

The Evolution of the Concept of Women's Legal/Customary Covering (Sitr) in the Views of Quranic Exegetes during the First Five Centuries of Islam

(Received: 2025-08-22 Acceptance: 2025-10-20)

Soheyla Pirouzfard ¹ , Asiyeh Jamali Shorab ²,
Hasan Naghizadeh ³

Abstract

"Women's legal covering" (ستر شرعی) is one of the foundational yet complex concepts in Islamic culture, which has been the subject of extensive debate and interpretation among scholars since the advent of Islam. Employing a conceptual history approach and utilizing the method of historical report analysis, this research examines the evolution of the understanding and interpretation of women's legal covering by Quranic scholars during the first five centuries of Islam (1st to 5th centuries AH). The primary objective of the study is to identify key conceptualizations related to the verses of covering (Surah Al-Nur, verses 31 and 60; Surah Al-Ahzab, verse 59), trace their semantic and interpretive shifts, and analyze influential factors, including the Quranic text, Prophetic tradition (Sunnah), the practices of the Companions, and socio-legal contexts. The findings indicate that during the first and second centuries, the concept of Sitr primarily emphasized social distinction between free women and female slaves, as well as the modification of basic covering (khimar). In the third century, these conceptualizations became consolidated and systematized, entering jurisprudential discussions. The fourth and fifth centuries witnessed the maturation of religious schools, during which the institutionalization of jilbab (outer garment) covering, the expansion of the permissibility for displaying conventional adornments such as the face and hands (wajh wa kaffayn), and interpretive distinctions between Sunni and Shiite perspectives regarding the scope of concessions became evident. Additionally, mystical (Sufi) exegeses contributed spiritual dimensions to the understanding of adornment (zīnah). The research concludes that the concept of women's legal covering was not static but rather the product of a dynamic interaction among the text, tradition, historical-social conditions, and the influence of intellectual schools, which have shaped the foundations of contemporary Islamic discourse on covering. Understanding this evolutionary trajectory is of paramount importance for elucidating the roots of the discourse on covering in Islam.

Keywords: Islamic Veil, Hijab, History of the Concept, Jilbab, Khimar, Women's Clothing

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author) spirouzfard@um.ac.ir

2. PhD Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

3. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.



سیر تطور انگاره ستر شرعی زنان در نگاه قرآن پژوهان پنج قرن نخست هجری

(تاریخ دریافت: ۲۱-۵۵-۱۴۰۴ تاریخ پذیرش: ۲۸-۰۷-۱۴۰۴)

سهیلا پیروزفر^۱

آسیه جمالی شوراب^۲

حسن نقی زاده^۳

چکیده

«ستر شرعی زنان» یکی از مفاهیم بنیادین و در عین حال پیچیده در فرهنگ اسلامی است که از ابتدای اسلام تاکنون محل چالش و تفسیر فراوان اندیشمندان بوده است. این پژوهش با رویکرد تاریخ انگاره و با استفاده از روش تحلیل گزارشات تاریخی به بررسی تطور فهم و تبیین ستر شرعی زنان، توسط قرآن پژوهان پنج قرن نخست هجری (قرون اول تا پنجم) می پردازد. هدف اصلی مطالعه، شناسایی انگاره های کلیدی مرتبط با آیات پوشش (سوره نور، آیه ۳۱ و ۶۰؛ سوره احزاب، آیه ۵۹)، بازشناسی تغییرات معنایی و تفسیری آنها و تحلیل عوامل مؤثر از جمله متن قرآنی، سنت نبوی، عملکرد صحابه و زمینه های اجتماعی- حقوقی است. یافته ها نشان می دهد که در قرون اول و دوم، انگاره ستر عمدتاً بر تمایز اجتماعی میان زنان آزاده و کنیز و اصلاح پوشش پایه (خمار) تأکید داشت. در قرن سوم، این انگاره ها تثبیت و نظام مند شد و به بحث های فقهی راه یافت. قرون چهارم و پنجم دوران بلوغ مکاتب دینی بوده که طی آن نهادینه شدن پوشش جلباب، گسترش اجازه بروز آرایه های متعارف مانند وجه و کفین، و تمایز تفسیری میان اهل سنت و شیعه در مصداق رخصت ها مشاهده می شود. همچنین تفاسیر عرفانی به فهم زینت ابعاد معنوی افزودند. پژوهش نتیجه می گیرد انگاره ستر شرعی زنان مفهومی ایستا نبوده، بلکه حاصل تعامل پویای متن، سنت، شرایط تاریخی- اجتماعی و تأثیر مکتب های فکری است که شالوده های مباحث پوشش اسلامی معاصر را شکل داده است. فهم این سیر تطور برای تبیین ریشه های گفتمان پوشش در اسلام بسیار حائز اهمیت است.

کلمات کلیدی: ستر شرعی، حجاب، تاریخ انگاره، جلباب، خمار، زینت، قواعد من النساء، پوشش زنان

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
(نویسنده مسئول) spirouzf@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
as.shora@gmail.com

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد، مشهد، ایران.
naghizadeh@um.ac.ir

۱-۱. بیان مسئله

مسئله پوشش زنان، یکی از مباحث مهم و چالش برانگیز در جهان اسلام است که فهم صحیح آن نیازمند بررسی تطورات تاریخی آن است. با این حال، بسیاری از تحلیل‌ها، مفهوم «ستر شرعی» را ایستا و فارغ از بستر فرهنگی شکل‌گیری آن در نظر می‌گیرند. از این رو، مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تاریخی و تحلیلی «سیر تطور انگاره ستر شرعی زنان در آثار قرآن پژوهان پنج قرن نخست هجری» است. اهمیت این تحقیق در آن است که با ردیابی چگونگی تعریف و تبیین آیات پوشش توسط نسل‌های اولیه مفسران و شناسایی عوامل مؤثر بر دیدگاه‌های آنان، به درک عمیق‌تری از ریشه‌های گفتمان معاصر حجاب دست می‌یابد.

«ستر» و پوشش در فرهنگ اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به عنوان یکی از نمادهای هویتی و اجتماعی مسلمانان، همواره مورد توجه اندیشمندان دینی قرار گرفته است. آیات متعددی از قرآن کریم، از جمله (سوره نور، آیه ۳۱ و ۶۰؛ سوره احزاب، آیه ۵۹)، به این مهم پرداخته‌اند. از صدر اسلام تاکنون، مفسران و قرآن پژوهان در تبیین حدود و مبانی آن کوشیده‌اند. بررسی‌های تاریخی و انسان‌شناختی نشان می‌دهد نوعی پوشش برای زنان در فرهنگ‌های مختلف پیش از اسلام، از جمله در میان اعراب، وجود داشته است (پاکتچی، ۱۳۹۸: ذیل حجاب؛ شاه سنایی و طباطبایی، ۱۳۹۶: ۹۰). با این حال، کیفیت و حدود این پوشش‌ها متفاوت بوده و گاه با رسوم خاصی مانند تبرج (خودآرایی در انظار عمومی) همراه بوده است که قرآن کریم آن را نقد می‌کند (احزاب: ۳۳). نزول آیات مرتبط با پوشش در قرآن کریم در چنین بستری صورت گرفته و هدف آن اصلاح، تکمیل و جهت‌دهی به فرهنگ پوشش موجود، و ارائه الگویی مبتنی بر حفظ کرامت زن، تمایز هویت دینی، و جلوگیری از آسیب‌های اجتماعی بوده است. روایات اسباب نزول، هرچند در جزئیات اختلافاتی دارند و نیاز به بررسی انتقادی‌اند، اما عموماً به وقایعی اشاره می‌کنند که ضرورت تبیین حدود پوشش و تعاملات اجتماعی را در جامعه نوپای اسلامی مدینه ایجاب می‌کرده است (واحدی، ۱۳۸۸: ذیل آیات مربوطه). این تحقیق در پی آن است که دریابد:

– انگاره ستر شرعی زنان، اعم از آزاده و کنیز در عصر نزول قرآن و از منظر قرآن پژوهان قرون نخست چگونه تعریف و تبیین شده است؟

– آیات کلیدی مرتبط با پوشش (سوره نور، آیات ۳۱ و ۶۰؛ سوره احزاب، آیه ۵۹) توسط مفسران و قرآن پژوهان این دوره چگونه تفسیر شده‌اند؟

- چه تطورات، اشتراکات یا افتراقاتی در دیدگاه قرآن پژوهان طی این پنج قرن در خصوص مصادیق، حدود و فلسفه ستر قابل مشاهده است؟
- و نهایتاً، عوامل احتمالی تأثیرگذار بر شکل‌گیری و تطور این انگاره‌ها مانند روایات سنت عملی صحابه، عرف، شرایط اجتماعی-فرهنگی، و تعلقات بومی و مکتبی مفسر، چه بوده است؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

هرچند سخن از ستر و پوشش زنان در اسلام پیشینه‌ای طولانی در مطالعات اسلامی دارد و پژوهش‌های متعددی از زوایای گوناگون به آن نگریسته‌اند، بررسی دقیق تاریخی انگاره «ستر شرعی زنان» از منظر خاص قرآن پژوهان پنج قرن نخست هجری، همچنان نیازمند کاوش‌های عمیق‌تری است. گستردگی و اهمیت این موضوع در فرهنگ اسلامی به حدی است که تحقیقات جامعی همچون مدخل «حجاب» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی به بررسی ابعاد مختلف آن از منظر انسان‌شناسی، ادیان دیگر، نصوص اسلامی (قرآن، حدیث، فقه) و فرهنگ اسلامی پرداخته‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۸). این اثر ارزشمند، تصویری کلی از پیشینه و جوانب گوناگون حجاب ارائه می‌دهد. با این حال، بسیاری از آثار موجود دیگر، یا به جنبه‌های فقهی و احکام عملی پرداخته‌اند، یا دامنه زمانی محدودتری را پوشش داده‌اند، و یا فاقد رویکرد متمرکز تاریخی بر آرا و تفاسیر قرآن پژوهان در دوره حساس و بنیادین پنج قرن نخست هستند.

در میان پژوهش‌های مرتبط با بستر شکل‌گیری اولیه حجاب، می‌توان به مقالاتی چون «پوشش زن جاهلی و امکان حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص)» (عشایری منفرد، ۱۳۹۳) و «بررسی نظریه حجاب حداقلی درباره وضعیت پوشش در عصر جاهلیت و صدر اسلام» (شاه سنایی و طباطبایی، ۱۳۹۶) اشاره کرد که با استناد به منابع تاریخی و ادبی، به وضعیت پوشش در آن دوران می‌پردازند. همچنین، ناهید طیبی در مقاله «وضعیت حجاب در عصر نبوی با تمرکز بر مستندات تاریخی» بر اهمیت این دوره در شکل‌گیری حکم شرعی حجاب تأکید می‌کند (طیبی، ۱۳۹۸: ۸۱-۱۱۶). این آثار اگرچه زمینه بحث را فراهم می‌کنند، اما تمرکز اصلی آنها بر سیر تطور دیدگاه قرآن پژوهان در طول پنج قرن نیست. در این میان، کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر» نوشته امیر ترکاشوند، هرچند با رویکردی تاریخی به موضوع پرداخته، اما به دلیل آنچه برخی منتقدان روشمندی علمی و گزینش غیر جامع روایات و گاه برداشت‌های یک‌سویه و خطا خوانده‌اند، از منظر این پژوهش کمتر قابل اتکا است و اساساً فاقد نگاه تاریخی



مورد نظر در این تحقیق می‌باشد. از منظر تأثیر عوامل اجتماعی بر فهم حجاب، مقاله «مناسبات پوشش زنان و قشربندی اجتماعی در صدر اسلام» (شهبازی و گرامی، ۱۴۰۲)، با رویکرد انسان‌شناسی تاریخی، به تحلیل رابطه بین پوشش زنان و قشربندی اجتماعی در صدر اسلام پرداخته و نشان می‌دهد که حجاب در آن دوره بازتابی از ساختار اجتماعی و فرهنگی، به‌ویژه نظام برده‌داری بوده است. این پژوهش هرچند به‌طور مستقیم به سیر تطور دیدگاه قرآن‌پژوهان نمی‌پردازد، اما زمینه مهمی را برای درک یکی از عوامل مؤثر بر تفاسیر اولیه فراهم می‌آورد. مشابه این رویکرد، مقاله «پوشش کنیزان در خانواده امامان شیعه: تحلیل فقهی تاریخی» به بررسی حکم فقهی و تاریخی پوشش کنیزان، به‌ویژه مادران امامان شیعه، پرداخته است (عشایری منفرد، ۱۳۹۸). در حوزه تطور تفسیری، مقاله فاطمه توفیقی با عنوان «سیر تطور تفسیر آیات قرآنی حجاب (احزاب ۵۹ و نور ۳۱)» اثری قابل توجه است (توفیقی، ۱۳۹۶). این مقاله با بررسی سیر تحول تفسیر دو آیه کلیدی حجاب از دوران پیشامدرن تا عصر حاضر، نشان می‌دهد که تفسیر این آیات از تأکید بر تمایز طبقاتی به سمت تبیین‌های عقلانی مبتنی بر حفظ عفت تغییر یافته است.

پژوهش حاضر ضمن ارج نهادن به مطالعات پیشین، از جمله مقاله جامع «حجاب» (پاکتچی، ۱۳۹۸)، نوآوری خود را در سه حوزه کلیدی متمایز می‌سازد: نخست تمرکز زمانی بنیادین است که برخلاف مطالعات گسترده، این تحقیق به شکل متمرکز به پنج قرن نخست هجری می‌پردازد؛ دوره‌ای که شالوده‌های فکری و تفسیری در باب پوشش زنان شکل گرفت. دوم تمرکز بر گروهی خاص می‌باشد که این پژوهش به‌طور ویژه دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان شامل مفسران و عالمان علوم قرآنی را مبنای تحلیل قرار می‌دهد تا فهم تخصصی این گروه از متون دینی را به‌دقت واکاوی کند. و در نهایت نوآوری روش شناختی این نوشتار است زیرا که مهم‌ترین وجه تمایز این تحقیق، به‌کارگیری رویکرد «تاریخ‌انگاره» است. این رویکرد فراتر از گزارش تطور تفاسیر (که در پژوهش‌های پیشین نیز به آن پرداخته شده)، به ریشه‌یابی و تحلیل چگونگی شکل‌گیری، تثبیت و تحول خود مفهوم ستر می‌پردازد. به عبارت دیگر، پرسش اصلی از «چه گفتند؟» به «چگونه و چرا یک انگاره خاص در یک بستر تاریخی شکل گرفت؟» تغییر می‌کند. بنابراین، نوآوری این اثر در تلفیق این سه تمرکز (زمانی، گروهی و روش‌شناختی) برای ارائه تحلیلی پویا و علت‌محور از انگاره ستر شرعی نهفته است و خلأ موجود در این زمینه را پر می‌کند.

