پتیاره‌اند که از آنها در کنار دیوان و جهیکان نام رفته و برای چیرگی به آنان و شکستن گزند و دشمنی‌شان به ایزدان و فروهر برخی از پهلوانان و پارسایان نیایش شده است. (یشتها، هُرمزديشت، بندهای ۶، ۱۰، خُرداديشت، بند ۳، آبان یشت، بندهای ۱۳، ۲۲، ۲۶، وندیداد، ۱/۱۹۵) بر اساس متون زرتشتی، پریان نوع مؤنث دیوان هستند. (مزدآپور، ۱۳۶۹: ۶۹۲) و خویشکاری‌های مخصوص به خود را دارند. برخی پری را به زن غریبه معنا کرده‌اند (ابراهیمی، ۱۳۹۹: ۱) که با توجه به مطالبی که پس از این خواهد آمد با زن انیران و بعدها به طور کلی زن غریبه تجانس مفهومی زیادی دارد. آنچه در مورد پری بسیار جلوه دارد،

جاذبه جنسی «تبرج» او است که عامل لغزش مردان حتی پهلوانان قدیس مانند گرشاسپ است. این ویژگی سبب شده است تا پری در اندیشه زرتشتی در جایگاه و خویش کاری مشابه جهی باشد و در ادوار بعد نیز این ویژگی (جاذبه جنسی) را حفظ نماید. سرکاراتی در این باره می‌نویسد:

«پری‌ها در یک زمان زن ایزدان باروری و زایش بودند و در این نقش بسان زنان جوان بسیار زیبا و فریبنده تصور می‌شده‌اند که تجسم ایزدینه میل و خواهش تنی بودند و از هرگونه توان فریبایی و جاذبه و افسونگری زنانه برخوردار داشته و به پندار مردمان از بهر بارور شدن و زاییدن با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای در می‌آمیختند و با نمایش زیبایی و جمال خود آنان را اغوا می‌کردند؛ ولی بعدها در اثر تغییر و تحول ارزش‌های اخلاقی و به ویژه دین‌آوری زردشت که به مسئله اخلاق و پارسایی توجهی بیش از حد داشت، پریان به علت سرشت شهوانی خود و وابستگی نزدیکشان به کام- جشن‌ها و مراسم کامرانی‌های آیینی^۱ از انجمن ایزدان رانده شدند و دگرگونی جوهری پیدا کرده در آیین زردشتی و دین مزدیسنا به صورت بوده‌های اهریمنی درآمدند و لیکن تأثیر عمیق باورهای دیرین مذهبی در اذهان مردمان سبب شده است که با وجود همه این تغییر و دگرگونی‌ها پریان بعضی از جنبه‌های کهن سرشت اساطیری خود را حفظ کنند و به عنوان موجودات نامرئی زیبا و فریبنده که دلباخته نران و پهلوانان می‌شوند و آنان را افسون می‌کنند و با آبستنی و زایش سر و کار دارند و گاه نوزادان را در هنگام زادن می‌ربایند یا می‌زنند و با جادو و پری‌زدگی و پری‌خوانی وابسته‌اند و دلبستگی زیاد به رامش و رقص و آوازهای شبانه دارند در ادب و فرهنگ عامیانه تصور و معرفی شوند» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۷)

بر اساس الگویی که مرحوم سرکاراتی^۲ از پری ارائه می‌دهد جاذبه جنسی، اغوای پهلوان،

1. Ritual Orgies

۲. با وجود آنکه مقاله «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی یا اسطوره‌شناسی تطبیقی» در سال ۱۳۵۰ نوشته شد، اما از چنان قوام علمی و نقد آرای دیگران برخوردار است که میتوان در زبان فارسی آن را بهترین پژوهش در مورد پری دانست. از این رو با وجود مقالاتی از مهران افشاری یا معصومه ابراهیمی در مورد پری، برای استخراج

بیگانه بودن و ایجاد درگیری میان چند مرد مهم‌ترین ویژگی‌های پری هستند. این ویژگی‌ها را می‌توان به دو پدیدار در متون ادبی و دینی تقسیم نمود. نخست شکل واقعی پری، یعنی دیو مؤنث که موجودی ماورایی و غیرانسانی است. دومین شکل استعاره‌ای، یعنی زنانی که به خاطر رفتارشان آن‌ها را به سان پری دانسته‌اند. در متون حماسی مانند سام‌نامه، شاهنامه، سمک عیار و حمزه‌نامه هر دو گونه این زنان مشاهده می‌شود. قسم نخست پریان در متون قدیمی همواره منفی هستند و همچنان منعکس‌کننده اندیشه اوستایی‌اند؛ اما به مرور در متون ادبی متأخر مانند حمزه‌نامه شکل مثبتی به خود می‌گیرد و به موجودات ماورایی مثبت در برابر موجودات ماورایی منفی - دیوها - تبدیل می‌شوند. اما قسم دوم پریان، یعنی زنان پریسان، هم در متون حماسی و ادبی متقدم و هم در متون متأخرتر چهره مثبت دارند، اما خویش‌کاری آن‌ها تقریباً در همه متون یکی است و آن نیز فتانی است. این را می‌توان خاطره دیرین پری به عنوان الهه‌ای دانست که با کامکاری و باروری و زایش رابطه نزدیک داشت و همچنان در ذهن جمعی ناخودآگاه مردمان باقی مانده و در ادب فارسی و فرهنگی عامیانه ایرانی منعکس شده است. (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۲) بدین ترتیب هرچند شخصیت پریسان داستان مثبت باشد و از جمله قهرمانان باشد، اما نتیجه حضور او منفی است. عاقبت حضور او در داستان کشتار و مرگ‌های جگرخراش است. بدین ترتیب جلوه جیهانه و پریانه زنان که در بن‌مایه فکری ایرانیان وجود داشت خود را نشان می‌دهد. باید توجه داشت که زنان پریسان روایات حماسی، چهار ویژگی جاذبه جنسی، اغوای پهلوان، بیگانه بودن و ایجاد درگیری میان چند مرد را دارا هستند. آنچه پری و زنان پریسان در متون حماسی انجام می‌دهند تبریجی است که منجر به لغزش پهلوان مثبت در داستان می‌شود. بدین ترتیب سرآغاز فتنه پری به صورت خودآگاه و ناخودآگاه - بیان صریح داستان یا مفهوم ضمنی داستان - تبریجی است که زن پریسان انجام می‌دهد که نمونه‌های بارز آن را در بیشتر داستان‌های حماسی می‌توان دید.

