

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷  
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۴۲-۱۹

## بررسی تفسیری فقهی آیه «الا ما ظهر»\* رهیافت‌های تاریخی، شواهد حدیثی

دکتر جواد ابروانی

دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: Irvani\_javad@yahoo.com

### چکیده

آیه ۳۱ سوره نور، در بیان محدوده پوشش زن در برابر نامحرم، پس از نهی از آشکار کردن زینت، «ما ظهر» را استثنا کرده است: «و لا یبدین زینتهنّ إلا ما ظهر منها» این استثنا که خود نوعی اجمال دارد، برداشت‌های گوناگون و گاه نادرست تفسیری و فقهی را موجب گشته است. این نوشتار تلاش می‌کند با کمک قرائن درون متنی و برون متنی و متکی بر مبانی شناخته شده تفسیری و فقهی، اجمال ظاهری این بخش از آیه را برطرف سازد. بدین جهت، پس از بیان احتمالات در مقصود از «زینت»، قرائن و شواهد درون متنی، فضای نزول و شرایط محیطی و اجتماعی عصر تشریح، شواهد حدیثی (شامل بررسی سندی و محتوایی روایات و تحلیل روایات ناهمگون) و فلسفه پوشش، ارائه گردیده و نتیجه آن‌ها، انحصار «ما ظهر» در وجه و کفین و زیور آلات متعارف و محدود آن همچون سرمه و انگشتر است و محدوده یادشده تا مچ دست و مچبند نیز امتداد می‌یابد. ضمن این که وجوب پوشش چهره (روبند) و کفین و نیز زیورآلات مختصر آن دو نیز قابل اثبات نیست.

**کلیدواژه‌ها:** حجاب شرعی، پوشش متعارف صدر اسلام، روایات تفسیری.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۱۲/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۰۵.

DOI: 10.22067/qran.v0i0.33364

## مقدمه

مطالب مربوط به پوشش در برابر دیگران، که امروزه از آن به «حجاب» یاد می‌شود، در آیاتی چند از قرآن منعکس شده است که آیه ۳۱ سوره نور، مهم‌ترین آیه در این موضوع است. در این آیه، در بیان محدوده پوشش زن در برابر نامحرم، پس از نهی از آشکار کردن زینت، «ما ظهر» استثنا شده است: «و لا یبدین زینتهنّ إلا ما ظهر منها» این استثنا که خود نوعی اجمال دارد، برداشت‌های گوناگون و گاه نادرست تفسیری و فقهی را موجب گشته و حتی برخی از نویسندگان با نگاهی افراط‌گونه به نوع پوشش در عصر نزول و بدون توجه به مبانی تفسیری و فقهی، به استنتاج مطالب شگفت‌آوری پرداخته‌اند. بدین ترتیب، در حالی که برخی از فقیهان پوشش وجه و کفین را نیز لازم شمرده‌اند (برای نمونه: فاضل مقداد، ۲/۲۲۲)، شماری دیگر افزون بر وجه و کفین، قدمین را نیز استثنا کرده (برای نمونه: بحرانی، ۳/۵۴) و مشهور فقیهان که خصوص وجه و کفین را استثنا کرده‌اند نیز در مورد جواز آشکار کردن زیورآلات و آرایش دست و صورت، اختلاف نظرهای متعددی دارند. (نک: طوسی، *الخلافا*، ۴/۲۴۸؛ محقق حلی، *المعتبر*، ۲/۱۰۱؛ ابن قدامة، ۱/۶۳۷؛ برای تفصیل فتاوی معاصر ر.ک: معصومی، ۱۰۸-۱۱۱) در مقابل، برخی از نویسندگان پوشیدن مو، گردن، دست‌ها تا آرنج و پاها تا زانو را نیز برای زن در برابر نامحرم لازم ندانسته و آن را به آیه مستند کرده‌اند. (ترکاشوند، ۷۱-۷۴) این نوشتار تلاش می‌کند با کمک قرائن درون متنی و برون متنی و متکی بر مبانی شناخته شده تفسیری و فقهی، اجمال ظاهری این بخش از آیه را برطرف سازد. پیش از یادکرد قرائن مورد اشاره، لازم است دورنمای آیه و احتمالات در تفسیر فراز مذکور مطرح گردد.

## دورنمای آیه و برداشت‌ها

در مورد مقصود از «زینت» و به تبع آن، «ما ظهر» به طور کلی احتمالات ذیل وجود دارد:

۱. زینت‌های مصنوعی. احتمال نخست آن است که مقصود از «زینت»، خصوص زیورآلات و مواد آرایشی (زیبایی‌های مصنوعی) باشد، همچون گردن‌بند، دستبند، انگشتر، سرمه و دیگر آرایش‌ها. این معنا، دیدگاه برخی از مفسران سده نخست (نک: جصاص، ۵/۱۷۲) و سده‌های بعدی (مراغی، ۱۸/۹۹) بوده است. لیک از آن‌جا که آشکار ساختن خود زیورآلات و لوازم آرایشی بدون استفاده از آن، به طور قطع منعی ندارد، شماری از مفسران مقصود از زینت را «مواضع زینت» دانسته‌اند. (زمخشری، ۳/۲۳۰؛ طبرسی، ۷-۸/۲۱۷؛ طباطبایی، ۱۱۲/۱۵) با این حال، به نظر می‌رسد منظور آنان از مواضع زینت، بخش‌هایی از اندام زن «همراه با زینت» است نه اندام یادشده بدون زینت. بر این اساس، زینت به دو نوع: زینت پنهان و زینت آشکار تقسیم شده و مفسران به اجتهاد خود مصادیقی را برای هر یک شمار کرده‌اند.

(نک: طوسی، التبیان، ۷/ ۴۲۹؛ زمخشری، ۳/ ۲۳۰؛ طبرسی، ۷-۸/ ۲۱۷؛ فخر رازی، ۲۳/ ۳۶۴) روشن است که این تفسیر، ابهام موجود را به طور شفاف برطرف نمی‌سازد.

برخی در نقد این دیدگاه ادعا کرده‌اند که «در فرهنگ قرآن کلمه زینت در زیورآلات عاریتی و خارجی استعمال نمی‌شود، بلکه همواره در زینت‌های طبیعی بکار می‌رود. خواه مانند سبزه و گلزار زینت زمین باشد یا مانند ستارگان شب تاب زینت آسمان... آنچه را مردم خام... زینت زندگی می‌شناسند و به صورت گوشواره و گردن‌بند بر خود می‌آویزند، قرآن با دیدگاه فرهنگی خود به نام حلیه یاد می‌کند و هرگز نام زینت بر آن نمی‌نهد...» (بهبودی، ۵۰۵) این ادعا، با موارد کاربرد زینت در قرآن همخوانی ندارد، چه، در موارد متعدد زینت در مورد زیورآلات و کالاهای زیبایی بخش مصنوعی و غیر طبیعی بکار رفته است، از جمله: «المال و البنون زینه الحیاه الدنیا» (کهف: ۴۶)، «و لکننا حملنا اوزارا من زینه القوم» (طه: ۸۷)، «یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد» (اعراف: ۳۱)، «فخرج علی قومه فی زینته» (قصص: ۷۹). نیز نک: آل عمران: ۱۴؛ یونس: ۸۸؛ نور: ۶۰)

۲. جامه و لباس. طبق این احتمال، زن نباید زینت خود را در برابر مردان نامحرم آشکار سازد جز لباس رو که خودبخود آشکار است. (فاضل مقداد، ۲/ ۲۲۲) صاحب جواهر در تأیید دیدگاه حرمت نگاه به زن نامحرم (حتی وجه و کفین)، اراده لباس رو از «الا ما ظهر» را بعید نمی‌داند. (نجفی، ۲۹/ ۷۸). نیز نک: جصاص، ۵/ ۱۷۲؛ کیهراسی، ۴/ ۳۱۲) با این حال، برخی حمل استثنا بر این معنا را بسیار بعید و خلاف بلاغت قرآن دانسته‌اند، چرا که مخفی نگه داشتن لباس رو، به علت این که غیر ممکن است، نیازی به استثنا ندارد. (مطهری، مساله حجاب، ۱۸۸-۱۸۹)

۳. اندام. احتمال دیگر در مصداق زینت در آیه، اندام زن است که زینت طبیعی او به شمار می‌رود. بر پایه این احتمال، مقصود از «الا ما ظهر» آن بخش از اندام بانوان است که به طور طبیعی و متعارف آشکار می‌باشد. (قرطبی، ۱۳/ ۲۲۹؛ فخر رازی، ۲۳/ ۳۶۴)

۴. مطلق زیبایی و جاذبه‌های جنسی؛ شامل اندام، زیورآلات و آرایش بدن و لباس‌های زینتی که تحریک‌آمیز باشد. (محمد حسین فضل‌الله، ۱۶/ ۳۰۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۴/ ۴۳۹) چه، واژه زینت در آیه مطلق بوده شامل همه این موارد می‌شود.