۳-۱. مفاهیم کلیدی و تعاریف شرعی

فهم دقیق انگاره ستر شرعی زنان در دوره بنیادین، مستلزم بازشناسی و تفکیک معنایی مفاهیم کلیدی است که شاکله اصلی این گفتمان را در متون دینی و تفسیری تشکیل می‌دهند.

مفهوم بنیادین و فراگیر در این باب، «ستر» است که در لغت به معنای «پنهان کردن و پوشاندن» آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۴۳/۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۳۶/۷). این واژه، بارزترین و فراگیرترین اصطلاح برای اشاره به پوشش لازم جهت محافظت از عورت و زینت‌ها به‌شمار می‌رود (پاکتچی، ۱۳۹۸، ذیل واژه حجاب) و در کاربرد فقهی، به‌طور خاص به پوشش واجب در هنگام نماز و در برابر نامحرم اطلاق می‌شود.

در کنار این مفهوم عام، قرآن کریم از دو پوشش خاص با کارکردهای مشخص نام می‌برد. نخست «خمار» است که در منابع لغوی به معنای روسری، مقنعه و هر آنچه سر و گردن را بپوشاند، تعریف شده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۵۷/۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۵۹) آیه ۳۱ سوره نور با دستور «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» کارکردی اصلاحی برای این پوشش رایج در عصر نزول تعریف می‌کند، به این معنا که هدف قرآنی، صرفاً پوشاندن سر نبود، بلکه الزام به کشیدن خمار بر گریبان و سینه برای تکمیل پوشش این نواحی بوده است (ابن حجر، بی‌تا).

دوم «جلباب» است که به معنای ردایی فراگیر و پوششی بلند همچون ملحفه یا چادر می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۷۲/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۴/۱) آیه ۵۹ سوره احزاب، کارکرد اجتماعی-هویت‌ی برای جلباب تعریف کرده و آن را نماد اصلی تمایز اجتماعی زنان آزاده (حرائر) از کنیزان (اماء) معرفی می‌کند تا از این طریق شناخته شده و مورد تعرض قرار نگیرند (طبری، ۱۳۸۷؛ قرطبی، ۱۴۰۵).

در متون تفسیری و روایی، به واژه «فناع» نیز برمی‌خوریم که به پوششی رویین‌تر و کامل‌تر از خمار، و گاه معادل جلباب، اطلاق شده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۴۲۴/۲) این واژه نیز همچون جلباب، عمدتاً به عنوان نماد زن آزاده (خُزّه) مطرح شده و در روایات در تقابل با «کشف رأس» (آشکار کردن سر) به کار رفته است (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۲۵/۵) از این رو، پوشیدن آن برای کنیزان الزام‌آور تلقی نمی‌شده است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۱۴/۸).

در نهایت، واژه «حجاب» قرار دارد که بررسی تطور معنایی آن برای فهم تاریخ این انگاره ضروری است. این واژه در اصل به معنای «پرده، مانع یا حائل» است (فیومی، بی‌تا: ذیل واژه حجب) و در کاربرد قرآنی اولیه (احزاب: ۵۳) نیز



برای ایجاد حریم فیزیکی میان همسران پیامبر (ص) و مردان نامحرم به کار رفته است. با این حال، این واژه به تدریج دچار بسط معنایی شده و در دوره های بعد، به اصطلاح عام برای کل نظام پوشش شرعی زنان تبدیل گردیده است؛ این در حالی است که در قرون نخست، واژگان اصلی برای اشاره به پوشش بدنی، همان «ستر»، «خمار» و «جلباب» بودند.

۲. تکوین انگاره های ستر در قرون اول و دوم هجری

قرون اول و دوم هجری، دوره شکل گیری نخستین لایه های تفسیری و فقهی و تکوین انگاره های بنیادین پیرامون آیات پوشش است. در این دوره، فهم آیات عمیقاً با تجربیات زیسته صحابه و تابعین، سنت نبوی، عملکرد خلفای پس از ایشان، و ساختارهای اجتماعی- حقوقی جامعه نوپای اسلامی پیوند خورده است.

۲-۱. آیه جلباب (احزاب: ۵۹): انگاره تمایز اجتماعی، کارکرد حفاظتی، و تأثیر

عملکرد عمر بن خطاب

انگاره ستر، ذیل آیه ۵۹ سوره احزاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ لَدُونِكُمْ مِنَ الْمَرْءِ وَالْمَرْءِ الْمُمِينِ يَدِينُ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ» در این دوره، در دو سطح موازی اما مرتبط شکل گرفت: نخست، سطح تفسیری که به دنبال تبیین علت و کیفیت حکم قرآنی بود، و دوم، سطح عملکرد اجتماعی- حقوقی که این انگاره را در عرصه عمومی عینیت می بخشید.

۲-۱-۱. سطح تفسیر: انگاره «تمایز و حفاظت» در نگاه مفسران متقدم

در سطح نخست، تلاش قرآن پژوهان متقدم بر فهم علت غایی (فلسفه) و کیفیت اجرایی آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ... يَدِينُ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» متمرکز بود. برآیند این تلاش ها، تکوین انگاره بنیادین «تمایز و حفاظت» بود که جلباب را راهکاری برای حل یک معضل اجتماعی در مدینه معرفی می کرد.

تبیین علت غایی حکم: مفسران برجسته ای چون مجاهد بن جبر (م. ۱۰۴ ق) هدف از پوشیدن جلباب را ایجاد یک زنجیره منطقی می دانستند: جلباب منجر به «شناخته شدن زنان به عنوان آزاده» می شود و این شناخت، «امنیت و مصونیت از آزار» را به ارمغان می آورد (مجاهد بن جبر (بی تا): ۲/ ۵۲۰-۵۲۱) مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ ق) با ارائه روایتی تفصیلی از سبب نزول، این انگاره را در بستر اجتماعی آن تبیین می کند. او توضیح می دهد که جوانان هرزه در تاریکی شب، به دلیل عدم توانایی در تشخیص زنان آزاده از کنیزان، متعرض همگان می شدند و آیه جلباب برای ایجاد این تمایز بصری نازل شد (مقاتل بن سلیمان،

۱۴۲۳: ۵۰۸/۳). یحیی بن زیاد الفراء (م. ۲۰۷ ق) نیز با تأکید بر «یکسانی پوشش» به عنوان علت اصلی «خطا در تشخیص»، هسته اصلی انگاره تمایز را تثبیت می‌کند (فراء، ۱۴۰۳: ۳۵۱/۲). در نگاه این مفسران، جلباب یک نشانه اجتماعی با کارکرد حفاظتی است.

تبیین کیفیت پوشش: در کنار تبیین چرایی حکم، مفسران به چگونگی اجرای آن نیز پرداختند. یحیی بن سلام البصری (م. ۲۰۰ ق) جلباب را معادل «رداء» (بالپوش فراگیر) دانسته و در توصیف کیفیت پوشیدن آن، به جزئیاتی دقیق اشاره می‌کند که شامل پوشاندن بخشی از صورت (یک چشم، بینی و بخشی از پیشانی) می‌شود (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۷۳۹/۲). این جزئیات نشان می‌دهد که فهمی سخت‌گیرانه از گستره پوشش که به سمت پوشاندن صورت گرایش دارد، از همان ابتدا وجود داشته است. نقل قول الفراء از محمد بن سیرین (تابعی مشهور) مبنی بر پوشاندن تمام صورت به جز یک چشم، مؤید رواج این انگاره در مراکز علمی مختلفی چون بصره و کوفه است (فراء، ۱۴۰۳: ۳۵۱/۲).

۱-۲. سطح عملکرد اجتماعی-حقوقی: نهادینه‌سازی تمایز در رویه عمر بن خطاب

هم‌زمان و به موازات شکل‌گیری انگاره‌های تفسیری، یک رویه اجتماعی-حقوقی قدرتمند در جامعه اسلامی در حال تثبیت بود که نقطه عطف آن، عملکرد گزارش شده از خلیفه دوم، عمر بن خطاب است. این عملکرد، انگاره تمایز را از حیطة نظر به عرصه عمل کشاند و به آن عینیت بخشید.

منابعی چون آثار ابن وهب و یحیی بن سلام و به‌طور خاص و با تفصیل بیشتر، المصنف عبدالرزاق صنعانی به نقل از انس بن مالک، ابن جریج، عطاء و دیگران به برخورد عمر با کنیزانی که پوششی مشابه زنان آزاده (قناع یا جلباب) داشتند و تأکید مؤکد او بر عدم تشبه آنان به زنان آزاده «اَكْشَفِي رَأْسَكِ وَلَا تَشَبِيهِ بِالْحَرَائِرِ» (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۷۳۹/۲؛ ابن وهب، ۲۰۰۳: ۷۲؛ صنعانی، بی‌تا، ۱۳۵/۳) یا در برخی نقل‌ها «اَكْشَفِي قِنَاعَكِ» (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۴۱۴/۸) اشاره کرده‌اند.

۱. وروی عن عمر - رضي الله عنه - أن جارية مرت به متقنعة؛ فضربها بالدرّة، وقال: «اَكْشَفِي قِنَاعَكِ، وَلَا تَشَبِيهِ بِالْحَرَائِرِ» وأمر الإمام بكشف ما ذكر، والحرائر بستر ذلك. وقد أمر الحرائر في سورة النور بضرب الخمر على الجيوب بقوله: «وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» (النور: ۳۱)؛ لثلا يظهر الزينة التي على الجيوب، ونهين أن يظهن ويبدین زینتهن للأجنبيین إلا ما ظهر منها، وأمرن في هذه الآية على إرخاء الجلباب وإسداله عليهن؛ ليعرفن أنهن حرائر؛ فلا يؤذین بما ذكرنا.



اما تحلیل دقیق دستور عمر «اَكْشَفِي رَأْسَكِ» با توجه به قرائن متنی و تاریخی، حائز اهمیت است. بر خلاف برداشتی که آن را به معنای برهنگی کامل سر تلقی کرده، شواهد قوی نشان می‌دهد که مقصود، برداشتن پوشش رویین (قناع یا جلباب) به عنوان نماد حریت بوده، نه «خمار» (روسری پایه). قرائن این مدعا عبارتند از:

* **تقابل با «قناع» و «لاتشبهی بالحرائر»:** خود عبارت «اکشفی رأسک» زمانی که در کنار نهی از تشبه به زنان آزاده و در پاسخ به پوشیدن قناع توسط کنیز به کار می‌رود، نشان می‌دهد که منظور، همان پوششی است که نشانه حریت بوده است. در برخی نقل‌ها مانند گزارش عبدالرزاق از انس بن مالک (صنعانی، بی تا: ۱۳/۱۳۵) عبارت «اکشفی رأسک لاتشبهین بالحرائر» در پاسخ به کنیز «متقنعه» (قناع پوشیده) آمده است. همچنین عطاء تصریح می‌کند که عمر صرفاً از جلباب (به عنوان پوشش خاص حرائر) نهی می‌کرد و به خمار کنیزان کاری نداشت (همان)

* **تفسیر مقاتل بن سلیمان** (مفسر خراسان، م. ۱۵۰ ق) از جلباب به «القناع الذی یکون فوق الخمار» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۲/۴۲۴) که این تفکیک لایه‌ای بودن پوشش را نشان می‌دهد و «قناع» را پوششی رویین‌تر از خمار معرفی می‌کند. * **کاربرد لغوی و فقهی:** برای فهم دقیق دستور عمر، باید توجه داشت که عبارت «کشف الرأس» لزوماً به معنای آشکار کردن موی سر نیست، بلکه می‌تواند به معنای برهنه و مشخص شدن سر در برابر یک پوشش رویین‌تر مانند قناع باشد. بهترین دلیل برای این برداشت، تقابلی است که در خود متون اولیه میان این عبارت و «قناع» برقرار شده است. به عنوان نمونه، در متون فقهی متقدم، مانند عبارت شافعی، «امه متقنعه» یعنی کنیز قناع‌پوش، در برابر «مکشوفه الراس» قرار گرفته است: «فان امت امه متقنعه او مکشوفه الراس» (پس اگر کنیزی در حالی که قناع‌پوش یا با سر مکشوف است، امامت کند... (شافعی، ۱۴۰۳: ۱/۱۹۱). این تقابل به وضوح نشان می‌دهد که «مکشوفه الراس» به معنای نداشتن قناع است، نه لزوماً نداشتن هرگونه پوشش. همچنین، تحلیل واژگان مرتبط مانند «حاسرة» نیز این فهم را تقویت می‌کند؛ چنانکه در لسان العرب ذیل ماده (حسر) آمده، «حاسرة» می‌تواند بسته به زمینه، به معنای «مکشوفه الوجه» یا «مکشوفه الرأس والذراعین» باشد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴/۱۸۸) که بر مفهوم کلی آشکار بودن از یک پوشش دلالت دارد.

* **روایت امام رضا (ع):** در روایت امام رضا (ع) (کلینی، ۵: ۱۳۶۳/۵۲۵) عبارت «أ

لَهَا أَنْ تَكْشِفَ رَأْسَهَا بَيْنَ أَيْدِي الرِّجَالِ؟ قَالَ: تَقَنَّعُ»، به وضوح «کشف رأس» را در مقابل «تقنع» قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که «کشف رأس» به معنای نداشتن قناع است، نه لزوماً نداشتن هرگونه پوشش سر.