مصادیق تبرج در متون حماسی

متون حماسی به دلیل اینکه همه اشخاص یک ملت در اعصار مختلف درگیر آن است (صفا، ۱۳۳۳: ۳) هرچند که متن حماسی پیرامون جنگ و ستیز بوده و اساساً مفهومی آنیموس و مردانه دارد، اما بخش قابل توجهی از متون حماسی فارسی با محوریت زنان شکل گرفته‌اند. در این متون زنان نقش پررنگ در داستان داشته و به فراخور این حضور و جاذبه جنسی که بخشی از روند داستان را به خود اختصاص داده می‌توان مسئله تبرج را نیز در داستان‌ها مشاهده کرد. در این قبیل حماسه‌ها که به حماسه مصنوع مشهورند. (صفا، ۱۳۳۳: ۶) بیشتر عشق و عاشقی، جنگ و کشمکش افراد داستان به علت همین خودنمایی و تبرج شکل می‌گرفت. بعد قهرمان داستان و رقیباننش را به دنبال خویش می‌کشاند و بسا جنگ‌ها و رقابت‌ها که در این راه اتفاق می‌افتاد. به طور نمونه رودابه دختر مهرباب کابلی که ایرانی محسوب می‌شود بر زال عاشق شده، در پی چاره‌جویی آن برآمده و از طریق مشورت کردن با هم رازهای خویش بر آن می‌شوند تا از طریق توصیف زیبایی‌های رودابه پای زال را به سمت حرم مهرباب کابلی باز کند. دختران که رودابه را در این کار همراهی می‌کنند با تبرج و خودآرایی شان توجه زال را جلب می‌کنند.

بدیای رومی بیاراستند/ سر زلف بر گل پیراستند/ برفتند هر پنج تا رودبار/ زهر بوی و رنگی
 چو خرم بهار/ مه فروردین و سر سال بود/ لب رود لشکر گه زال بود/ همی گل چدند از لب
 رود بار/ رخان چون گلستان و گل در کنار/ نگه کرد دستان ز تخت بلند/ پیرسید که این گل
 پرستان کینند... آنان از طریق خودنمایی و وصف بیش از حد رودابه و همچنان زمینه‌سازی
 ملاقات آنان زال را مفتون رودابه می‌گرداند تا جایی که حاضر است هر خطری را متقبل گردد.
 همان سام نیرم بر آرد خروش/ ازین کار بر من شود او بجوش/ ولیکن نه پر مایه جانست و تن/
 همان خوار گیرم پیوشم کفن. (فردوسی، ۱۹۶۰: ۱۶۳/۱-۱۶۴، ۱۷۳) در متن سمک عیار ماهانه
 دختر شاه ماچین نیز ایرانی بوده و برای اینکه سیاه ابر را بدام سمک اندازد خود را بر وی
 می‌نماید، طوری که وی سراسیمه شده و حلوا مدهوشانه را تناول می‌کند. «و طبق نزد وی بنه
 و زمانی پیش وی بر پای باش تا چون حلوا خورد بی‌هوش شود. او را بر بندیم و برویم که روزگار

می‌رود... سیاه ابر گفتار وی بشنید. در وی نگاه کرد و آن روی و موی و بالای و پهنای ماهانه بدید... فتنه جمال وی شد. عاشقی گشت زار. از عشق مدهوش و سراسیمه بماند... حلوا می‌خورد و در جمال ماهانه می‌نگریست...». (ارجانی، ۱۳۶۲: ۳۷۵/۱) مصادیق خودنمایی را در متون حماسی به کثرت می‌توان دید که یا برای به دست آوردن عشق و محبت کسی دست به تبرج می‌زنند یا اینکه برای رسیدن به هدف یا رهایی از جایی از خودنمای استفاده می‌کنند. روزافزون دختر کانون اسفهلار شهر ماچین نیز از جمله زنان زبردست انیرانی بوده که برای نجات از جزیره‌ای که در آن جبراً مانده بود، با استفاده از زیرکی و عیاری خویش لباس مردانه را در آورده و موی‌های خویش را افشان می‌کند تا با استفاده از زیبایی خویش جلب توجه کرده و خود را به لشکر خورشید شاه رساند. «برفت و سر و تن بشت و گیسوان فروهشت تا اگر کسی بیاید ویرا بر صورت زنان بیند تا حال به چه رسد». (ارجانی، ۱۳۶۳: ۴۰۳/۲)