از سوی دیگر، آیا «ما ظهر» ناظر به موارد اتفاقی و غیر اختیاری است یا بیان‌گر جواز آشکار کردن عمدی؟ در حالی که عموم مفسران و فقیهان پیش‌گفته، اظهار عمدی را برداشت کرده‌اند، برخی بر این باورند مقصود از «الا ما ظهر» آشکار شدن اتفاقی زینت - همچون سینه، مچ و ساق دست - است نه آشکار نمودن عمدی آن، و در عین حال، زینت اصولاً شامل وجه و کفین و قدمین نمی‌شود و این مواضع از صدر

و ذیل آیه خارج می‌باشند. (مصطفی خمینی، مستند تحریر الوسیله، ۲/ ۴۲۲-۴۲۳) شواهد و قرائنی که پس از این خواهد آمد، از یکسو برداشت ظهور اتفاقی از آیه را نفی می‌کند و از دیگر سو، بر «زینت بودن اندام زن» دلالت دارد. (برای نقد دیدگاه یادشده نک: محمد حسین فضل الله، ۱۶/ ۳۰۳-۳۰۴)

براین اساس، پرسش‌های اصلی این است که مقصود از زینت در آیه، کدام یک از موارد پیش‌گفته است؟ در صورتی که مقصود از زینت، اندام زن یا اندام همراه با زیورآلات و آرایش مصنوعی باشد، کدام بخش از اندام مد نظر می‌باشد و آیا می‌توان آن را ناظر به عرف رایج و حد متعارف بخش‌های نمایان زنان جامعه دانست؟ در این صورت، آیا صرفاً عرف عصر شارع مد نظر بوده یا عرف هر زمانی متناسب با مردم همان زمان؟ آیا می‌توان گفت حدود پوشش بر حسب زمان‌ها و مکان‌های گوناگون، سیال بوده انعطاف‌پذیر است؟ همچنین، در صورتی که عرف زمان شارع مقصود باشد، آیا پوشش متعارف عصر جاهلیت منتهی به اسلام مد نظر است یا عرف متشرعه در سال‌های پس از تشکیل جامعه اسلامی که «احتمالاً» متفاوت بوده است؟ ارائه پاسخ به تمامی پرسش‌های یاد شده نیازمند مجالی گسترده است. در این نوشتار، مدعا این است که شواهد درون‌متنی و برون‌متنی فراوانی وجود دارد که مقصود آیه را روشن می‌سازد و آن را - با کمک قرائن - دست‌کم در شمار دیگر ظواهر قرار می‌دهد.

### آ) قرائن درون‌متنی

گام نخست برای رسیدن به مقصود آیه و به عبارت بهتر، «استظهار» روشمند از آیه، دقت در شواهد درون‌متنی آیه مورد بحث و سایر آیات و رسیدن به چارچوبی برای حدود پوشش مبتنی بر آیات است. بدین منظور، اختصارگونه نکات قابل برداشت از آیات را مرور می‌کنیم.

۱. آیه ۳۱ نور. از این آیه، نکات ذیل قابل برداشت است:

یک. پوشش شرمگاه. صدر آیه به بانوان مومن دستور می‌دهد شرمگاه خویش را حفظ کنند: «و یحفظن فوجهن» براساس روایات، هر جا در قرآن «حفظ فوج» مطرح شده مقصود از آن عفت جنسی و پاک نگاهداشتن دامن است بجز در این آیه که مراد، ستر آن از دید دیگران می‌باشد. (کلینی، ۲/ ۳۵)

دو. مساله روسری (خمار). دستور دیگر آیه آن است که زنان، «خمار» شان را بر «جیب» شان افکنند: «و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن» خمار در لغت از ریشه خمر و به معنی پوشاندن است: «خمر ... اصل واحد یدل علی التغطیه و المخالطه فی ستر» (ابن فارس، ۲/ ۲۱۵) «اصل الخمر ستر الشیء و یقال لما یستر به خمار» (راغب اصفهانی، ۲۹۸) و «خمار المراه» در برخی کتب لغت معتبر (همچون العین و النهایه) به وضوح نهاد شده است، لیک راغب گوید: «لکن الخمار صار فی التعارف اسماً لما تغطی به

المراه رأسها و جمعه خمر» (راغب اصفهانی، ۲۹۸) در لسان العرب چنین معنا شده است: «الخمار للمراه و هو النصف، و قيل: الخمار ما تغطي به المراه رأسها» (ابن منظور، ۲۵۷/۴) ثعالبی نیز که در بررسی واژه‌های همگون در لغت عرب مهارتی ویژه دارد می‌نویسد: «البخنق: خرقه تلبسها المراه فتغطي رأسها ما قبل منه و ما دبر غیر وسط رأسها ثم: الغفاره: فوقها و دون الخمار، ثم: الخمار: اكبر منها، ثم: النصف: و هو كالنصف من الرداء، ثم: المقنعه، ثم: المعجر: و هو اصغر من الرداء و اكبر من المقنعه، ثم: الرداء» (ثعالبی، ۲۲۲)

در تفاسیر نیز خمار روسری و سربند معنا شده است: «الخمر المقانع جمع خمار و هو غطاء رأس المراه المنسدل علی جیبتها» (طبرسی، ۷-۸ / ۲۱۷؛ نیز: فخر رازی، ۲۳ / ۳۶۴) «الخمر بضمتین جمع خمار و هو ما تغطي به المراه رأسها و ينسدل علی صدرها» (طباطبایی، ۱۱۲ / ۱۵) واژه «جیب» نیز در کتب لغت به وضوح نهاده شده است (نک: ابن منظور، ۱ / ۲۸۸) و از کاربردهای قرآنی آن بر می‌آید که به معنی گریبان است، یعنی شکافی در قسمت بالای لباس در محل گردن و سینه؛ «و ادخل يدك في جيبيك» (نمل: ۱۲؛ نیز: قصص: ۳۲)

براین اساس، ناستواری برخی ادعاها - که مفاد آیه را صرفاً گویای «ستر سینه و پستان و نه ناحیه ناچیزی از سینه» یا «ستر فرج و پایین تنه» یا «رهتمودی کلی دال بر پوشیدن هر شکاف یا فاصله نمایان» و نه پوشش سر و گردن دانسته و برای اثبات این مدعا به قرآن بعیده و برداشت‌های خلاف «ظاهر» تمسک کرده‌اند (نک: ترکاشوند، ۵۷۲-۵۸۰) نمایان می‌شود. چه، در هر ظهوری، احتمال خلاف نیز وجود دارد و نمی‌توان با طرح احتمالات متعدد و پراکنده، ظهور سخن را نفی کرد.

حال پرسش مهم این است که این دستور قرآنی، چه محدوده‌ای را شامل می‌شود و هدف از آن چه بوده است؟ در شماری از تفاسیر تصریح شده که جیب در این جا کنایه از صدور بوده و مقصود، لزوم پوشیده نگه داشتن گردن و سینه (طبرسی، ۷-۸ / ۲۱۷؛ قرطبی، ۱۳ / ۲۳۰؛ طباطبایی، ۱۱۲ / ۱۵) است. ظاهر آیه و نیز روایت شأن نزول (کلینی، ۵ / ۵۲۱)، این معنا را تأیید می‌کند. بدین سان، آنچه از این فراز برداشت می‌شود، لزوم پوشیدن «سر» و «سینه» - و نیز «گردن» با اندکی تردید - است؛ «سر» از آن رو که آیه، پوششی در حد روسری را مفروض دانسته، و «سینه» از آن جهت که افکندن حاشیه روسری را بر گریبان الزامی فرموده است، نیز احتمالاً پوشیدن گردن، چرا که افکندن روسری بر سینه به طور معمول گردن را نیز می‌پوشاند. اما در مورد ستر مو، هر چند برخی از مفسران (فخر رازی، ۲۳ / ۳۶۴؛ نیز نک: طبرسی، ۷-۸ / ۲۱۷) و فقیهان (بحرانی، ۷ / ۱۳)، لزوم ستر مو را نیز از آیه برداشت کرده‌اند، لیک لزوم پوشاندن موبه «طور کامل»، به «صراحت» از آیه استنباط نمی‌شود، چنان که لزوم پوشاندن صورت نیز از این فراز قابل

اثبات نمی‌باشد.

۲. آیه ۵۹ احزاب: «یا ایها النبئی قل لأؤواجک و بناتک و نساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلک لهنی أن یعرفن فلا یؤذین»

در این آیه، واژه «جلباب» و فعل‌ها و گزاره‌های مربوط به آن می‌تواند بخشی از چارچوب قرآنی حدود پوشش را مشخص سازد. از این رو، به اختصار دیدگاه برگزیده و قابل دفاع را در این باره مطرح می‌کنیم. واژه «جلباب» از ریشه «جلب» است که به گفته ابن فارس دو معنی اصلی دارد: نخست آوردن [انتقال] چیزی از جایی به جای دیگر و دوم: چیزی که شییی دیگر را می‌پوشاند: «جلب ... اصلان؛ احدهما الاتیان بالشیئی من موضع الی موضع و الآخر شیئی یغشی شیئا» (ابن فارس، ۱/۴۶۹) بنابراین، جلباب نوعی پوشش است و در تعیین مصداق آن به طور کلی سه دیدگاه وجود دارد؛ برخی آن را «قمیص: پیراهن» معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱/۴۷۰) برخی دیگر آن را به معنی «ملحفه: چادر» دانسته‌اند؛ صاحب صحاح در جایی می‌گوید: «الجلباب: الملحفه» (جوهری، ۱/۱۰۱) و در جای دیگر ملحفه را همان چادر می‌داند: «الشوذر: الملحفه و هو معرب و اصله بالفارسیه چادر» (همان، ۲/۶۹۵) عده‌ای نیز «خمار: روسری» را هم از معانی جلباب شمار کرده‌اند: «الجلابیب: القمص و الخمر» (راغب اصفهانی، ۱۹۹) در تفاسیر نیز همین معانی با عباراتی بیان شده است. (طوسی، تیسان، ۸/۳۶۱؛ زمخشری، ۳/۵۵۹-۵۶۰؛ قرطبی، ۱۴/۲۴۳) با این حال، سیاق آیه پوششی همچون چادر را تأیید می‌کند، چه، آیه به زنان با ایمان دستور می‌دهد جلباب‌های خود را به خود نزدیک ساخته و به اصطلاح جمع و جور کنند: «یدنین علیهن من جلابیبهن» روشن است که این معنا، با چادر سازگاری بیشتری دارد تا پیراهن و خمار. روایت ذیل نیز تأییدی بر دوگانگی خمار و جلباب است: «...لائت خمارها علی رأسها واشتملت بجلبابها... روسری به سرکشید و چادر بر خود پیچید.» (طبرسی، الاحتجاج، ۱/۱۲۳؛ سید بن طاووس، الطرائف، ۲۶۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۶/۲۴۹)