* **شواهد مبنی بر لزوم خمار برای کنیزان:** روایات متعددی، از جمله نقل عبدالرزاق از ابن جریج و عطاء (صنعانی، بی تا: ۱۳۵/۳)، نشان می‌دهد که کنیزان در عهد پیامبر (ص) و پس از آن، در هنگام نماز از خمار یا پارچه‌ای برای پوشاندن سر استفاده می‌کرده‌اند (صنعانی، بی تا: ۱۳۶/۳)، این با برهنگی کامل سر در تعارض است. بنابراین، گزارش دیگر از انس درباره کنیزان عمر که «کاشفات الرووس تضطرب ثديهن» (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۷۳۸/۲)؛ لزوماً به معنای سر کاملاً برهنه نیست و می‌تواند ناظر به نداشتن پوشش رویین (قناع) باشد. نقل بیهقی که بعدها آن را «کاشفات عن شعورهن» تفسیر کرده (بیهقی، بی تا: ۲۲۷/۲)، به نظر می‌رسد حاصل یک تحول معنایی متأخر و برداشتی لفظی از عبارت «کشف الرأس» باشد که با قرائن متقدم همخوانی ندارد.

پس اختلاف در نقل‌های این واقعه مثلاً «اکشفی رأسک» در برابر «اکشفی قناعک» بیش از آنکه نشانه تناقض باشد، خود یک قرینه تفسیری است. از منظر سندی، گزارش‌هایی که به صراحت از «قناع» نام می‌برند (مانند گزارش عبدالرزاق)، به عنوان یک تفسیر و تبیین برای عبارت مجمل‌تر «رأسک» عمل می‌کنند. این نشان می‌دهد که در فهم عالمان متقدم، این دو عبارت یک مصداق داشته‌اند. پیامد دلالت این موضوع آن است که فهم رایج در آن دوره، بر حذف پوشش نمادین (قناع) متمرکز بوده، نه پوشش پایه.

۲-۱-۳. جمع بندی انگاره تمایز: فرآیند تبدیل یک رویه اجرایی به سنت تفسیری

تحلیل نهایی نشان می‌دهد که نقطه عطف در تکوین انگاره تمایز در قرون اولیه، نه صرفاً عملکرد عمر بن خطاب، بلکه فرآیند ارتقای آن به یک معیار تفسیری الزام‌آور بود. در این فرآیند، یک رویه اجرایی که بر منع کنیزان از پوشش نمادین حریت (قناع و جلاباب) و نه پوشش پایه (خمار) استوار بود، از جایگاه یک اجتهاد شخصی فراتر رفت. این فرآیند با استناد به روایاتی که آن را به شأن نزول آیه پیوند می‌زدند، تقدیس شد و به یک «سنت تفسیری- عملی» تبدیل گشت که مفسران و فقهای بعدی برای تبیین مقصود آیه از «شناخته شدن» به آن استناد

۱. «أخبرت أن الإمام علي عهد رسول الله وبعده كن لا يصلين حتى تجعل إحداهن إزارها على رأسها متقنعة، أو خماراً، أو خرقة يغيب فيها رأسها. وإذا صلت أمة غيبت رأسها بخمارها أو خرقة، كذلك كن يصنعن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده».



کردند. تأثیر این سنت بر فقه مالکی، با توجه به نقش انس بن مالک به عنوان راوی این گزارش‌ها، کاملاً محتمل است (پاکتچی، ۱۳۹۰: ۱۴۱؛ دارمی، ۱۳۴۹: ۱/۷۱؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۸/۲۳۱-۲۳۲).

بدین ترتیب، مرجعیت فهم متن مقدس از دلالت‌های خود آیه به یک عملکرد تاریخی منتقل شد. این تحول، گفتمان غالب را شکل داد و پیامد اجتماعی مهمی به دنبال داشت: سیاستی که با هدف حفاظت از زنان آزاده طراحی شده بود، به طور ضمنی کنیزان را به عنوان گروهی با مصونیت اجتماعی کمتر، در برابر آسیب‌های عمومی آسیب‌پذیرتر ساخت. درک این تفکیک دقیق میان پوشش نمادین و پایه، کلید فهم صحیح این رویه تاریخی و حل تعارضات ظاهری در گزارش‌های فقهی و تفسیری پس از آن است.

۲-۲. آیه زینت (نور: ۳۱): شکل‌گیری انگاره‌های رقیب و تأکید بر اصلاح خمار
 آیه ۳۱ سوره نور «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ...» کانون شکل‌گیری انگاره‌های متنوع و رقیب در باب حدود زینت ظاهر و کیفیت پوشش خمار در قرون اولیه بود:

۲-۲-۱. تفاسیر رقیب از «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (زینت آشکار)

سه انگاره اصلی در تفسیر این استثنا در قرون اولیه شکل گرفت: انگاره پوشش حداکثری (ثیاب / لباس‌های رویین): این دیدگاه، که شاخص‌ترین نماینده آن عبدالله بن مسعود (صحابی برجسته و پایه‌گذار مکتب کوفه، م. ۳۲ ق) است، گستره استثنا را به حداقل، صرفاً لباس ظاهر می‌رساند (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۱/۴۴۰). این تفسیر محتاطانه، که احتمالاً ریشه در درک خاص ابن مسعود از عمومیت دستور به ستر، و شاید هم فکری او با عمر بن خطاب که ابن مسعود او را در اجتهاد بر خود مقدم می‌دانست و جز در موارد نادر با او مخالفتی نمی‌کرد، داشته است، (ابن حجر، ۱۴۱۵: ۵۹/۱) در میان بخشی از جامعه و قرآن‌پژوهان اولیه، به ویژه در فضای کوفه، نفوذ یافت. جایگاه ابن مسعود به عنوان معلم اعزامی از سوی عمر به کوفه و تأکید خلیفه بر پیروی از او (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۳/۲۵۸؛ ابن حجر، ۱۴۱۵: ۵۸/۱)، می‌توانسته در ترویج این انگاره مؤثر باشد. حسن بصری (از تابعین برجسته بصره، م. ۱۱۰ ق) نیز این قول را تکرار کرده است (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۱/۴۴۰).

انگاره جواز آرایه‌های متعارف و وجه و کفین: در مقابل، تفاسیر منقول از ابن عباس (مفسر بزرگ مکه، م. ۶۸ ق) و عایشه (از راویان مهم سنت مدنی، م. ۵۸ ق)،



دوره چهارم
 شماره دوم
 پیاپی: ۸
 پاییز و زمستان
 ۱۴۰۴

بر جواز آشکار بودن آرایه‌های متعارفی چون «الکحل والخاتم» به نقل از یحیی بن سلام از سعید بن جبیر از ابن عباس و «القلب والفتحة» (دستبند و انگشتر) به نقل از یحیی بن سلام از حماد از عایشه (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۴۴۰/۱) و همچنین «الوجه والکفین» به نقل از مجاهد از عایشه تأکید دارند. (مجاهد، بی تا: ۲۳/۲). این انگاره موسع‌تر، که توسط تابعینی چون مجاهد بن جبر (مکه)، مقاتل بن سلیمان (خراسان)، السدی (کوفه) و قتاده بن دعامة (بصره، م. ۱۱۸ ق) نیز روایت شده، بر جنبه عملی و عرفی پوشش تأکید بیشتری دارد. (مجاهد، بی تا: ۲۳/۲؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۴۱۵/۲؛ یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۴۴۰/۱). محمد بن حسن شیبانی (فقیه متأثر از مکتب رأی عراق، م. ۱۸۹ ق) نیز وجه و کفین را مبنای جواز نظر بدون شهوت قرار داده که نشان از ورود زود هنگام این بحث به فقه دارد. (شیبانی، ۱۴۱۰: ۵۰/۳). روایت ابوبصیر از امام صادق (ع) (مدینه، م. ۱۴۸ ق) نیز مصداق را «الخاتم والمسکة» (انگشتر و دستبند) می‌داند که تداوم این انگاره را در میان ائمه (ع) نشان می‌دهد. (ابو بصیر، ۱۴۲۵: ۳۶۷/۲). انگاره طبقه‌بندی نظام‌مند زینت: روایتی از امام باقر (ع) (مدینه، م. ۱۱۴ ق)، که در آن زینت به سه دسته (زینت برای عموم شامل ثياب، کحل، خاتم، خضاب کف، سوار؛ زینت برای محارم؛ و زینت برای همسر) تقسیم شده (ابوالجارود، ۱۴۳۴: ۱۴۶)، انگاره درک نسبی و موقعیت‌مند از حدود پوشش را مطرح می‌کند که نشان‌دهنده نگرشی دقیق و تفکیک شده در سنت اهل بیت است. دیدگاه خاص ابراهیم نخعی (فقیه کوفه، م. ۹۶ ق): قول «مَا فَوْقَ الذَّرَاعِ» به نقل سفیان ثوری نیز به عنوان دیدگاهی خاص که گستره‌ای متفاوت از زینت مجاز را مطرح می‌کند، قابل تأمل است و نشان از تنوع دیدگاه‌ها حتی در یک بوم خاص مانند کوفه دارد. (سفیان ثوری، ۱۴۰۳: ۲۲۵).

۲-۲-۲. تفسیر «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»؛ انگاره اصلاح پوشش پایه

مفسران این دوره مانند مقاتل بن سلیمان (خراسان)، بر لزوم پوشاندن سینه‌ها «يَعْنِي عَلَىٰ صُدُورِهِنَّ» با استفاده از خمار (روسری) تأکید دارند و آن را اصلاح شیوه پوشش پیشین زنان عرب که گریبان باز می‌مانده، می‌دانند (مقاتل، ۱۴۲۴: ۴۱۵/۲). این انگاره اصلاحی، که بر نقش قرآن در تکمیل و تصحیح آداب پوشش رایج تأکید دارد، به نظر می‌رسد مورد اتفاق نسبی بوده است. پیوند مفهومی که مقاتل میان این دستور و لزوم عدم ترک جلباب برقرار می‌کند، تلاشی برای فهم منسجم نظام پوشش است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۴۱۵/۲).

شواهد روایی نیز بر لزوم پوشش سر با خمار برای کنیزان بالغ در سنت نبوی



وجود دارد، مانند حدیث عایشه و کنیزش (بیهقی، بی تا: ۲۲۶/۲؛ ابوداؤد، ۱۴۱۰: ۲۷۰/۲) و حدیث مرسل قتاده (سیوطی، (بی تا): ۴۲/۵). همچنین، روایات متعددی از اهل بیت (ع)، که در منابعی چون وسائل الشیعه (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۰۹/۴ به بعد) گردآوری شده‌اند، بر این امر تأکید دارند. به عنوان نمونه، در روایت معتبر محمد بن مسلم از امام باقر (ع) آمده است که کنیز در نماز ملزم به پوشیدن «قناع» (پوشش کامل تر سر) نیست، اما در ادامه همان روایت یا روایت مشابهی از ایشان، بر وجوب «خمار» برای کنیز از زمان بلوغ (حیض) تصریح شده است (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۱۱/۴). این تفکیک میان خمار (به عنوان پوشش پایه لازم) و قناع (پوشش فراتر که برای کنیز واجب نیست)، در فهم دقیق تر حدود پوشش کنیز بسیار راهگشاست.

با این حال، چنانکه اشاره شد، روایات مبتنی بر لزوم خمار برای کنیزان، در میان کتب تفسیری اهل سنت در این دوره کمتر مشاهده می‌شود و تنها گزارش‌های پراکنده‌ای مانند نقل ابن جریج از عطاء مکی در خصوص ستر صلاتی و ناظری کنیز با خمار یا پارچه را شاهد هستیم. (صنعانی، بی تا: ۱۳۴/۳-۱۳۶) این نکته بسیار مهمی است، زیرا به نظر می‌رسد عدم مواجهه گسترده مفسران اهل سنت این دوره با این دسته از روایات یا عدم برجسته‌سازی آن‌ها، می‌تواند ناشی از تلاش برای مدیریت تعارض ظاهری میان انگاره لزوم پوشش پایه (خمار) برای کنیزان، با رویکرد تمایزگذاری مطلق باشد که در عملکرد جامعه به خاطر خوانش‌های متفاوتی که در مورد میزان پوشش لازم برای کنیز بعد از عملکرد صحابه دیده می‌شود صورت گرفته باشد، این امر، اهمیت بررسی تاریخی انگاره‌ها و تأثیر عملکردهای اجتماعی-سیاسی بر تفسیر نصوص را بیش از پیش آشکار می‌سازد.

۲-۳. آیه قواعد (نور: ۶۰)؛ انگاره تخفیف مشروط و تنوع در مصداق

۱-۳-۲. شناسایی «القواعد» و قیود رخصت

تفسیر آیه مربوط به زنان سالخورده «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ» در این دوره، بر انگاره تخفیف در پوشش، اما با قیودی مشخص، استوار است:

شناسایی «القواعد»: مفسران چون مقاتل و یحیی بن سلام، «قواعد» را زنانی دانسته‌اند که به دلیل کهولت سن از حیض و باروری بازمانده و امیدوی به ازدواج ندارند «لا یرجون نکاحاً» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۴۲۴/۲؛ یحیی بن سلام،

۱۴۲۵: ۴۶۱/۱). قول قتاده (بصره) بر لزوم فقدان رغبت به ازدواج نیز تأکید دارد (یحیی بن سلام، همان). این تعاریف، مبنای فهم حدود شمول این رخصت را تشکیل می‌دهد.

۲-۳-۲. مصداق «وضع ثیاب»

انگاره محدودیت رخصت به پوشش رویین (جلباب / رداء): این دیدگاه غالب منقول از صحابه ای چون ابن عمر مدنی، ابن مسعود کوفی به نقل مقاتل و تابعانی همچون مجاهد مکی و مقاتل خراسانی است. (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۴۶۱/۱؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۴۲۴/۲؛ مجاهد بن جبر، (بی تا): ۴۴۴/۲)

انگاره موسع تر یا منعطف تر: اما قول جواز برداشتن خمار از سلیمان بن یسار (از فقهای هفتگانه مدینه) (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: همان) و روایات متنوع منقول از ائمه شیعه (ع) شامل جلباب و گاه خمار یا «غیر الجلباب» از امام صادق، امام باقر و امام رضا (علیهم السلام) (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹۸/۱۱-۱۹۹) نشان دهنده وجود انگاره ای موسع تر یا منعطف تر، به ویژه در سنت مدنی و شیعی، در کنار دیدگاه غالب است. روایت امام صادق (ع) در تفکیک میان رخصت وضع جلباب برای حره و وضع خمار برای کنیز سالخورده نیز قابل توجه است و نشان از پیچیدگی و تفکیک در این انگاره دارد. (ابن بابویه قمی، ۱۳۸۶: ۲۵۵/۲).