نوعیت تبرج

تبرج و خودنمایی می‌تواند در مقابل حیا و عفت قرار گیرد؛ زیرا خودنمایی باعث کاهش وقار گردیده و حفظ نکردن وقار، مایه از دست رفتن حیا می‌گردد؛ چون حیا از جمله ممیزات انسانی و ودیعه الهی بوده و خداوند به سبب آن بشر را از زشتی‌هایی که به وسیله غلبه هوس مرتکب می‌شود، باز می‌دارد. (والا زاده، ۱۳۸۹: ۴۷۷/۱۴)

تبرج یا خودنمایی اشکال متفاوتی دارد که می‌توان از جلوه‌گری، ظاهر کردن زینت و محاسن، انجام دادن فعالیت‌های برخلاف عرف و عادت، انجام حرکات خاص و آمیخته با عشوه‌گری، جلب توجه نامحرم به خود به هر نحوه‌ی می‌تواند شامل تبرج گردد (عطائی، ۱۳۹۹: ۷-۱۰) یا سخن گفتن به گونه‌ای که جلب توجه گردد، کوبیدن پا... نیز می‌تواند از آن جمله باشد. در کل می‌توانیم خودنمایی و تبرج را به دو دسته تقسیم بندی کنیم:

تبرج در ظاهر

خودنمایی در ظاهر همانگونه که از اسم آن پیداست، به معنای نمایان کردن زینت، زیورآلات،

حسن و زیبایی صورت یا بدن، تبرج با لباس... به طور کلی هر چیز که قابل دید باشد و سبب جلب نظر دیگران گردد است که می‌توان آن را تبرج ظاهری نامید و در متون حماسی به وفور دیده می‌شود که برای نمونه به آنها اشاره می‌گردد.

تبرج اندام و صورت

در بسیاری از متون زنان برای جلب توجه یا هم نشان دادن برتری حسن و زیبایی شان چهره‌های خویش را نمایان می‌کردند. به عنوان نمونه در داستان سمک عیار دایه مه پری برای جلب توجه شاهان و شهزادگان مه پری دختر شاه چین را که وی نیز انیرانی محسوب می‌شود، در مکان‌های متفاوت با استفاده از جادو برایشان نمایان می‌کرد و بعد با استفاده از قدرت‌های جادوی خویش آنان محبوس یا به قتل می‌رساند. زمانی که مه پری را به خورشید شاه نمایان می‌کند؛ از توصیف که توسط داستان‌پرداز صورت می‌گیرد، در می‌یابیم که لباس مه پری بدن نما بوده است و خورشید شاه را تا به چین به دنبال خویش می‌کشاند. «دختری دید چون صد هزار نگار، با سری گرد و پشانی پهن، زلف چون کمند و ابروان چون کمان چاچی، دو چشم چون دو نرگس، مژه‌ها چون تیر ارش بینی چون تیغ (درم) و دهانی چون نیمه دینار و عارضی چون سیم، رخی چون گل، زنخدانی چون گوئی گرد چاهی و گردن کوتاه و صد غبغب بر غبغب زیر زنخدان افتاده، و سینه چون تخته سیم و دو پستان چون دو نار و ساعدی کوتاه و پنجه خرد، و پشت دست هزار چال در افتاده، و انگشتان دست سیاه کرده، و در هر انگشتی جفتی انگشتی، و شکمی چون آرد میده که به حریر بییزی و به روغن بادام بسرشی. و نافی چون غالیه دانی و دوران چون دو هیون، دو ساق چون دو ستون عاج، و پیراهن حریر اسفید اسفید و ایزار پائی سقلاطونی ساده در پای و مقنعه قصب در سر افکنده، و گلو بند بر گرد عارض و گردن بسته و حمایل در گردن افکنده». (الارجانی، ۱۳۶۲: ۸/۱) در گذشته که زنان بزرگ‌زاده، پوشیده بوده و با نقاب در انظار عمومی ظاهر می‌شدند، هنگامی که می‌خواستند بر کسی خودنمایی کنند صورتشان را آشکار می‌کردند. مهنرنگار دختر نوشیروان که ایرانی بوده در داستان حمزه نامه با انداختن لخلخه زر صورت خویش را بر حمزه می‌نشان می‌دهد. «طاقت نیاورد لخلخه زر از عنبر و مشک در دست داشت... لخلخه در کنار امیر حمزه افتاد؛ چون امیر حمزه سر بالا

کرد. دید چه بیند ماه تمام بالای بام بر آمده است!... تیر عشق که جگر دوز محبانست، در دل امیر حمزه رسید». (شعار، ۱۳۴۷: ۱۰۲/۱) به بیان شهید مطهری زنان با درک موقعیت مردان نسبت به خودشان از طریق زیور و خودآرایی هم آتش عشق و طلب آنان را شعله‌ور می‌گرداند و هم اینکه با دور نگه داشتن شان این آتش و اشتیاق را تیزتر می‌گرداند. (مطهری، بی‌تا: ۶۳) این‌جا نیز این دوزن از طریق خودنمایی و تبرج در پی رسیدن به هدفشان بودند و هر دو با یک‌بار خودنمایی آنان را در پی خویش کشانیدند. در گذشته که زنان از پوشش کامل استفاده می‌کردند بیشترین جلب توجه نیز از طریق اندام، زیورات، لباس و صورت اتفاق می‌افتاد. برای نمونه، در مورد پری دخت دختر خاقان چین که انیرانی بوده و سام ایرانی آورده؛ هنگامی که سام در حضور پری دخت حاضر می‌شود، با وجود نقاب داشتن با اندام و گفتارش سام شیفته‌تر می‌گردد. «که مثال صد هزار نگاری، خورشید لقای، مه پیکری، نازک اندامی... سرور روانی، تمام نازی، عشو پردازی، بر تخت زر نشسته. همین که [سام] نیک نام سلام کرد پری دخت با ناز تمام علیک باز داد...». (نقالی، ۱۴۰۰: ۱۶۳) گیتی نمای دختر جام شاه (انیرانی) زمانی که می‌خواهد از لشکرگاه به شهر رود و فرخ روز را با خود برد با استفاده از صورت زیبا و جذابیت دست به تبرج و خودنمایی زده و قاقم یکی از بزرگان لشکر پدرش را با خود همراه می‌کند. «گیتی نمای خود را آراسته چون صد هزار نگار، چنانکه قاقم در آمد، چشم بر دیدار دختر افکند، بسته جمال وی گشت». (الراجانی، ۱۳۶۲: ۱۱۸/۴)