با این وجود، نکته مهم کشف هدف از این دستور است که مشخص می‌سازد آیا آیه در صدد ارائه نوع خاصی از پوشش است یا «کیفیت خاصی برای پوشش». تحلیل این دستور در ادامه چنین آمده: «ذلک ادنی ان یعرفن فلا یؤذین» براین اساس، دستور یادشده به منظور «شناخته شدن» و در نتیجه «مورد آزار قرار نگرفتن» صادر شده است. هر چند برخی از مفسران، متأثر از پاره‌ای شأن نزول‌های ناستوار، مقصود از شناخته شدن را تمایز زنان آزاد از کنیزان دانسته‌اند (زمخشری، ۳/۵۵۹-۵۶۰؛ قرطبی، ۱۴/۲۴۳) این معنا با روح معارف دینی مبتنی بر کرامت همه انسان‌ها اعم از کنیز و آزاد و نیز فلسفه حجاب و پیش‌گیری از مفاسد اجتماعی منافات دارد (نک: مطهری، مساله حجاب، ۱۷۶ و ۱۷۹؛ ابن حزم، ۳/۲۱۹) بدین

جهت، مناسب‌ترین تفسیر برای این فراز، نکته‌ای است که علامه طباطبایی مطرح کرده است؛ مشخص شدن عفت و صلاح زن و در نتیجه در امان ماندن از تعرض افراد فاسد (طباطبایی، ۱۶/۳۴۶). بدین معنا که زن با تقوا و عقیف با پوشش بهتر و جمع و جور گرفتن حجاب خویش، به افراد فاسد نشان دهد که مایل به همسویی با آنان نبوده از صنف آنان نیست.

بدین سان، می‌توان گفت آیه بیشتر در صدد ارائه تبیین کیفیت خاصی برای پوشش می‌باشد. نتیجه این دستور نیز آن است که زنان با ایمان بایستی در کیفیت پوشش، خود را به سبک افراد اهل صلاح و عفت ظاهر سازند، نه بسان زنان فاسدی که با بدپوششی، زمینه آزار جنسی خود را توسط افراد ناشایست فراهم می‌کنند. بنابراین، از این آیه نمی‌توان لزوم پوشیدن صورت و حتی حدود دقیق پوشش سر و گردن و مورا استنباط کرد، هر چند به طور اجمال لزوم پرهیز از «بدحجابی» و عدم تشبیه به زنان فاسد و متمایل به روابط ناسالم را ثابت می‌کند.

### ۳. آیه ۳۳ احزاب: «و لا تبوجن تبرج الجاهلیة الأولى»

آنچه از این آیه برای محل بحث قابل استفاده است، نهی از تبرج به گونه دوره جاهلیت نخستین است. تبرج از ریشه برج بوده ابن فارس در معنی آن گوید: «برج ... اصلان: احدهما البروز والظهور والآخر الوزر والملجأ، فمن الاول ... التبرج وهو اظهار المرأه محاسنها» (ابن فارس، ۱/۲۳۸؛ نیز: راغب اصفهانی، ۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۶/۳۱۵). جاهلیت نخستین نیز بنا بر دیدگاه اصح، جاهلیت عرب قبل از اسلام است که به عصر اسلامی منتهی می‌شود. (جصاص، ۵/۲۳۰؛ طوسی، تبیان، ۸/۳۳۹؛ طباطبایی، ۱۶/۳۱۵). حال باید دید تبرج در عصر جاهلیت به چه شکل بوده است که مورد نهی قرار گرفته و آیا می‌توان از این نهی، نوع خاصی از پوشش ممنوع را استفاده کرد تا در تحلیل مسأله مورد بحث بکار آید؟ از برخی گزارشات تاریخی بر می‌آید که آشکار کردن زیبایی‌های خود در برابر مردان (جصاص، ۵/۲۳۰؛ طوسی، تبیان، ۸/۳۳۹؛ فخر رازی، ۲۵/۱۶۷) و نیز پوشیدن لباس‌هایی که دو طرف آن دوخته نشده بود و جامه‌های نازکی که بدن را نمی‌پوشانید (قرطبی، ۱۴/۱۸۰)، سبب تبرج زنان در عصر جاهلیت بوده است. به هر روی، توجه به اصل تشریح حجاب (که نشانگر تجویز حضور زنان در جامعه و در معرض دید است) و نیز سیره زنان مسلمان و حتی همسران پیامبر (ص)، که به گواه تاریخ همراه حضرت به سفر می‌رفته و پیامبر (ص) آنان را از بیرون رفتن منع نمی‌فرمود (مطهری، مسأله حجاب، ۱۷۰؛ نیز: محمد حسین فضل الله، ۱۸/۲۹۸) نشان می‌دهد که نهی از تبرج به معنی نهی از حضور در جمع و آشکار شدن در برابر دیگران نیست، بلکه نوعی خودنمایی توأم با خودآرایی مد نظر است که موجب نمایش دادن جاذبه‌های جنسی باشد و این معنا از فلسفه تشریح حجاب که در ادامه اشاره خواهد شد به روشنی قابل

اثبات است. بنابراین، نوع و مقدار پوشش زن در برابر نامحرم نباید به گونه‌ای باشد که «تبرج» به معنی یاد شده صدق نماید. از سوی دیگر، نمی‌توان «الا ما ظهر» را عرف عصر جاهلیت دانست، چرا که قرآن از این سبک پوشش نهی فرموده است.

۴. آیه ۵۳ احزاب (آیه حجاب): «و إذا سألتموهن متاعاً فسنلوهن من وراء حجاب»

آیا از این آیه لزوم پوشیده نگه داشتن همه بدن و حتی صورت زن برداشت می‌شود و می‌توان رو بپوشد و پوشش سراسری را حد لازم حجاب قرآنی دانست؟ و آیا اصولاً دستور یادشده مخصوص همسران پیامبر (ص) است یا برای همه زنان باایمان؟

هر چند از آیه برداشت‌های گوناگونی شده است؛ از جمله: «لزوم چهره پوشاندن و در حجاب شدن» و «عورت بودن تمام بدن زن و حتی صدای او»، و آن‌گاه این دستور به تمامی زنان تسری داده شده است، (جصاص، ۵/ ۲۴۲؛ قرطبی، ۱۴/ ۲۲۷) لیک دقت در آیه- آن‌سان که برخی از محققان نیز به درستی برداشت کرده‌اند- نشان می‌دهد که دستور مطرح شده ویژه همسران پیامبر (ص) است تا جلو سوء استفاده عناصر فاسد و ماجراجو در مسائل سیاسی و اجتماعی را بگیرد (مطهری، مسأله حجاب، ۸۰-۸۱) چه، همسران پیامبر (ص) به دلیل جایگاه خاص و نیز وجود دشمنان فراوان و عیب‌جویان مغرض، در معرض تهمت قرار داشتند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۷/ ۴۰۳) سیاق جمله‌های آیه نیز این برداشت را تأیید می‌کند؛ چرا که در صدر آیه «بیوت النبی» مطرح شده و پس از این دستور نیز ممنوعیت ازدواج با همسران پیامبر (ص) پس از رحلت حضرت آمده است که بی‌تردید از مختصات آنان است. از سوی دیگر، آیه در مقام بیان نوع و مقدار پوشش آنان نیز نیست، بلکه تکلیفی را متوجه مردان می‌کند که هنگام تقاضای چیزی از آنان، درخواست خود را از پشت پرده مطرح کنند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۷/ ۴۰۳) ضمن آن که واژه حجاب در لغت به هر گونه ساتری اطلاق می‌شود (جوهری، ۱/ ۱۰۷) و با کاربرد امروزی آن که پوشش خاص زن در برابر مرد است این‌همانی ندارد. نتیجه این که از این آیه نمی‌توان لزوم پوشش محدوده خاصی از بدن زن را استفاده کرد.