۲-۴. پوشش کنیز در روایات شیعی: انگاره تفکیک ستر صلاتی و ناظری

۲-۴-۱. ستر صلاتی: عدم وجوب قناع در نماز

بررسی دقیق روایات اهل بیت (ع) در این دوره، انگاره ای چندلایه و تفکیک شده از پوشش کنیز را نشان می‌دهد که با تفکیک میان خمار (پوشش پایه) و قناع (پوشش کامل تر و نشانه حره)، و همچنین ستر صلاتی (پوشش در نماز) و ستر ناظری (پوشش در برابر نامحرم) قابل فهم است:

روایات متعددی از ائمه (ع) به صراحت بر عدم وجوب «قناع» برای کنیز در هنگام نماز دلالت دارند. در روایت معتبر محمد بن مسلم از امام باقر (ع) آمده است: «قُلْتُ الْأَمَةُ تُعْطَى رَأْسَهَا إِذَا صَلَّتْ فَقَالَ لَيْسَ عَلَى الْأَمَةِ قِنَاعٌ» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۰۹/۴). این حکم برای انواع مختلف کنیزان، از جمله ام ولد، کنیز مدبره و مکاتبه مشروطه نیز در روایات دیگر تأیید شده است (همان). همچنین از امام کاظم (ع) نقل شده: «لَيْسَ عَلَى الْإِمَاءِ أَنْ يَتَّقَنَّعْنَ فِي الصَّلَاةِ» (همان).

اصطلاح «مکشوفه الرأس» نیز، که ریشه در برخورد خلیفه دوم دارد، در این بستر به معنای نداشتن قناع است، نه لزوماً فقدان خمار که پوشش پایه بوده است.



روایات نهی از تشبه به حرائر «لَا تَشَبَّهَنَّ بِالْحَرَائِرِ»؛ «أَصْرِبُوهَا حَتَّى تُعْرِفَ الْخُرَّةَ عَنِ الْمَمْلُوكَةِ» به نقل از ابی خالد قماط یا حماد لحم از امام باقر (ع) یا پدرشان امام صادق (ع) ((حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴/۴۱۱)) نیز آمده، هرچند سند برخی از این روایات مانند نقل حماد لحم محل بحث است نیز مؤید همین معناست و بر حفظ تمایز در این زمینه تأکید دارد. این روایات نشان می‌دهند که اگر کنیزی در نماز قناع می‌پوشید، گاه با او برخورد می‌شد تا تمایز او از زنان آزاده حفظ گردد. شیخ صدوق نیز ظاهراً از مجموع این روایات، عدم جواز یا کراهت شدید قناع، برای کنیز را به طور عام (هم ستر صلاتی و هم ناظری) برداشت کرده است، هرچند این برداشت عام با روایات دیگر، به ویژه در مورد ستر ناظری ام ولد، قابل جمع است.

۲-۴-۲. ستر ناظری: وجوب خمار (و گاه قناع برای ام ولد)

در مقابل حکم نماز، روایاتی بر لزوم پوشش پایه (خمار) برای کنیز بالغ در برابر نامحرم دلالت دارند. در ادامه همان روایت معتبر محمد بن مسلم از امام باقر (ع) آمده است: «وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْأُمَّةِ إِذَا وَلَدَتْ عَلَيْهَا الْخِمَارُ قَالَ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا لَكَ أَنْ عَلَيْهَا إِذَا هِيَ حَاضَتْ وَ لَيْسَ عَلَيْهَا التَّقْنُوعُ فِي الصَّلَاةِ» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴/۴۱۱). این روایت به روشنی میان خمار، که وجوب آن به زمان بلوغ با حیض مرتبط شده و به قرینه، ناظر به ستر ناظری است و قناع که در نماز واجب نیست، تفکیک قائل شده است.

روایت دیگری از محمد بن مسلم از امام صادق (ع) که می‌پرسد: «قلت له الامه تغطي راسها؟ فقال لا ولا على امر الولدان تغطي راسها اذا لم يكن لها ولد» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴/۴۱۰) در نفی «تغطية الرأس» برای کنیز و ام ولد در صورتی که فرزندی از مولایش نداشته باشد، یا طبق تفسیری، فرزندی که به رشد رسیده نداشته باشد، با توجه به گفتمان رایج و تقابل آن با «مكشوفه الرأس» (به معنای نداشتن قناع)، احتمالاً به نفی وجوب پوشش کامل مشابه زنان آزاده (قناع / جلباب) اشاره دارد و با وجوب خمار در ستر ناظری منافاتی ندارد.

ابی بصیر نیز از امام صادق (ع) می‌گوید: «عَلَى الصَّبِيِّ إِذَا احْتَلَمَ الصِّيَامُ وَعَلَى الْجَارِيَةِ إِذَا حَاضَتْ الصِّيَامُ وَالْخِمَارُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَمْلُوكَةً فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْهَا خِمَارٌ إِلَّا أَنْ تُحِبَّ أَنْ تَحْتَمِرَ وَعَلَيْهَا الصِّيَامُ» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴/۴۱۰)، از نظر سندی (حضور ابن ابی حمزه بطائنی و قاسم بن محمد واقفی در طریق شیخ طوسی) و محتوایی (تعارض ظاهری با سایر روایات مبنی بر وجوب خمار بر کنیز بالغ در ستر ناظری) محل بحث جدی است. حتی اگر صحت سند پذیرفته شود، می‌توان آن را حمل بر اختیار کنیز در التزام به مظاهر ایمانی (که خمار نیز جزئی از آن است)

یا عدم اجبار مولا بر او کرد، نه اینکه نافی اصل حکم الهی و جوب ستر پایه باشد. برای ام ولد، حکم سختگیرانه تر بوده و طبق روایت معتبر محمد بن اسماعیل بن بزیع از امام رضا (ع)، پوشیدن قناع در برابر مردان نامحرم بر او واجب بوده است: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ أَلِهَأَنَّ تَكْشِفَ رَأْسَهَا بَيْنَ أَيْدِي الرِّجَالِ قَالَ تَقَنَّعُ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵/۵۲۵). قید «بَيْنَ أَيْدِي الرِّجَالِ» به وضوح ستر ناظری را نشان می‌دهد و واژه «تَقَنَّعُ» که از ریشه قناع است لزوم پوشش کامل تر را برای ام ولد بیان می‌کند. این حکم، انگاره‌ای متمایز برای ام ولد، احتمالاً با توجه به جایگاه اجتماعی بالاتر او و نزدیکی اش به حریت، مطرح می‌کند. نکته مهم در این روایت، تقابل «تَكْشِفَ رَأْسَهَا» با «تَقَنَّعُ» است که بار دیگر تأیید می‌کند «کشف رأس» در این گفتمان، به معنای نداشتن قناع (پوشش رویین و کامل) است.

۳-۴-۲. جمع بندی انگاره پوشش کنیز در سنت شیعی

این انگاره تفکیک شده پوشش کنیز در سنت شیعی، که بر اساس نوع پوشش (خمار / قناع)، موقعیت (نماز / حضور در برابر نامحرم) و وضعیت کنیز (عادی / ام ولد) تعریف می‌شود، در تقابل با رویکرد ساده‌انگارانه و مبتنی بر تمایز مطلق (و گاه تفسیر به برهنگی کامل سر کنیز) قرار می‌گیرد و نشان از پیچیدگی و دقت نظر در این سنت دارد. بسیاری از اختلاف فتواها در طول تاریخ، احتمالاً ناشی از خلط میان مفاهیم خمار و قناع، و عدم تفکیک دقیق میان ستر صلاتی و ستر ناظری، و همچنین عدم توجه به تفاوت حکم ام ولد بوده است.

۳. تثبیت و تفصیل انگاره‌ها: قرآن پژوهان قرن سوم هجری

عصر تدوین کتب حدیثی و تفسیری، شاهد تثبیت بسیاری از انگاره‌های پیشین و تفصیل بیشتر آن‌ها با استنادات دقیق‌تر و آغاز به‌کارگیری این آیات در مباحث فقهی و اصولی گسترده‌تر است.

۳-۱-۱. آیه جلاب (احزاب: ۵۹)؛ تحکیم انگاره تمایز و تفصیل کیفیت پوشش

۳-۱-۱-۳. تحکیم کارکرد اجتماعی جلاب (تمایز و حفاظت)

انگاره کارکرد اجتماعی - حقوقی جلاب (تمایز حره / امه و حفاظت) با استناد به سبب نزول معیار (آزار رساندن اهل فسق یا منافقین به زنان آزاده به گمان کنیز بودن) در آثار مفسران و محدثان این دوره چون یحیی بن زیاد فراء (کوفه، م. ۲۰۷ ق) عبدالرزاق صنعانی (یمن، م. ۲۱۱ ق) و محمد بن سعد (بصره / بغداد، م. ۲۳۰



ق) کاملاً تحکیم می یابد. (فراء، ۱۹۸۰: ۳۴۹/۲، صنعانی، ۱۴۱۰: ۱۲۳/۳، ابن سعد، بی تا: ۱۴۱/۸). نقل قول های مکرر از حسن بصری، آبی مالک، مجاهد، قتاده و ابن کعب قرظی در آثار ابن سعد (ابن سعد، بی تا: ۱۴۱/۸)، این زمینه را به عنوان تفسیر رایج نشان می دهد. همچنین، غایت آیه «ذَلِكِ ادْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَنَّ فَلَا يُوَدِّعَنَّ» به اتفاق آرا به شناخته شدن به عنوان زن آزاده و مصونیت از آزار تفسیر می شود.

۳-۱-۲. تفصیل کیفیت پوشش: تأکید بر پوشاندن صورت

نکته قابل توجه در این دوره، تأکید فزاینده بر پوشاندن بخشی از صورت به عنوان تفسیر عملی «ادناء جلابیب» است. فراء از محمد بن سیرین (تابعی بصره) نقل می کند که جلابب چنان پوشیده می شد که یک چشم، پیشانی و نیمی از صورت پوشانده می شد و تنها چشم دیگر برای دیدن باز می ماند. (فراء، ۱۹۸۰: ۳۴۹/۲) ابن سعد نیز از ابن کعب قرظی (از تابعین مدینه) نقل می کند: «تُخَمَّرُ وَجْهَهَا إِلَّا إِحْدَىٰ عَيْنَيْهَا» (ابن سعد، بی تا: ۱۴۱/۸). ابو عبید قاسم بن سلام (بغداد، م. ۲۲۴ ق) نیز تفسیر عملی عبیده سلمانی (تابعی کوفه) مبنی بر پوشاندن سر و صورت و نمایان گذاشتن یک چشم را به عنوان شیوه رایج در مقابل «نقاب»، مُحَدَّث (پوشش جدیدتر و کامل تر صورت) معرفی می کند (هروی، ۱۳۸۴: ۴/۴۶۳). این توصیفات نشان می دهد که انگاره پوشاندن بخش عمده ای از صورت ذیل این آیه، در این دوره رواج قابل توجهی داشته و به عنوان یکی از تفاسیر معتبر از کیفیت «ادناء» مطرح بوده است، که می تواند نشان دهنده گرایش به سمت پوشش بیشتر در فضای عمومی باشد.

۳-۱-۳. حجیت الگوی رفتاری زنان صدر اسلام

روایت مشهور ام سلمه درباره واکنش سریع و ملتزمانه زنان انصار به نزول آیه (پوشیدن اکسیه سود و هیئت وقارآمیز)، توسط عبدالرزاق صنعانی و ابوداود سجستانی (سیستان / بصره، م. ۲۷۵ ق) به عنوان دو منبع مهم این قرن نقل شده و بر اهمیت عملی آیه و حجیت الگوی رفتاری زنان صدر اسلام تأکید دارد (صنعانی، ۱۴۱۰: ۱۲۳/۳؛ ابی داوود، ۱۴۱۰: ۲۶۹/۹).

۳-۲-۳. آیه زینت (نور: ۳۱): نظام مندسازی انگاره ها و تداوم رقابت

در تفسیر «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»، رقابت میان انگاره های موشع و مضیق ادامه دارد، اما با استنادات بیشتر و تلاشی آشکار برای نظام مندسازی همراه است.

۳-۲-۱. دیدگاه های رقیب در تفسیر زینت آشکار

انگاره وجه و کفین: این قول همچنان به عنوان یکی از تفاسیر اصلی از این

عباس، ابن عمر، مکحول، سعید بن جبیر، قاسم بن ابراهیم رسی (از ائمه زیدیه) و مزنی (شاگرد شافعی) نقل می‌شود و حارث محاسبی (عارف و متکلم بغداد، م. ۲۴۳ ق) آن را به عنوان یکی از اقوال رایج ذکر می‌کند. (یحیی بن معین، ۱۴۱۹: ۱۴؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۸۴؛ محاسبی، ۱۴۱۲: ۱۰۶؛ رسی، ۱۴۲۱: ۶۵۹/۲؛ مزنی، بی تا: ۱۶۳)

انگاره آرایه‌های متعارف: تأکید بر کحل، خاتم، خضاب و سوار (قلب / فتخه) در آثار فراء، عبدالرزاق، ابو عبید، ابن ابی شیبیه (کوفه)، ابن قتیبه دینوری (بغداد / دینور) و هود بن محکم هوارى (مغرب) (فراء، ۱۹۸۰: ۲۴۹/۲؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۵۶/۳؛ هروی، ۱۳۸۴: ۳۱۷/۴؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۸۳/۳؛ دینوری، ۱۴۱۱: ۲۶۰؛ هوارى، ۱۴۲۶: ۱۵۲/۳) به نقل از ابن عباس، عایشه، مسور بن مخرمه، عطاء، مجاهد و سعید بن جبیر ادامه دارد. ابو عبید این قول را با جواز ابداء کفین مرتبط می‌داند.

انگاره ثیاب (لباس‌ها): قول به استثنا بودن لباس‌های رویین نیز همچنان از ابن مسعود، ابراهیم نخعی، ابوصالح، عکرمه، ماهان و عبیده سلمانی نقل می‌شود و ابو عبید آن را ترجیح می‌دهد. (هروی، ۱۳۸۴: ۳۱۸/۴؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۵۶/۳؛ روایت تفکیک زینت ظاهر (ثیاب) از زینت باطن (زیورآلات مخصوص زوج) از ابن مسعود (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۸۳/۳) نیز در همین راستا قابل توجه است.