زیورآلات و لباس

در گذشته و به خصوص متون ادبی که بیشتر نجبا و بزرگ‌زادگان در آن مجال حضور داشتند، کاملاً پوشیده و مستور بودند و اکثر خودنمایی و تبرج نیز با پوشیدن لباس‌های زیبا و زیورآلات صورت می‌گرفت. مثلاً، با آن‌هایتا ایزد بانوی ایرانی - آریایی شروع شده و بعد به عنوان سنت ادبی ادامه می‌یابد. «بازوان زیبا و سپیدش که به زیورهای با شکوه و دیدنی آراسته است... موزه‌های زرین در پا و به زیورهای بسیار آراسته که جامه زرین گران‌بهای پر چینی در بر دارد روانه شد. به راستی اردوی سورا آن‌هایتای بزرگوار، همانگونه که شیوه اوست، برسم بر دست گرفته، گوشواره‌های زرین چهارگوشه‌ای از گوش‌ها آویخته و گردن‌بندی بر گردن نازنینی

خویش بسته، نمایان می‌شود. او کمر بر میان بسته است تا پستان‌هایش زیباتر بنماید و دلنشین‌تر شود...». (خالقی مطلق، ۱۳۷۵: ۷۰۴) در داستان امیر ارسلان نیز خودنمایی فرخ لقا دختر شاه فرنگ (انیرانی) بیشتر با آرایش، لباس و زیورآلات صورت می‌گیرد. لباس حریر زر تار پوشید... غرق دریای در و گوهر شد. یک شبه حریر بر سر کرده، تعلیمی مرصع بر دست گرفت و بالای تخت زر، مانند قرص قمر آرام گرفت». (نقیب الممالک، ۱۳۸۸: ۵۶۵)

فیرنتزولا فیلسوف و زیبایی‌شناس ایتالیایی، نقش لباس را در زیبای اساسی و عمده می‌داند. در حالی که اعضای تحتانی در حکم پایه و ستون اعضای فوقانی به شمار می‌رود؛ اما در زیبایی تأثیرگذار بوده و اگر با لباس مناسب پوشانیده شود و سوسه‌انگیزتر می‌شوند. (فیرنتزولا، ۱۴۰۱: ۶۰-۷۰) «ابان دخت را دید نشسته، و خود را به زر و زیور آراسته؛ پنداشتی که حور است که از بهشت آمده است تا جمال جهان‌آرای خود بر وی عرضه کند و به وصال جمال زیبا دل و جان خورشید شاه در بند کند. الحق جمال جهان بود؛ و فتنه زمان بود؛ و آرایش جهان. با صد هزار ناز و کشی چون سروی برخاست؛ و پیش شاه باز آمد؛ و خدمت کرد. خورشید شاه در وی باز مانده بود». (الارجانی، ۱۳۶۲: ۱۵۳/۲-۱۵۴) این جا به وضاحت عرضه کردن را بیان کرده است که همان خودنمایی یا تبرج می‌باشد. اباندخت نیز دختر غور کوهی از حوالی ماچین بوده که انیرانی محسوب می‌شود یا ماه در ماه دختر زلزلال پادشاه خاور کوه (انیرانی) با خودنمایی و تبرج می‌تواند خورشید شاه شیفته خویش گرداند. «حیلتی باید کردن و او را فریفتن به سخن... که من بدین جایگاه آمدم تا خود را پرورش دهم و پیش خورشید شاه روم...» و «ماه در ماه درآمد چون صد هزار نگارستان پر زر و زیور... خورشید شاه ماه در ماه را دید چون ماه آراسته، به حقیقت سرو سخن گوی بود... در دل وی خوش آمد». (الارجانی، ۱۳۶۳: ۲۷/۳ و ۷۷-۷۸) در داستان سمک به دلیل حضور پررنگ زنان مصادیق آن را به کثرت می‌توان دید، اما به ذکر همین دو نمونه بسنده می‌کنیم.