### ب) شواهد تاریخی و فضای نزول

گام بعدی برای فهم مقصود از «الا ما ظهر»، توجه به فضای نزول آیه است. اگر «ما ظهر» را به معنی «بخش‌هایی از اندام و زینت زن که به طور متعارف آشکار است» بدانیم، این پرسش مطرح می‌شود که در عصر نزول آیه، چه قسمت‌هایی از بدن زن و احیاناً زیبایی‌های او به طور معمول آشکار بوده است؟ در مورد نوع پوشش زنان در طول تاریخ و منتهی به عصر نزول، گزارشات تاریخی متعددی وجود دارد



که برخی از آن‌ها بی‌اعتبار و برخی دیگر قابل اثبات یا قابل اعتنا است. برای نمونه از نقل‌های ناستوار می‌توان به گزارش تورات تحریف شده کنونی اشاره کرد: «و کانا کلاهما عربانین آدم و امرأته و هما لایخجلان» (سفر تکوین، اصحاح ۲، ش ۲۵) که نشان‌گر عادی بودن برهنگی آدم و حوا پیش از اکل از شجره منهیه می‌باشد. این در حالی است که بر اساس قرآن، آدم و حوا پیش از فریب شیطان، پوشیده بودند و صرفاً پس از اکل از شجره که با هشدار قبلی نیز همراه بوده، به طور موقت لباس نشان ریخته و بلافاصله تلاش کردند با برگ درخت خود را بپوشانند: «ان لک الاتجوع فیها و لاتعری ... فوسوس الیه الشیطان ... فاکلا منها فبذت لهما سوءاتهما و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنه» (طه: ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱). بنابراین نمی‌توان متعارف بودن برهنگی در زمان‌های پیشین را از این گزارشات اثبات کرد. گزارشات دیگری نیز در این باره وجود دارد که از ضعف سندی و محتوایی رنج می‌برد. (برای نمونه نک: صدوق، علل الشرایع، ۱/۲، ۵۸۵) با این حال، تاریخ عرب جاهلی و نیز عهد نزول قرآن نشانگر ناهنجاری‌هایی در مقدار و نوع پوشش است. این پدیده در عصر جاهلیت به هر شکل که بوده است، اهمیت زیادی ندارد، چرا که هدف ما کشف فضای نزول آیه «الا ما ظهر» است. افزون بر آن، چنان‌که پیش‌تر گذشت، قرآن از تبرج به سبک دوره جاهلیت نهی فرموده است و این نشان می‌دهد که از یکسو در آن زمان، پوشش بانوان وضعیت مطلوبی نداشته است و از دیگر سو، این وضعیت مورد نهی صریح قرآن می‌باشد، بنابراین نمی‌توان «الا ما ظهر» را ناظر به مواضع معمولاً برهنه در عصر جاهلیت دانست.

در صدر اسلام نیز کاستی‌هایی در مقدار پوشش «به طور محدود و مقطعی» گزارش شده است که عمدتاً ناشی از فقر مالی، گرمی هوا و احیاناً ناهنجاری‌های اخلاقی بوده است. برای نمونه، اصحاب صفه و دیگر محرومان جامعه گاه از بی‌لباسی و برهنگی رنج می‌بردند (نک: حلبی، ۲/۲۷۷-۲۷۸؛ مجلسی، ۸۴/۴۳) و پیامبر (ص) به شکل‌های مختلف و از جمله ترغیب دیگران به کمک مالی، تلاش می‌فرمود این معضل را حل نماید. (نک: حاکم نیشابوری، ۴/۱۹۶؛ متقی هندی، ۱۵/۷۹۲) با این حال، توجه به دو نکته در این باره ضرورت دارد. نخست این که تهیه لباس هر چند برای بسیاری از مردم دشوار بود، آنان تلاش می‌کردند خود را با هر روش ممکن حتی با لباس‌های مندرس و فرسوده پوشیده نگه دارند (جواد علی، ۵/۴۷) و دوم این که براساس روایات، پیامبر (ص) از برهنگی‌هایی که ریشه‌اش فقر نبوده و ناشی از ناهنجاری‌های اجتماعی، آداب و رسوم و احتمالاً گرمی هوا بود، نهی می‌فرمود (نک: احمد بن حنبل، ۴/۱۹۱؛ ابن حجر، الاصابه، ۱/۳۱۷؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۲۰/۶)، چنان‌که قرآن نیز در آیه معروف جلباب که پیش‌تر گذشت، به این موضوع واکنش نشان داده است. بنابراین، اگر «الا ما ظهر» را ناظر به متعارف آن روزگار بدانیم، نمی‌توان آن را تأییدی بر پوشش‌های نامطلوب آن روزگار دانست، چه، از یکسو

معمول بودن آن بین مردم قابل اثبات نیست و حتی در نقطه مقابل، عده‌ای در پوشیدن لباس‌های بسیار بلند افراط می‌کردند به گونه‌ای که بخشی از لباس بر زمین کشیده می‌شد و از آن‌جا که این کار را به قصد «فخر فروشی و تکبر» انجام می‌دادند، مورد نهی هم قرار می‌گرفت (نک: جواد علی، ۵/۵۵) و دیگر سو، این سبک پوشش مورد نهی صریح نیز قرار گرفته است. افزون بر آن، آیه محل بحث (نور: ۳۱) پس از واقعه احزاب و خیر نازل شده است (نک: معرفت، التمهید، ۱/۱۳۷) که وضع اقتصادی مسلمانان تا حدود زیادی بهبود یافته بود (نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۷/۲۷۸) و دیگر از نیمه برهنگی‌های ناشی از فقر به شکل سابق خبری نبوده است.

در مورد جنس پارچه لباس و روسری نیز، در روایات از لباس‌های نازک و بدن‌نما نهی شده است (کلینی، ۵/۵۱۷؛ صدوق، فقیه، ۱/۱۱۵؛ حر عاملی، ۳/۲۸۲) و با وجود نهی، نمی‌توان «الا ما ظهر» را ناظر به آن دانست حتی اگر متعارف بودن آن ثابت شود.

نتیجه این که گزارشات موجود از چگونگی پوشش زنان در عصر نزول آیه، نمی‌تواند به روشنی مقصود از «الا ما ظهر» را مشخص سازد. چه، غالب گزارشات مربوط به عصر جاهلیت یا مربوط به عده‌ای خاص بوده و پوشش‌های ناهنجار غیر ناشی از فقر نیز به صراحت مورد نهی قرار می‌گرفته است. تنها نص قابل توجهی که می‌تواند در این باره قابل توجه باشد، سخنانی است که فرهنگ نویسان اصیل لغت عرب در مورد «معارف» یعنی بخش‌های غیر پوشیده و مکشوف زن نگاشته‌اند: «المعارف: الیدان و الرجلان و الوجه لانه باد ابداء» (فراهیدی، ۲/۲۳۵؛ ابن فارس، ۴/۲۹۷) «معارف المرأه ما لا ید من اظهاره» (زبیدی، ۱۹/۶۷۱) «معارف الانسان: الاعضاء التي من شأنها ان تعری كالوجه و الید و الرجل» (راغب اصفهانی، ۵۶۲) از این عبارات‌ها «به طور اجمال» می‌توان فهمید که دست، پا و صورت از بخش‌هایی‌اند که به طور متعارف همیشه مکشوف‌اند: «لانه باد ابداء» و آیه محل بحث «الا ما ظهر» نیز ممکن است ناظر به همین بخش‌ها باشد.

نصوص لغوی یاد شده اگر چه در جمع‌بندی نهایی مفید خواهد بود، لیک توجه به دو نکته در این باره لازم است؛ نخست این که «ید» و نیز «رجل» هم بر تمام عضو اطلاق می‌شود و هم بر بخشی از آن، به همین جهت، در آیاتی مانند آیه تیمم (مائده: ۶) و آیه حد سرقت (مائده: ۳۸) که محدوده ید در خود آیه مشخص نشده است، اختلاف فقهی شدیدی پیش آمده است (نک: ابن قدامه، ۱/۲۵۸-۲۵۹ و ۱۰/۲۶۴؛ ابن حزم، ۲/۱۴۷ و ۱۱/۳۵۷) چنان که براساس فقه شیعه، مقصود از ید در آیه تیمم صرفاً دست تا مچ (نک: نجفی، ۵/۱۷۳) و در آیه سرقت خصوص انگشتان دست می‌باشد. (محقق حلی، ۴/۹۵۶؛ نجفی، ۴۱/۵۲۸) حال اگر مقصود از «الا ما ظهر» را دست و پا و صورت بدانیم، کدام بخش مد نظر است و تا

چه محدوده‌ای جزء معاری به شمار رفته و همیشه یا به طور متعارف باز است. روشن است که از این عبارات، اجمال یاد شده بر طرف نمی‌گردد.

نکته دوم این است که برخی از نویسندگان تلاش کرده‌اند معاری را به سر، مو، گردن، دست تا آرنج و پا تا زانو تسری داده و ادعا کنند زنان آن روزگار در نواحی «سر، گردن، دست‌ها (از نیمه بازو به پایین) و پاها (از حدود زانو به پایین)» برهنه بودند، آن‌گاه همین مقدار را نیز مبنای حجاب شرعی قرار دهند. دلیل عمده ذکر شده نیز آن است که «یکی» از لغویان (اصمعی) گفته است: «المعاری: الوجوه و الاطراف و الترائب» و «اطراف» شامل «سر و گردن» نیز می‌شود. (ترکاشوند، ۷۱-۷۴) ضعف این ادعا این است که از یکسو دیگر لغویان چنین معنایی را ذکر نکرده‌اند، از سوی دیگر در تعریف «اطراف» در متون لغت، اسمی از «گردن» نیامده است (نک: ابن اثیر، ۳/ ۱۲۰؛ زبیدی، ۱۲/ ۳۴۹)، از سوی سوم اصمعی خود در بیان معنی «معاری»، «ترائب: ناحیه سینه و بالای آن» را نیز ذکر کرده و بنابراین بایستی مکشوف بوده ناحیه سینه و پستان زن را نیز جزء معاری و سازگار با حجاب شرعی دانست! در حالی که قرآن - چنان که گذشت - بر پوشیده داشتن آن تصریح دارد.