انگاره‌های ترکیبی: نقل‌هایی که ترکیبی از موارد فوق (مانند وجه و ثیاب، کحل و ثیاب، وجه و ثغرة النحر) را ذکر می‌کنند (به نقل ابن ابی شیبیه از حسن بصری، شعمی، عکرمه) (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۸۳/۳؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۵۶/۳) نیز نشان‌دهنده سیالیت و عدم قطعیت در تعیین مصادیق دقیق «ما ظهر من‌ها» و تلاش برای جمع بین اقوال مختلف در این دوره است.

۲-۲-۳. تثبیت انگاره اصلاح خمار و تمایز حرائر / إماء

در خصوص «وَأَلْيَضْرَبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»، انگاره اصلاح پوشش پایه و ستر گریبان با استناد به روایت عایشه در کتب حدیثی مهم این قرن (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۸۳/۳، بخاری، ۱۴۰۱: ۱۳/۶، آبی داوود، ۱۴۱۰: ۲۷۰/۲؛ ابن راهویه، ۱۴۱۲: ۶۸۴/۳) و تحلیل فراء و محمد بن سلام جمحی (ادیب و لغوی بصره، م. ۲۳۱ یا ۲۳۲ ق) کاملاً تثبیت شده و به اجماع نزدیک است. (فراء، ۱۹۸۰: ۲۴۹/۲؛ جمحی، ۱۴۰۰: ۳۵۶/۱) همچنین، انگاره تمایز احکام حرائر و إماء در آثار مفسران چون هود بن محکم هوارى (با استناد به عمل عمر) و حارث محاسبی برجسته‌تر می‌شود. (هوارى، ۱۴۲۶: ۱۵۲/۳؛ محاسبی، ۱۴۱۲: ۱۰۶).



۳-۳. آیه قواعد (نور: ۶۰)؛ تحدید انگاره رخصت و کاربرد اصولی

انگاره محدودیت رخصت «وضع ثیاب» به پوشش رویین (رداء / جلباب) در این قرن به دیدگاه غالب و تقریباً متفق القول تبدیل می‌شود. این قول به کرات از ابن مسعود، ابن عباس و سعید بن جبیر در آثار فراء، عبدالرزاق، علی بن جعد، ابن قتیبه، هود بن محکم و ابو عبید نقل شده و با استناد به قرائت «من ثیابهن» تقویت می‌شود. (فراء، ۱۹۸۰: ۲۶۱/۲؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۶۳/۳؛ جعد، ۱۴۱۷: ۴۱؛ دینوری، ۱۴۱۱: ۲۶۳؛ هواری، ۱۴۲۶: ۱۶۹/۳).

قول جواز وضع خمار (منقول از سلیمان بن یسار در قرن دوم) در منابع این دوره کمتر دیده می‌شود، که می‌تواند نشان‌دهنده تثبیت تفسیر رداء / جلباب و کمرنگ شدن انگاره موسع تر رخصت باشد. تعریف «القواعد» به زنان کهنسال مایوس از نکاح، نزد فراء، ابن قتیبه، هود بن محکم و تأکید بر قیود رخصت (عدم تبرج و افضلیت استعفاف) همچنان پابرجاست. (فراء، ۱۹۸۰: ۲۶۲/۲؛ دینوری، ۱۴۱۱: ۲۶۳؛ هواری، ۱۴۲۶: ۱۶۹/۳).

۴. بلوغ و تمایز مکاتب: قرآن پژوهان قرون چهارم و پنجم هجری

این دوره، عصر اوج‌گیری مکاتب کلامی و فقهی و ظهور تفاسیر جامع و نظام‌مند است که انگاره‌های پیشین را به بلوغ‌نهایی رسانده و تمایزات مکاتب را آشکارتر می‌سازد.

۴-۱. آیه جلباب (احزاب: ۵۹)؛ تثبیت نهایی کارکرد و گسترش کاربرد

۴-۱-۱. تثبیت نهایی کارکرد اجتماعی جلباب (تمایز و حفاظت)

انگاره کارکرد اجتماعی جلباب (تمایز حره / امه و حفاظت) در تفاسیر مفسران بزرگ این دوره چون محمد بن جریر طبری (مفسر جامع نگر بغداد، م. ۳۱۰ ق)، ابومنصور ماتریدی (متکلم حنفی ماوراءالنهر، م. ۳۳۳ ق)، ابوليث سمرقندی (فقیه و مفسر حنفی ماوراءالنهر، م. ۳۷۳ ق)، ابن ابی حاتم رازی (محدث و مفسر ری، م. ۳۲۷ ق)، نحاس (نحوی و مفسر مصر، م. ۳۳۸ ق)، ابن ابی زمنین (مالکی اندلس، م. ۳۹۹ ق) و شیخ طوسی (محدث، فقیه و مفسر برجسته شیعه در بغداد، م. ۴۶۰ ق) به عنوان یک اصل مسلم تکرار و تأیید می‌شود. (طبری، ۱۳۲۳: ۲۲۰/۱۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۹۴/۸؛ رازی (بی تا): ۳۱۵۴/۱۰؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۳۷۷/۵؛ ابن ابی زمنین، ۱۴۲۳: ۴۱۲/۳؛ سمرقندی (بی تا): ۶۷/۳؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳۶۱/۸). ماتریدی با صراحت جلباب را «عَلَمًا بَيْنَ الْحَرَائِرِ وَ الْأِمَاءِ» می‌خواند. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۱۴/۸) ادعای اجماع بر اختصاص حکم

به حرائر توسط ابن عبد البر (فقیه مالکی اندلس، م. ۴۶۳ ق) نیز این تثبیت را نشان می‌دهد. (ابن عبد البر، ۱۳۸۷: ۲۳۶/۸).

۲-۱-۴. تداوم تنوع در کیفیت پوشش

با این حال، تنوع در تعریف لغوی جلباب و کیفیت عملی «ادناء» (پوشش صورت) همچنان ادامه دارد. طبری دو دیدگاه اصلی پوشاندن سر و صورت جز یک چشم و دیگری محکم کردن پوشش بر پیشانی را جمع بندی می‌کند. (طبری، ۱۳۲۳: ۵۷/۲۲) این تنوع در آثار ابن وهب دینوری، ازهری (لغوی خراسانی)، ماتریدی و طوسی نیز منعکس است و نشان‌دهنده عدم حصول اجماع کامل بر شکل دقیق پوشش است. (دینوری، ۱۴۲۴: ۱۸۲/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۶۴/۱۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۷/۵۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۴۶۰/۸)

۳-۱-۴. گسترش کاربرد فراتفسیری آیه

کاربرد فراتفسیری آیه در مباحث کلامی-سیاسی (نقد شیخ مفید، متکلم و فقیه شیعه بغداد، م. ۴۱۳ ق، بر عایشه در کتاب «الجمال») (مفید بی تا: ۷۹) و فقهی (اشاره ابن حزم اندلس، فقیه ظاهری، به مجادله پیرامون اختصاص حکم) (ابن حزم بی تا: ۲۱۸/۳) گسترش می‌یابد. تلاش برای نظام‌مندسازی آیات حجاب، که در قرن سوم آغاز شده بود، در آثار طبری و به‌ویژه ماتریدی با تحلیل نسبت میان آیات مختلف پوشش، ادامه می‌یابد.

۲-۴. آیه زینت (نور: ۳۱): غلبه انگاره‌های موسّع و ظهور ابعاد عرفانی

۱-۲-۴. غلبه انگاره وجه و کفین و آرایه‌های متعارف

در تفسیر «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»، انگاره وجه و کفین و آرایه‌های متعارف به دیدگاه غالب و مرجح در میان اکثریت فقها و مفسران این دوره از مکاتب و مناطق مختلف (طبری، ابن ابی حاتم، جصاص حنفی، ماتریدی، سمرقندی، طوسی، ابن عبد البر، ثعلبی نیشابوری، ماوردی شافعی بغدادی، ابن حزم) تبدیل می‌شود و طبری آن را «اولی الاقوال بالصواب» می‌داند. (طبری، ۱۴۱۵: ۱۵۹/۱۸؛ رازی بی تا: ۱۳۴/۸؛ جصاص، ۱۴۱۵: ۴۰۸/۳؛ ماتریدی، ۵۴۴/۱۴۲۶: ۷؛ سمرقندی بی تا: ۵۰۶/۲؛ ثعلبی، (۱۴۲۲): ۸۳/۷؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۷؛ ابن عبد البر، ۱۳۸۷: ۳۶۸/۶؛ ماوردی بی تا: ۴/۹۰؛ ابن حزم، بی تا: ۲۲۲/۳).

۲-۲-۴. اجماع بر اصلاح خمار و نظام‌مندسازی سطوح زینت

انگاره ستر گریبان با خمار «وَلْيَضْرِبْنَ...» به اجماع کامل می‌رسد و توسط



مفسران همچون طبری، نسائی، جصاص، ماتریدی، عسکری، سمرقندی، ثعلبی، مکی، ماوردی، طوسی، انصاری (طبری، ۱۴۱۵: ۹۶/۱۸: نسائی، ۱۴۱۰: ۱۲۱/۲: جصاص، ۱۴۱۵: ۴۰۹/۳: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۴۹/۷: عسکری، ۱۴۲۸: ۲۹۶: سمرقندی (بی تا): ۵۰۶/۲: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸۳/۷: مکی، ۱۴۲۹: ۵۰۷/۸: ماوردی (بی تا): ۹۲/۴: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۳۰/۷: انصاری، ۱۳۷۱: ۵۱۹/۶) و با استناد به تحلیل‌های لغوی راغب اصفهانی و ابن سیده (اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۹۸: ابن سیده، ۱۴۲۱: ۵۱۲/۷) و روایت واکنش زنان حاکم نیشابوری، بیهقی، (حاکم نیشابوری (بی تا): ۳۹۷/۲: بیهقی (بی تا): ۲۳۴/۲-۲۳۵) تأیید می‌شود. نظام مندسازی سطوح زینت و تأکید بر تمایز حرائر/اماء نیز در آثار ماوردی و ابن حزم به اوج خود می‌رسد. (ماوردی (بی تا): ۹۰/۴: ابن حزم (بی تا): ۲۲۱/۳) کاربردهای فقهی آیه در بحث حدود عورت (جصاص، مکی، طوسی، ابن حزم) (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۳: مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۵۰۶۸/۸: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۷: ابن حزم (بی تا): ۲۲۲/۳) و نظر ماتریدی (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۴۴/۷-۵۴۷ و ۴۱۴/۸) و هنجارهای اجتماعی شیخ مفید، همچنان ادامه دارد. (احکام النساء، ۱۴۱۴: ۵۶).

۳-۲-۴. ظهور بعد عرفانی

نکته جدید، ظهور تفاسیر عرفانی از زینت توسط شخصیت‌هایی چون قشیری (صوفی و مفسر نیشابوری، م. ۴۶۵ ق) (قشیری، ۲۰۰۰: ۶۰۷/۲) و پیش از او حلاج (م. ۳۰۹ ق) (حلاج، ۱۳۸۶: ۱۶۹) است. که بعد جدیدی به فهم انگاره زینت افزوده و آن را به سلوک معنوی پیوند می‌زند.

۴-۳. آیه قواعد (نور: ۶۰): برجستگی تمایز دیدگاه اهل سنت و شیعه

ضمن اشتراک در انگاره کلی رخصت مشروط یعنی تعریف قواعد به زنان سالخورده مایوس از نکاح، نزد ابن وهب دینوری، ابن ابی حاتم، سمرقندی، ماتریدی، ثعلبی، ماوردی، واحدی، سمعانی و همچنین شیخ مفید و شیخ طوسی (دینوری، ۱۴۲۴: ۱۷۷/۲: ابن ابی حاتم رازی (بی تا): ۲۶۴۰/۸: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۹۲/۷: سمرقندی (بی تا): ۵۲۱/۲: مفید، ۳۸۴: ۱۴۲۴: مفید، ۱۴۱۴: ۵۸: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۱۷/۷: ماوردی (بی تا): ۱۲۱/۴: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۶۱/۷: واحدی، ۱۴۱۵: ۷۷۰/۲: سمعانی، ۱۴۱۸: ۵۴۸/۳) و قیود عدم تبرج و افضلیت استعفاف نزد طبری، ماتریدی، سمرقندی (طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۸/۱۸: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۹۴/۷: سمرقندی (بی تا): ۵۲۱/۲) و روایات شیعی (کافی، (بی تا): ۱۷۲/۱۱) نقطه کانونی تمایز در تعیین مصداق «وضع ثیاب» برجسته‌تر می‌شود.

۱-۳-۴. انگاره غالب اهل سنت: محدودیت رخصت به پوشش رویین (جلباب / رداء) این دیدگاه با استناد به اقوال صحابه و تابعین و قرائت «من ثیابهن» توسط اکثریت قاطع مفسران اهل سنت این دوره (ابن وهب، دینوری، ۱۴۲۴: ۱۷۷/۲؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۱۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۹۲/۷؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۵۵۶/۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۴۹/۴؛ سمرقندی (بی تا): ۵۲۱/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۱۷/۷؛ ماوردی (بی تا): ۱۲۱/۴؛ سمعانی، ۱۴۱۸: ۵۴۸/۳؛ بیهقی (بی تا): ۹۳/۷) تحکیم می شود و ماتریدی و سمعانی صراحتاً شمول خمار را رد می کنند. تنها اقوال شاذی از جابر بن زید به نقل ماوردی و عبدالقاهر جرجانی (ادیب و مفسر شافعی گرگان) مبنی بر شمول خمار در برابر این جریان قرار دارند. (ماوردی (بی تا): ۱۲۱/۴؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۷۴/۲).