عطر

عطر جایگاه خاص در جذابیت و جلب نظر کردن حتی از فاصله دور را دارا می‌باشد. به

همین دلیل چنانکه گفته شد از سویی اسلام در بیرون از منزل حرام دانسته شده است. در داستان ویس و رامین ابتدا عطر ویس دختر شاه موید از اقوام پارتی، رامین را متوجه و شیفته عماری وی می‌کند که بعد با وزیدن باد و دیدن صورتش شیفته‌تر می‌شود. چو بادی بر عماری بر گذشتی/ جهان از بوی او خوش بوی گشتی/ تو گفتی آن عماری گنبدی بود/ ز موی ویس یکسر عنبر آلود. (گرگانی، ۱۳۷۷: ۸۱)

در جای دیگر هنگامی که سمک عیار می‌خواهد بهزاد عیار پسر کانون، اسفهلار شهر ماچین را به دام اندازد خود را به شکل زنان در می‌آورد و از طریق عطر و رعنای و عشوه‌های زنان او را به دنبال خویش می‌کشد، «بهزاد [را] بوی عطر به دماغ رسید، در وی نگاه کرد. زنی با جمال و رعنا دید که می‌رفت و قنچ می‌کرد» و «بنگرید که چه قوم‌اند زنان که به یک کرشمه مردی که به شکل زنی برآمده بود چنان بهزاد را سراسیمه کرد و بر جای بداشت چنانکه یک قدم پیش نتوانست نهاد... جامه می‌افشاند و بوی عطر از وی تا به دور جای می‌رفت». (الارجانی، ۱۳۶۲: ۱۳۵/۱) در جای دیگر عطر مردان، دخت دختر گوراب شاه (انیرانی) سبب عاشق شدن کرنگ و کشمکش وی با خورشید شاه می‌گردد. «روی چون ماه وی پدیدار آمد چنانکه همه میدان [را] روشنایی گرفت و بیست و چهار تا گیسوی عنبرین بافته در به روی فرو افتاد که هنوز دو روز بود که عروس گشته بود و مشک و عنبر در گیسوان کرده؛ جهان خوش بوی گشت از بوی گیسوی وی، و روی چون ماه وی نگار کرده؛ و کرنگ او را بدید؛ در وی باز ماند؛ روی و موی او بدید؛ فتنه گشت». (الارجانی، ۱۳۶۳: ۵، ص ۲۲۱) یکی از ویژگی‌های جذاب که باعث کشش مردان به سمت عین الحیات دختر شاه یمن (انیرانی) می‌گردید؛ بوی خوش و استفاده از عطر بوده است. نرگس غمزه‌گرش همچو فلک خیره‌کشی / سنبل عشوه‌گرش همچو جهان بلعجیبی / عطر سازان ختن برده ز زلفش گرهی / چهره بندان چمن کرده برویش کسبی. (بیغمی، ۱۳۳۹: ۱/۱۵) برای همین گفته می‌توانیم که عطر از مهم‌ترین مؤلفه‌های جذابیت بوده و برای همین می‌تواند یک نوع تبرج نیز محسوب گردد. از همین رو ارزش خویش را از کهن‌ترین ادوار تا کنون حفظ کرده است و همواره یک عنصر مهم آرایشی نیز محسوب می‌گردد.

تبرج در رفتار

هرگونه عمل و رفتاری که زن به منظور خودنمایی، جلوه‌گری، جلب توجه مردان بیگانه و تأثیر در دل آنان انجام دهد، مصداق تبرج رفتاری گفته می‌شود. هرچند که نمونه‌ها و مصداق آن نظر به عادات و فرهنگ‌ها متغیر شده است. برای همین است که این واژه پا را از حجاب و پوشانیده بودن فراتر گذاشته، زیرا بیشترین تأثیر را رفتار و حرکات در پی دارد.

نحوه تکلم و صحبت

صدا و تن صوت یکی از ویژگی‌ها و جذابیت زنان محسوب می‌شود برای همین در نحوه صحبت کردن با نامحرمان قیودات و شروطی گذاشته شده است. خداوند در آیه ۳۲-۳۳ احزاب می‌فرماید: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الذی فی قلبه مرض» «پس زنهار نازک و نرم (با مردان) سخن مگویید مبادا آنکه دلش بیمار است به طمع افتد و درست و نیکو سخن گویند». (احزاب، آیات ۳۲-۳۳). هرچند این آیات مختص به زنان پیامبر بوده است؛ برای پاک‌ی و عفت زنان و دوری جوامع از فساد و امراض اخلاقی و وظیفه‌ای هر بانوی مسلمان است که از خاندان پیامبر پیروی کنند.

برای همین عده از علما به این نظرند که مستحب است زنان در هنگام صحبت با بیگانه صدای خویش را خشن نموده برای اینکه به دور از طمع بوده و برای شنونده جذابیتی نداشته باشد. (کلانتری، شریفی و غیبی، ۱۳۹۷: ۲۴۰) در متون حماسی بعضاً دیده می‌شود که مردان به دلیل اینکه نمی‌تواند صورت زنان را ببیند، از طریق صوت و آوازشان به سمت آنان کشیده می‌شود. حتی نمونه‌ای هم داریم که مرد با استفاده از صوت زنانه مردی را از راه بدر کرده است. «سمک با آواز نرم و نطق شیرین با حلاوت و ملاححت گفت ای جوان که دنبال من داری،... بهزاد چون سخن گفتن بدان خوشی از وی بدید دلش بر وی میل کرد زیادت از آن». (الارجانی، ۱۳۶۲: ۱۳۵/۱-۱۳۶) «اگر در بالای وی نگاه کردی شیفته شدی و اگر در روی و موی وی نگاه کردی حالی فریفته شدی و اگر در سخن گفتن وی می‌نگرید گرفته شدی». (الارجانی، ۱۳۶۲: ۱۵۳/۲-۱۵۴) در این جا به خوبی می‌توان دید که طرز سخن گفتن اباندخت در کنار سایر ویژگی‌هایش یک زیبایی و

جذابیتی خاص بوده است یا زنان شیرین سخن و خوش صحبت را به سرو سخن گوی تشبیه کرده است. «گورخان در قد بالا و پهنا و روی و موی و حلاوت و ملاحظت و سخن گفتن ماه در ماه نگاه می‌کرد. با خود می‌گفت به حقیقت ماه است و [نام] سرو سخن‌گوی بروی نیکو نهاده‌اند». (الارجانی، ۱۳۶۳: ۶/۳ و ۷۸) طرز سخن گفتن نوعی از تبرج بوده که باعث اثرگذاری بر مردان و هم سبب جلب نظر و میل آنان می‌گردد.