### ج) شواهد حدیثی

تردید نیست که «سنت» انعکاس یافته در احادیث، به تصریح قرآن مبین وحی بوده (نحل: ۴۴) و از منابع فقه است. بنابراین، برای رفع اجمال از آیه مورد بحث، بایستی نگاهی ویژه به احادیث داشت. از سوی دیگر، بررسی سندی در کنار محتوا بویژه در روایات فقهی، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. اکنون به اختصار روایاتی که به گونه‌ای مفسر آیه به شمار می‌رود، بررسی می‌گردد.

در کافی شریف به عنوان معتبرترین کتاب حدیثی شیعه، در مجموع پنج روایت در این باره آمده است:

۱ - عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن جميل بن دراج عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذراعين من المرأة أهما من الزينة التي قال الله تبارك وتعالى: (ولا يبدین زینتهن إلا لبعولتهن)؟ فقال: نعم و ما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين» (کلینی، ۵/ ۵۲۰-۵۲۱)

۲ - محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال: الوجه والكفان والقدمان» (همان، ۵/ ۵۲۱)

۳ - أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد والحسين بن سعيد عن القاسم بن عروة عن عبد

الله بن بکیر عن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله تبارك وتعالى: (إلا ما ظهر منها) قال: الزينة الظاهرة الكحل والخاتم» (همان، ۵/۵۲۱)

۴ - الحسين بن محمد عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن قول الله تعالى: (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها) قال: الخاتم والمسكة وهى القلب» (همان، ۵/۵۲۱)

۵ - محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر إليها وهى مقبلة فلما جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سماه بنى فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم فى الحائط أو زجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة فإذا الدماء تسيل على صدره و ثوبه فقال: والله لأتین رسول الله (صلى الله عليه وآله) و لأخبرنه قال: فأثاه فلما رآه رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال له: ما هذا؟ فأخبره فهبط جبرئيل (عليه السلام) بهذه الآية: (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون) « (همان، ۵/۵۲۱)

در مورد روایات پنج‌گانه یادشده چند نکته قابل توجه است:

یک. از نظر سندى، به جز روایت دوم، سایر روایات صحیح‌اند ولى روایت دوم چنان که پیدا است: (عن بعض اصحابنا) مرسل و ضعیف است.<sup>۱</sup> همچنین، در مورد وثاقت «قاسم بن عروه» در حدیث سوم نیز اختلاف نظر وجود دارد و برای اثبات وثاقت وی، دلایلی مطرح شده است (نک: خوئی، ۱۴/۲۸) و مبنای ما در این جا، پذیرش اعتبار روایات اوست. ضمن آن که محتوای این حدیث نیز در دیگر روایات تا حدودی موجود است. سایر رجال موجود در اسناد احادیث یادشده، به تصریح کتب اربعه رجال یا علی التحقیق ثقه هستند.

دو. از نظر محتوا، مواضعی از اندام و زینت زن که بر اساس روایات مذکور مکشوف بودن آن منعی ندارد عبارت‌اند از: وجه، کفین، قدمین، کحل (: سرمه)، خاتم (: انگشتر) و مسکه (: دستبند). با این حال، سه مورد نخست به طور صریح صرفاً در روایت دوم (مروک بن عبید) آمده است که به دلیل ضعف سندى و با توجه به ماهیت فقهی بحث، قابل استناد نیست. ولى نکته قابل توجه این است که در روایات «صحیحه» مذکور، سرمه و انگشتر و دستبند به صراحت به عنوان مصادیق «الا ما ظهر» ذکر شده و روشن است که مقصود، خود انگشتر و دستبند و سرمه بدون لحاظ دست و صورت نیست، بنابراین، جواز

<sup>۱</sup> در بررسی سندى روایات، علاوه بر مراجعه به کتب رجال در مورد تک تک راویان، از نرم افزار «درایه النور» و بعضاً اظهار نظر فقیهان در مورد صحت و سقم اسناد روایات نیز بهره گرفته شده است.

مکشوف بودن موارد یادشده، به معنای جواز آشکار بودن صورت، انگشتان و مچ دست است و روایت دوم نیز می‌تواند در خصوص وجه و کفین، «موید» قرار گیرد. از سوی دیگر در روایت نخست، دو ذراع (ساق دست) به صراحت جزء مواضعی بیان شده است که آشکار کردن آن جز برای محارم روا نیست. بنابراین، جواز مکشوف بودن محدود به دست‌ها تا مچ بوده و شامل ذراعین نمی‌شود.

سه. از روایت پنجم این نکته نیز به دست می‌آید که «پیش» از نزول آیات نگاه و پوشش در سوره نور، زنان «مقنعه» خویش را پشت گوش می‌انداختند: «وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن» و این، نشانگر نوع پوشش رایج در آن زمان بوده که واکنش قرآن را در پی داشته است و برخی «گمانه‌زنی‌ها» در مورد برهنگی‌های زیاد در آن عصر (نک: ترکاشوند، ۳۱-۶۸) را نفی می‌کند.

چهار. در خصوص روایت نخست نکته‌ای یاد کردنی است: در این روایت، واژه «سوار» بکار رفته و در روایت چهارم، واژه «مسکه» که به معنی «قلب» و «سوار» بوده (ابن اثیر، ۴/۳۳۱) هر سه اشاره به دستبند و به عبارت دیگر، «مچبند» است: «القلب و السوار للمعصم» (ثعالبی، ۲۲۵) حال باید دید مقصود از عبارت: «ما دون الخمار من الزينة وما دون السوارین» چیست. برخی از فقیهان (بحرانی، ۲۳/۵۴) مقصود از «ما دون الخمار» را بخشی دانسته‌اند که زیر روسری قرار دارد، یعنی سر و گردن، ولی در «ما دون السوارین» به نوعی آن را به معنی «اسفل» گرفته و «کفین» را مصداق آن دانسته‌اند. برخی ضمن بیان همین معنا برای «ما دون الخمار»، «ما دون السوارین» را «دو دست به جز کفین» (فیض کاشانی، ۲۲/۸۱۷) و «از محل دستبند به بالا» (مطهری، ۲۰۲) دانسته و برخی، ذیل روایت را مجمل شمرده‌اند. (محقق داماد، کتاب الصلاة، ۳۵۵) در کتب لغت، واژه «دون» به معنی «تقیض فوق» یعنی «تحت» و نیز «تقریب» و «تحقیر» آمده است (ابن منظور، ۱۳/۱۶۴) که معنی نخست در این جا مناسب دارد. بدین‌سان، «دون الخمار» به مفهوم زیر روسری یعنی سر، مو و (به قرینه «ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن») گریبان بوده و «ما دون السوارین» به معنی قسمت‌های زیر مچبند می‌باشد که ممکن است تأکیدی بر زینت بودن «ذراعین» باشد. این در حالی است که در روایت چهارم، آشکار بودن «مسکه: سوار: مچبند» مجاز شمرده شده و بدین ترتیب، بین دو روایت در این باره تعارض وجود دارد. در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت از یکسو به دلیل ابهامی که تا حدودی در مفهوم و مصداق «ما دون السوارین» وجود دارد و از سوی دیگر، تصریح روایت چهارم بر جواز مکشوف بودن مچبند و نیز تصریح روایاتی دیگر که در ادامه خواهد آمد بر این مطلب، ستر مچ دست در ناحیه مچبند نیز در کنار کفین الزامی نبوده جزء «ما ظهر» به شمار می‌رود و پوشش آن نوعی احتیاط تلقی می‌شود.

در دیگر منابع حدیثی نیز روایاتی نقل شده که برداشت‌های پیش‌گفته را تأیید می‌کند. از جمله، روایت

صحیح‌های استثنای خصوص وجه و کفین را نشان می‌دهد: «عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفرًا وسئل عما تظهر المرأة من زينتها. قال: الوجه والكفين» (حمیری، قرب الاسناد، ۸۲؛ حر عاملی، ۱۴/۱۴۶)

در روایت موجود در مسائل علی بن جعفر و حمیری، که برخی آن را صحیح‌ه دانسته‌اند (نک: طباطبایی، ریاض، ۱۰/۶۹) چنین آمده است: «و سألته [موسی بن جعفر (ع)] عن الرجل ما يصلح له أن ينظر إليه من المرأة التي لا تحل له؟ قال: الوجه والكفان وموضع السوار» (مسائل علی بن جعفر، ۲۱۹؛ حمیری، ۲۲۷) روشن است که جواز نگاه با جواز مکشوف بودن ملازمه دارد، در حالی که عکس آن لزوماً صادق نیست.