۲-۳-۴. انگاره منعکس در منابع شیعی: انعطاف پذیری و احتمال شمول خمار منابع شیعی این دوره مانند التبیان طوسی و آثار شیخ مفید و روایات گردآوری شده در قرن پیشین همچون الکافی کلینی و آثار شیخ صدوق، تصویری متنوع تر ارائه می دهند. شیخ طوسی ضمن اشاره به تفاسیر رایج اهل سنت، به قرائت اهل بیت (ع) و ابی «من ثیابهن» استناد می کند و روایات منقول از امام صادق (ع) و امام باقر (ع) گاه «ثیاب» را به «خمار و جلباب» یا فقط «جلباب»، و در نقل از امام رضا (ع) به «غیر الجلباب» تفسیر کرده اند. (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۶۱/۷؛ کلینی، (بی تا): ۱۹۹/۱۱؛ صدوق، ۱۳۸۶: ۲۵۵/۲) این تنوع، نشان دهنده آن است که در سنت شیعی، انگاره شمول خمار در رخصت، محتمل بوده است. روایت جواز نظر به موی «امثال این زنان» (مثلهن) از امام رضا (ع) نیز مؤید همین گستره وسیع تر رخصت است. (صدوق، ۱۳۸۶: ۲۵۵/۲)

۳-۳-۴. شکل گیری دو سنت تفسیری متمایز:

این تمایز ظریف، نشان دهنده شکل گیری دو سنت تفسیری-فقهی متمایز در این زمینه است که احتمالاً ریشه در مبانی استنباطی و تأکید بر منابع روایی متفاوت دارد. توجه به ابعاد اجتماعی و روانشناختی حکم مانند جواز حضور قواعد در اجتماعات نزد شیخ مفید و تحلیل عرفانی قشیری، نیز نشان دهنده عمق بخشی به فهم فلسفه حکم در این دوره است. (احکام النساء، ۱۴۱۴: ۵۶؛ قشیری، ۲۰۰۰: ۶۰۷/۲).

۵. تحلیل تطبیقی انگاره های ستر (قرون اول تا پنجم)

۵-۱. تطور رویکردهای تفسیری: از تکوین تا تثبیت انگاره ها

بررسی سیر پانصد ساله تفاسیر آیات پوشش، تطور سه انگاره اصلی را به وضوح



نشان می‌دهد: انگاره «جلباب» که از یک راهکار اجتماعی به یک اصل فقهی تبدیل شد؛ انگاره «زینت ظاهر» که پس از یک دوره رقابت، به سمت یک دیدگاه غالب حرکت کرد؛ و انگاره «رخصت قواعد» که از همان ابتدا شاهد تنوعی بود که بعدها به تمایز مکتبی انجامید.

۱-۵. انگاره جلباب: از تمایز اجتماعی تا تثبیت فقهی:

انگاره جلباب که در قرون اولیه (اول و دوم) با کارکرد اصلی تمایز اجتماعی زن آزاده از کنیز و با تأثیرپذیری شدید از عملکرد عمر بن خطاب شکل گرفت، در قرن سوم با افزودن جزئیات دقیق‌تر، به‌ویژه تأکید بر پوشاندن بخشی از صورت، ابعاد عملی واضح‌تری یافت. این روند در قرون چهارم و پنجم به تثبیت نهایی این انگاره به‌عنوان یک اصل مسلم فقهی و تفسیری انجامید؛ تا جایی که مفسران بزرگی چون طبری و ماتریدی آن را به‌عنوان یک اصل مسلم تکرار کردند و فقیه‌ی چون ابن عبد البر بر اختصاص حکم آن به حرائر ادعای اجماع نمود. جمع‌بندی تطبیقی: در یک نگاه مقایسه‌ای، تطور انگاره جلباب، گذار از یک «فهم تاریخ‌مند و وابسته به زمینه» در قرون اولیه به یک «حکم انتزاعی و فقهی‌شده» در قرون متأخر را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، کارکرد آن از «حفاظتی-اجتماعی» به «حقوقی-هویتی» تغییر ماهیت داد.

۲-۱-۵. انگاره زینت ظاهر:

از رقابت انگاره‌ها تا غلبه دیدگاه موسّع: در مقابل انسجام نسبی انگاره جلباب، تفسیر زینت ظاهر «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» از همان ابتدا شاهد رقابت میان دیدگاه حداکثری ابن مسعود مبنی بر جواز ابداء «ثیاب» و دیدگاه موسّع‌تر ابن عباس و عایشه مبنی بر جواز ابداء «وجه و کفین» و آرایه‌های متعارف بود. سیر تفاسیر نشان می‌دهد که گرچه دیدگاه محتاطانه ابن مسعود در ابتدا در بوم کوفه نفوذ قابل توجهی داشت، اما به تدریج انگاره جواز وجه و کفین و آرایه‌های متعارف، به دلیل انطباق بیشتر با عمل و نیازهای اجتماعی و با پشتوانه استدلال‌های فقهی مانند جواز کشف در نماز، در قرون بعدی گسترش یافت. این روند در قرون چهارم و پنجم به اوج خود رسید و این دیدگاه موسّع به نظر غالب و مرجح در میان اکثریت قاطع مکاتب فقهی و تفسیری (از طبری و جصاص گرفته تا شیخ طوسی و ابن حزم) تبدیل شد و طبری آن را «اولی الاقوال بالصواب» خواند.

جمع‌بندی تطبیقی: این تقابل، دو قطب اصلی در فهم زینت ظاهر را به نمایش می‌گذارد: رویکرد «احتیاط محور و حداکثری» ابن مسعود در مقابل رویکرد



دوره چهارم
شماره دوم
پیاپی: ۸
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

«عرف محور و عمل گرای» ابن عباس. سیر تاریخی نشان دهنده پیروزی نهایی رویکرد دوم در عرصه فقهی و تفسیری است که استثنای آیه را بر نیازهای عملی جامعه منطبق می‌دانست.

۳-۱-۵. انگاره رخصت قواعد:

از تنوع تفسیری تا تمایز مکتبی: انگاره تخفیف در پوشش برای زنان سالخورده (قواعد)، از همان ابتدا شاهد دو برداشت متفاوت بود: دیدگاه غالب که رخصت «وضع ثیاب» را به پوشش رویین (جلباب / رداء) محدود می‌کرد، و دیدگاه منعطف‌تری منقول از سلیمان بن یسار و روایات شیعی که احتمال شمول خمار را نیز مطرح می‌ساخت. این تنوع اولیه، برخلاف انگاره زینت ظاهر، به سمت یک دیدگاه واحد حرکت نکرد؛ بلکه در قرون بعدی به یک نقطه تمایز آشکار میان دیدگاه غالب اهل سنت و دیدگاه شیعی تبدیل شد. در حالی که در قرن سوم و به ویژه چهارم و پنجم، مفسران بزرگ اهل سنت بر محدودیت رخصت به جلباب تأکید کرده و صراحتاً شمول خمار را رد کردند، منابع و روایات شیعی همچنان تصویری متنوع‌تر ارائه می‌دادند که این تمایز را تا به امروز حفظ کرده است. جمع‌بندی تطبیقی: تمایز کلیدی در این انگاره، میان تفسیر «محدودکننده» و «توسعه‌دهنده» از واژه «ثیاب» است. در حالی که دیدگاه غالب اهل سنت رخصت را صرفاً به پوشش‌های رویین تعمیم داد، دیدگاه منعطف‌تر (که بعدها در فقه شیعه برجسته شد) امکان شمول پوشش‌های ضروری‌تر مانند خمار را نیز باز گذاشت. این تفاوت، نشان‌دهنده دو مبنای متفاوت در تفسیر رخصت‌های شرعی است.

۵-۲. تمایزهای مکتبی: مقایسه دیدگاه‌های اهل سنت و شیعه

هرچند در کلیات انگاره‌های ستر شرعی اشتراکات فراوانی میان قرآن پژوهان اهل سنت و شیعه در پنج قرن نخست وجود دارد، بررسی دقیق‌تر تفاسیر و روایات، نقاط تمایز ظریف اما مهمی را آشکار می‌سازد. این تفاوت‌ها عمدتاً ریشه در مبانی استنباطی و منابع حدیثی مورد تأکید هر یک از این دو جریان فکری دارد.

۱-۲-۵. مهم‌ترین نقطه تمایز؛ گستره رخصت برای زنان سالخورده «قواعد»:

بازرترین تفاوت دیدگاه‌ها در تفسیر آیه ۶۰ سوره نور و تعیین مصداق «وضع ثیاب» مشاهده می‌شود. اکثریت قاطع مفسران اهل سنت، با استناد به اقوال صحابه (ابن مسعود و ابن عباس) و تابعین، رخصت را به پوشش رویین (جلباب / رداء) محدود کرده و در قرون چهارم و پنجم، مفسران چون ماتریدی و سمعانی صراحتاً



احتمال شمول خمار را رد کردند. در مقابل، منابع و روایات شیعی تصویری متنوع‌تر و منعطف‌تر ارائه می‌دهند. روایات منقول از ائمه (ع) در کتبی چون «الکافی» و تفاسیری چون «التبیان» شیخ طوسی، گاه «ثیاب» را به «خمار و جلباب» با هم، گاه فقط به «جلباب»، و گاه به تعبیر قابل تأمل «غیر الجلباب» تفسیر کرده‌اند. این تنوع نشان می‌دهد که در سنت شیعی، انگاره شمول خمار در رخصت، قوی‌تر و پذیرفته‌شده‌تر بوده است و این تمایز تا به امروز باقی مانده است.

۲-۲-۵. تفاوت در نظام‌مندی پوشش کنیز:

هرچند هر دو جریان بر تمایز پوشش حره و امه تأکید دارند، اما سنت شیعی با ارائه انگاره تفکیک‌شده «ستر صلاتی و ناظری»، رویکردی نظام‌مند تر و دقیق‌تر به پوشش کنیز ارائه می‌دهد. روایات شیعی به روشنی میان «خمار» به عنوان پوشش پایه و واجب برای کنیز بالغ در برابر نامحرم و «قناع» به عنوان پوشش کامل‌تر و نشانه حره که در نماز بر کنیز واجب نیست تفاوت قائل شده و حتی برای «ام ولد» حکم سختگیرانه‌تری (و جوب قناع در ستر ناظری) در نظر گرفته‌اند. این سطح از تفکر و طبقه‌بندی دقیق، در منابع تفسیری متقدم اهل سنت کمتر به این شکل منسجم مشاهده می‌شود و در آن منابع، تأکید بیشتر بر اصل کلی تمایز و نهی از تشبه (مستند به عملکرد عمر) است.

۳-۲-۵. تفاوت در منابع استناد و تأکیدات:

ریشه این تفاوت‌ها را می‌توان در منابع مورد استناد هر دو مکتب جستجو کرد. در حالی که تفاسیر اهل سنت به شدت بر عملکرد صحابه به‌ویژه عمر بن خطاب و اقوال تابعین مراکز مختلف (کوفه، بصره، مکه) به عنوان معیاری برای فهم آیات تکیه دارند، تفاسیر و منابع حدیثی شیعه علاوه بر اینها، بر روایات منقول از ائمه اهل بیت (ع) به عنوان منبعی مستقل و معیار اصلی برای تبیین مراد قرآن تأکید می‌ورزند. این امر باعث شده تا در مواردی مانند پوشش کنیز یا رخصت قواعد، سنت شیعی جزئیات و تفکیک‌هایی را مطرح کند که در جریان اصلی تفاسیر اهل سنت کمتر به آن پرداخته شده است.

۵-۳. نقش عوامل اجتماعی، حقوقی و سیاسی در شکل‌گیری انگاره‌ها

فهم و تطور انگاره ستر شرعی در پنج قرن نخست، صرفاً محصول یک کنش تفسیری درون‌متنی نبوده، بلکه عمیقاً تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی، ملاحظات حقوقی و عملکردهای سیاسی آن دوره قرار داشته است. تحلیل این عوامل، به درک چرایی شکل‌گیری و تثبیت برخی انگاره‌های خاص کمک شایانی می‌کند.

۱-۳-۵. نقش محوری نظام برده‌داری و ساختار طبقاتی:

بی‌شک، یکی از تأثیرگذارترین عوامل اجتماعی بر شکل‌گیری انگاره پوشش، وجود نظام برده‌داری در جامعه اسلامی صدر اسلام و قرون بعدی بوده است. تأکید مکرر و محوری بر تمایز پوشش زن آزاده (حره) از کنیز (امه) در تفسیر آیه جلباب، بازتابی مستقیم از این ساختار اجتماعی-حقوقی است. جلباب در این نگاه، نه فقط یک پوشش دینی، بلکه یک نشانگر حقوقی و اجتماعی بود که کارکردی عملی در حفظ سلسله مراتب اجتماعی، شناسایی هویت و به تبع آن، جلوگیری از تعرض به زنان آزاده داشت. این رویکرد، فهم آیه را به شدت به یک ضرورت اجتماعی پیوند زد.

۲-۳-۵. تأثیر عملکرد خلفا و شکل‌گیری «سنت عملی»:

عملکرد خلفا، به ویژه عمر بن خطاب، در برخورد با کنیزانی که پوششی مشابه زنان آزاده داشتند، نقشی بنیادین در پایه‌گذاری و تقویت گفتمان تمایز ایفا کرد. تبدیل شدن این عملکرد به یک سنت عملی و حجیت یافتن آن در میان بخشی از اهل سنت (به ویژه در مکتب مدینه)، نشان می‌دهد که چگونه یک تصمیم سیاسی-اجرایی می‌تواند به یک معیار تفسیری و فقهی تبدیل شود و مسیر فهم یک آیه را برای قرن‌ها تحت تأثیر قرار دهد. این امر، نمونه‌ای بارز از تعامل میان قدرت سیاسی و تفسیر دینی در دوره تکوین فقه اسلامی است.

۳-۳-۵. تأثیر خاستگاه‌های بومی و مکاتب فکری:

تفاوت در دیدگاه‌ها را می‌توان تا حدی به تفاوت میان مراکز علمی مختلف (بوم‌ها) نیز نسبت داد. برای مثال، انگاره حداکثری ابن مسعود در تفسیر زینت ظاهر، در ابتدا در مکتب کوفه که تحت تأثیر مستقیم او بود، نفوذ بیشتری داشت؛ در حالی که انگاره موسع‌تر ابن عباس و عایشه در مراکز حجاز (مدینه و مکه) که بر جنبه‌های عملی و عرفی تأکید بیشتری داشتند، رایج‌تر بود. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تأثیر شرایط بومی، سنت‌های محلی و جهت‌گیری‌های کلی مکاتب فکری هر منطقه (مانند تقابل نسبی مکتب حدیث‌گرا و رأی‌گرا) بر فهم و تفسیر نصوص قرآنی است.