نوازندگی، آوازخوانی و رقص

نوازندگی و آوازخوانی در کنار آنکه یک نوع مهارت بوده، در جلب نظر دیگران وسیله بسیار مؤثر به شمار می‌رفت به خصوص در عصری که تعداد این افراد انگشت شمار بوده و اگر آنان مهارت ویژه می‌داشت، در دربارها می‌توانست دارای مقام و مرتبه بلندی گردد. روزافزون برای جلب نظر غاطوش و راه یافتن به لشکر او از این هنر خویش استفاده می‌کند. «شاهان با خود گفت... این می‌گفت و در جمال روزافزون نگاه می‌کرد. بی خود می‌شد». «و در نزدیک غاطوش کنیزکی مطرب نشسته و سماع می‌کرد و آوازی داشت که من هرگز بدان خوشی آواز نشنیدم و جمالی دارد که من یک نظر او را دیدم فتنه جمال او شدم و عاشق وی گشتم، چنانکه پای من فرو مانده بود». (الارجانی، ۱۳۶۲: ۳۱/۲-۳۲ و ۳۴) روزافزون با آواز خویش نه تنها غاطوش و شاهان، بلکه همه حاضران را عاشق خویش می‌گرداند. «و از مطربان طنابوری بستند و در کنار گرفت... و روزافزون آن را بنواخت. آنگاه آواز برکشید و غزلی عاشقانه در وصال بگفت، چنانکه هر که آن بشنید از خاص و عام همه مدهوش گشتند، از آنچه گوش در سماع وی نهاده بودند... و هر کس که نشسته بود واله روزافزون گشتند؛ و غاطوش به یک بار دل و جان به روزافزون داد...». (ارجانی، ۱۳۶۳: ۲۹/۲) زنان که رقاص بودند هم در جلب توجه مردان تأثیر بسزایی داشتند، اما ارزش و احترام زنانی عفیف را نداشتند. آنان با خودنمایی و خودآرایی توجه مردان را به سوی خود و رقاص خانه‌هایشان جلب می‌کردند. برای نمونه، خورشید بانو دختر از ایران در هند با رقص خویش مردان را به سمت رقاص خانه خویش می‌کشاند، چنانچه تجار در سایر مناطق از آن تعریف می‌کنند. «بعد از دمی دختری چون قرص زرین آفتاب لباسی ایرانی در بر وارد شده و مشغول رقصیدن شد، آنچنان رقصی که

هوش از سر من و اهل مجلس پرواز کرد». (افشار و افشاری، ۱۳۸۵: ۳۹۸-۳۹۷) چنین زنان بنا بر به گفته عنصرالمعالی در قابوس نامه از بهر طبع خواسته می شود نه برای کدبانویی. «زن از بهر کدبانویی باید خواست نه از بهر طبع». (عنصرالمعالی، ۱۳۵۲: ۱۳۰) در داستان سمک به وضاحت این مسئله در مورد تاج دخت آوازخوان انیرانی تأیید شده است. «خاصه آن زن که مطرب باشد؛ و فریفتن آسان است، علی الخصوص که زن با جمال باشد» یا «و تو می دانی که زنان بر مردان به فریب زیادت اند خاصه چون تاج دخت زنی با جمال و مطرب و من مردی نداشت». (الارجانی، ۱۳۶۳: ۲۵۲/۵، ۲۷۵ و ۲۷۸) رفض و آوازخوانی یکی از اساسی ترین نوع خودنمایی و در معرض دید و شنید دیگران بوده و برای همین از سوی اسلام حرام است.

عشوه‌گری

عشوه کردن گونه‌ای از رفتار و عمل اجتماعی است که برای برقراری ارتباط به صورت کلامی، اشارات بدن، زبان برای نشان دادن علاقه و برقراری ارتباط استفاده می‌گردد. در لغت نامه دهخدا به ناز، غمزه کردن، کرشمه، دلفریبی و شوخ چشمی تعبیر گردیده است. (دهخدا، آنلاین) و لغت نامه معین آن را سخن فریبنده گفتن دانسته است. در متون حماسی نیز زنانی هستند که برای رسیدن به مقصد و هدفشان از عشوه‌گری یا به اصطلاح متون کهن غمزه سود می‌جستند. نحوه صحبت کردن مه پری دختر شاه چین، خورشید شاه را بیشتر به سویی خویش می‌کشاند. «دختر با رعنائی گفت: ای جوان [باصل] من و جایگاه من تو را چه کار؟ شاهزاده در گفتار وی مدهوش با خود می‌گفت...». (الارجانی، ۱۳۶۲: ۹/۱) پرینوش دختر خلخال خان از بیک حاکم بلخ که انیرانی بوده در حسین کرد برای نجات میر اسمعیل از عشوه کردن استفاده می‌کند. «تا رسیدند یک غمزه در کار دولت یار خان نمودند. روانه شدند. دولت یار خان برخاسته از عقب سر ایشان روانه شدند و با غمزه گفت: ای مرد به عقب ما به کجا می‌آیی» و غزاله دختر شاه چین (انیرانی) نیز برای نجات عیاران از عشوه یا به اصطلاح متن غمزه‌های زنانه استفاده می‌کنند. «و چادری در سر کرده روی در شهر نهاد و آمد تا در سر چهار سو دید که مهتر آتش در روی کرسی قرار دارد و گوشه چادر را گشوده و نیم غمزه در کار او کرده و از آنجا گذشته و مهتر از عقب او روان شد و به هر پیاله بوسه در کار او می‌کرد... آن صنم از جای راست شده و دست در جیب او کرده کلید زندان را بیرون آورده». (افشار و افشاری، ۱۳۸۵: ۵۹،