روایت تفسیر قمی نیز، در کنار زینت وجه و کفین، «سوار: دستبند» را نیز جزء «الا ما ظهر» شمار کرده است: «و فی روایة أبی الجارود عن أبی جعفر (علیه السلام)، فی قوله: (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها) فهي الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار» (قمی، ۲/۱۰۱) لیک استناد به این روایت به سبب ارسال آن، نااستوار می‌باشد. ضمن این که منبع حدیث یعنی تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی نیز که در واقع تألیف «ابوالفضل علوی» مجهول الحال است، از سوی محققان منبعی نامطمئن و تردید برانگیز تلقی شده و از مشایخ بزرگ کسی به آن اعتماد نکرده است. (نک: معرفت، التفسیر و المفسرون، ۲/۷۵۶-۷۵۷) بنابراین، این حدیث صرفاً «مؤید» قرار می‌گیرد.

همچنین، روایات دیگری مبنی لزوم «پوشیدن خمار» و «پوشش سر» برای دختری که به سن بلوغ رسیده است، وجود دارد. (کلینی، ۵/۵۳۲-۵۳۳)

از سوی دیگر، در روایات از «مو» به عنوان یکی از «زینت» های زن یاد شده که باید در برابر نامحرم پوشیده ماند: «إذا أراد أحدكم أن يتزوج فليسأل عن شعرها كما يسأل عن وجهها، فإن الشعر أحد الجمالين» (صدوق، من لايحضره الفقيه، ۳/۳۸۸) در صحیح‌ه بزنی آمده است: «سألته [الرضا (ع)] عن الرجل يأجل له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: لا، إلا أن تكون من القواعد» (حمیری، ۳۶۳؛ حر عاملی، ۱۴/۱۴۴) در صحیح‌ه دیگر بزنی نیز چنین آمده: «عن الرضا (ع) قال: يؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنين ولا تغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم» (صدوق، ۳/۴۳۶؛ حر عاملی، ۱۴/۱۶۹) بنابراین، اگر چه صحیح‌ه اول بزنی به طور مستقیم در مورد «نگاه» است، ولی صحیح‌ه دوم درباره «پوشش» است.

بر این اساس، شگفت‌آور است که برخی ادعا کرده‌اند وجوب ستر مو برای زن، از ابتکارات شهید اول بوده و پیش از او، اثری از این بحث در روایات امام باقر (ع) و امام صادق (ع) و فقه جعفری وجود نداشته

(ترکاشوند، ۶۹۶) و اصولاً اخبار روشنی دال بر لزوم ستر بخش‌های مهمی از اندام زنان در غیر نماز یافت نمی‌شود!! (همان، ۶۹۱) برای اثبات این مدعا نیز ادعا شده است که پوشش زن در نماز و در برابر نامحرم از نظر بحث فقهی، نظریه و استدلال یکی است، و سپس مباحث گسترده فقیهان در باب پوشش در نماز و اختلاف نظرها در محدوده آن و از جمله موی سر، ارائه و نکته فوق نتیجه‌گیری شده است! (نک: همان، ۶۸۵-۷۰۸) این در حالی است که از یکسو روایات پوشش مو در برابر نامحرم و استثنای خصوص وجه و کفین چنان که گذشت در جوامع حدیثی متقدم و معتبر شیعه آمده است، از سوی دیگر برداشت ستر مو حتی از متن آیه ۳۱ نور از همان سده‌های پیش در تفاسیر به چشم می‌خورد، (نک: طبرسی، ۷-۸/۲۱۷؛ فخر رازی، ۲۳/۳۶۴) و از سوی سوم، اختلاف نظر فقهی در محدوده ستر صلاتی و مباحث فقهی در این باره، لزوماً ارتباطی با حدود پوشش در برابر نامحرم ندارد، هر چند براساس برخی از دیدگاه‌های فقهی، حدود این دو یکی است. سخنان برخی فقیهان به روشنی گواه عدم تلازم بین این دو است (نک: بحرانی، ۶/۷ و ۱۱؛ عاملی، مدارک، ۳/۱۸۹؛ طباطبایی یزدی، عروه، ۲/۳۱۶-۳۱۷؛ روحانی، عروه، ۱/۳۳۲). صاحب جواهر در تصریح به این نکته می‌گوید: «وکشف الزینة عمدًا لو قلنا بحرمة لا مدخلیة له فی الصلاة، لاطلاق الأدلة، ضرورة عدم التلازم بین وجوب الستر عن النظر ووجوبه للصلاة، ولذا اتفق ظاهراً علی عدم وجوب ستر الوجه مثلاً لها حتی علی القول بوجوب ستره للنظر، وكذا رأس الأمة لو قلنا بوجوب ستره عن النظر» (نجفی، ۸/۱۷۵) بدین جهت، در حالی که اکثر فقیهان وجوب پوشش مو را در ستر صلاتی مطرح نکرده‌اند به گونه‌ای که عدم وجوب از آن برداشت می‌شود (عاملی، مدارک، ۳/۱۸۹)، و آن چه پوشش آن در نماز مورد اتفاق نظر فقیهان است، صرفاً ستر اندام به جز وجه، کفین، قدمین، مو و گردن بوده (نجفی، ۸/۱۶۵) و در دیگر موارد به گونه‌ای اختلاف نظر وجود دارد، در مبحث ستر در برابر نامحرم، وضع به گونه‌ای دیگر است و اکثر فقیهان- چنان‌که پیش‌تر گذشت- در مورد پوشش زن در برابر نامحرم، صرفاً وجه و کفین را استثنا کرده و شماری حتی پوشش آن را نیز لازم دانسته‌اند. برای نمونه، برخی از فقیهان معاصر که حتی پوشش وجه و کفین را نیز در برابر نامحرم لازم دانسته‌اند، برای ستر صلاتی آن‌ها را به همراه قدمین استثنا کرده‌اند. (گلپایگانی، هدایه العباد، ۱/۱۳۱) چنان‌که عموم فقیهان معاصر، مکشوف بودن قدمین را صرفاً در نماز مجاز شمرده‌اند. (نک: خمینی، ۱/۱۴۲؛ خوئی، منهج، ۱/۱۳۶؛ خامنه‌ای، اجوبه، ۱/۱۳۴؛ سیستانی، الفتاوی المیسره، ۴۳۱)

بدین‌سان، اگر چه برخی فقیهان برای محدوده ستر صلاتی نیز به آیه ۳۱ نور: «الا ما ظهر» استناد کرده‌اند، (برای نمونه: علامه حلی، تذکره، ۲/۴۴۷) لیک نه از آن رو که آن را با ستر در برابر نگاه در محدوده و دلیل یکسان می‌دانسته‌اند، بلکه بدان جهت که از آیه و روایات تفسیری آن، «عورت نبودن» وجه

و کفین را استنباط کرده و آن‌گاه برای ستر صلاتی نیز از آن بهره جستند. (نک: نجفی، ۸/ ۱۶۹ و ۱۷۲) نتیجه روایات یاد شده آن است که مکشوف بودن خصوص وجه و کفین (شامل مچ دست) به همراه زینت آن دو در حد سرمه و انگشتر، استثنا شده و طبعاً همین مقدار تفسیر یا مصداق «الا ما ظهر» خواهد بود.

### بررسی روایات مخالف

روایات دیگری در این باره وجود دارد که ممکن است از آن‌ها خلاف محتوای روایات پیش گفته استنباط شود، از جمله:

۱. «عن ابی عبد الله (علیه السلام) فی قوله جل ثناؤه: (إلا ما ظهر منها) قال: الوجه والذراعان» (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۲۳۲؛ نوری، ۱۴/ ۲۷۵) بر اساس این روایت، باز بودن دو ساق دست زن نیز جزء استثنا است. لیک استناد به این روایت از چند جهت نا استوار است؛ نخست این که حدیث مرسل بوده و فاقد سند می‌باشد. دوم این که کتاب‌های ناقل آن نیز از اعتبار برخوردار نیستند: مکارم الاخلاق طبرسی که صرفاً روایاتی بی‌سند را برای استفاده اخلاقی جمع‌آوری کرده، و مستدرک الوسائل که جمع‌کننده روایات از منابعی بوده است که به طور غالب صاحب وسائل آن‌را معتبر نمی‌دانسته و بدین جهت در حقیقت «مستدرک» وسائل به شمار نمی‌رود و به همین سبب امام خمینی در تحلیلی کلی از کتاب‌های محدث نوری و بویژه مستدرک چنین می‌فرماید: «کان کتبه لایفید علما و لا عملاً» (خمینی، انوارالهدایه، ۱/ ۲۴۴) سوم این که رایت یاد شده در تعارض با روایات صحیحه کافی شریف (بویژه روایت نخست پیش گفته) است که به فرض اعتبار این روایت نیز، ترجیح با روایات کافی است.