۶. نتیجه‌گیری

انگاره ستر شرعی زنان در پنج قرن نخست، بیش از آنکه یک مفهوم انتزاعی و یکپارچه باشد، مجموعه‌ای از انگاره‌های پویا با کارکردهای متنوع بود. این سیر از تکوین اولیه در قرون اول و دوم آغاز شد؛ جایی که انگاره جلباب پاسخی به



چالش‌های اجتماعی (تمایز حره و امه) و به شدت تحت تأثیر عملکرد عمر بن خطاب بود و انگاره خمار بر اصلاح پوشش پایه تأکید داشت. در این دوره، شاهد رقابت انگاره‌های رقیب در باب زینت ظاهر (پوشش حداکثری ابن مسعود در مقابل دیدگاه موسع‌تر ابن عباس) و شکل‌گیری انگاره تفکیک‌شده پوشش کنیز در سنت شیعی بودیم.

این روند در قرن سوم به سمت تثبیت و تفصیل حرکت کرد. انگاره تمایز جلباب با افزودن جزئیات کیفیت پوشش (پوشاندن بخشی از صورت) تحکیم یافت و مباحث مرتبط با آیات پوشش به طور نظام‌مند وارد حوزه فقه و اصول شد. قرون چهارم و پنجم، دوران بلوغ و تمایز مکاتب بود. در این دوره، کارکرد اجتماعی جلباب به یک اصل تثبیت‌شده تبدیل شد، انگاره جواز وجه و کفین به دیدگاه غالب در تفسیر زینت ظاهر بدل گشت، و تمایز دیدگاه اهل سنت و شیعه (به‌ویژه در مصداق رخصت برای زنان سالخورده) برجسته‌تر شد. ظهور تفاسیر عرفانی نیز لایه‌ای جدید به فهم انگاره زینت افزود.

عوامل متعددی بر این فرایند پیچیده تأثیرگذار بودند: ظرفیت‌های تفسیری نص قرآنی، روایات متعدد نبوی و اهل بیت (ع)، عملکرد تعیین‌کننده صحابه (به‌ویژه عمر بن خطاب)، ساختارهای اجتماعی (نظام برده‌داری)، و خاستگاه‌های بومی و مکتبی مفسران.

در پایان قرن پنجم، انگاره‌های غالب در گفتمان تفسیری ستر را می‌توان چنین خلاصه کرد: جلباب به مثابه نشانگر اجتماعی حرائر، لزوم قطعی ستر گریبان با خمار، غلبه دیدگاه جواز ابداء وجه و کفین، رخصت مشروط برای زنان سالخورده، و اصل محوری تمایز احکام حره و امه. با این حال، نقاطی چون کیفیت دقیق پوشش صورت و گستره پوشش کنیز، همچنان محل بحث باقی‌ماند.

مطالعه تطور انگاره ستر در پنج قرن نخست، به روشنی تعامل پویای میان متن مقدس، زمینه‌های تاریخی-اجتماعی، و تلاش‌های فکری قرآن‌پژوهان را برای فهم و تبیین آن در چارچوب نیازهای زمانه خود آشکار می‌سازد. نوآوری این تحقیق نیز دقیقاً در همین تمرکز زمانی بر پنج قرن نخست، تمرکز بر گروه خاص قرآن‌پژوهان و روش‌شناختی (تاریخ انگاره) برای فهم چگونگی شکل‌گیری، تطور و عوامل مؤثر بر انگاره ستر شرعی زنان در این دوره بنیادین نهفته است.

این دوره پانصد ساله، شالوده‌های اصلی و جهت‌گیری‌های کلان گفتمان پوشش در تمدن اسلامی را بنا نهاد که تأثیرات عمیق آن تا به امروز ادامه دارد. فهم این تطورات، از آن جهت ضروری است که نشان می‌دهد بسیاری از مباحث و



چالش‌های معاصر پیرامون حجاب و پوشش، ریشه در همین انگاره‌های اولیه، رقابت‌ها و تمایزات تاریخی دارند. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که تحلیل وضعیت کنونی بدون توجه به این ریشه‌های تاریخی ناقص خواهد بود.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸)، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، الطبعة الأولى.
۲. ابن ابی الزمین (۱۴۲۳)، تفسیر ابن زمین، تحقیق ابو عبدالله حسین بن عکاشه، بی جا.
۳. ابن ابی شیبہ کوفی (۱۴۰۹)، محقق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن اثیر، (۱۴۰۹) اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۸۶). علل الشرایع. نجف: منشورات المكتبة الحیدریة.
۶. ابن حجر العسقلانی (۱۴۱۵ هـ)، الإصابة، بتحقیق الشیخ عادل أحمد عبد الموجود والشیخ علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن حجر العسقلانی (بی تا)، فتح الباری، بیروت: دار المعرفه للطباعة والنشر.
۸. ابن حزم، (بی تا) المحلی، بی جا: دارالفکر.
۹. ابن سعد، (بی تا) الطبقات الکبری، بیروت: دارالصادر.
۱۰. ابن سیده، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۲۱)، المحکم و المحيط الاعظم، محقق: عبدالحمید هندوای، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۱. ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبدالله، (۱۳۸۷)، التمهید، بی جا: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامیه.
۱۲. ابن منظور (۱۴۰۵)، لسان العرب، نشر ادب الحوزة: بیروت.
۱۳. ابو الجارود، زید بن منذر (۱۴۳۴)، تفسیر ابی الجارود ومسنده، قم: دارالحديث، التحقیق والتخریج: علی شاه علی زاده
۱۴. ابو بصیر (۱۴۲۵)، مسند ابی بصیر، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۱۵. ابی داوود سلیمان بن اشعث السجستانی (۱۴۱۰)، سنن ابی داوود، دارالفکر: تحقیق سعید محمد اللحام
۱۶. الازهری، ابن منصور محمد بن احمد (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۷. الانصاری، عبد الله (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱)، بیروت: دارالفکر
۱۹. البیهقی، احمد بن الحسین (بی تا)، السنن الکبری، بی جا: دارالفکر.
۲۰. پاکتچی، احمد (۱۳۹۰)، بنیادگرایی و سلفیه: بازشناسی طیفی از جریان های دینی، تهران: دانشگاه امام صادق.
۲۱. پاکتچی، احمد (۱۳۹۸)، «حجاب»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۲. توفیقی، فاطمه (۱۳۹۶)، «سیر تطور تفسیر آیات قرآنی حجاب (احزاب ۵۹ و نور ۳۱)»، نشریه پژوهش های ادیبانی، ش ۹، صص ۶۷-۹۲.
۲۳. الثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد (۱۴۲۲)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن (تفسیر الثعلبی)، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۲۴. الجرجانی، عبدالقاهر (۱۴۳۰)، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، اردن: دارالفکر، چاپ اول.
۲۵. جصاص، ابوبکر رازی (۱۴۱۵)، احکام القرآن، تحقیق: عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۲۶. جمحی، محمد بن سلام (۱۴۰۰)، عربستان، دارالمدنی.
۲۷. جوهری، علی بن الجعد (۱۴۱۷)، بیروت: دار الکتب العلمیه.



دوره چهارم
شماره دوم
پیاپی: ۸
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

۲۸. الحاکم النیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا)، المستدرک، بی جا.
۲۹. حرعاملی (۱۴۱۴)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۳۰. الحلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۶)، مجموعه آثار حلاج (طواسبین، کتاب روایت، تفسیر قرآن، کتاب کلمات، تجربات عرفانی و اشعار)، تهران: انتشارات شفیعی.
۳۱. دارمی، عبد الله بن الرحمن (۱۳۴۹)، سنن الدارمی، بی جا.
۳۲. دینوری، ابن قتیبه (۱۴۱۱)، تحقیق: رمضان، ابراهیم محمد، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳۳. دینوری، عبدالله بن محمد بن وهب (۱۴۲۴)، تفسیر ابن وهب (الواضح فی تفسیر القرآن الکریم)، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۳۴. رازی، ابن ابی حاتم (بی تا)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم)، تحقیق أسعد محمد الطیب، بی جا: دارالفکر للطباعة وال نشر والتوزیع.
۳۵. الراغب الأصفهانی (۱۴۰۴)، مفردات ألفاظ القرآن، بی جا: دفتر نشر الكتاب.
۳۶. راهویه، اسحاق (۱۴۱۲)، مسند، محقق: الدكتور عبد الغفور عبد الحق حسین برد البلوسی، مدینه: مکتبه الایمان.
۳۷. رسی، قاسم بن ابراهیم رسی (۱۴۲۱)، صنعاء: مؤسسه الامام زید بن علی.
۳۸. سفیان ثوری (۱۴۰۳)، تفسیر الثوری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. السمرقندی، ابو الیث (بی تا)، تفسیر السمرقندی، بی جا: دارالفکر.
۴۰. السمعانی، منصور بن محمد (۱۴۱۸)، تفسیر السمعانی، تحقیق: یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، ریاض: دارالوطن، چاپ اول.
۴۱. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت: دارالمعرفه.
۴۲. شافعی (۱۴۰۳)، آم، بیروت: دارالفکر.
۴۳. شاه سنایی، محمدرضا؛ طباطبایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۹۶)، «بررسی نظریه حجاب حداقلی درباره وضعیت پوشش در عصر جاهلیت و صدر اسلام»، نشریه پژوهش های تاریخی، ش ۳۴، صص ۸۹-۱۰۴.
۴۴. شهبازی، امین و گرمی، سید محمد هادی (۱۴۰۲)، «مناسبات پوشش زنان و قشر بندی اجتماعی در صدر اسلام: بازخوانی احادیث بر اساس رویکرد انسان شناسی تفسیری»، نشریه جستارهای تاریخی، ش ۲، صص ۱۴۱-۱۷۰.
۴۵. شبیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۰)، کتاب الاصل (المبسوط)، بیروت: عالم الکتب، بتحقیق أبو الوفاء الأفغانی.
۴۶. صنعانی، عبدالرزاق (بی تا)، المصنف، تحقیق وتخريج وتعلیق: حبيب الرحمن الأعظمی، بی جا: منشورات المجلس العلمی.
۴۷. صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۱۰)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: الدكتور مصطفى مسلم محمد، ریاض: مکتبه الرشد للنشر والتوزیع.
۴۸. الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب (۲۰۰۸)، التفسیر الکبیر (تفسیر القرآن العظیم)، اردن: دارالکتب الثقافی، چاپ اول.
۴۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۵۰. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ الطبری، بیروت: دار المعارف.
۵۱. طبیبی، ناهید (۱۳۹۸)، «وضعیت حجاب زنان در عصر نبوی با تمرکز بر مستندات تاریخی»، نشریه مطالعات فقه معاصر، ش ۶ و ۷، صص ۸۱ تا ۱۱۶.
۵۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی.



۵۳. العسكري، أبي هلال (۱۴۲۸)، تصحيح الوجوه والنظائر، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۵۴. عشائري منفرد، محمد (۱۳۹۳)، «پوشش زن جاهلی و امکان حجاب شرعی در عصر پیامبر صلی الله علیه و و اله و سلم»، مطالعات جنسیت و خانواده، ش ۲، صص ۳۹-۶۰.
۵۵. عشائری منفرد، محمد (۱۳۹۸)، «پوشش کنیزان در خانواده امامان شیعه: تحلیل فقهی - تاریخی»، مطالعات جنسیت و خانواده، ش ۱۲، صص ۱۲۷-۱۵۱.
۵۶. فتح الباری، احمد بن علی العسقلانی (ابن حجر)، بیروت: دار المعرفه، الطبعة الثانية.
۵۷. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م)، معانی القرآن، محقق: نجاتی، احمد یوسف، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب
۵۸. فراهدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۵۹. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافع، بی جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت.
۶۰. القرشی، عبد الله بن وهب المصري (۲۰۰۳)، الجامع تفسیر القرآن، بیروت: دار الغرب الإسلامي.
۶۱. القرطبی، ابو عبدالله (۱۴۰۵)، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۶۲. القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۲۰۰۰) لطائف الاشارات، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۶۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، تفسیر قمی، تصحیح: السيد طیب الموسوی الجزائري، قم: دارالکتاب.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۵. ماتریدی، ابو منصور (۱۴۲۶)، تاویلات اهل سنته تفسیر ماتریدی، تحقیق: باسلوم مجدی، بیروت: دارالکتب العلمیه چاپ اول.
۶۶. ماوردی، علی بن محمد البغدادی، (بی تا)، النکت و العیون تفسیر الماوردی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۷. مجاهد بن جبر، (بی تا)، تفسیر مجاهد، بیروت: مجمع البحوث الإسلامیه.
۶۸. محاسبی، حارث (۱۴۱۲)، محقق: خلیل عمران المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۹. مزنی، اسماعیل (بی تا)، بیروت: دارالمعرفه
۷۰. المصنّف، عبدالله بن محمد العسی الكوفی (ابن أبی شیبة)، بیروت: دارالفکر، الطبعة الأولى، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م.
۷۱. مفید، (بی تا)، الجمل، قم، مکتبه الداوری.
۷۲. المفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴)، احکام النساء، بیروت: دار المفید للطباعة وال نشر والتوزیع.
۷۳. المفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۲۴)، تفسیر القرآن المجید، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
۷۴. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دارالکتب العلمیه
۷۵. مکی بن حموش، ابو محمد مکی بن ابی طالب (۱۴۲۹)، الهدایه الی بلوغ النهایه، امارات: جامعه الشارقة کلیه الدراسات العلیا و البحث العلمی شارجه.
۷۶. النحاس، ابی جعفر (۱۴۲۱)، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۷۷. نسائی (۱۴۱۱)، السنن الكبرى، بیروت: دارالکتب العلمیه، تحقیق: عبدالغفار سلیمان البنداری، سید کسروی حسن
۷۸. النسائی، احمد بن شعيب (۱۳۴۸)، سنن النسائی، بیروت: دارالفکر، الطبعة الأولى.
۷۹. النسائی، احمد بن شعيب بن علی (۱۴۱۰)، تفسیر النسائی، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، چاپ اول.
۸۰. هروی، أبی عبید القاسم بن سلام (۱۳۸۴)، غریب الحدیث، محقق: محمد عبد المعید خان، بیروت:

دارالکتاب العربی.