۲۲۳-۲۲۴) در مورد سروخرامان دختر پادشاه هند (انیرانی) نیز در داراب نامه طرسوسی آمده است. به نیم عمزه تواند قتل عام کند/ نعوذ بالله اگر غمزه را تمام کند. (طرسوسی، ۱۳۹۹: ۱۹۸) عشوہ کردن در سایر متون از جمله هفت پیکر نظامی نیز بازتاب داده شده است. در آمدند از کشی و رعنایی/ با هزاران هزار زیبایی/ بر سر آن بتان حور سرشت/ فرش و تختی چو فرش و تختی بهشت (نظامی گنججه، ۱۹۳۴: ۱۳۴) به رخ چون مه، به بو چون گل، معاذالله غلط گفتم/ ندارد مه چنین روئی، ندارد گل چنین بوئی/ دو چشم از عشوہ پردازش، بهم پیوسته ابوئی/ که پنداری کمانداریست در دنبال آهوئی». (طرسوسی، ۱۳۹۹: ۲۱۸-۲۱۹) این‌ها بیانگر آن است که ناز و عشوہ آمدن گونه‌ای از تبرج رفتاری است که به آسانی جلب توجه می‌کند.

نتیجه‌گیری

در رویکرد کارکردگرایی، زیبایی زنانه خواه به شکل آشکار (تبرج) و خواه به شکل پنهان (حیا) جاذبه‌ای غریزی برای گونه مذکر داشته که مستقیماً مرتبط با غریزه محافظت از گونه مولد (زن) و نواقص دفاعی آن است (ویژگی‌های کودکانه) است. نظر به جغرافیای شکننده کشاورزی ایران در تأمین غذا، تبرج زنان از آن جایی که نهاد خانواده را به خطر می‌انداخت رذیله‌ای اخلاقی بود. در فرهنگ ایران باستان زن متبرج به صورت موجودی اهریمنی به نام پری بازتولید می‌شد که اساسی‌ترین خویشکاری آن تبرج و اغوای مرد مقدس (پهلوان) بود. هرچند اسلام خواستگاهی آریایی و ایرانی نداشت، در این صفت اخلاقی با فرهنگ ایرانی مطابقت کامل داشت که در آیات قرآن و روایات (در این جا روایات شیعه) کاملاً منطبق است. متون حماسی که در دوره اسلامی نوشته شد میراث‌دار گفتمان فرهنگی ایران باستان بوده که با فرهنگ اسلامی ترکیب شده بودند. از این رو، در حماسه‌های مصنوع، زن متبرج همان خویشکاری پری در فرهنگ باستانی را داشته و هم منطبق با دستورات اخلاقی اسلامی در مورد این رذیله اخلاقی بود. از این رو، بر اساس مصادیق توصیفی این مقاله و تحلیل ارتباط میان این مصادیق می‌توان از مقایسه مسئله تبرج زنان در متون حماسی فارسی با متون دینی شیعی به این نتیجه رسید که تبرج و اضداد آن، حیا و عفاف در متون روایی شیعی و متون حماسی فارسی همسویی زیادی دارند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۹). «پری». در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی آنلاین. تاریخ رجوع ۱۳۹۹/۱۰/۲۳.
- اخباری، حسن؛ و زینب اخباری. (۱۳۹۵). «تیین کارکرد غرایز تبریج و عفت در سلامت روان». همایش ملی سلامت از دیدگاه قرآن کریم. جهاد دانشگاهی خراسان شمالی.
- الارجانی، فرامرز. (۱۳۶۳). سمک عیار. مصحح پرویز ناتل خانلری. تهران: آگاه.
- اصغری پهناب محله، رقیه؛ بهمن نزهت؛ و شیرین رزمجو. (۱۴۰۰). «تحلیلی بر جایگاه پهلوان بانوان در حکمت عملی با بررسی منظومه بانوگشسب نامه». زبان و ادبیات فارسی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی. ۲۹(۹۰): ۲۵-۴۴.
- افشار، افشاری. (۱۳۸۵). قصه حسین کرد شبستری. به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری. تهران: چشمه.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰). غررالحکم. تصحیح مهدی رجایی. قم: دارالکتاب الإسلامی.
- بهجت، حمیده؛ و فرحناز فرهادی. (۱۳۹۱). «مقایسه تحلیلی نقش زن در شاهنامه و نیبلونگن». سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). ۵(۳) (پیاپی ۱۷): ۳۵۷-۳۷۴.
- بیغمی، حاجی محمد. (۱۳۳۹). داراب نامه. مصحح ذبیح‌الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- جمشیدی، زهرا. (۱۳۹۷). «تأملی بر خویشکاری‌های زن در ایران باستان، با نگاهی به شاهنامه فردوسی». مطالعات زبان فارسی (شفای دل). ۱(۲): ۱-۱۶.
- الحرالعاملی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۰). تفصیل وسائل الشیعه الی التحصیل. تحقیق محمدرضا الحسنی الجلالی. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء.
- حسن رضایی، حسین؛ و عبدالرضاسیف. (۱۳۹۵). «بررسی عشق در دنیای حماسه با نگاهی به شاهنامه». متن پژوهی ادبی. ۲۰(۷۰): ۲۹-۴۵.

- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۷۵). «زیبایی کمال مطلوب در زن در فرهنگ ایران». مجله ایران‌شناسی. سال هشتم. شماره ۴ (۱۴ صفحه - از ۷۰۳-۷۱۶)
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۰). «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز). شماره ۹۷-۱۰۰. پیاپی. (۳۲ صفحه از ۱-۳۲).
- شعار، جعفر. (۱۳۴۷). قصه حمزه (حمزه‌نامه). مصحح جعفر شعار. تهران: دانشگاه تهران.
- صالحی ارمکی، علی؛ محمدرضا ابویی؛ و کمال خواجه‌پور بنادکی. (۱۳۹۹). «بررسی تطبیقی دو مؤلفه جاهلیت اولی، تبرج و خشونت علیه زن، با جاهلیت مدرن از منظر قرآن». فصلنامه مطالعات قرآنی. ۱۲ (۴۵).
- صدوق، ابی جعفر محمد. (۱۴۱۴). کتاب من لایحضرالفقیه. چاپ سوم. به کوشش استاد علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۳). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: پیروز.
- طبرسی، رضی‌الدین. (۱۳۹۱). مکارم الاخلاق. چاپ سوم. ترجمه لطیف راشدی. قم: صبح پیروزی.
- طرسوسی، ابوطاهر محمد. (۱۳۹۹). داستان قهرمان قاتل (قهرمان‌نامه). مصحح عباس پارسا طلب. اصفهان: خاموش.
- عابدینی مطلق، کاظم. (۱۳۹۲). مجموعه کبیر (نهج الفصاحه؛ نهج البلاغه، صحیفه السجادیه، صحیفه مهدیه). ترجمه کاظم عابدینی مطلق. قم: فراگفت.
- عطائی، نیلوفر. (۱۳۹۹). «ویژگی تبرج بر اساس آیه ۳۳ سوره احزاب». مجله علوم اسلامی انسانی. شماره ۲۱.
- عنصرالمعالی، کیکاوس. (۱۳۵۲). قابوس‌نامه. مصحح غلامحسین یوسفی. تهران: بنگاه نشر و ترجمه.
- فردوسی. (۱۹۶۰). شاهنامه فردوسی. مصحح ا. برتلس. مسکو: ادبیات خاور.

- فیرنتزوئولا، آنیولو. (۱۴۰۱). درباره زیبایی زنان. ترجمه حمیدرضا بسحاق. تهران: گیلگمش.
- کلانتری، عباس؛ محمد شریفی؛ و سیده معصومه غیبی. (۱۳۹۷). «ادله آیات و روایات مبنی بر حرمت تحریک جنسی به مثابه پشتوانه جرم‌شناسی اسلامی». دوفصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم. شماره ۱۹. صفحه ۲۳۳-۲۴۷.
- کلینی. [بی‌تا]. اصول کافی (اعتقادی، اجتماعی، اخلاقی). مشرح و مترجم: سید جواد مصطفوی. مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور.
- گرگانی، فخرالدین اسعد. (۱۳۷۷). ویس و رامین. مصحح محمد روشن. تهران: صدای معاصر.
- مجلسی، محمدباقر؛ و محمدباقر بهبودی. (۱۳۷۵). بحارالأنوار. قم: اسلامیه.
- مزدپور، کتایون. (۱۳۶۹). «شادی زمین: گلچینی از فردگرد سوم زند و نبدیداد». نشریه آینده. سال ۱۶. شماره ۹-۱۲.
- مطهری، مرتضی. [بی‌تا]. مسئله حجاب. کتاب‌خانه سایت نسیم مطهر.
- منسوب به زرتشت. (۱۳۷۱). اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- نظامی گنجه. (۱۹۳۴). هفت‌پیکر. استانبول: دولت.
- نقالی، طومار. (۱۴۰۰). شاهنامه هفت‌لشکر. مصحح محمد جعفری و زهرا محمد حسنی صغیری. اصفهان: نشر خاموش.
- نقیب‌الممالک، محمدعلی. (۱۳۸۶). امیراسلان نامدار. مصحح ی. رزمی‌پور. تهران: جاجرمی‌پور.
- والازاده، ابوالفضل. (۱۳۸۹). «حیا». دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلام علی حداد عادل. تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶). میزان الحکمه. انتشارات موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

- Lorenz, K. (1971). "Comparative studies of the motor patterns of Anatinæ," In *Studies in Animal and Human Behavior*. ed K. Lorenz (Vol. 2) (pp. 14-114). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Fournier, Pierre F. (2003). "The Lorenz theory of beauty, Blackwell Science Ltd," *Journal of Cosmetic Dermatology*. No. 1. 131-136.
- Bowlby J. (1969). *Attachment*. Vol. 1. Hogarth; London: Attachment and Loss.
- Eibl-Eibesfeldt I. (1989). *Human Ethology*. De Gruyter and New York.
- Hrdy SB. (2005). "Evolutionary context of human development: The cooperative breeding model," In *Attachment and Bonding: A New Synthesis*. Eds. Carter SC, Ahnert L, Grossmann K, Hrdy SB, Lamb ME, Porges SW, and Sachser N. MIT Press and Cambridge: pp. 9-32.
- Moghadam, F. E. (1988). "Nomadic Invasions and the Development of Productive Forces: An Historical Study of Iran (1000-1800)," *Science & Society*. 52(4): 389-412. <http://www.jstor.org/stable/40402909>