۲. «عن ابی جعفر (ع) قال: فاطمه سیده نساء اهل الجنة و ما کان خمارها الا هكذا: و اوماً بیده الی وسط عضده» (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۹۳) این حدیث - قطع نظر از ضعف سند آن - به هیچ روی دلالتی بر جواز مکشوف بودن بخشی از بازو و دست زن در برابر نامحرم ندارد، چه، در متن حدیث شاهدی بر این گونه پوشش «در برابر نامحرم» وجود نداشته در روایات دیگر بر پوشیدن «جلباب» همراه «خمار» توسط حضرت فاطمه (س) تصریح شده است: «...لائت خمارها علی رأسها واشتملت بجلبابها...؛ روسری به سرکشید و چادر بر خود پیچید.» (طبرسی، الاحتجاج، ۱/ ۱۲۳؛ سید بن طاووس، الطرائف، ۲۶۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۶/ ۲۴۹)

۳. «علی بن ابراهیم، [عن أبیه] عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): لا تبدؤوا النساء بالسلام و لاتدعوهن إلى الطعام فإن النبي (ص) قال: النساء عی و عورة فاستروا عیهن بالسکوت و استروا عوراتهن بالبیوت» (کلینی، ۵/ ۵۳۴-۵۳۵) در نقل دیگری نیز آمده



است: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): النساء عی و عورة فاستروا العورات بالبیوت واستروا العی بالسکوت» (کلینی، ۵/ ۵۳۵) از نظر سندی، اگر چه صحت روایت نخست به سبب وجود «مسعده بن صدقه» در سند، مورد تردید است (نک: خوئی، ۱۳۹/ ۱۸) روایت دوم صحیحه می باشد. در سایر منابع نیز چنین محتوایی نقل شده است که عموماً ضعف سندی دارد (نک: صدوق، ۳/ ۳۹۰؛ ترمذی، ۲/ ۳۱۹؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۲/ ۲۷۷؛ طبرانی، ۲۹۵/ ۹) و بدین سان، روایت از خبری واحد فراتر نمی رود. حال باید دید مقصود از «عی و عورت» بودن زن در این روایات چیست و چه رابطه ای با بحث پوشش دارد.

درباره این روایات چند نکته شایان توجه است. نخست این که «عورت» در اصل به شرمگاه انسان - معادل «سواء» - اطلاق شده است از آن رو که آشکار نمودن آن برای دیگران، نوعی «عار» و مایه شرمساری است. (فراهیدی، ۲/ ۲۳۷) لیک در آیات و روایات، بر هر چیزی که پنهان داشتن آن مطلوب است نیز اطلاق شده است؛ از جمله: خانه های بی حفاظ: «ان بیوتنا عوره» (احزاب: ۱۳)، اسرار دیگران: «ومن ستر علی مؤمن عورة یخافها ستر الله علیه سبعین عورة من عورات الدنيا والآخرة» (کلینی، ۲/ ۲۰۰) و نیز زیبایی های پنهان زن در برابر نامحرم در روایات مورد بحث. بنابراین، تعبیر یادشده به هیچ روی معادل «سواء» نبوده بار منفی ندارد و مفهوم روایات آن است که زنان به طور طبیعی جاذبه هایی دارند که پوشیده ماندن آن از «دید نامحرم» مطلوبیت دارد.

دوم این که در این روایات تصریح شده که «عورات» را با «بیوت» ببوشانید، و این نشان می دهد که موضوع بحث در آن ها، کیفیت و کمیت حجاب و پوشش در برابر جمع نیست. از سوی دیگر، قرآن کریم لزوم حبس در خانه را ویژه زنان مرتکب فحشا به جهت تنبیه یا عامل بازدارندگی دانسته است نه فرمانی عمومی: «واللاتی یتاتین الفاحشه من نسانکم... فامسکوهن فی البیوت...» (نساء: ۱۵) بنابراین، نمی توان گفت پیامبر خدا (ص) لزوم حبس زنان در خانه را بیان فرموده است! به نظر می رسد به سبب سیاق روایت - که بحث از «عی: ناتوانی در بیان مقصود (نک: جوهری، ۶/ ۲۴۳۲؛ ابن منظور، ۱۵/ ۱۱۱)» و سکوت و بیوت آمده - برخی از فقیهان در بحث «شنیدن صدای زن» به این روایت استناد کرده اند و از آن جا که سیره مستمره و نیز روایات متواتره دال بر سخن گفتن حضرت زهرا (س) و همسران پیامبر (ص) و برخی آیات (احزاب: ۳۲)، بر جواز سخن گفتن زن در جمع دلالت دارد، روایت مورد بحث را حمل بر کراهت آن نموده اند. (نجفی، ۲۹ / ۹۸-۹۹)

سوم این که فقیهان، که عموماً عورت بودن زن را مطرح کرده اند، تصریح نموده اند که «تمام بدن زن» حکم و جوب پوشش را ندارد و دست کم وجه به اجماع استثنا می باشد. (محقق حلی، المعتمر، ۲/ ۱۰۱؛

نجفی، ۱۶۳/۸؛ نیز: طوسی، خلاف، ۱/۳۹۳): «أنها بمجموعها لا جميعها كالعورة فی أكثر الأحكام» (نجفی، ۱۶۴/۸)

افزون بر این‌ها، روایات دیگری وجود دارد که بر جواز نمازگزاردن زن بدون روسری در صورت فقدان آن (صدوق، ۳۷۳/۱؛ نیز نک: طوسی، الاستبصار، ۱/۳۸۹) و نیز برهنه کردن سر و موهنگام دعا (مجلسی، ۱۰/۹۲) دلالت دارد. روشن است که این گونه احادیث ربطی به پوشش زن در برابر نامحرم و در نتیجه تفسیر آیه «الا ما ظهر» ندارد.

در مقابل، روایاتی نیز با مضمون لزوم پنهان شدن زن هنگام ورود نایینا (کلینی، ۵/۵۳۴) و این‌که بهترین چیز برای زن این است که مردان را نبیند و مردان نیز او را نبینند (حر عاملی، ۴۳/۱۴) وجود دارد، لیک به دلیل ضعف سندی، فاقد اعتبار بوده قابلیت استناد برای مسأله فقهی و تفسیر آیه را ندارد. (نک: خوئی، کتاب النکاح، ۱/۵۲-۵۳)

#### د) فلسفه پوشش

توجه به فلسفه پوشش زن در برابر نامحرم نیز می‌تواند ما به اخذ نتیجه‌گیری صحیح‌تر نزدیک سازد. به اختصار می‌توان گفت فلسفه اصلی این امر، حفظ عفت عمومی و صیانت از فضای معنوی جامعه و تحریک نشدن افراد به سوی شهوت و هوس‌ها است. چه، جلوه‌گری و نمایش جاذبه‌ها، زمینه مساعدی برای فساد اخلاقی و جنسی فراهم می‌آورد و آرامش روحی بینندگان و به ویژه جوانان را سلب می‌نماید. روشن است که به دلیل وجود میل طبیعی به جنس مخالف در درون افراد، این موضوع، هیچ‌گاه حالت طبیعی و بی‌اثر به خود نمی‌گیرد و برداشتن مرزهای حجاب، به کاستن اثرات نامطلوب آن نمی‌انجامد. قرآن کریم، ذیل برخی از آیات حجاب و عفاف، به زیبایی و ایجاز، بدین نکته اشاره فرموده است: «ذلک لؤکی لهم» (نور: ۳۰) «ذلکم أطهرو لقلوبکم و قلوبهم» (احزاب: ۵۳) «ذلک لعدنی أن یعرفن فلا یؤذین» (احزاب: ۵۹) در روایات نیز به این نکته اشاره شده است: «عن الرضا (ع): حوم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غیرهن من النساء لما فیہ من تهییج الرجال وما یدعوا التهیج إلیه من الفساد» (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱/۱۰۴؛ همو، علل الشرایع، ۲/۵۶۵)

براین اساس، حکم حجاب، حکمی تبعیدی نیست و به همین جهت، قرآن کریم حجاب را برای پیرزنانی که جاذبه‌های جنسی و تحریک‌کنندگی ندارند، الزامی ندانسته است: «والقواعد من الفساء اللاتی لا یوجون نکاحه فلیس علیهن جناح أن یضعن ثیابهن غیر متبوجات بزینة وأن یتستغفنن حیو لهن» (نور: ۶۰) در روایات تفسیری، گاه «جلباب» و «خمار» به عنوان مصداق ثیاب در این آیه یادشده و گاه خصوص

«جلباب» (کلینی، ۵/ ۵۲۰) و از سوی دیگر، قرآن ضمن نهی از تبرج (احزاب: ۳۳)، سه بار بر پنهان داشتن زینت زن تأکید فرموده است. (نور: ۳۱) این بدان روست که عامل تحریک کنندگی بیش از همه در زینت و زیبایی زن نمود می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

آن چه تا کنون مطرح شد، قرائن و شواهدی برای رسیدن به تفسیری صحیح و اصولی از فراز «الا ما ظهر» در آیه بود. اکنون با کمک آن‌ها تلاش می‌کنیم به مقصود آیه نزدیک شویم. تحلیل مطالب پیش گفته ما را به نتایج ذیل می‌رساند:

یک. مقصود از «زینت» در آیه مورد بحث، مطلق زیبایی زن و جاذبه‌های جنسی او (اعم از اندام، زینت مصنوعی و لباس‌های زینتی) است. چه، واژه زینت در آیه اطلاق داشته و چنان که پیش‌تر گذشت، در قرآن ویژه زینت طبیعی نمی‌باشد، ضمن آن‌که در روایاتی متعدد، زینت در آیه به زیبایی‌های طبیعی و مصنوعی هر دو تفسیر شده است. (نک: کلینی، ۵/ ۵۲۰-۵۲۱)

دو. از بررسی شواهد درون‌متنی آیات، این نکات به دست آمد: وجوب ستر شرمگاه از انظار و نیز پوشیدن «سر» و «سینه» - و نیز «گردن» با اندکی تردید- (از آیه ۳۱ نور)، لزوم نزدیک ساختن «جلباب»: پوششی در حد مقنعه بزرگ یا چادر» به خود، یعنی «کیفیت خاصی برای پوشش» برای در امان ماندن از تعرض افراد فاسد (از آیه ۵۹ احزاب)، و نهی از تبرج به گونه دوره جاهلیت نخستین، یعنی نمایاندن جاذبه‌های جنسی (از آیه ۳۳ احزاب). بدین‌سان، وجوب پوشش چهره، دست، پا و حتی پوشش کامل مو «به صراحت» از آیات استنباط نمی‌شود. با این حال می‌توان گفت به تصریح آیه، آشکار کردن هر گونه زینت و زیبایی زن (اعم از اندام و زینت مصنوعی) واجب است: «لایبیدن زینتهن» و هر عضو یا اندامی که شمول آن تحت استثنا: «الا ما ظهر» به اثبات نرسد، مشمول حکم اولی نهی از ابداء خواهد بود. بدین جهت باید از دیگر شواهد برای محدوده این استثنا بهره برد. ضمن این‌که «معلوم کردن» زینت پا در ادامه آیه ۳۱ نور به صراحت نهی شده است: «و لایضربن بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن» بنابراین، اگر کوبیدن پا بر زمین به گونه‌ای که وجود زینت موجود در پا (همچون خلخال) را از طریق صدا معلوم سازد مورد نهی قرار می‌گیرد، می‌توان قاطعانه ممنوعیت آشکار ساختن آن را برداشت کرد.