۸۱. هواری، هود بن محکم (۱۴۲۶)، بی جا: دارالبصائر
۸۲. الواحدی النیسابوری (۱۴۱۵)، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (تفسیر الواحدی)، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بی جا: دارالقلم.
۸۳. الواحدی النیشابوری (۱۳۸۸)، أسباب نزول الآیات، القاهرة: مؤسسه الحلبي وشركاه.
۸۴. یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی (۱۴۲۵)، تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۸۵. یحیی بن معین (۱۴۱۹)، الجزء الثانی من حدیث یحیی بن معین (الفوائد)، محقق: خالد بن عبد الله السبت، ریاض: مکتبه الرشد.

Resources:

1. The Holy Quran
2. Ibn Abi al-Ḥadīd (1378 AH). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1st ed.
3. Ibn Abi al-Zamīn (1423 AH). *Tafsīr Ibn Zamīn*. Researched by Abū 'Abdullāh Ḥusayn ibn 'Ukāshah. n.p.
4. Ibn Abi Shaybah al-Kūfī (1409 AH). *Al-Kitāb al-Muṣannaf*. Researched by Sa'īd al-Laḥḥām. Beirut: Dār al-Fikr.
5. Ibn al-Athīr (1409 AH). *Usd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Fikr.
6. Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad ibn 'Alī (1386 AH). *'Ilal al-Sharā'i'*. Najaf: Manshūrāt al-Maktabah al-Ḥaydarīyyah.
7. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1415 AH). *Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Researched by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
8. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (n.d.). *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
9. Ibn Ḥazm (n.d.). *Al-Muḥallā*. n.p.: Dār al-Fikr.
10. Ibn Sa'd (n.d.). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādīr.
11. Ibn Sīdah, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl (1421 AH). *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'zam*. Researched by 'Abd al-Ḥamīd Hindawī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
12. Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdullāh (1387 AH). *Al-Tamhīd*. n.p.: Wizārat 'Umūm al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.
13. Ibn Manzūr (1405 AH). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Nashr Adab al-Ḥawzah.
14. Abū al-Jārūd, Ziyād ibn Mundhir (1434 AH). *Tafsīr Abī al-Jārūd wa Musnaduh*. Qom: Dār al-Ḥadīth. Researched and Edited by: 'Alī Shāh 'Alizādeh.
15. Abū Baṣīr (1425 AH). *Musnad Abī Baṣīr*. Qom: Mu'assasah 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth.
16. Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (1410 AH). *Sunan Abī Dāwūd*. Researched by Sa'īd Muḥammad al-Laḥḥām. Beirut: Dār al-Fikr.
17. Al-Azharī, Ibn Manzūr Muḥammad ibn Aḥmad (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
18. Al-Anṣārī, 'Abdullāh (1371 SH). *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār (Tafsīr-i Khwājah 'Abdullāh Anṣārī)*. Tehran: Mu'assasah-i Intishārāt-i Amīr Kabīr, 5th ed.
19. Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl (1401 AH). *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr.
20. Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn (n.d.). *Al-Sunan al-Kubrā*. n.p.: Dār al-Fikr.
21. Paktachi, Aḥmad (1390 SH). *Bunyādgirā'ī wa Salafīyyah: Bāzshenāsī-yi Tayfī az Jaryānhā-yi Dīnī*. Tehran: Dānīshgāh-i Imām Ṣādiq.
22. Paktachi, Aḥmad (1398 SH). "Hijāb." *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, Vol. 20. Tehran: Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī.
23. Tawfiqī, Fāṭimah (1396 SH). "Sīr-i Taṭawwur-i Tafsīr-i Āyāt-i Qur'ānī-yi Hijāb (Aḥzāb 59 wa Nūr 31)." *Nashriyyah-i Pazhūhishhā-yi Adyān*, No. 9, pp. 67-92.
24. Al-Tha'labī, Abū Ishāq Aḥmad ibn Muḥammad (1422 AH). *Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an (Tafsīr al-Tha'labī)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
25. Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir (1430 AH). *Durj al-Durar fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*. Jordan: Dār al-Fikr, 1st ed.
26. Al-Jaṣṣās, Abū Bakr al-Rāzī (1415 AH). *Aḥkām al-Qur'an*. Researched by

- 'Abd al-Salām Muḥammad 'Alī Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
27. Al-Jumaḥī, Muḥammad ibn Sallām (1400 AH). *Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shu'arā'*. Saudi Arabia: Dār al-Madanī.
28. Al-Jawharī, 'Alī ibn al-Ja'd (1417 AH). *Musnad al-Jawharī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
29. Al-Hākīm al-Nīsabūrī, Muḥammad ibn 'Abdullāh (n.d.). *Al-Muṣṭadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*. n.p.
30. Al-Ḥurr al-'Āmilī (1414 AH). *Wasā'il al-Shī'ah*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.
31. Al-Hallāj, Ḥusayn ibn Manṣūr (1386 SH). *Majmū'ah-i Āthār-i Hallāj (Ṭawāsīn, Kitāb al-Riwāyah, Tafsīr al-Qur'ān, Kitāb al-Kalimāt, Tajrūbat-i 'Irfānī wa Ash'ār)*. Tehran: Intishārāt-i Shafī'ī.
32. Al-Dārimī, 'Abdullāh ibn al-Raḥmān (1349 AH). *Sunan al-Dārimī*. n.p.
33. Al-Dīnawarī, Ibn Qutaybah (1411 AH). *Gharīb al-Ḥadīth*. Researched by Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
34. Al-Dīnawarī, 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn Wahb (1424 AH). *Tafsīr Ibn Wahb (Al-Wāḍiḥ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
35. Al-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim (n.d.). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm (Tafsīr Ibn Abī Ḥātim)*. Researched by As'ad Muḥammad al-Ṭayyib. n.p.: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
36. Al-Rāghib al-Isfahānī (1404 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. n.p.: Daftar-i Nashr-i al-Kitāb.
37. Rāhwayh, Ishāq (1412 AH). *Al-Musnad*. Researched by Dr. 'Abd al-Ghafūr 'Abd al-Ḥaq Ḥusayn al-Bard al-Balūsī. Medina: Maktabat al-Īmān.
38. Al-Rassī, al-Qāsim ibn Ibrāhīm (1421 AH). *Majmū' Kutub wa Rasā'il*. Sana'a: Mu'assasat al-Imām Zayd ibn 'Alī.
39. Sufyān al-Thawrī (1403 AH). *Tafsīr al-Thawrī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
40. Al-Samarqandī, Abū al-Layth (n.d.). *Tafsīr al-Samarqandī (Baḥr al-'Ulūm)*. n.p.: Dār al-Fikr.
41. Al-Sam'ānī, Manṣūr ibn Muḥammad (1418 AH). *Tafsīr al-Sam'ānī*. Researched by Yāsir ibn Ibrāhīm & Ghanīm ibn 'Abbās. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1st ed.
42. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (n.d.). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Māthūr*. Beirut: Dār al-Ma'rīfah.
43. Al-Shāfi'ī (1403 AH). *Al-Umm*. Beirut: Dār al-Fikr.
44. Shāh Sanā'ī, Muḥammad Riḍā; Tabātabā'ī, Sayyid Muḥammad Kāzīm (1396 SH). "Barrasī-yi Naẓarīyyah-yi Ḥijāb-i Ḥadd-i Aqallī darbārah-yi Vaz'īyyat-i Pūshish dar 'Aṣr-i Jāhilīyyat wa Ṣadr-i Islām." *Nashriyyah-i Pashūhishhā-yi Tārīkhī*, No. 34, pp. 89-104.
45. Shahbāzī, Amīn; Karamī, Sayyid Muḥammad Hādī (1402 SH). "Munāsabāt-i Pūshish-i Zanān wa Qishrbandī-yi Ijtimā'ī dar Ṣadr-i Islām: Bāzkhānī-i Aḥādīth bar Asās-i Rūykard-i Insānshināsī-yi Tafsīrī." *Nashriyyah-i Juṣṭārḥā-yi Tārīkhī*, No. 2, pp. 141-170.
46. Al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1410 AH). *Al-Aṣl (Al-Mabsūt)*. Researched by Abū al-Wafā' al-Afghānī. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
47. Al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq (n.d.). *Al-Muṣannaf*. Researched and Edited by Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī. n.p.: Manshūrāt al-Majlis al-'Ilmī.
48. Al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq (1410 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Researched by Dr. Muṣṭafā Muslim Muḥammad. Riyadh: Maktabat al-Rushd li-l-Nashr wa al-Tawzī'.

49. Al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb (2008 CE). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm)*. Jordan: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 1st ed.
50. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1415 AH). *Jāmi' al-Bayān 'an Tāwīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
51. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1387 AH). *Tārīkh al-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Ma'ārif.
52. Ṭabībī, Nāhid (1398 SH). "Vaz'īyyat-i Hijāb-i Zanān dar 'Aṣr-i Nabavī bā Tamarkuz bar Muṣṭanadāt-i Tārīkhī." *Nashriyyah-i Muṭālī'āt-i Fiqh-i Mu'āṣir*, No. 6 & 7, pp. 81-116.
53. Al-Tūsī, Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan (1409 AH). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Researched by Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī. n.p.: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
54. Al-'Askarī, Abī Hilāl (1428 AH). *Taṣḥīḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir*. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah.
55. 'Ashāyirī Munfarid, Muḥammad (1393 SH). "Pūshish-i Zan-i Jāhilī wa Imkān-i Hijāb-i Shar'ī dar 'Aṣr-i Payāambar (ṣ)." *Muṭālī'āt-i Jinsīyat wa Khānavādah*, No. 2, pp. 39-60.
56. 'Ashāyirī Munfarid, Muḥammad (1398 SH). "Pūshish-i Kanīzān dar Khānavādah-i Imāmān-i Shī'ah: Taḥlīl-i Fiqhī - Tārīkhī." *Muṭālī'āt-i Jinsīyat wa Khānavādah*, No. 12, pp. 127-151.
57. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (n.d.). *Fath al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2nd ed.
58. Al-Farrā', Yaḥyā ibn Ziyād (1980 CE). *Ma'ānī al-Qur'ān*. Researched by Aḥmad Yūsuf Najāfī. Egypt: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-l-Kitāb.
59. Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad (1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Nashr-i Hijrat.
60. Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfi'ī*. n.p.: Mu'assasah-i Taḥqīqāt wa Nashr-i Ma'ārif Ahl al-Bayt.
61. Al-Qurashī, 'Abdullāh ibn Wahb al-Miṣrī (2003 CE). *Al-Jāmi': Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
62. Al-Qurtūbī, Abū 'Abdullāh (1405 AH). *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān (Tafsīr al-Qurtūbī)*. Beirut: Mu'assasat Tārīkh al-'Arabī.
63. Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm (2000 CE). *Laṭā'if al-Ishārāt*. Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-l-Kitāb.
64. Al-Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm (1404 AH). *Tafsīr al-Qummī*. Edited by al-Sayyid Ṭayyib al-Mūsawī al-Jazā'irī. Qom: Dār al-Kitāb.
65. Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1363 SH). *Al-Kāfi*. Researched by 'Alī Akbar al-Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
66. Al-Māturīdī, Abū Manṣūr (1426 AH). *Tāwīlāt Ahl al-Sunnah: Tafsīr al-Māturīdī*. Researched by Bāslūm Majdī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
67. Al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad al-Baghdādī (n.d.). *Al-Nukat wa al-'Uyūn: Tafsīr al-Māwardī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
68. Mujāhid ibn Jabr (n.d.). *Tafsīr Mujāhid*. Beirut: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah.
69. Al-Muḥāsibī, al-Hārith (1412 AH). *Al-'Aql wa Fahm al-Qur'ān*. Researched by Khalīl 'Imrān al-Manṣūr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
70. Al-Muzanī, Ismā'īl (n.d.). *Al-Mukhtaṣar*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
71. Ibn Abī Shaybah, 'Abdullāh ibn Muḥammad al-'Absī al-Kūfī (1409 AH/1989 CE). *Al-Muṣannaf*. Beirut: Dār al-Fikr, 1st ed.

72. Al-Mufīd (n.d.). *Al-Jamal*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
73. Al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān (1414 AH). *Aḥkām al-Nisā'*. Beirut: Dār al-Mufīd li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
74. Al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān (1424 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Qom: Mu'assasah Buṣṭān-i Kitāb, 1st ed.
75. Muqātil ibn Sulaymān (1424 AH). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
76. Makkī ibn Ḥammūsh, Abū Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib (1429 AH). *Al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah*. UAE: Jāmi'at al-Shāriqah, Kulliyat al-Dirāsāt al-'Ulyā wa al-Baḥth al-'Ilmī, Sharjah.
77. Al-Naḥḥās, Abī Ja'far (1421 AH). *I'rāb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
78. Al-Nasā'ī (1411 AH). *Al-Sunan al-Kubrā*. Researched by 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bundārī & Sayyid Kasrawī Ḥasan. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
79. Al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb (1348 AH). *Al-Sunan al-Ṣughrā (Sunan al-Nasā'ī)*. Beirut: Dār al-Fikr, 1st ed.
80. Al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī (1410 AH). *Tafsīr al-Nasā'ī*. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1st ed.
81. Al-Harawī, Abī 'Ubayd al-Qāsim ibn Salām (1384 AH). *Gharīb al-Ḥadīth*. Researched by Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Khān. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
82. Al-Hawārī, Hūd ibn Muḥakkam (1426 AH). *Tafsīr Kitāb Allāh al-'Azīz*. n.p.: Dār al-Baṣā'ir.
83. Al-Wāḥidī al-Nīsābūrī (1415 AH). *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz (Tafsīr al-Wāḥidī)*. Researched by Saḥwān 'Adnān Dāwūdī. n.p.: Dār al-Qalam.
84. Al-Wāḥidī al-Nīsābūrī (1388 AH). *Asbāb Nuzūl al-Āyāt*. Cairo: Mu'assasat al-Ḥalabī wa Shurakāhu.
85. Yaḥyā ibn Salām al-Tamīmī al-Baṣrī al-Qayrawānī (1425 AH). *Tafsīr Yaḥyā ibn Salām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Ḍayḍūn.
86. Yaḥyā ibn Ma'īn (1419 AH). *Al-Fawā'id (Al-Juz' al-Thānī min Ḥadīth Yaḥyā ibn Ma'īn)*. Researched by Khālīd ibn 'Abdullāh al-Sabt. Riyadh: Maktabat al-Rushd.