سه. قرینه دیگر برای فهم مقصود از «الا ما ظهر»، توجه به فضای نزول آیه است. اگر «ما ظهر» را به معنی «بخش‌هایی از اندام و زینت زن که به طور متعارف آشکار است» بدانیم، با توجه به عدم اثبات متعارف بودن برهنگی‌های مفرط در عصر شارع از یکسو، و نهی قرآن از تبرج به سبک دوره جاهلیت و نهی

پیامبر (ص) از ناهنجاری‌ها در وضعیت پوشش از سوی دیگر، نمی‌توان «ما ظهر» را ناظر به برهنگی سر و گردن و دست و پا دانست. تنها نص قابل توجه در این باره، سخنان برخی فرهنگ‌نویسان اصیل در مورد «معاری» یعنی بخش‌های غیر پوشیده و مکشوف زن است: «المعاری: البدان و الرجلان و الوجه لانه باد ابداء» لیک با توجه به وجود اجمال در واژه‌های «ید» و «رجل» نمی‌توان محل دقیق معاری در عصر نزول را مشخص کرد، بویژه این که در صحیحیه موجود در کافی در مورد چگونگی پوشش زنان پیش از نزول آیه چنین آمده است: «وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن» (کلینی، ۵/۵۲۱) بنابراین، نمی‌توان معاری و «ما ظهر» را به سر، مو، گردن، دست تا آرنج و پا تا زانو تسری داد.

چهار. در روایات «معتبر»، صرفاً وجه، کفین، کحل (سر مه)، خاتم (انگشتر) و مسکه (مچپند) مصداق «ما ظهر» بیان شده است. «قدمین» نیز در روایت ضعیف کافی و «ذراعین» در روایت غیر معتبر مستدرک ذکر شده که قابلیت استناد ندارد. چنان که در دیگر روایات معتبر، به لزوم پوشش «ذراعین» و «مو» تصریح شده است.

پنج. توجه به فلسفه پوشش زن در برابر نامحرم - یعنی حفظ عفت عمومی و صیانت از فضای معنوی جامعه و تحریک نشدن افراد- نیز قرینه دیگری برای کشف مطلوب است. طبق این نکته، در حالی که پوشش واجب در برابر نامحرم از پیرزنانی که جاذبه جنسی ندارند ساقط شده است، تبرج آنان ناشی از آرایش‌های مصنوعی و در نتیجه ایجاد جاذبه، حکم یادشده را باز می‌گرداند. بدین سان می‌توان به روشنی دریافت که برهنه بودن بخش‌هایی مانند سر و گردن بویژه اگر با آرایش مصنوعی همراه باشد، ممنوع خواهد بود.

بر این اساس، در نتیجه‌گیری نهایی دو نکته قابل توجه است:

نخست: انحصار «ما ظهر» در وجه و کفین و زیور آلات متعارف و محدود آن یعنی سر مه و انگشتر، که به احتمال فراوان، محدوده یادشده تا مچ دست و مچپند نیز امتداد می‌یابد. (روشن است که در صورت وجود مفسده و وجود قصد ریبه و تلذذ برای مرد، این وظیفه مرد است که از نگاه بپرهیزد، چنان‌که پوشش بخش‌های فراوانی از بدن مرد بر او واجب نیست و در عین حال، زن- در شرایطی همچون ریبه و فساد- باید نگاه خود را کنترل کند.) بنابراین، بر خلاف پاره‌ای اظهار نظرها، تسری دادن «ما ظهر» به سر و گردن و نیمی از دست و پا، به هیچ روی قابل اثبات است.

دوم این که وجوب پوشش چهره (رو بند) و کفین و نیز زیورآلات مختصر آن دو نیز قابل اثبات نبوده نه تنها مستندی ندارد، که در مخالفت آشکار با روایات معتبر و حتی به نوعی، ناکارآمد کردن و بی‌اثر نمودن استثنا در آیه: «الا ما ظهر» است و بدین سان، تأمل در برخی فتاوی و احتیاط‌های سخت‌گیرانه را نمایان

می‌سازد.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، *المصنف*، دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، دار احیاء الکتب العربی، ۱۳۷۸ ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۴.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرایع*، نجف، المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۶ ق.
- \_\_\_\_\_، *عیون اخبار الرضا (ع)*، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- \_\_\_\_\_، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه المدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابه فی تمییز الصحابه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، *المحلی*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، خیام، ۱۳۹۹ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن قدامه، عبد الله بن احمد، *المعنی*، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضره*، تحقیق محمد تقی ایروانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- بهبودی، محمدباقر، *معارف قرآنی*، تهران، نشر اسرا، ۱۳۸۰.
- بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ترکاشوند، امیرحسین، *حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص)*، تهران، ۱۳۸۹.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن اسماعیل، *فقه اللغه*، تحقیق عمر الطباع، بیروت، شرکه دار الرقم بن ابی الارقم، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق احمد بن عبد الغفور عطار، بیروت، دارالملايين للعام، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق یوسف مرعشلی، دارالمعرفه، بیروت، ١٤٠٦ ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

حلی، علی بن برهان الدین، *السیره الحلبیه*، بیروت، دار المعرفه، ١٤٠٠ ق.

حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ١٤١٣ ق.

خامنه‌ای، علی، *اجوبه الاستفتاءات*، دار النبا للنشر و التوزیع، چاپ اول، ١٤١٥ ق.

خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ١٤٠٨ ق.

خمینی، روح الله، *انوار الهدایه*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٣٧٢.

\_\_\_\_\_، *تحریر الوسیله*، قم، دارالکتب العلمیه- اسماعیلیان، بی تا.

خمینی، مصطفی، *مستند تحریر الوسیله*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٨ ق.

خونی، ابوالقاسم، *کتاب النکاح*، قم، لطفی و دارالهادی، ١٤٠٧ ق.

\_\_\_\_\_، *معجم رجال الحدیث*، چاپ پنجم، ١٤١٣ ق.

\_\_\_\_\_، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم، ١٤١٠ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دمشق: دارالقلم، و بیروت: الدار الشامیه، ١٤١٦ ق.

روحانی، محمدصادق، *العروه الوثقی*، مدرسه الامام الصادق (ع)، ١٤١٢ ق.

زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل*، منشورات البلاغه، بی تا.

سیستانی، علی، *الفتاوی المیسره*، مکتب السماحه آیه الله العظمی السیستانی، چاپ سوم، ١٤١٧ ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، تحقیق عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ١٣٦٥.

طباطبایی یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم، *العروه الوثقی*، بیروت، موسسه الاعلمی، چاپ دوم، ١٤٠٩ ق.

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، مکتبه ابن تیمیه، قاهره، چاپ دوم، بی تا.

طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، نجف، دار النعمان، ١٣٨٦ ق.

طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، منشورات الشریف الرضی، ١٣٩٢ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ١٤٠٦ ق.

- طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، قم، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *الخلاف*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- عاملی، محمد بن علی، *مدارک الاحکام*، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۰ ق.
- عریضی، علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر*، المؤتمر العالمی للامام الرضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *تذکره الفقهاء*، قم، موسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، منشورات الرضی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم، انتشارات مرتضوی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب* (التفسیر الکبیر)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دارالملاک للطباعه و النشر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الوافی*، مکتبه الامام امیر المؤمنین (ع)، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، موسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، موسسه دارالکتاب، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- کلبینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- کیاهارسی، علی بن محمد، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
- گلپایگانی، محمدرضا، *هدایه العباد*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
- متقی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال*، بیروت، موسسه الرساله، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت، موسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، موسسه سید الشهداء (ع)، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *شرایع الاسلام*، تحقیق سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات الاستقلال، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- محقق داماد، محمد، *کتاب الصلاه*، به قلم عبدالله جوادی آملی، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق مصطفی حجازی، دارالهدایه، ۱۴۰۹ ق.
- مطهری، مرتضی، *مساله حجاب*، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
- معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

- \_\_\_\_\_، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
- معصومی، مسعود، *احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی آنان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۳.
- نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، موسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی