

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## حجاب

دکتر احمد پاکتچی

اردیبهشت ماه سال ۱۳۹۷

## فهرست مطالب

پیشگفتار:	۲
مقدمه	۴
الف - پیشینهٔ حجاب:	۵
حجاب و انسان شناسی	۷
ب - حجاب در نصوص اسلامی:	۲۲
ج - حجاب به عنوان پوشش از نامحرم:	۴۱
د - حجاب در فرهنگ اسلامی:	۵۱
مآخذ:	۶۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَفْضَلِ أَنْبِيَائِهِ وَ  
خَاتَمِ رُسُلِهِ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ الْأَطْهَارِ  
الْأَخْيَارِ عليهم السلام

## پیشگفتار:

متن پیش رو برگرفته از بخش مداخل برگزیده‌ی دایرة المعارف بزرگ اسلامی می‌باشد که در قالب متن قالب بندی شده طراحی و ارائه گردیده است. هر چند از وجود اشتباهات موجود در املا و نگارش خود را مبرهن نمی‌- نمایم و پیشاپیش از وجود ایرادات آن عذر خواهیم اما امیدواریم این متن مورد استفاده خواننده گرامی قرار بگیرد.

ادمین های کانال آموزشی غیر رسمی دکتر پاکتچی - اردیبهشت ۱۳۹۷

## مقدمه

حجاب، مفهومی برآمده از قرآن کریم و فقه اسلامی و ساخت یافته در فرهنگ ملل اسلامی که ناظر به پوشش شرعی در مقابل نامحرم، به‌ویژه برای زنان است. از آنجا که حجاب مفهومی است که در قالب ارتباط اجتماعی تحقق می‌یابد، ناظر به یک ارتباط متقابل است؛ ارتباط متقابلی که گاه مسئله‌ی حجاب را به احکام نظر پیوند زده و گاه آن را با میثاق‌های اجتماعی و شرایط موقعیتی فرد پیوسته است.

حجاب به اشکال گوناگون در فرهنگ‌های مختلف دیده می‌شود و به همین سبب یکی از مسائل مطرح در حوزه‌ی انسان‌شناسی است؛ اما بدیهی است که مانند هر پدیده‌ی فرهنگی دیگر، ارزش معنایی آن در فرهنگ‌های مختلف با تنوع روبه‌رو است. در حوزه‌ی ادیان نیز توجه به موضوع حجاب دیده می‌شود، چنان که گونه‌هایی از حجاب در دیگر ادیان ابراهیمی، یعنی یهودیت و مسیحیت دیده می‌شود. ایرانیان باستان نیز نسبت به حجاب حساس بودند و در آداب دین زردشتی مضامینی در این باره بازتاب یافته است.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که بر تشریح تدریجی حجاب در

عصر نبوی دلالت دارد و بازتاب این تشریح را به‌طور گسترده‌تری می‌توان در احادیث منقول از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام و همچنین در سیره پیامبر ﷺ و معصومین بازجست. همان‌گونه که انتظار می‌رود، آداب مربوط به حجاب در کتاب و سنت، در حوزه فقه اسلامی به بحث نهاده شده و زمینه‌ساز شکل‌گیری طیفی از احکام شرعی در این باره بوده است؛ چنان‌که با وجود اختلافاتی در جزئیات، این مبحث را می‌توان در فقه مذاهب گوناگون اسلامی جست و جو کرد.

حجاب ماهیتاً امری فرهنگی است و به ارتباطات اجتماعی بازمی‌گردد و از آنجا که فقه مذاهب مختلف هرگز از عرف اجتماعی منقطع نبوده است، بخش مهمی از مباحث حجاب در قالب تعامل فقه و فرهنگ و همچنین تعامل اخلاق و فرهنگ در جوامع اسلامی قابل فهم است.

تعامل‌های یادشده که در سده‌های متمادی جایگاه حجاب در جوامع اسلامی را تعریف کرده‌اند، پس از ورود جریان نوگرایی به جهان اسلام با تشبیهی رویه‌رو شده‌اند که مسئله حجاب را به چالشی دوسویه برای جوامع اسلامی مبدل ساخته است. رابطه حجاب با مفهوم زن در جوامع مدرن، مسئله حقوق زن و جایگاه اجتماعی زنان و اخیراً مسئله جهانی شدن از مواردی است که مسئله حجاب را به عنوان یکی از مسائل مهم در عرصه دین و جامعه مطرح ساخته است.

## الف - پیشینه حجاب:

### الف - ۱. حجاب از منظر انسان‌شناسی:

در یک تحلیل دلالت‌شناختی درباره معنای پوشش با توجه به مصادیق انسان‌شناختی آن، باید دانست که پوشش ۳ گونه کارکرد دلالتی دارد؛ گاه مقصود از پوشاندن موضوع، ناممکن کردن رؤیت آن است، بدون آنکه ابزار پوشاننده

موضوعیت داشته باشد، و گاه مقصود از پوشاندن موضوع، ارزش دلالتی ابزاری است که برای پوشش به کار می‌رود و عدم رؤیت چیزی موضوعیت ندارد (نیز نک: ترتولیان، «دفاعیه»، ۱، ۱۸). گاه نیز دلالت در قالب تعاملی میان ابزار پوشاننده و موضوع پوشیده تحقق می‌یابد و یک دلالت چرخه‌ای است.

### دلالت پوشیده‌محور

در نوع نخست از دلالت که می‌توان آن را دلالت پوشیده‌محور نامید، موضوعیت پوشاندن می‌تواند به دو صورت معنا یابد: گاه موضوع از آن حیث پوشیده می‌شود که باید از چشمان مخاطبان پنهان بماند و به عنوان رازی محفوظ باشد (پوشش برای رازداری)، و گاه از آن حیث پوشیده می‌شود که شخص از دیده شدن آن موضوع توسط دیگری شرم دارد، و حیا — که یک انگیزه کاملاً فرهنگی است — اقتضا دارد موضوع پوشانده شود، در حالی که رازی در میان نیست و دیگری درباره آنچه پوشیده شده است، آگاهی دارد، یا برای او قابل حدس زدن است (پوشش برای حیا).

### دلالت پوشاننده‌محور

در نوع دوم از دلالت که می‌توان آن را دلالت پوشاننده‌محور نامید، ابزار پوشاننده خود به مثابه یک دال عمل می‌کند. این عملکرد نیز می‌تواند یا ناشی از یک قرارداد اجتماعی و متکی بر یک دلالت نمادین باشد، مانند اینکه پوشش خاصی بر سر که در حال نماز نزد یهود رواج دارد، یا به عنوان یک نشان‌گذار، وسیله‌ای برای جداسازی یک موضوع نشاندار از موضوع بی نشان باشد، مانند پوشش خاصی که زنان اشرافی یونان باستان را از زنان عادی جدا می‌ساخت.

## دیالوگ میان پوشیده و پوشاننده

سرانجام درباره نوع سوم باید گفت که دیالوگ میان پوشیده و پوشاننده به صورت‌های مختلفی می‌تواند رخ دهد که از موضوع این مقاله فاصله می‌گیرد؛ به‌عنوان نمونه، فرافکنی عزا از چهره زن عزادار به پوششی که بر صورت می‌افکند، نمونه‌ای از این دست کارکرد است. آنچه در فرهنگ اسلامی به‌عنوان حجاب شناخته می‌شود، متضمن دلالتی از نوع اول، نوع دوم یا ترکیبی از آنها است.

در تحلیلی ژرف‌تر نسبت به موضوع پوشش از منظر انسان‌شناسی، باید در نظر داشت که در میان جوامع مختلف باستانی و جدید، مصادیق گسترده‌ای از پوشش یافت می‌شود که کارکرد فرهنگی آن با آنچه در اسلام حجاب خوانده می‌شود، متفاوت است و به عکس، اگر کارکرد فرهنگی اصل قرارگیرد، بازتاب عملی آن می‌تواند متنوع باشد و الزاماً مشابه آنچه در جوامع اسلامی به‌عنوان حجاب شناخته می‌شود، نباشد. گفتنی است که مقایسه دقیق حجاب اسلامی با نشانه‌هایی با کارکرد مشابه در دیگر فرهنگها مستلزم نگاهی ترکیبی و چندجانبه به موضوع است، اما در اینجا تنها می‌توان به برخی از شاخصه‌های مهم برای مقایسه بسنده کرد.

## حجاب و انسان‌شناسی

برای پی‌جویی مسئله در فضای انسان‌شناسی، آنچه به عملی شدن کار کمک می‌کند، نخست آن است که موضوع حجاب به جنبه پوششی آن محدود گردد و دیگر به این ویژگی توجه شود که بحث بر مدار تفاوت در نوع پوشش قرار دارد. اینکه در جوامع انسانی، تفاوتی در پوشش میان دو یا چند گروه از مردم وجود داشته باشد، می‌تواند با میناهای مختلفی مانند تفاوت در جنسیت، تفاوت در طبقات اجتماعی و جز آن متحقق باشد. این تفاوتها می‌تواند آنگاه معنادارتر شود

که مبنای تفاوت در نظر گرفته شود که ممکن است میزان پوشانندگی برای بدن، جنبه‌های مُد و زیبایی‌شناسی یا جنبه‌های دلالتی باشد.

گامی فراتر مربوط به آنجا است که توجه کنیم تفاوت در پوشش، گاه از مقولهٔ تباین در گونهٔ پوشش است و گاه از مقولهٔ بودن یا نبودن جزئی از پوشش است؛ شق اخیر بدان معنا است که تفاوت میان پوشش دو گروه در قالب وجود یا فقدان بخشی از پوشش است و اگر مبنای تفاوت میزان پوشانندگی بدن باشد، بدان معنا است که بر گروه دوم لازم است بخشهای بیشتری از بدن را در مقایسه با گروه دوم بپوشانند. در طیف وسیعی از جوامع چنین تفاوتی میان زن و مرد دیده می‌شود، اما نباید تصور کرد که هر تفاوتی در پوشش الزاماً به جنسیت باز می‌گردد.

## کاربرد حجاب در تاریخ

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های آنچه در فرهنگ اسلامی به‌عنوان حجاب شناخته می‌شود هم تفاوتی از همین سنخ است؛ به بیان ساده‌تر آنچه یک گروه از مردم — مثلاً زنان — باید در پوشش خود رعایت کنند، دربارهٔ گروه دیگر مصداق ندارد. از خلال تاریخ برمی‌آید که برای بیشتر زنان در خاور نزدیک باستان، بین‌النهرین و دنیای یونانی - رومی رسم آن بود که سر خود را وقتی از خانه بیرون می‌روند، بپوشانند (بسکین، ۵۰۷؛ بلومر، ۲۷۱-۲۷۲). در یونان باستان نیز زنانی از طبقات بالا بایست مو و صورت خود را می‌پوشاندند و بازتاب این رسم در بسیاری از مجسمه‌های یونانی و به‌طور کلی هلنی دیده می‌شود (مورفی، ۱۲۵۷-۱۲۷۴). همچنین باید به متنی حقوقی از آشور باستان مربوط به سدهٔ ۱۳ ق م اشاره کرد که در آن، کاربرد حجاب به زنان شریف محدود شده بود و زنان بدکاره از استفادهٔ آن منع شده بودند (همانجا).



یکی دیگر از مواردی که حجاب برای تمایزی میان زنان به کار گرفته می‌شود، آن بود که زنان شوهردار لازم بود بخش‌های بیشتری از بدن خود را در مقایسه با زنان مجرد بپوشانند، رسمی که نمونه آن نزد یهود دیده می‌شد (نک: دنباله مقاله).

### نمود حس بینایی در مسئله‌ی حجاب

با آنکه موضوع پوشش می‌تواند درباره‌ی حواس دیگر جز بینایی مانند شنوایی و لامسه نیز مصداق داشته باشد، ولی بیشترین نمود آن در حیطة حس بینایی است. از همین رو ست که در مطالعات انسان‌شناسی عموماً پوشش در یک رابطه‌ی تقابلی با نگاه (نگاه خیره) تعریف شده است. سخن از آن است که نگاه به‌عنوان یک فرایند ارتباط متقابل عمل می‌کند و وقتی شخصی به شخص دیگر نگاه خیره می‌افکند، در حقیقت نگاه او را می‌جوید و دوخته شدن دو نگاه به یکدیگر، زمینه‌ی ارتباط متقابل را فراهم می‌آورد (مورگان، ۱۰۵). در چنین روندی، پوشش می‌تواند به‌عنوان عاملی برای کنترل این ارتباط و مهار زدن به آن استفاده شود.

نکته‌ی دیگر درخصوص نگاه آن است که نگاه‌کردن به یک موضوع می‌تواند در قالب یک رابطه‌ی طالب و مطلوبی تحلیل گردد. زمانی که کسی به موضوعی نگاه می‌کند، در یک رویکرد تحلیلی، درواقع به نوعی آن را طلب می‌کند و عملاً با نگاه، مطلوبیت آن موضوع را برای خود رقم می‌زند. در نقدی که صاحب‌نظران مدرن نسبت به عصر گذشته دارند، سنت را به کالانگاری زن متهم می‌کنند، و در نگاهی که برخی هواداران سنت اسلامی به جهان متجدد غرب دارند، غریبان را در استفاده‌ی ایزاری از زن، به کالانگاری زن متهم می‌سازند. اما در هر حال وجه مشترکی که در میان است، رابطه‌ی قراردادی در نسبت میان نگاه‌کننده

و طرف مقابل است که در قالب طالب و مطلوب، یا مرد و زن تعریف می‌شود؛ این یک ارزش‌گذاری فرهنگی است، فارغ از این واقعیت که هر دو جنس به یک اندازه می‌تواند جنس دیگر را بجوید و بنگرد.

## الف - ۲. حجاب در دیانت یهود:

### مرحله اول

در بخش‌های قدیم‌تر کتب عهد عتیق به وضوح درباره پوشش زنان عبرانی کمتر سخن گفته می‌شود؛ اما در مجموع برمی‌آید که اختلاط زنان با مردان در مشاغل، آیین‌های دینی و جز آن معمول بود و زنان کاملاً به چهره شناخته می‌شدند (پیدایش، ۱۲: ۱۴، ۲۴: ۱۶، ۲۹: ۱۰؛ اول سموئیل، ۱: ۱۲). رسم دیگری نیز در میان یهود وجود داشت و آن این بود که عروس به هنگام رفتن به خانه شوهر، روپند به صورت خود می‌افکند، رسمی که بازتاب آن در داستان رفقہ (ربکا) و اسحاق آمده است (پیدایش، ۲۴: ۶۵). بر اساس آنچه در داستان تامار و یهودا در سفر پیدایش (۳۸: ۱۴-۱۵) دیده می‌شود، پوشاندن تمامی بدن با یک بالاپوش سراسری به گونه‌ای که حتی چهره زن دیده نشود، قرینه‌ای بر ناپاک و بدکاره بودن زن بود، و ظاهراً اشاره به وجود چنین قاعده‌ای در میان یهود داشت.

به‌هرروی چنین می‌نماید که در دوره دیانت یهود، پوشش سر و مو در میان زنان عبرانی به گونه‌ای تثبیت شده بود که نشانه‌ای از پاکدامنی و نجابت محسوب می‌شد. به روزگار اشعیا نبی، یکی از مصایبی که اشعیا قوم یهود را بدان مبتلا می‌بیند و بیم مجازات در آن باره دارد، بی‌رنگ شدن این نشانه‌های پاکدامنی است. اشعیا در عبارتی می‌گوید: «خداوند زنان مغرور اورشلیم را نیز محاکمه خواهدکرد. آنان با عشوه راه می‌روند و النگوهای خود را به صدا در می‌آورند و

با چشمان شهوت‌انگیز در میان جماعت پرسه می‌زنند. خداوند بر سر این زنان بلای گری خواهد فرستاد تا بی‌موشوند. آنان را در نظر همه عریان و رسوا خواهد کرد» (اشعیا، ۳: ۱۶-۱۷).

در چنین شرایطی است که برداشتن پوشش از موی یک زن، بازپس‌گرفتن این نجابت از وی بود و به‌عنوان تحقیر یا مجازات آن زن تلقی می‌شد، تفکری که آشکارا در ادبیات بین‌العهدینی دیده می‌شود؛ نمونه‌هایی از این موارد در متون آپوکریفای عهد عتیق دیده می‌شود («مکابیان ... ۱»، ۴: ۶؛ «سوزانا»، باب ۳۲؛ نیز نک: بوشر، ۹۱ ff).

## مرحله‌ی دوم

مرحله‌ی بعدی از شکل‌گیری فرهنگ پوشش برای زنان در دیانت یهود، مربوط به دوره‌ی تلمودی - مدراسی است. براساس تلمود، برای مردان اختیاری بود که سر خود را بپوشانند («نداریم»، ۳۰ b) و تفاوت زنان با مردان آنجا ست که مردان می‌توانند با موها و دستهای باز در ملأ عام ظاهر شوند («سوتاه»، ۲۳ b)؛ این فرهنگ به‌اندازه‌ای جا افتاده بود که نزد یهود مردان «سرسپاه» نامیده می‌شدند، از آن‌رو که تنها گاهی سر خود را می‌پوشانند. اما زنان در این باره ملزم بودند و همیشه در بیرون خانه باید موهای خود را می‌پوشانند («نداریم»، همانجا؛ «بمدبار ربا»، ۹: ۱۶). در سفر عروبین از تلمود، یکی از توابع زن بودن «آن است که فرد همواره باید خود را مانند عزادار» بپوشاند و باید خود را در زندانی حبس کند («عروبین»، ۱۰۰ b). این فضا در مقایسه با مضامین عهد عتیق ناظر به دوره‌ای متفاوت از فرهنگ یهود است که از حضور اجتماعی زنان به‌شدت کاسته شده است.

## توجهات یهود

در متون تلمودی و مدراشی، توجیهی هم برای این تفاوت بیان شده بود و پوشاندن سر و مو برای زن، ناشی از شرم زن از بابت احساس گناهش نسبت به جرم حوا تفسیر می‌شد؛ توجیهی که هم در برائیت ربا از مدراش و هم در سفر عروبین از تلمود دیده می‌شود («برائیت ربا»، ۱۷: ۱؛ «عروبین»، ۱۰۰: b).

### موازین تلمودی در مورد حجاب

برخی عبارات تلمود حکایت از آن دارد که در دوره‌هایی از تاریخ یهود، یا در برخی از جوامع یهودی، پوشاندن موی سر اختصاص به زنان شوهردار داشته است و دختران لازم نبود تا زمانی که مراسم عروسی برگزار شود، موی خود را ببوشانند («کتوبوت»، ۲: ۱)؛ اما دربارهٔ زنان شوهردار سخت‌گیری به اندازه‌ای بود که اگر کسانی گواهی می‌دادند که زنی سربرهنه خارج از خانه دیده شده است، شوهرش می‌توانست بدون آنکه مهری بر عهدهٔ او باشد، وی را طلاق دهد (همان، ۱۵: ۶b). نزد برخی از ربانیان، نشان مو از سوی یک زن شوهردار همپایهٔ نشان دادن اعضای خصوصی اوست («براکوت»، ۲۴: a). در برخی از جوامع سفاردی معاصر، این رسم پوشاندن مو حتی برای دختران ازدواج‌نکرده هم وجود دارد (یدیت، ۶).

در متون تلمودی و مدراشی، تأکید بر پوشش مو برای زن به اندازه‌ای است که گفته می‌شد زنان پارسا بر این امر مواظبت دارند که پوشش موی خود را حتی در خانه بردارند؛ مشخصاً در این باره به قمحیت ۲ مادر ۷ روحانی برجسته، مثال زده می‌شد («ویقرا ربا»، ۲۰: ۱؛ «یوما»، ۴۷: a). همچنین سربرهنه بودن زن مانعی از انجام اعمال مذهبی در حضور او بود و بر اساس تلمود، خواندن هر نوع دعای برکت در حضور یک زن سربرهنه ممنوع شمرده می‌شد («براکوت»، همانجا).

## جمع بندی

در مجموع باید گفت رسمی عمومی نزد طوایف مختلف یهود وجود داشت که زنان در ملاء عام و در حضور مردان بیگانه تنها با موی پوشیده ظاهر شوند و این امر به تدریج به سنتی معمول و مقبول برای همه زنان یهودی در قرون وسطی و حتی سده‌های متأخر تبدیل شد. از اواخر سده ۱۸م بود که برخی از گروه‌های زنان یهود به عنوان پوشش سر از نوعی کلاه‌گیس به نام شیتل<sup>۳</sup> استفاده کردند که به‌عنوان یک بدعت از سوی برخی مقامات مذهبی مانند موسی سوفر<sup>۴</sup> با مخالفت روبه‌رو شد؛ اما به تدریج منجر به سست شدن رسم پوشش مو گشت، چنان‌که در عصر حاضر، تنها مراجع سخت‌گیر مذهبی بر پوشش مو توسط زنان در همه‌ی مواقع تأکید دارند و پوشاندن موی زنان در کنیسه، البته هنوز تا حدی دیده می‌شود (یدیت، همانجا).

به آنچه گفته شد باید افزود که یک رسم مربوط به فضای تلمودی مستلزم آن بود که سر افراد اعم از زن و مرد به هنگام اعمال مذهبی پوشانده شود. این رسم که در برخی از مواضع تلمود و تکمله‌های آن مانند قدوشیم و سوفریم بدان اشاره شده بود، بعدها توسط ربانیان در قرون وسطی در فرانسه و اسپانیا و جز آن دنبال شد و پوشاندن سر در اثنای نماز و قرائت تورات به‌عنوان یک قاعده درآمد. ربانیان اشکنازی در شرق اروپا هم این پوشش سر به هنگام عبادت را نشانه‌ای بر خشیت خدا می‌شمردند (همو، ۵).

وجود این رسوم در برخی از واژگان عبری نو مانند **טלית** (طلیت) به معنای روسری نماز (شاپیرو، ۲۳۲)، و **תכריך** (تخریخ) به معنای پوششی مانند مانتو که روی لباس زنان استفاده می‌شود (همو، ۶۴۰)، از این دست است.

## الف - ۳. حجاب در دیانت مسیحی:

در همه کتاب‌های عهد جدید، تنها موضعی که سخنی درباره پوشش سر و مو گفته شده، در باب ۱۱ از رساله اول پولس رسول به قرنتیان است. وی در مضمونی بلند - که آیات ۱-۱۶ را دربرمی‌گیرد - به تفاوت میان زن و مرد پرداخته، مرد را به دعا خواندن سربرهنه و زن را به دعا خواندن سرپوشیده توصیه کرده است. در عبارتی صریح چنین آمده است: «زیرا اگر زن نمی‌پوشد، موی را نیز بُرد و اگر زن را موی بریدن یا تراشیدن قبیح است، باید بپوشد» (آیه ۶). او در مقام بیان حکمت این تفاوت می‌گوید «زیرا که مرد نباید سر خود را بپوشد، چون که او صورت و جلال خداست، اما زن جلال مرد است؛ زیرا که مرد از زن نیست، بلکه زن از مرد است؛ و مرد به جهت زن آفریده نشد، بلکه زن برای مرد» (آیه‌های ۷-۹) و این کلام براساس آیه ۳ نهاده شده است که می‌گوید: «سر هر مرد مسیح است و سر زن مرد و سر مسیح خدا». او در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید: «از این رو زن می‌باید عزتی بر سر داشته باشد، به سبب فرشتگان» (آیه ۱۰) و می‌افزاید: «و اگر زن موی دراز دارد، او را فخر است، زیرا که موی به سبب پرده بدو داده شد» (آیه ۱۵).

با آنکه مضمون این عبارت پولس، در اصل برای تبیین کیفیت عبادت بود، اما در مجموع حکمی کلی نیز درباره لزوم پوشش موی زن صادر می‌کرد. بر همین اساس است که در فضای مسیحیت، در طی قرون متمادی تا قرون وسطی، این رسم در مراودات جوامع مسیحی رعایت می‌شد.

### شواهد وجود حجاب در مسیحیت

در میان آباء کلیسا نیز توجه به موضوع پوشش زنان دیده می‌شود؛ در این میان به خصوص باید از ترتولیان (ح. ۱۶۰-۲۲۰م)، بنیادگذار مسیحیت لاتینی یاد

کرد که در آثارش به موضوع پوشش زنان به‌عنوان مایهٔ مباهات توجه داده (نک: «دفاعیه»، ۱۸) و به‌خصوص رساله‌ای مستقل با عنوان «دربارهٔ پوشش دوشیزگان» پرداخته است. مسئلهٔ اصلی او در این رساله، ضرورت پوشاندن سر در هنگام نماز از سوی دوشیزگان است که محل اختلاف بوده، اما این ضرورت برای زنان شوهردار محل اتفاق نظر بوده است (همان، ۳۵). البته باید توجه داشت که در فصول بعد، سخن ترتولیان به مسئلهٔ پوشش زنان در خارج از خانه کشیده می‌شود و همچنان بر ضرورت این پوشش برای تمام زنان رشید تأکید دارد (مثلاً نک: همان، ۳۷). او ضمن اشاره به حجاب در میان اقوام بربر و عرب و تلقی آن به‌عنوان فضیلتی برای این غیر مسیحیان، اشاره دارد که نباید مسیحیان از این فضیلت عاری باشند (همانجا؛ نیز نک: بلومر، ۲۷۱-۲۷۲). خاستگاه حبشی واژهٔ جلباب (نک: دنبالهٔ مقاله)، تأییدی بر آن است که این نوع پوشش در حبشهٔ پیش از اسلام — که دیانت مسیحی بر آن غالب بوده — رواج داشته است.

در متن مسیحی «شهدای حمیری»، مربوط به قصهٔ اصحاب اخدود که چندی پیش از ظهور اسلام در منطقهٔ نجران رخ داده است، عبارتی وجود دارد که تأیید می‌کند زنان مسیحی نیز صورت خود را به‌طور معمول می‌پوشاندند (نک: «کتاب ...» ۱، ۱۲۹). عموم تصویرسازیهای سنتی از حضرت مریم (علیها السلام) و قدیسه‌های مسیحی، آنان را با سر و موی پوشیده نشان می‌دهند (مثلاً نک: برنولی، ۲)۲، تصویر ۵۳، نیز ۲)۳، تصویرهای ۱۶، ۱۷a، ۱۸a).

### حجاب در اروپای شرقی

در اروپای شرقی و در میان مسیحیان آسیایی، استفاده از روسری برای زنان در بیشتر قرن‌ها رایج بود و بازماندهٔ آن تا عصر حاضر نیز دیده می‌شود. در اروپا در طی قرون وسطی، برای زنان شوهردار مرسوم آن بود که به‌عنوان نشانهٔ

حجب و حیا، موهای خود را پوشانند (پندرگاست، ۳۱۹II-۳۲۰)، رسمی که شرم دیده شدن سر را به یک هنجار مبدل ساخته بود (واتسون، ۴۲ ff) و بیشتر فاصله گردن تا چانه را می پوشانند و پوشش جز صورت همه سر را دربر می گرفت. از میان لباس‌هایی که تأمین‌کننده این کیفیت بود، می توان wimple برای زنان آنگلساکسون را یاد کرد. به هر حال در این باره تنها دختران جوان ازدواج نکرده مستثنا بودند (پندرگاست، همانجا).

با متروک شدن این رسم، هنوز رسوب آن در برخی از واژگان زبان‌های اروپایی دیده می شود که آرایش مو به معنای هنر پوشاندن موست؛ به عنوان نمونه می توان به واژه hairdresser در انگلیسی، و coiffeuse در فرانسه اشاره کرد. درباره واژه اخیر می دانیم که ساخت آن در سده ۱۷م بوده (دوزا، ۱۷۷) و نشان می دهد که این رسم تا آن دوره برجای بوده است.

پوشاندن سر به عنوان رسمی در حین ادای نماز و ادعیه اول رسمی برآمده از رساله پولس بود و به همین سبب نزد فرقه‌های مختلف مسیحی دیده می شد. از جمله باید به آیین لاتینی (کاتولیک) اشاره کرد که به موجب «قانون شرعی» مصوب ۱۹۱۷م، این پوشش هنوز اجباری بود و چندی بعد با قوانین دیگر منسوخ شد. برای زنانی که به کلیسا می رفتند، تا دهه ۱۹۶۰م حتی در کلیساهای کاتولیک پوشش سر، همچنان امری معمول بود، اما پس از ۱۹۱۷م تنها نوعی رعایت ادب کلیسا و نه یک قانون دینی است. در برخی کلیساهای سنت‌گرا شامل کلیساهای ارتدکس شرقی و برخی کلیساهای محافظه‌کار پرتستان هنوز این رسم محفوظ مانده است، حتی زمانی که شخص، نماز خود را در خانه می خواند.

### شواهد دیگر از حجاب مسیحیت

بازتاب دیگر پوشش سر برای زنان در لباس راهبه‌ای دیده می شود. در



کلیساهای شرقی همهٔ روحانیان از زن و مرد یک پوشش بیرونی<sup>۲</sup> دارند. کلاه استوانه‌ای<sup>۳</sup> که سر را می‌پوشاند. در رسم اسلاوی، به کل این مجموعه پوشانندهٔ سر و مو کلوبوک<sup>۴</sup> می‌گویند. راهبه‌ها از روی کلوبوک یک حجاب مکمل هم به نام آپوستولنیک<sup>۵</sup> می‌پوشند که افزون بر موها، گردن و شانه‌ها را هم می‌پوشاند و تنها صورت باز می‌ماند (نک: میخایلووسکی، ۵۰، ج۵).

## الف - ۴. حجاب در ایران باستان:

### مفهوم چادر

با تکیه بر ریشه‌شناسی واژهٔ چادر و گرفته شدن آن از ریشهٔ هندوایرانی čat به معنای «پوشاندن خود» (نک: سنسکریت، *-cat*، مونیر - ویلیامز، ۳۸۳) و اینکه در فارسی میانه، کاربردی برای ریشهٔ فعلی čat - ثابت نشده است، می‌توان این احتمال را قوی دانست که ساخت واژهٔ فارسی میانه čatur/ čadur (مکنزی، ۲۱؛ فره‌وشی، ۹۴)، مربوط به دورهٔ باستان است؛ نتیجهٔ این سخن آن است که رسم استفاده از یک پوشش برای زنان، در عصر فارسی باستان وجود داشته است.

### شواهد تاریخ استفاده از چادر در ایران

از دورهٔ پیش از مادها تا آستانهٔ دورهٔ هخامنشی، از خلال پیکره‌های به‌دست‌آمده از پیرامون ایران می‌توان نشان داد که تن‌پوشی نزدیک به چادر به‌خصوص در مناطق غرب ایران مانند بین‌النهرین و آسیای صغیر رواج داشته است (نک: هـ، د، چادر). از دورهٔ مادها، نقش برجستهٔ کوه‌رنگان قابل توجه است که جمعیتی را در حال پرستش نشان می‌دهد که در آن، زنها با پوششی که بر سر دارند، از مردان قابل بازشناسی‌اند، پوششی صرفاً برای سر، که در نمونه‌های دیگر هم دیده می‌شود (ضیابور، ۵۴، ۵۶، ۵۹).

در داستان استر از کتب عهد عتیق، اشاره‌ای به پوشش زنان وجود دارد. خشایارشا (سده ۴۸۶-۴۶۵ ق.م) در ضیافتی در اثر مستی فرمان داد تا «وشتی ملکه را با تاج ملوکانه به حضور پادشاه بیاورند تا زیبایی او را به خلائق و سروران نشان دهد». اما ملکه به سبب قیودی که داشت، فرمان شاه را پیروی نکرد و در حضور مردان ظاهر نشد (کتاب استر، ۱: ۱۰-۱۲). نویسندگان یونان باستان مانند پلوتارک نیز سخن از آن دارند که زنان نخبگان پارسی، حجاب دارند و از مردان دوری می‌گزینند و مردان ایرانی نسبت به دیده نشدن زنانشان بسیار حساس‌اند (مورفی، ۱۲۵۷-۱۲۷۴). در مجسمه‌های تخت جمشید، هم زنان با حجاب و هم بی‌حجاب دیده می‌شوند (همانجا) که این تفاوت باید به سبب اختلاف طبقات باشد. نشانه‌هایی از رواج حجابی از نوع چادر کوتاه از دوره هخامنشی، در فرش پازیریک و در برخی مهرهای برجای مانده دیده می‌شود، چنان‌که دوام این پوشش کمابیش در پیکره‌های دوره اشکانی قابل پی‌جویی است (نک: ضیاپور، ۶۳-۷۱، ۸۵-۹۶؛ ملک زاده، ۹۴ ب؛ نیزه د، چادر).

نقوش برجای مانده از دوره ساسانی، زنان را در دو موقعیت نشان می‌دهد: در محافل خصوصی و بزمهای زنانه، لباسی با پوشش کمتر دارند و در ملاء عام، پوشش آنان همان چادر کوتاه، البته با طرح‌های متنوع است (ملک‌زاده، ۱۱۴-۱۱۷). در متون پهلوی نیز گاه اشاره به این پوشش دیده می‌شود، مانند یادکردی در یوست فریان (۳:۳۵) از پوشش سر یک زن با حجاب، بدون آنکه درباره جزئیات آن سخنی آمده باشد. در داستان پانتئا، همسر ابرداد، اشاره‌ای هست که نشان می‌دهد در عصر هخامنشی دست‌کم نزد اشراف ماد، استفاده از روبند هم مرسوم بوده است (گزنفن، کتاب IV، ۱۱: ۶ ff).

در ماوراءالنهر نیز وجود واژه *wāšāmē* به معنای چادر و سرپوش (قریب، ۳۹۹) از ریشه ایرانی *-var-š-* به معنای پوشاندن که در زبان فارسی نیز به

صورت باشامه آمده، وام گرفته شده است (حسن‌دوست، ۱۶۶) که نشان از رواج این سنت در میان ایرانیان شرقی دارد. در داستان ویس و رامین، از یادگارهای فرهنگ پیش از اسلام ایران نیز به باشامه ویس اشاره شده (فخرالدین، ۴۰۵) که بر سر نهاده می‌شده است (همو، ۴۵۹).

نه در نقوش و نه در گزارشهای رسیده از دوره ساسانی، نشانه‌ای بر پوشاندن صورت به عنوان یک رسم معمول دیده نمی‌شود، اما گویا در موارد خاصی تمام صورت یا ناحیه دهان نیز پوشانده می‌شده است؛ رسمی که ممکن است مربوط به منطقه‌ای خاص، یا آیینهای خاصی بوده باشد. بازتاب وجود چنین رسمی را می‌توان در یادکردهایی از کتب پهلوی بازجست که به هنگام سخن از تجهیز میت در کنار جامه (کفن)، به پنام یا دهان‌بند اشاره شده است («صد در»، ۸۷: ۳؛ شایست ناشایست، ۱۲: ۴، ۱۰: ۴۰). وجود واژه *tēt-γōd*، با برگردان تحت‌اللفظی «روی - پوش» در سغدی (قریب، ۳۴۹) نیز شایان توجه است. تأیید آیینی بودن این رسم آن است که در دین زردشتی، موبد لازم است به هنگام سرودن اوستا در برابر آتش مقدس، روپندی بر دهان بندد تا نفس و بخار ناپاک دهان به عنصر مقدس آتش نرسد (پورداد، ۱/ ۲۹۳-۲۹۵).

فردوسی در داستان خسرو و شیرین - که پرداختی از یک داستان عصر ساسانی است - به اینکه شیرین چادر بر سر داشته و آن چادر حتی روی او را می‌پوشانده، اشاره کرده است (ص ۱۷۹)؛ در پرداخت‌های بعدی داستان این پوشش روی به برقع تبدیل شده است (صابرشیرازی، ۶۰۶).

سرانجام سخن از رسوم باستانی ایران، باید به پوشش آیینی سر اشاره کرد که در اوستا به هنگام نیایش بدان توصیه شده است؛ آنجا که می‌گوید: «همگان سر خود را می‌پوشیم و آن گاه به درگاه دادار اهوره‌مزدا نماز می‌کنیم» (نک: خرده اوستا، ۶۶)؛ این رسم در محافل زردشتیان همواره رعایت می‌شده و می‌شود، اما

مخاطب این توصیه همگان از مرد و زن بوده‌اند.

## الف - ۵. حجاب نزد عرب پیش از اسلام:

آگاهی‌های قابل تکیه درباره کیفیت پوشش زنان در دوره پیش از اسلام بسیار اندک است، چنان‌که جواد علی درباره لباس دوره جاهلی، گزارش مشخصی از لباس زنان نیاورده است (۴۷/۵ - ۵۸). کهن‌ترین گزارش در این باره مربوط به ترتولیان (ح ۱۶۰ - ۲۲۰ م) است که اشاره دارد در عربستان، سر و صورت زنان کاملاً پوشیده می‌شود و تنها یک چشم پیدا است. در اینجا وی درباره روشهای این پوشش هم توضیحاتی داده است («درباره ...»، ۱، ۳۷؛ نیز نک: بلومنر، ۲۷۲). پیش‌تر اشاره شد که نزد اعراب مسیحی نجران نیز پوشاندن صورت برای زنان امری معمول بوده است («کتاب»، ۱۲۹).

آیه ۳۳ سوره احزاب حکایت از آن دارد که در دوره «جاهلیت اولی»، زنان با تبرج در انظار ظاهر می‌شده‌اند، واژه‌ای که با کمک آیه ۶۰ سوره نور باید به خودآراستن ترجمه شود. مضمون آیه احزاب نشان می‌دهد که حتی در دوره جاهلی، آن رسم تبرج برافتاده و نوعی پرهیز از آراستن خود در منظر عام میان عرب مرسوم و پسندیده بوده، اما گویی در اوایل ظهور اسلام، گرایشی به بازگشت به رسم تبرج پدید آمده بوده است.

بخش دیگری از دانسته‌ها، برآمده از انبوهی روایت از زبان صحابه و تابعین درباره کیفیت اجرای مناسک حج در دوره جاهلی است که به مناسبت تفسیر آیات مختلف — عمدتاً از سوره اعراف — تکرار شده است (تفسیر اعراف/۷: ۲۶؛ ثعلبی، ۲۲۵/۴؛ تفسیر اعراف/۷: ۲۸؛ ابن ابی حاتم، ۷۶۴/۳، ۱۴۶۱/۵؛ تفسیر اعراف/۷: ۳۱؛ همو، ۱۴۶۴/۵؛ تفسیر اعراف/۷: ۳۳؛ طبری، تفسیر، ۱۶۶/۸؛ تفسیر انفال/۸: ۳۵؛ واحدی، ۱۵۱).

مضمون مشترک این روایات آن است که عموم عرب در آستانه ظهور اسلام، عریان طواف می‌کردند (مسلم، ۱۹۴/۲؛ طبری، همان، ۱۴۶/۱-۱۴۷، جد)، اما این عریانی کاملاً با پوشش روزمره آنان بی‌ارتباط بود و جنبه آیینی داشت؛ آنان معتقد بودند که نباید در لباسی که گناه کرده‌اند، طواف کنند (جصاص، ۲۰۵/۴؛ ثعلبی، ۱۸/۵) و باید به همان حالی باشند که از مادر زاده شده‌اند (طبری، همان، ۱۵۴/۱؛ ابن‌طاووس، الاقبال ...، ۴۱/۲). در این میان، تنها قریش و همکیشان آنان از «حمس» بودند که لباس را نگاه می‌داشتند (ابن‌هشام، ۲۴/۲؛ بخاری، صحیح، ۲/۵۹۹؛ مسلم، همانجا). مردان روزانه طواف می‌کردند و زنان، شبانه مناسک را به جای می‌آوردند تا کمتر دیده شوند (مقاتل، ۳۸۷/۱؛ ازرقی، ۱۸۲/۱؛ طبری، همان، ۲/۲۹۹) و ضمناً اندک پوششی در حد ستر عورت را نگاه می‌داشتند (ابن‌هشام، ۲۵/۲؛ ازرقی، همانجا؛ طبری، همان، ۱۵۴/۱، ۱۵۹-۱۶۰).

در مواردی مانند عزاداری (ابن‌سعد، ۳۹۳/۵) یا جنگ (طبری، تاریخ، ۲۹۶/۳)، زنان عرب موهای خود را آشکار می‌ساخته‌اند که خلاف عادت می‌نموده است. آن‌گاه که قرآن کریم درباره کیفیت حجاب اسلامی سخن گفته، از واژه‌هایی مانند جلباب و خمار در ترکیب‌هایی مانند «جلابیهن» و «خمرهن» استفاده کرده (نور/۲۴؛ احزاب/۳۳؛ ۵۹)، به طوری که کاملاً آشکار می‌شود، زنان عرب از پیش‌تر این پوششها را داشته‌اند و تنها به دقت بیشتر به استفاده از آنها امر شده‌اند. از جمله فراء اشاره کرده است که زنان جاهلی وقتی خمار خود را می‌پوشیدند، دنباله آن را به پس‌شانه خود می‌انداختند و بدین‌سان گردن خود را آشکار می‌ساختند (ابن‌حجر، ۴۹۰/۱). همچنین از سخنی که ام‌سلمه درباره خاطره نزول آیه ۵۹ از سوره احزاب آورده است، استنباط می‌شود که تفاوتی میان زنان مهاجر و انصار در لباس وجود داشته است، چه، او تصریح دارد که دیده شدن سیاهی جلبابها بر سر زنان انصار به دنبال نزول این آیه، بی‌سابقه بوده است (صنعانی،

تفسیر ... ، ۱۲۳/۳؛ ابوداود، ۶۱/۴؛ ابن ابی حاتم، ۳۱۵۴/۱۰؛ سیوطی، ۶/۶۵۹؛ دور نیست اگر نتیجه گرفته شود که استفاده از جلباب بیشتر در مکه و نه در مدینه مرسوم بود (برای تقل همان مضمون از عایشه، نک: ابوعبید، ۲/۱۶۰-۱۶۱؛ ابن ابی حاتم، ۱/۲۵۷۵).

## ب - حجاب در نصوص اسلامی:

### ب - ۱. حجاب در قرآن کریم:

در قرآن کریم موضوع حجاب به صورت اشاره وار و مجمل در سوره‌های مکی، و با تفصیلی نسبی در سوره‌های مدنی دیده می‌شود؛ توزیعی که می‌تواند ناظر به نوعی تدریج قابل انتظار در تشریح حکم باشد. در میان دو سوره مکی، یعنی معارج و مؤمنون، تحقیقات مربوط به ترتیب نزول نشان می‌دهد که معارج اندکی پیش‌تر از مؤمنون نازل شده است (نک: رامیار، ۶۹۴-۶۹۵)، اما روایات و نظریات مربوط به ترتیب نزول، پراختلاف‌تر از آن است که بتواند در این بحث به کار آید.

در هر دو سوره معارج و مؤمنون، بحث حجاب در سیاقی جای گرفته که این مباحث با ترتیب مشابه در آن آمده است: امر به اقامه نماز، دادن زکات، رعایت حجاب، ادای امانت، عمل به عهد و سرانجام باز امر به نماز (معارج/۲۲-۳۴؛ مؤمنون/۱-۲۳-۹). بخش مربوط به حجاب در هر دو سوره دقیقاً یک عبارت دارد: «آنان که برای فروج خود نگاه دارندگان‌اند، مگر بر همسرانشان یا مملوکانشان، پس ایشان سرزنش نمی‌شوند، اما هر که فرای آنها چیزی بجوید، پس آنان تجاوزکارند» (معارج/۷۰-۲۹-۳۱؛ مؤمنون/۲۳-۵-۷). قدر مسلم از هر دو آیه، یک ویژگی مشترک میان دو جنس مرد و زن است و اگر بر

ظاهر عبارت تکیه شود، تنها نهی از زنا و رابطه جنسی با غیر زوج یا مملوک از آن برداشت می‌شود. اما موقعیت بحث در سیاق نشان می‌دهد که در کنار ادای امانت و عهد، پایبندی به همسر به عنوان نوعی تعهد شمرده شده و این تعهد در کنار اعمالی چون نماز و زکات، در ردیف شعائر اسلام و صفات شاخص مؤمنان شناخته شده است.

گام بعدی در تشریح، مربوط به آیات سوره مبارکه احزاب است که به قول مشهور درباره جنگ احزاب یا خندق در سال ۵ ق نازل شده (واقعی، ۴۹۴/۲ - ۴۹۵) و به قولی مربوط به اوایل ورود حضرت رسول ﷺ به مدینه است (طبری، تفسیر، ۴۷/۲۲؛ سیوطی، همانجا).

در این سوره — که دربر دارنده مجموعه‌ای دستورات درباره زندگی شخصی پیامبر ﷺ است — آیاتی مربوط به حجاب وجود دارد که دست‌کم خطاب مستقیم آن با زنان پیامبر ﷺ و نه همه زنان است. می‌حث نخست با دستوراتی به زنان آن حضرت در حضور نهی ایشان از دنیاخواهی و فهم موقعیت معنوی پیامبر ﷺ (احزاب/۳۳ - ۲۸ - ۲۹) و تأکید بر وفاداری اخلاقی به آن حضرت (همان/ ۳۰ - ۳۱) آغاز شده، به موضوع حجاب رسیده و در بسط حجاب برای زنان پیامبر ﷺ چنین آمده است: «ای زنان پیامبر، شما مانند دیگر زنان نیستید، اگر تقوا پیشه دارید، با مردان سخن به نرمی نگویند تا آن‌کس که در دلش مرضی هست، طمعی کند، پس سخن به درستی بگویند و در خانه‌ها تان بنشینید و همانند جاهلیت خود را نیارابید، و نماز به پای دارید و زکات دهید و خدا و رسول را فرمان برید. جز این نیست که خداوند می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت برد و شما را پاکیزه گرداند». با آنکه در پایان این آیه، عبارت مشهور به «آیه تطهیر» با ضمیر جمع مذكر آمده که مربوط به اهل بیت (علیهم السلام) است، بخشهای مرتبط با حجاب همگی ضمیر جمع مؤنث مخاطب دارند و خطاب به زنان

پیامبرند، مرجعی که در آیه ۳۴ نیز با بازگشت ضمیر به زنان پیامبر ﷺ ادامه می‌یابد و با تعبیر «شما مانند دیگر زنان نیستید»، نوعی تخصیص هم از آن فهمیده می‌شود. در آیه ۳۵ از آن سوره، که روی سخن به تمامی مسلمانان مرد و زن بازگردانده شده است، فضای سوره‌های مکی تکرار شده و سخن به «حفظ فروج» از سوی مردان و زنان محدود شده، در سیاق اعمال عبادی مانند دادن صدقه (زکات)، گرفتن روزه و ذکر خدا به عنوان تعبیری از نماز قرار گرفته است. مباحث سوره با آیاتی دربارهٔ نکاح و طلاق (آیه ۴۹)، ازدواج‌های پیامبر ﷺ (آیات ۵۰-۵۲)، حرمت خانه و کیفیت مواجهه با زنان پیامبر ﷺ (آیات ۵۳-۵۸)، ادامه یافته و به یکی دیگر از آیات محوری حجاب رسیده است: «ای پیامبر، به همسران و دختران و به زنان مؤمنان بگو که جلبابهاشان را بر خود فروپوشند. آن نزدیک‌تر است که شناخته شوند، پس آزار نینند و خداوند آمرزنده و مهربان است». این آیه هم در تعمیم نسبت به زنان مؤمن صراحت دارد، هم با اشاره به فروپوشیدن جلباب قدری مشخص‌تر به حجاب پرداخته و هم با عبارت «ذَلِكْ أَدْنَى ...» به وجهی از وجوه فلسفهٔ حجاب تصریح کرده است.

آخرین گام در راستای تشریح حجاب در قرآن کریم، آیات سورهٔ مبارکهٔ نور است که در برخی از روایات در شمار واپسین سوره‌های نازل‌شده بر آن حضرت قلمداد می‌گردد (رامیار، ۶۹۸). در این سوره، سیاقی در بحث از ارتکاب زنا و اتهام به آن (آیات ۲۳-۲۶)، و بحث از آداب ورود به خانه (آیات ۲۷-۲۹)، سخن به حجاب کشیده شده است، با این عبارت: «بگو به مردان مؤمن چشمانشان را فروپوشند و فروج خود نگاه دارند، آن برایشان پاکیزه‌تر است. همانا خداوند آگاه است، به آنچه شما می‌کنید. و بگو به زنان مؤمن که چشمانشان را فروپوشند و فروج خود نگاه دارند و زینت خود آشکار نسازند، جز آنچه (خود) آشکار شود و خمارها را بر گردن خود زنند و زینتشان را آشکار نسازند، جز برای همسران یا



پدران، یا پدران همسران، یا پسران، یا پسران همسران، یا برادران، یا پسران برادران، یا پسران خواهران، یا زنان یا مملوکان، یا خویشان مرد که به زنان نگریند، یا کودکانی که بر عورات زنان آگاه نشده‌اند، و پاهایشان را چنان نزنند که زینت نهانشان آشکار گردد. و همه به سوی خدا توبه کنید ای مؤمنان، شاید که رستگار شوید». و سپس سیاق با امر به نکاح و عفاف (آیات ۳۲-۳۳) تمام یافته است.

### مفهوم جلباب و خمار

درباره معنای دو واژه قرآنی جلباب و خمار باید گفت جلباب لباسی است رایج از دوره پیش از اسلام که به گواهی ریشه‌شناسی واژه از حبشه به اعراب معرفی شده است. از سامی‌شناسان، نولدکه (ص ۵۳) و جفری (ص ۱۰۲) به گرفته شدن این واژه از حبشی تصریح کرده‌اند. در حبشی ریشه فعلی «گَلَب» به معنای پنهان کردن و پوشانیدن است و صورت اسمی آن «گَلَب / گَلَبَه» هم به معنای مطلق پوشش و هم به معنای پوششی فراگیر است که بر گرد کل بدن پیچیده می‌شود (نک: دیلمان، ۱۱۳۹؛ لسلاو، ۱۸۹). معلوم بودن اشتقاق واژه در حبشی و مفقود بودن ریشه‌ای شناخته برای آن در عربی، قول به وام واژه بودن آن را تأیید می‌کند.

به نقل از جمعی از صحابه چون ابن عباس (نک: جصاص، ۲۴۴/۵) و ابن مسعود (نک: قرطبی، ۱۴/۲۴۳) و شماری از تابعین چون مجاهد (نک: سیوطی، ۶/۶۶۱)، ابراهیم نخعی و سعید بن جبیر (جصاص، ۱۹۶/۵)، جلباب به معنای «ردا» دانسته شده است. ابن‌کثیر از قول این جمع چنین برداشت کرده است که جلباب ردایی است که باید از روی خمار (مقنعه) پوشیده شود (۵۱۹/۳) و تأیید آن هم از سعید بن جبیر دیده می‌شود (سیوطی، ۱۸۲/۶، ۶۶۱). طبری آن را لباسی

می‌داند که تمامی لباسهای دیگر از جمله خمار را می‌پوشاند (تفسیر، ۱۶۵/۱۸). در تأیید این برداشت که جلباب بیرونی‌ترین و فراگیرترین پوشش بود، باید به احادیثی اشاره کرد که در آن از پیامبر ﷺ درباره زنی پرسیده‌اند که جلباب برای شرکت در نماز عید ندارد (بخاری، صحیح، ۱/۱۲۳، ۱۳۹، جم؛ نیز نک: دوزی، ۱۲۲-۱۲۳). از سده ۴ ق/۱۰ م به بعد، برخی چون جوهری، جلباب را برابر «ملحفه» دانسته‌اند که زنان آن را گرداگرد لباسهای تنشان می‌پیچند (نک: ۱۰/۱؛ ابن‌هائم، ۱/۳۴۱؛ ابن‌کثیر، همانجا؛ ابن‌منظور، ذیل جلبب).

با تکیه بر یادکردهایی در اشعار عرب، می‌توان نشان داد که در سده نخست هجری، جلباب لباس غالب نزد زنان عرب بوده (مثلاً نک: طبری، تاریخ، ۶/۳۷۷) و نه تنها زنان شوهردار، که مورد استفاده دوشیزگان نیز بوده است (جوهری، همانجا؛ بغدادی، ۱۰/۴۱۶).

خمار ریشه‌شناسی روشنی در زبانهای سامی ندارد و داده‌های منابع تفسیری هم در آن باره بسیار اندک است. مفسران و لغویان عموماً آن را اشاره به همان پوششی می‌دانند که مردم آن را «مقنعه» می‌نامیدند (ابن‌کثیر، ۳/۲۸۵). سنت لغویان آن بود که خمار را از ریشه عربی «خ م ر» به معنای پوشاندن و پرده کشیدن بدانند (نک: خلیل بن احمد، ۴/۲۶۳؛ ابن‌فارس، ۲/۲۱۵) و آن را به نوعی تخصیص معنایی در پوشاندن سر تعبیر کنند (راغب، ۱۵۹). به هر حال، حتی نمونه‌های نادری از کاربرد فعل «خَمَرَ» در منابع حدیثی متأخر (مثلاً نک: ابن‌طاووس، مهج ...، ۶) به دور از احتمال نقل به معنا نیست و کاربرد این فعل به معنای یادشده در آغاز اسلام جای تردید دارد.

## ب - ۲. حجاب در تفاسیر:

تفاسیر متقدم و درکهایی که صحابه و تابعین از آیات حجاب داشته‌اند، نقش تعیین‌کننده در تدوین احکام حجاب در فقه اسلامی داشته و واسطه بسیار پراهمیتی بوده است.

یکی از مسائلی که میان صحابه و نسلهای بعد درباره آن تفاوت فهمی وجود داشت، زبان کنایی قرآن کریم درباره مسائل جنسیتی بود که نمونه آن در تفسیر «لَا مَسْئَمَةَ النِّسَاءِ» (نساء/۴۳؛ مائده/۶) دیده می‌شود. امام علی (علیه السلام) و ابن عباس از صحابه، معتقد بودند که مقصود از «ملاسه» در آن آیه، نزدیکی است، اما خداوند از آن باب که پوشاننده است، به کنایه سخن گفته است (ابن زنجله، ۲۰۵/۱-۲۰۶؛ سیوطی، ۵۵۰/۲) و همین مضمون از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است (کلینی، ۵۵۵/۵). این در حالی است که با گذشت حدود ۱۰۰ سال از اسلام، در زمان امام باقر (علیه السلام) میان عالمان اختلاف بوده است و برخی دقیقاً لمس را از آیه برداشت می‌کردند (نک: عیاشی، ۲۴۳/۱؛ طوسی، تهذیب ...، ۲۲/۱).

اما آنچه درباره دستور به «حفظ فروج» در قرآن کریم آمده، عکس این است؛ درحالی‌که ظاهر عبارت اشاره به حفظ عضو تناسلی دارد و در همه یادکردهای قرآنی این دستور شامل هردو جنس زن و مرد است، بسیاری از مفسران متقدم از آیه نهی از زنا را فهمیده‌اند. اما هستند مفسرانی که برخلاف اسلوب ملاسه، حفظ فرج را کنایه از حفظ همه اندام‌ها - جز مستثنیات - دانسته و آن را نه به حفظ از زنا که به حفظ از نظر بازگردانده‌اند (طبری، تفسیر، ۲۲/۹) و البته گاه هر دو برداشت را به هم عطف کرده‌اند (ابن‌کثیر، ۲۸۳/۳). تکلف موجود در این تأویل، موجب شده است تا برخی بر آن روند که حفظ فرج در همه آیات نهی از زنا است، جز در سوره نور که ناظر به پوشاندن از نظر به بدن است، سخنی که ابوبکر جصاص آن را تخصیص بدون دلیل شمرده است (نک: ۱۷۲/۵).

از باب مقایسه گفتنی است که در نقلیاتی که از بیعت زنان با پیامبر ﷺ در دست است، مضامین بیعت شامل پرهیز از شرک به خدا، پرهیز از زنا، سرقت و کشتن اولاد است و در برخی، پرهیز از بهتان افزوده شده است (ابن‌سعد، ۱۱/۱، ۲۳۷؛ ابن‌حبان، ۳/۳۳۵؛ طبری، همان، ۲۸/۷۷-۷۸؛ ابن‌عبدالبر، الاستیعاب، ۴/۱۹۲۳) و این حکایت از تأکید بر موضوع پرهیز از زنا دارد. تنها در حدیثی بدون اسناد آمده است که در میان شروط، بیعت آن بود که زنان جز با محرمان خود هم‌کلام نشوند (قاضی‌نعمان، ۲/۲۱۴) که مؤیدی از روایات و حتی از فقه اسلامی ندارد.

از دیگر مباحث مورد توجه مفسران متقدم، کیفیت استفاده از جلیاب و خمار بوده است؛ دربارهٔ خمار، آیه و ضوح دارد که زنان باید خمار خود را تا چاک سینه ادامه دهند و آن را بیوشانند (نک: سیوطی، ۶/۱۸۲). گویا در آغاز زنان عرب چنین تقیدی نداشتند و خمارهای آنان کوتاه بوده است، اما روایات حکایت از آن دارند که پس از نزول آیه، زنان مسلمان قطعه‌ای از حاشیهٔ دامن خود را بریدند و به خمارشان افزودند یا از آن خماری بلند ساختند (بخاری، صحیح، ۴/۱۷۸۲-۱۷۸۳؛ ابوداؤد، ۴/۶۱؛ طبری، همان، ۱۸/۱۲۰).

اما دربارهٔ عبارت «بدنین علیهن» دربارهٔ جلیاب، دیدگاه‌های تابعین متفاوت بود؛ «ادنا» در لغت به معنای نزدیک ساختن است، اما دقیقاً چه کمکی به فهم کیفیت پوشش جلیاب خواهد کرد؟ عکرمه، از تابعین، آن را به معنای نزدیک آوردن جلیاب به نحوی دانسته است که چاک سینه را بیوشاند (ابن‌کثیر، ۳/۵۱۹؛ سیوطی، ۶/۶۶۱)، اما به تصریح قرآن، این کارکردی است که از خمار انتظار می‌رود. ابن‌عباس در برخی از روایات، آن را بدین معنا دانسته است که بخشی از قسمت بالایی جلیاب به نحوی نزدیک آورده شد که روی پیشانی بسته شود (طبری، همان، ۲۲/۴۶؛ سیوطی، همانجا) و تأیید لفظی این قول وجود «هن» بعضیه در «من جلابیهن» است. تأیید این سخن را هم در حدیث امام باقر (علیه‌السلام) نک:

کلینی، ۳۴۴/۴؛ طوسی، تهذیب، ۷۴/۵) و هم نزد حسن بصری (نحاس، ۳۷۸/۵) می‌توان یافت. عایشه نیز به استفاده از خمار نازک به طوری که پوست پیشانی از زیر آن دیده شود، اعتراض داشت (سیوطی، ۱۸۲/۶).

این احتمال نیز وجود دارد که مقصود از «یدنین» امر زنان بدان باشد که به جای انداختن جلباب بر دوش - که احتمالاً رسم پیشین آنها بوده (قس: علی، ۵۳/۵) - جلباب را از روی خمار بر سراندازند؛ تعابیر برخی تفاسیر نخستین مانند مقاتل نیز این برداشت را تأیید می‌کند (۵۴/۳).

فراتر از اینها باید از تابعان عبیده سلمانی، عالم کوفی، از شاگردان ابن مسعود یاد کرد که وقتی درباره «یدنین» از او سؤال کردند، بدون آنکه خود را درگیر عبارت قرآن سازد، عملاً با ردایش صورت و تمام سر خود را پوشانید و تنها یک چشمش را بیرون نهاد (ابن ابی حاتم، ۳۱۵۴/۱۰؛ طبری، همانجا؛ سیوطی، ۶۶۱/۶). با اشاره به نقل تروتولیان، باید گفت این سنتی برای پوشش بود که نزد عرب صدها سال پیش از اسلام رواج داشت؛ شاید در صدر اسلام نیز برخی همچنان بر این سنت پایبند بودند، اما این معنایی نیست که بتواند از ظاهر آیه احزاب استنباط گردد. به هر روی، تأیید شیوه پوشیدن سر و صورت جز یک چشم از محمد بن کعب قرظی (همو، ۶/۶۵۹) و در روایتی نامشهور از ابن عباس نیز نقل شده است (نک: طبری، تفسیر، همانجا).

مبحث دیگری برای مفسران، حکمت این پوشش است که در آیه شریفه با این تعبیر بیان شده است که «شناخته شوند تا آزار نبینند». در این باره تفسیر نامشهوری وجود دارد که هدف را به بازشناختن نشانه‌های اسلام از جاهلیت بازگردانده است (ابن‌کنیر، همانجا). اما بیشتر مفسران از تابعین چون مجاهد، حسن بصری و ابومالک بر آنند که با این پوشش زنان آزاد از کنیزان بازشناخته می‌شوند؛ از آنجا که به عنوان آزاد بودن، از حرمت اجتماعی خاص تری برخوردار

بودند، مورد آزار و تعرض رهگذران قرار نمی‌گرفتند (ابن ابی حاتم، طبری، نحاس، همانجاها). در راستای تفسیر مشهور، باید گفت گزارشهای متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد در عصر پیامبر ﷺ، پوشیدن جلباب اختصاص به زنان آزاد داشته و کنیزان تنها از خمار استفاده می‌کردند (نک: بخش بعد).

در قرآن کریم، جز اشاره‌ای در «... خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ...» (اعراف/۳۱)، تصریحی به پوششی خاص در هنگام پرداختن به اعمال عبادی — از جمله نماز — دیده نمی‌شود؛ این آیه را که مفسران عموماً به نقد حج برهنه نزد اعراب جاهلی بازگردانده‌اند، با همان عمومی‌که در معنای «کل مسجد» وجود دارد، می‌توانست مبنایی برای لباس نمازگزار تلقی گردد. به هر روی می‌دانیم که موضوع لباس نمازگزار در مباحث شرعی بسیار بسط داده شده است. از میان صحابه، باید به ام سلمه اشاره کرد که در وصف لباس نمازگزار زن، یادآور می‌شود که او باید در درع (پیراهن بلند) و خمار نماز بخواند، چنان‌که روی پاهای او هم کاملاً پوشیده باشد (نک: ابن‌البر، التمهید، ۳۶۷/۶؛ قرطبی، ۱۸۳/۷) و در حدیثی از امام باقر (علیه‌السلام) نیز همان آمده است (ابن‌بابویه، من لا یحضر ... ، ۳۷۲/۱؛ طوسی، همان، ۲۱۷/۲)؛ این دقیقاً همان لباسی بود که یک زن مسلمان می‌بایست برای ظاهر شدن در ملاء عام و نزد مردان بیگانه می‌پوشید.

می‌توان از قراین موجود در سیاق آیات، برداشت کرد که آیه احزاب و آیه نور ناظر به دو موقعیت مختلف از حجاب‌اند؛ محوریت تعلیل به «شناخته شدن» در آیه احزاب، قرینه‌ای است بر اینکه حجاب به جلباب که در این آیه یاد شده، ناظر به حضور زنان در ملاء عام و بیرون خانه است؛ اما ذکر یکایک محارم در آیه نور پس از بیان حکم حجاب به خمار به عکس نشان می‌دهد که حکم مربوط به حضور زن در خانه است، و به قیاس اولویت درباره بیرون خانه صدق خواهد کرد. معنای این تفکیک آن خواهد بود که حجاب اصلی زن در مواجهه با مرد

بیگانه — چه در خانه و چه بیرون — خمار یادشده در آیه نور است و حجاب ثانوی او برای ظاهر شدن در خیابان، جلباب یادشده در آیه احزاب. تفاوت گذاشتن میان موقعیت خانه و بیرون در ضرورت یا عدم ضرورت جلباب، نکته‌ای است که در روایتی از ابن عباس دیده می‌شود؛ او متذکر می‌شود که برای زن گناهی نیست در خانه با درع (پیراهن بلند) و خمار بنشیند و جلباب از خود بردارد، تا آنجا که خود را نیاراید (طبری، تفسیر، ۱۶۵/۱۸). در تفسیر آیه (۶۰) سورة نور نیز مفسرانی از تابعان چون مجاهد و ضحاک یادآور شده‌اند که زنان سالمند که امیدی به ازدواجشان نیست، می‌توانند در پوشش به خمار اکتفا کنند و جلباب را کنار نهند (طبری، همان، ۱۶۵/۱۸، ۱۶۷). تفاوت میان چادر خانه و چادر بیرون، در طی قرون همواره در میان مسلمانان وجود داشته است.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت که جلباب، لباسی که پوشاننده لباس و نه بدن است، وجه غالب در کارکرد آن، دلالت بر جایگاه طبقه‌ای یک زن آزاد مسلمان، و خمار که پوشاننده مو، گردن و سینه است، وجه غالب در کارکرد آن پوشاندن بخش‌هایی از بدن زن است که نباید در معرض دید بیگانه قرار داشته باشد؛ به تعبیر دیگر، کارکرد جلباب پوشاننده محور و کارکرد خمار پوشش‌محور است.

اهمیت پوشاندگی در لباس پوشش‌محور، موجب آن بوده است تا استفاده از لباس‌هایی که پوشش کافی ایجاد نمی‌کنند، مورد اشکال باشد؛ اشاره شد که عایشه با استفاده از خمار نازک مخالف بود (سیوطی، ۱۸۲/۶)، چنان‌که از امام علی (علیه السلام) ابن بابویه، الخصال، ۶۲۳؛ ابن شعبه، ۱۱۳) و از تابعینی چون مجاهد هم چنین موضعی درباره مطلق لباس از زن و مرد نقل شده است (ابن ابی شیبیه، ۱۵۷/۵؛ احمد بن حنبل، الورع، ۱۷۶؛ طبرانی، ۲۹۲/۲). در احادیث امامیه نیز از امام صادق (علیه السلام) آمده است که شایسته زن مسلمان نیست که از خمار و درعی استفاده

کند که پوشش کافی ندارد (کلینی، ۳/۳۹۶؛ طوسی، تهذیب، ۲/۲۱۹)، حال آنکه چنین مسئله‌ای دربارهٔ جلباب مطرح نیست.

### ب - ۳. حجاب در حدیث و سیره:

آموزهٔ قرآن کریم دربارهٔ حجاب، به گونه‌ای قابل انتظار در سنت نبوی و در اخبار صحابه و تابعین بسط یافته است. آنچه در سنت و اخبار دربارهٔ حجاب آمده، بخشی در توضیح آیات قرآنی است و بخشی تکمله‌هایی است در شاخه‌هایی که قرآن - دست‌کم در ظاهر عبارات - بدان پرداخته است.

بخشی از مباحث مطرح شده در روایات، به ترکیب لباس زنان در عصر پیامبر ﷺ مربوط می‌شود که برخلاف انتظار چندان هم نمونه‌های آن فراوان نیست. از جمله باید به موردی در منابع نامشهور حدیثی اشاره کرد که به نقل از پیامبر ﷺ که یادآور می‌شود، دیدن زن بدون «درع» (پیراهن) اختصاص به شوهر دارد؛ محارم می‌توانند او را با درع و بدون لباس افزوده ببینند و برای غیر محارم لباس مورد انتظار ازار (پوشش پایین تنه)، درع (پیراهن)، خمار و از روی همهٔ آنها، جلباب است (دیلمی، ۳/۳۲۶؛ طبرسی، فضل، ۷/۲۷۱؛ سمعانی، ۳/۵۴۹). این خمار در صورت تمکن پارچه‌ای عریض بوده و اندازهٔ آن کمابیش با یک پیراهن برابری می‌کرده است (ابوداؤد، ۴/۶۴؛ طبرانی، ۴/۲۲۵)، اما همیشه در این حد امکان وجود نداشته است (مثلاً نک: ابن طاووس، مهج، ۶).

اگر این مبنا پذیرفتنی باشد که لباس نماز برابر لباس مقابل نامحرم در خانه است، احادیث ناظر به لباس نماز هم می‌تواند به روشن شدن موضوع کمک کند. در حدیثی از امام باقر علیه السلام استفاده از درع و مقنعه (همان خمار) برای نماز زن لازم شمرده شده (کلینی، ۳/۳۹۴؛ ابن بابویه، من لایحضر، ۱/۳۷۲؛ طوسی، تهذیب، ۲/۲۱۷) و در حدیثی از امام صادق علیه السلام بر درع و خمار، ازار هم افزوده شده است



(همان، ۲۱۷/۲ - ۲۱۸) که با توجه به بافت حدیث پیشین، ازار هم مفروض گرفته شده است. در هر صورت، یادی از جلباب که لباس بیرون خانه است، دیده نمی‌شود (نیز نک: ابن بابویه، همان، ۲۵۷/۱؛ قس: حمیری، ۲۲۴).

در روایتی آمده است که موی جلو سر و گیسوان پشت سر نیز لازم است پوشانده شوند (کلینی، ۵۲۰/۵؛ ابن بابویه، همان، ۴۶۷/۳).

بر اساس احادیث نبوی، در مواجهه با مردان نامحرم، آشکار بودن صورت زن منعی ندارد (طبری، تفسیر، ۱۱۹/۱۸؛ سیوطی، ۱۸۰/۶) و در برخی از احادیث دستان تا مچ نیز به این جواز افزوده شده است (همو، ۱۸۱/۶). مشهورترین حدیث در این باره، حدیث اسماء است که در آن پیامبر ﷺ صورت و کفین را از پوشش استثنا کرده است (ابوداؤد، ۶۲/۴؛ بیهقی، ۲۲۶/۲). در برخی اخبار از حضرت فاطمه علیها السلام نیز به آشکار بودن چهره آن حضرت تصریح شده است (کلینی، ۵/۵۲۸ - ۵۲۹؛ نیز خبر «لاکشفن شعری»: یعقوبی، ۱۲۶/۲ - ۱۲۷، که مفهوماً بر آشکار بودن صورت دلالت دارد).

درباره چهره، نقلی از ابن عباس پوشش را تا حدی دانسته که روی پیشانی بسته شود (نک: طبری، همان، ۴۶/۲۲؛ سیوطی، ۶۶۱/۶؛ نیز نک: نحاس، ۳۷۸/۵، به نقل از حسن بصری) و این همان حدی است که در حدیث امام باقر علیه السلام بیان شده است، با این مضمون که حد آن از بالا، چشمان و از پایین صورت، دهان است (کلینی، ۳۴۴/۴؛ طوسی، همان، ۷۴/۵). اما حدیثی مربوط به کیفیت لباس حضرت فاطمه علیها السلام در نماز، محدوده پوشش صورت را در حد پوشاندن مو و گوش‌ها تعیین کرده است (ابن بابویه، همان، ۲۵۷/۱).

باین همه، اخبار متعدد حکایت از آن دارد که استفاده از نقاب و پوشاندن صورت با آن نیز در میان زنان صدر اسلام برای موقعیتهای خاص وجود داشته است؛ در بیشتر موارد از نقاب بر شناخته نشدن استفاده شده است (مثلاً نک:

ابن‌سعد، ۱۲۵/۸-۱۲۶؛ ابوليث، ۵۸؛ نعلبي، ۲۹۷/۹؛ ابن‌عساکر، ۱۷۷/۷، ۱۸۱؛ راوندی، ۷۴۸-۷۴۹). اما شاید بتوان از خلال اخبار پراکنده نتیجه گرفت که استفاده از نقاب برای زنان شوهردار - که بر پوشش بیشتر از باب حیا تأکید داشتند - به صورت اختیاری وجود داشته است (مثلاً نک: ابن‌سعد، ۵۳۱/۳؛ ابویعلی، ۱۶۵/۳) و زنان مجرد که مایل به ازدواج بودند، کمتر از نقاب استفاده می‌کرده‌اند (بخاری، صحیح، ۱۴۶۶/۴؛ مسلم، ۱۱۲۲/۲).

به هر روی از مجموع روایات برمی‌آید که وجه غالب، آشکار بودن صورت در حضور اجتماعی زنان در آن عصر بوده، و در خصوص اعمال عبادی نیز بارها و بارها در احادیث نبوی و ائمه (علیهم‌السلام) بر ضرورت استفاده نکردن از نقاب در نماز و حج تأکید شده است (نک: کلینی، ۳۴۴/۴؛ طوسی، تهذیب، ۷۴/۵، ۴۷۶). گاه نیز این امر مکروه شمرده شده، و باز بودن محل سجده در نماز واجب و باز بودن تمامی صورت افضل دانسته شده است (همان، ۲۳۰/۲؛ نیز ابن‌ابی‌شیبیه، ۲۴۴/۲؛ برای آیین طواف، نک: ازرقی، ۱۴/۲).

اخبار فراوان از صدر اسلام حکایت از آن دارد که لباس کنیزان با لباس زنان آزاد تفاوتی قابل ملاحظه داشته است؛ در واقع آنچه در بحث از آیه احزاب و اختصاص جلباب به زنانی از طبقه اجتماعی بالاتر گفته شد، با اخبار رسیده از آن عصر تأیید می‌شود. خلیفه عمر زمانی که با کنیزی مواجه می‌شد که جلباب (صنعانی، المصنف، ۱۳۷/۳) یا حتی قناع (یعنی خمار) بر تن داشت، او را نهی می‌کرد (همان، ۱۳۶/۳؛ نحاس، ۳۷۸/۵) و ابن‌شهاب زهری از تابعین مدینه، بر استمرار این نهی تأکید داشت (ابن‌کنیر، ۵۱۹/۳؛ سیوطی، ۶۶۰/۶). در مقابل ابن‌جریر، فقیه مکه (د ۱۵۰ ق/ ۷۶۷ م) می‌گوید از شیوخ اهل مدینه شنیده است که کنیزان وقتی به سن بلوغ برسند، تنها باید خمار ببوشند و پوشیدن جلباب شایسته آنان نیست (صنعانی، همان، ۱۳۵/۳). وجه جمع این دو دست روایت در

سخن ابن شهاب زهری است که تصریح دارد خمار برای کنیز ازدواج کرده است و کنیز مجرد را خمار نیست (نک: ابن کنیر، همانجا). گزارشی هم وجود دارد که کنیزان عمر از میهمانان او در حالی پذیرایی می‌کردند که موهای آنان باز بوده (بیهقی، ۲۲۷/۲). و این رسم در سده ۲ق/ ۸ م نیز همچنان پایدار بوده است (مثلاً نک: ابونعیم، ۷/۸؛ نیز نک: ابن تیمیه، ۱۸-۲۱).

تفاوت کنیز با زن آزاد نیز در بحث از لباس نمازگزار راه گشوده است. در احادیث متعدد از امام باقر و صادق (علیهما السلام) آمده است که کنیز سر خود را در نماز نمی‌پوشاند و اگر چنین کند باید از آن نهی گردد؛ در برخی از این اخبار به صراحت عدم پوشش موی سر برای کنیز به حضور او در ملا عام نیز بسط داد شده است (برقی، ۴۱۸؛ کلینی، ۳/۳۹۴؛ ابن بابویه، من لایحضر، ۱/۳۷۳، علل ...، ۲/۳۴۵-۳۴۶؛ طوسی، همان، ۲/۲۱۷-۲۱۸، ۴/۲۸۱). در حدیثی مرسل از امام صادق (علیه السلام) پوشاندن سر به عهده خود کنیز بوده و اختیاری دانسته شده است، ضمن آنکه تأکید می‌شود در گذشته از اینکه کنیزان خود را با پوشیدن موهایشان شبیه زنان آزاد سازند، نهی می‌شده است (شهید اول، ۱۰/۳).

تفاوت در طبقه اجتماعی، گویا درباره دخترکان آزادی که تازه به سن بلوغ رسیده بودند، نیز مصداق داشت. دختران آزاد به محض اینکه عادت ماهانه می‌دیدند، لازم بود که سر و موهای خود را کاملاً بپوشانند (ابوداؤد، ۱/۱۷۳؛ کلینی، ۵/۵۲۰، ۵۳۳؛ ابن بابویه، من لایحضر، ۳/۴۶۷، علل، ۲/۵۶۵؛ طوسی، همان، ۴/۲۸۱؛ بیهقی، ۶/۵۷؛ سیوطی، ۶/۱۸۱)، اما از لحن اخبار برمی‌آید که پوشیدن جلاباب با قدری تأخیر موضوعیت می‌یافته است (مثلاً نک: ابوداؤد، کلینی، بیهقی، همانجاها).

از روایات به وضوح برمی‌آید که درباره درع و خمار و ازار - که حجابی پوشش محور بوده - ضرورت داشته است که به اندازه کافی ضخیم باشد که پوست

و مو از خلال آن دیده نشود (مثلاً نک: کلینی، ۳/۳۹۶؛ ابن بابویه، الخصال، ۶۲۳؛ طوسی، همان، ۲/۲۱۹). از همین رو ست که در روایات پرشمار از استفاده از پارچه‌های شفافى مانند قباطى چه در رویارویی با نامحرم (سیوطی، ۶/۱۸۲)، و چه در نماز نهی شده است (کلینی، ۳/۳۹۶، ۴۰۲؛ طوسی، همان، ۲/۲۱۴، ۲۱۹). در صورت استفاده از پارچه نازک، به ضرورت آستر آن اشاره شده است (ابوداود، ۴/۶۴؛ طبرانی، ۴/۲۲۵). اما عموماً سخن از خمار و درع است و سخن از شفافیت جلباب در میان نیست (مثلاً نک: کلینی، ۳/۳۹۶؛ طوسی، همان، ۲/۲۱۹) و این تأکید مجددی بر تفاوت میان جلباب با خمار و درع درباره پوشاننده محور و پوشش محور بودن آن است.

تفاوت میان حجاب در خانه و حجاب بیرون از خانه که پیش تر بدان اشاره شد، در احادیث نیز بازتاب یافته و حتی نمونه‌های آن درباره حضرت فاطمه (علیها السلام) نقل شده است (مثلاً نک: کلینی، ۵/۵۲۸-۵۲۹؛ ابن طاووس، مهج، ۶).

در برخی از روایات، موضوع حجاب از پوشش مستقیم به پوشش غیرمستقیم تعمیم یافته است؛ به گونه‌ای که زن نه تنها باید بدن و موی خود را از نامحرم بپوشاند، بلکه باید از کسانی بپوشاند که خود می‌توانند او را ببینند، اما نگرانی از آنجا ست که زیبایی‌های زن را برای نامحرم وصف کنند. نگرانی از وصف را به اشکال مختلف می‌توان در روایات دید و در اینجا ست که در تحلیل انسان‌شناختی علت پوشش، فاصله شرم با رازداری به شدت کاسته می‌شود. در این باره می‌توان نگرانی از وصف کودک نابالغ برای افراد بالغ (کلینی، ۵/۵۳۴)، نگرانی از وصف مردان سالمند برای مردان جوان (همو، ۵/۵۲۳-۵۲۴) و نگرانی از وصف زنان غیرمسلمان برای همسرانشان (همو، ۵/۵۱۹؛ ابن بابویه، همان، ۵۸۷، من لایحضر، ۳/۵۶۱) را یاد کرد.

حتی افزون بر پوشاندگی نسبت به پوست، پوشش فرم بدن و عدم بازنمایی آن نیز برای صحابه و تابعین مهم بوده است (ابن سعد، ۲۵۲/۱؛ بخاری، التاریخ ...، ۳۹۴/۱). به اینها باید پوشیدن لباس مشهور را افزود که در روایاتی چند بدان اشاره شده و از زنان خواسته شده است تا لباسی نپوشند که آنان را در معرض توجه قرار دهد (نک: قاضی نعمان، ۲۱۵/۲).

گاه در روایات، دامنهٔ حجاب و پرهیز از نامحرم به اموری کشیده شده است که نه موضوع دیدن، بلکه موضوع حواس دیگرند. در برخی روایات اشاره می‌شود که زن نباید صدای خود را برای نامحرم اظهار کند، یا زینتی مانند خلخال بیوشد که صدا ایجاد کند، یا بوی او به مشام نامحرمی رسد (همو، ۲۱۴/۲-۲۱۵).

دربارهٔ امر به پوشش سر و مو از نایبانیان که در برخی روایات دیده می‌شود، با توجهیهایی که وجود دارد (ابوداؤد، ۶۳/۴؛ ترمذی، ۱۰۲/۵؛ کلینی، ۵۳۴/۵؛ قاضی نعمان، ۲۱۴/۲)، تنها می‌توان گفت که اصراری بر شکسته نشدن ملکهٔ پوشش از بیگانه بوده است. این نگاه به یک کلیتی منجر شده است، مبنی بر اینکه بهترین وضع برای زن آن است که نه مردی را ببیند و نه مردی او را ببیند (همو، ۲۱۵/۲). بخش مهمی از این روایات، مانند آنچه در دعائم الاسلام قاضی نعمان دیده می‌شود، از اعتبار سندی برخوردار نیستند و در منابع فقهی نیز معتبر شمرده نشده‌اند.

حدیث «المرأة عورة» که در منابع مختلف حدیث اهل سنت نقل شده (مثلاً نک: ترمذی، ۴۷۶/۳؛ ابن خزیمه، ۹۳/۳)، از سوی نقادانی چون دارقطنی، مورد خدشهٔ سندی قرار گرفته است (۳۱۴/۵).

همین ملکه و پیوند مستقیم حیا به حجاب در فرهنگ صدر اسلام است که موجب شده است تا در برخی از روایات، دامنهٔ پوشش به مواردی تعمیم یابد که پوشش نه از سر منع از نگاه نامحرم، بلکه احساس شرم از برهنه ظاهر شدن

است. در همین راستا در روایاتی از زن و مرد خواسته شده است تا در خانه و در خلوت با همسر خود نیز - جز در مراودهٔ جنسی - از برهنه راه رفتن بپرهیزند (قاضی‌نعمان، همانجا) و از مصیبت‌های عرصهٔ قیامت و عذاب جهنم آن دانسته شده است که مرد و زن آنجا برهنه‌اند و پوششی بر تن ندارند (بخاری، صحیح، ۱۲۲۲/۳، ۱۲۷۱؛ مسلم، ۲۱۹۴/۴؛ کلینی، ۴۵۳/۱-۴۵۴؛ مفید، الامالی، ۲۹۰).

سرانجام باید گفت که واژهٔ حجاب در معنای آن مفهوم تشخیص - یافته است که امروزه از واژه فهمیده می‌شود، اما در احادیث وضوح ندارد. در برخی یاد کرده‌ها از حجاب زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم، مقصود از حجاب فضایی احاطه شده با پرده است که مراجعه‌کنندگان نامحرم از پس آن پرده با ایشان سخن می‌گفتند (دربارهٔ عایشه، نک: بخاری، همان، ۵۸۵/۲؛ ابن‌سعد، ۶۸/۱؛ نیز دربارهٔ زینب، نک: احمد بن حنبل، مسند، ۱۶۶/۴؛ ابن‌سعد، ۵۹/۴؛ کلی: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۸۱/۱)، همان‌جایی که در آیهٔ ۵۳ سورهٔ احزاب بدان اشاره شده است. همین آیه از سوی برخی صحابه «آیهٔ الحجاب» معرفی شده است (نک: بخاری، همان، ۶۷/۱، ۱۵۷، جم: مسلم، ۱۰۵۰/۲)، اما آیه‌ای که دربارهٔ پوشش زنان سخن می‌گوید، هرگز به آیهٔ الحجاب شهرت نیافته است. در برخی از احادیث از زبان ائمه علیهم‌السلام نیز تعبیر خروج از حجاب، به معنای خروج از خانه و قرارگرفتن در معرض نامحرم به کار رفته، و صرفاً به معنای تغییری در لباس و پوشش نبوده است (مثلاً نک: ابن‌بابویه، علل، ۲۹۰/۱؛ طبرسی، احمد، ۳۰۹/۲؛ قس: قاضی‌نعمان، همانجا).

## ج - حجاب در فقه مذاهب اسلامی:

در منابع فقهی می‌توان مباحث مربوط به حجاب را در ابواب مختلفی بازجست، اما مبحث مستقلی مانند «کتاب الحجاب» در آثار هیچ‌یک از مذاهب

دیده نمی‌شود. بیشترین مواضعی که می‌توان احکام مربوط به حجاب را به طور متراکم و با تجمع نسبی مشاهده کرد، در بیشتر مذاهب در مقدمات بخش نماز (مثلاً نک: نووی، المجموع، ۳/۱۶۵ ب؛ خلیل بن اسحاق، ۲۰) یا در مقدمات بخش نکاح است (مثلاً نک: نووی، روضه...، ۵/۳۶۶ ب؛ حرعاملی، ۲۰/۱۹۰ ب؛ طباطبایی، ۱۰/۶۰). طرح آن در مباحث نماز از آن رو است که پوشش مناسب بدن از واجبات نماز است، اما طرح آن در مباحث نکاح صرفاً جنبه مقدمه دارد و مستقیماً به موضوع نکاح مربوط نمی‌شود. در منابع حنفی موضوع پوشش در صدر مباحث کتاب الحظر و الاباحه (مثلاً نک: سمرقندی، ۳/۳۳۱ ب) یا کتاب الاستحسان نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: کاسانی، ۵/۱۱۸ ب).

### ج - ۱. حجاب به عنوان شرط عبادت:

چنان‌که در مباحث مربوط به پیش از اسلام گفته شد، در ادیان مختلف پیش از اسلام نیز پوشیدن لباس خاص، چه برای مردان و چه زنان، شرط انجام برخی آیین‌های عبادی بوده است. در فقه اسلامی نیز داشتن پوشش کافی برای هر دو جنس، شرط ورود به نماز دانسته شده است، چیزی که در زبان فقها از آن به «ستر عورت» تعبیر شده است. فارغ از اختلافی که میان فقها در جزئیات مربوط به مقدار این پوشش وجود دارد، اصل پوشش به عنوان یک فرض برای نماز، مورد اتفاق مذاهب اسلامی است. اما در این میان برخی از مذاهب مانند گروهی از مالکیان، ضمن تأکید بر وجوب ستر، این امر شرط صحت نماز دانسته نشده است، در حالی که بیشتر مذاهب آن را شرط صحت دانسته‌اند (شافعی، ۱/۱۰۹؛ طوسی، الخلاف، ۱/۳۹۳؛ دسوقی، ۱/۲۱۲). در این باره، ابوحنیفه و عالمان مذهب او بودند که با نسبی انگاشتن ستر عورت، میان مصادیق عورت از حیث ستر تفاوت

نهادند (طوسی، همان، ۳۹۳/۱-۳۹۴).

با آنکه در برخی از روایات، میان پوشش نماز با پوشش در برابر نامحرم برای زن تفاوت قائل شده و سخن از آن آورده‌اند که نماز خواندن زن با سر باز بدون مشکل است (همو، تهذیب، ۲/۲۱۸، حدیث ۵-۶)، اما شیخ طوسی در الخلاف از اتفاق نظر فقیهان درباره مجاز نبودن آن سخن گفته است (۳۹۲/۱).

از آنجا که نماز فریضه‌ای است که در هیچ شرایطی امکان تعطیل آن وجود ندارد، راه‌حلهایی برای نمازگزاردن در شرایط خاص پیش‌بینی شده است که یکی از آنها نمازگزاردن برای کسی است که لباس کافی برای پوشش نماز در اختیار ندارد. این موضوع موجب طرح احکامی اختصاصی برای این دست نمازگزاران است که با عنوان «نماز عریان» در منابع فقهی بحث می‌گردد (مثلاً شافعی، ۱/۱۱۱؛ مفید، المقنعة، ۲۱۶). گفتنی است که در صدر اسلام، گروهی از اصحاب تنگدست پیامبر ﷺ - که به اصحاب صفة (هم) شهرت داشتند - کهن‌ترین مصداق این حکم بودند.

افزون بر نماز، دیگر حیظه از عبادات که موضوع پوشش درباره آن مطرح است، مبحث حج و به‌ویژه بخش طواف از آن است. در منابع فقهی همچون نماز، سترعورت در شمار شروط صحت طواف شمرده شده است (کاسانی، ۲/۱۲۹؛ نووی، المجموع، ۱۴/۱، ۱۶؛ خطاب، ۴/۲۵). البته باید توجه داشت که در منابع فقهی سترعورت رویکردی حداقلی به مبحث لباس احرام است و این لباس ویژگی‌های خاص دیگری نیز دارد که در جای خود مورد بحث فقهاست.

در سخن از لباس احرام زنان، تکیه بر اینکه صورت باید کاملاً باز باشد و پوشاندن آن جایز نیست (ابن‌عبدالبر، الاستدکار، ۲/۲۰۱)، یکی از شواهد قوی بر آن است که پوشاندن صورت از دستورات شرع در پوشش زنان - به‌طورکلی - نیست.



## ج - ۲. حجاب به عنوان پوشش از نامحرم:

در منابع فقهی به عنوان یک حکم کلی سخن از آن است که افراد تا چه اندازه باید بدن خود را از دیگران بپوشانند و در این راستا یک قاعده کلی مطرح می‌شود، مبنی بر اینکه «ستر عورت از نگاه بیننده فرض است» (ابن حزم، ۳/ ۲۰۹، ۲۶۳/۷). اما این قاعده کلی استثنائاتی هم دربارهٔ زوجین و ناظر کودک دارد و گاه با تعبیر واضح تری گفته شده که ستر عورت از نگاه «ناظر محترم» واجب است. محترم در اینجا نه به معنای عرفی، بلکه به معنای ناظری است که نظرش حرام باشد، و به تصریح فقها، مراد از ناظر غیر محترم، طفل غیر ممیز، زوج و مملوکه است (یزدی، ۱/ ۳۲۰).

اما اگر اصلاً ناظری در میان نباشد، حکم پوشش چگونه است؛ عموم فقها بر این باورند که در خلوت و بدون ناظر ستر عورت واجب نیست (ابن قطان، ۲۹؛ فاضل هندی، ۳/ ۲۲۷؛ یزدی، ۱/ ۳۱۹). اینکه از پوشاندن خود از نگاه جنیان و فرشتگان سخن گفته‌اند، شدیداً از سوی برخی فقها نقد شده است (علامه حلی، ۲/ ۴۴۴؛ قس: ابن تیمیه، ۵).

اما در آنجا که ناظری هست، نیز بسته به مصادیق چپستی عورت با کیستی ناظر است که تعریف می‌شود و به روشنی دیده می‌شود که عورت دارای محدوده‌ای شناور است، اما در مجموع عورت به دو معنا به کار رفته است؛ معنای اول عورت به معنای اخص آن، که اشاره به اسافل اعضا یا قبل و دبر از هر دو جنس است؛ و معنای دوم عورت به معنای اعم که اشاره به هر عضوی از بدن است که باید از دیگری پوشانده شود. ابوحنیفه و پیروان او در این باره از تعبیر عورت غلیظ و عورت خفیف استفاده کرده‌اند (طوسی، الخلاف، ۱/ ۳۹۳-۳۹۴؛ کاسانی، ۱/ ۱۷۷) و گاه مورد استفادهٔ فقیهانی از دیگر مذاهب هم قرار گرفته است (مثلاً نک: طوسی، الاقتصاد، ۲۵۸). نزد فقیهان گاه تعبیرات دیگری هم برای دو سطح

عورت دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن ابی زید، ۱۵۷).

این جمله‌ای مشهور نزد فقهاست که «هرکس که باید خود را از او پوشانید، نظر به عورت او نیز حرام است» (صاحب‌جواهر، ۵/۲؛ همدانی، ۱/۱۱) و اینجا نیز نظر و عورت با هم تعریف می‌شوند. در مبحث نظر و حجاب، گاه سخن از نظر دو همجنس به یکدیگر است و گاه ناهمجنس. در بحث از دو همجنس، آنچه محل اتفاق میان مذاهب است، پوشش عورت به معنای اخص است (ابن حزم، ۳۹۲/۱۱؛ ابن‌قدامة، ۲۳۰/۱؛ ابن‌قطان، ۱۰۹، ۱۲۳؛ محقق‌حلی، المعتمد، ۱/۱۲۱)، اما برخی ران را هم داخل تعبیر عورت مرد نسبت به مرد دیگر شمرده‌اند (ابن حزم، ۳/۲۱۲).

در ارتباط دو ناهمجنس، عورت مرد برای ناظر زن از نظر فقها با ناظر مرد تفاوتی ندارد؛ برخی از فقها ضرورت پوشش را در حد عورت به معنی اخص، و برخی در حد میان زیر ناف تا روی زانو دانسته‌اند. ابوحنیفه، مالک، شافعی و یکی از دو قول منقول از احمد بن حنبل شق اخیر است، در حالی که اقلیتی از فقها مانند داوود ظاهری و قول دوم احمد بن حنبل ناظر به شق اول است (همو، ۱۷۴/۲، ۲۱۱/۳؛ ابن‌هبیره، ۱/۸۶؛ ابن‌رشد، ۱/۱۱۴-۱۱۵؛ نووی، المجموع، ۳/۱۶۷).

اما عورت زن برای ناظر مرد پیچیدگی‌هایی دارد؛ سمرقندی در یک دسته‌بندی، زنان را برای ناظر مرد بر ۴ گروه دانسته است: همسران، محارم، کنیزان غیر و بقیه زنان (۳/۳۳۱). در نگاه میان همسران هیچ ممنوعیتی وجود ندارد و تنها در منابع فقهی از کراهت نظر زوجین به عورت یکدیگر سخن رفته است (مثلاً نک: شهید ثانی، الروضة...، ۵/۹۹)؛ اما در ۳ مورد دیگر، حجاب با درجات مختلف وجود دارد. کنیزان بی‌شوهر برای مالکان، و کنیزان شوهردار برای شوهرانشان رابطه‌ای مانند زوجین دارد (ابن‌قطان، ۲۷ ب).

با الهام از آیه ۳۱ سوره نور و بر اساس یک صورت‌بندی دیرین در سنت فقهی، هرگاه ازدواج میان مرد و زنی حرام باشد، آنان محرم یکدیگر شمرده

می‌شوند و احکام حجاب و نظر در سطح دوم - یعنی سطح محارم - میان آنان جاری است. می‌دانیم که تحریم نکاح می‌تواند ناشی از نسب، سبب، رضاع و عوامل دیگر باشد، اما محرمیت در حجاب و نظر تنها در جایی به ثبوت می‌رسد که تحریم ابدی و غیرموقت باشد. حرمت‌های موقت موجب محرمیت نیست، از همین رو ست که رابطهٔ مرد با خواهرزن خود، با وجود حرمت ناشی از جمع میان دو خواهر در ازدواج، محرمیت نیست (نک: حر عاملی، ۲۰/۱۹۹)، زیرا در صورت مرگ همسر یا جدایی امکان ازدواجش با او وجود دارد. همچنین نزد آنان که زانیه بودن زن را مانع ازدواج می‌شمارند، توبهٔ او رفع ممنوعیت می‌کند و موجب محرمیت نیست.

برخی از فقیهان در تعیین پوشش میان زن و مرد محرم، تنها عورت به معنی اخص را موضوع پوشش دانسته‌اند (محقق حلی، شرائع ...، ۲/۴۹۵) و نگاه به برخی دیگر از اعضای بدن را مصداق کراهت شمرده‌اند (شهید ثانی، همانجا)، اما برخی دیگر از فقیهان، تنها بخش‌های چهره، دستها، سر، سینه، ساقها و بازوها را مجاز برای باز بودن شمرده‌اند (یحیی بن سعید، ۳۹۶) و شکم و میان ناف تا زانو را سزاوار پوشش دانسته‌اند (مثلاً نک: سرخسی، ۱۰/۱۶۰).

موقعیت کنیزان از حیث پوشش در منظر بیگانگان با زنان آزاد کاملاً متفاوت است؛ مشهور نزد فقیهان امامیه جواز بازبودن سر و موی کنیز است، اما این جواز در حد رخصت است (نک: طوسی، الاقتصاد، ۲۵۸؛ محقق، «المقصود ...»، ۳۴۱) و افضل برای او پوشیدن سر دانسته شده است (ابوالصلاح، ۱۳۹؛ ابن حمزه، ۱۸۹). گاه به جواز نظر به دستان (شهید ثانی، همان، ۵/۹۸) و ساقها (علامه حلی، ۲/۴۴۹) هم تصریح شده است. بیشتر فقیهان مالکیه و شافعیه پوشاندن تمام بدن به جز سر، دستها و ساقها را بر او لازم شمرده‌اند (نوی، همان، ۲۶۴/۷؛ خلیل بن اسحاق، ۲۰؛ خطاب، ۲/۱۸۲)؛ ابوحنیفه و موافقان او حجاب کنیزان را مانند مردان

دانسته‌اند، جز آنکه شکم و پشت باید پوشانده شود (ابن‌هبیره، همانجا). گروهی هم مانند احمد بن حنبل پوشش او را کاملاً مانند پوشش مرد شمرده‌اند (همانجا).

اشاراتی وجود دارد که نشان می‌دهد، فقیهان از نظر پوشش با زنان اهل کتاب نیز برخوردی مشابه با کنیز داشته‌اند و برای نگاه به موها و دست‌ان آنان حرمتی قائل نشده‌اند (مثلاً نک: شهید ثانی، همانجا)، دیدگاهی که نزد امامیه نصوص روایی از امامان علیهم‌السلام در تأیید آن وجود دارد (کلینی، ۵/۵۲۴؛ حمیری، ۱۳۱). اما پوشش زنان مسلمان از زنان اهل کتاب - که در برخی از روایات آمده - کمتر زمینه پذیرش فقهی یافته و جز مواردی نادر، بر اساس آن فتوا داده نشده است (مثلاً نک: شیخ انصاری، ۱/۱۷۹؛ سبزواری، ۲/۸۴). در روایات امامیه زنان بادیه‌نشین و روستائین که حجاب کافی ندارند و همین‌طور زنان دیوانه که خودپوشی ندارند، در صورتی که شهوتی در نگاه به آنها نباشد، نظر به آنان جایز است و وجه این تجویز آن دانسته شده است که اگر ایشان را نهی کنند، نهی نپذیرند (کلینی، همانجا؛ ابن‌بابویه، من لایحضر، ۳/۴۶۹-۴۷۰).

سرانجام باید از گروه چهارم، یعنی زنان آزاد غیر محرم یاد کرد که لازم دانسته شده است تمام بدن خود جز صورت و دو کف (دستان از مچ تا انگشتان) را بپوشانند، حدی که در قول مشهور نزد امامیه، مالکیه و طیفی از شافعیه تأیید شده است و قول مشهور نزد حنفیه و طیفی از شافعیه آن است که قدمین (پاها از مچ تا انگشتان) به صورت و کفین در عدم پوشش ملحق هستند (شافعی، ۱/۱۰۹؛ طوسی، المبسوط، ۴/۱۶۰؛ ابن‌هبیره، ۱/۸۶؛ ابن‌رشد، ۱/۱۱۵؛ نووی، المجموع، ۳/۱۶۷-۱۶۹). اقوال استثنایی نیز وجود دارد، مانند قول ابوبکر بن عبدالرحمان و قول منقول از احمد بن حنبل که کل بدن زن را عورت دانسته و در منظر غیر محارم هیچ بخشی را از پوشش مستثنا نکرده‌اند (طوسی، الخلاف، ۱/۳۹۴؛ ابن‌رشد، همانجا).

مانند دیگر احکام فقهی، در شرایط ضرورت، نگاه به اعضای قابل پوشش مجاز خواهد بود، مانند ضرورتی که برای نگاه طبیب به بیمارش وجود دارد؛ اما این جواز به حد ضرورت محدود است (نک: ابن حزم، ۴۰۳/۹؛ ابن قدامه، ۲۸۵/۹؛ محقق، شرائع، ۴۹۵/۲؛ نووی، همان، ۲۴۱/۱۸) و نظر به ضرورت با نگاه همراه نیست و موجب فسق نمی‌شود (سرخسی، ۷۷/۹).

از دیگر مستثنیات پوشش، در مراسم خواستگاری است که نزد برخی از فقیهان مرد خواستگار حق دارد موه‌های زن (شهید ثانی، همان، ۹۷/۵ - ۹۸)، یا بخش بیشتری از بدن زن را ببیند (ابن رشد، ۳/۲؛ ابن قدامه، ۴۵۴/۷)، ولی بسیاری از فقیهان در این باره استثنایی ویژه قائل نشده‌اند و تنها دیدن صورت و کفین، و نزد حنفیان قدمین را تجویز کرده‌اند (طوسی، المبسوط، ۱۶۱/۴؛ ابن رشد، همانجا؛ نووی، همان، ۱۳۳/۱۶).

نظر به عورت برای تحمل شهادت در جرایم جنسی نیز از سوی برخی فقها استثنا شمرده شده است (ابن قدامه، ۲۸۵/۹؛ ابن حزم، ۴۰۳/۹؛ یحیی بن سعید، ۳۹۶)، اما مخالفانی هم دارد (نووی، همان، ۲۶۱/۲۰؛ جواز نظر برای ختان، نک: همان، ۳۰۰/۱؛ ابن قدامه، ۷۰/۱؛ جواز نظر برای تعیین جنسیت خنثی، نک: سرخسی، ۱۰۵/۳۰).

اهمیت موضوع پوشش از ناظر در فقه به اندازه‌ای است که می‌توان در ابواب بسیار بازتاب آن را مشاهده کرد؛ از آن جمله است، ضرورت ستر عورت از ناظر در زمان تخلی (مثلاً نک: شهید ثانی، الروضة، ۳۳۷/۱؛ فاضل هندی، ۲۱۴/۱)؛ ضرورت ستر عورت میت (سرخسی، ۵۹/۲؛ خطاب، ۱۱/۳) و رعایت احکام محرمیت در غسل دادن او (مفید، المقنعة، ۸۷؛ طوسی، الخلاف، ۶۹۲/۱؛ ابن قدامه، ۳۱۶/۲؛ بب: نووی، همان، ۱۶۵/۵ بب)، نهی از کشف عورت در جنگ، حتی جنگ با کفار (ابوالصلاح، ۲۵۵)، شمردن لباس ساتر عورت در شمار مستثنیات دین (همو، ۳۳۱)؛

نوی، همان، ۱۳/۲۹۱)، رعایت پوشش کامل مرد و زن در هنگام جاری کردن حد (طوسی، المبسوط، ۸/۶۹؛ سمرقندی، ۳/۱۴۳؛ شهید ثانی، همان، ۹/۱۰۷، ۲۰۵) و ضرورت پوشاندن عورت در حمامهای عمومی (سرخسی، ۱۵/۱۵۷؛ ابن‌قدامه، ۱/۲۳۲).

برخی از فقیهان به مطالعه احکام پوشش و نظر در تک نگاشتهایی مانند کتاب النظر فی احکام النظر، نوشته علی بن محمد بن قطان فاسی (د ۶۲۸ ق/۱۲۳۱م) پرداخته‌اند (نک: مآخذ پایانی).

### ج - ۳. دستیابی به مفاهیم و مناطها:

واژه عربی عورة - که با واژه «عار» هم‌ریشه است - به معنای چیزی است که انسان از برملا شدن آن شرم دارد و از همین رو در فقه اسلامی نیز با یک تخصیص معنایی، برای آن بخش از بدن به‌کار رفته که دیده شدن آن شرم‌انگیز است؛ از آنجا که شرم بسته به ناظر تعریف می‌شود، عورت نیز معنایی نسبی دارد. با آنکه پوشش آیینی در عبادات، ارتباطی با حضور ناظر ندارد، ولی فقها بر اساس سنت همیشگی خود، در نماز نیز از ستر عورت سخن آورده‌اند و عملاً پوششی مشابه آنچه هر فرد باید در برابر ناظر نامحرم داشته باشد، برای نماز مطرح ساخته‌اند (برای ربط این دو، نک: مرتبط دانستن العورة از ناظر و عورة صلاة، ابن‌حزم، ۳/۲۰۹، جم؛ ابن‌هبیره، ۱/۱۳). به هر روی، به‌ندرت در میان فقها فاصله‌ای میان این دو نوع پوشش دیده می‌شود، مانند برخی فقهای حنفی که پوشش قدمین را برای زن در حق ناظر نامحرم لازم شمرده‌اند، اما در حق نماز آن را داخل در پوشش واجب ندانسته‌اند (سمرقندی، ۳/۳۳۴). بدین ترتیب می‌توان گفت که در فقه اسلامی، پوشش آیینی نماز اگرچه ماهیتاً پوشاننده محور به نظر می‌رسد، اما در

مقام یکی انگاری با پوشش در برابر ناظر نامحرم که پوشیده‌محور است، عملاً وارد مسیری پوشیده‌محور شده است. از همین رو ست که پوشاندگی واقعی لباس نمازگزار برای فقیهان اهمیت یافته و بارها در کتابهای فقهی سخن از آن آمده است که لباس شفاف در صورت استفاده در نماز، نیازمند آستر و زیره است (طوسی، النهایة، ۹۷؛ ابن‌قدامة، ۱/۶۱۵؛ خطاب، ۲/۱۷۷ - ۱۷۸؛ نووی، المجموع، ۳/۱۷۰). به کارگیری تعبیر ستر عورت در لباس نمازگزار نیز تأییدی دیگر بر رویکرد پوشیده‌محور به این لباس است.

در طبقه‌بندی ارائه‌شده از سوی سمرقندی در بخش پیشین، باید به یک مفهوم‌سازی دیگر توجه کرد که در طی قرون در حوزه فقه درباره حجاب صورت گرفته است. اگر از تفاوت‌های جزئی و محدود و اختلافات در فتاوا صرف‌نظر شود، می‌توان به‌طور کلی رابطه میان پوشش و ناظر را به چند حالت تقسیم کرد: حالت اول، پوشش حداقلی که شامل پوشش مرد برای ناظر مرد و زن، پوشش زن برای ناظر زن، پوشش کنیز برای ناظر مرد و پوشش زن آزاد برای ناظر مرد محرم است؛ و دیگر، پوشش حداکثری که شامل پوشش زن برای ناظر مرد نامحرم است. اگر حجاب به معنای اعم در نظر گرفته شود، شامل همه اینها ست، اما حجاب به معنای اخص مربوط به مورد اخیر و پوشش حداکثری است و از همین رو ست که به هنگام سخن از حجاب، تصور عام بر آن است که حجاب مخصوص زنان آزاد است و آن هم در مواقعی که زن در ملاء عام و در منظر نامحرمان ظاهر گردد. همین معنای اخص است که در طی سده‌های متمادی به عنوان معنای خاص حجاب شکل گرفته و موضوعیت یافته است.

آنچه کنیز را از زن آزاد متمایز می‌سازد، حرمت اجتماعی از حیث طبقه است، ولی گروه‌های دیگری از زنان وجود دارند که حکم آنان در نظر مانند کنیز است، شامل زنان غیرمسلمان که موهای خود را نمی‌پوشانند، زنانی که مانند

بادیه‌نشینان خود تقیدی به پوشاندن اجزائی از بدن مانند مو ندارند و زنان دیوانه که درک کافی برای پوشاندن خود ندارند؛ اما درباره پوشش همه این چند گروه به‌طور مشترک دیده می‌شود که خود تقیدی به احکام شرعی پوشش ندارند؛ برخی از آن رو که مانند مجنون درکی ندارند و لازم است دیگران در پوشیدن آنها بر اساس عرف متشرعان بکوشند (ابن‌قطان، ۱۰۵) و برخی از آن رو که حتی اگر نهی شوند، نهی نمی‌پذیرند و بر اساس روایات مؤمنان مأمور به نهی آنها نیستند (کلینی، ۵/۲۴؛ ابن‌بابویه، من لا یحضر، ۳/۴۶۹-۴۷۰).

بخش مهمی از مفهوم‌سازیها در فقه اسلامی، بر مبنای مناطها شکل گرفته است. مهم‌ترین مناط مورد توجه فقها در مبحث حجاب، مسئله لذت بردن از نگاه است؛ لذتی که مانند رابطه جنسی، تنها مصداق مجاز آن درباره زوجین تعریف می‌شود، درباره همجنس و محارم به اقتضای طبیعت انسانها مصداق ندارد و درباره غیرمحارم ممنوع تلقی می‌شود. به‌روشنی می‌توان دید که بسیاری از تعمیمهای مربوط به احکام حجاب و فروع آنها مبتنی بر مناط التذاذ بصری بوده است.

بر پایه مناط نهادن نفی التذاذ به نظر و با استفاده از تنقیح مناط، گونه‌های مختلف از تعمیم ممنوعیتها در فقه اسلامی دیده می‌شود. گونه اول مربوط به پوشش زن آزاد است که به هنگام سخن از جواز باز بودن صورت و دستان، بر این نکته تأکید می‌شود که نگاه نامحرم به این اعضا تنها در صورتی جایز است که موضوع تلذذ در میان نباشد (حر عاملی، ۲۰/۲۰۰) و «نظری که در قلب هوایی و در نفس ولعی پدید آورد» همواره ممنوع است (ابن‌قطان، ۱۹). بر همین اساس درباره کنیزان، زنان بادیه و روستا که پوشش کافی ندارند و زنان اهل کتاب هم جواز نظر مشروط به فقدان شهوت دانسته شده است (شهید ثانی، الروضة، ۵/۹۸؛ حر عاملی، ۲۰/۲۰۶؛ نیز نک: ابن‌کثیر، ۳/۵۱۹). حتی نظر به کودک با شهوت جایز



نیست (خمینی، ۲/۲۴۴) و دو همجنس هم به قصد التذاذ، حرام است که به یکدیگر بنگرند (گلابیگانی، ۱۳۶). بر همین پایه است که در منابع مذاهب مختلف بر حرمت نگاه به امرد با شهوت و ترس از فتنه تأکید شده است (ابن قدامه، ۷/۴۶۳؛ یحیی بن سعید، ۳۹۷؛ نووی، المجموع، ۸/۴۷، ۱۶/۱۳۶؛ خطاب، ۵/۲۲) و حتی حرمت آن شدیدتر از زن نامحرم دانسته شده است (جزائری، ۲۶۲؛ ابن عابدین، ۱/۴۳۹).

با وجود تأکید کسانی چون ابن تیمیه بر رابطه میان حجاب زنان و منع از شهوت (ص ۵، جم)، برخی از فقها ضمن توجه به تفاوت میان حجاب منصوص با جلوگیری از نظر به شهوت، تصریح کرده‌اند که مواردی مانند منع زنان از باز کردن صورت میان مردان نه از باب «عورت» بودن آن، که از باب «ترس از فتنه» است (حصکفی، ۱/۴۳۸). با آنکه بر اساس این تنقیح مناط، نظر به همجنس و کودک و جز آن اگر از روی شهوت باشد، حرام است، اما این مبنا عملاً منجر به صدور حکمی مشخص دربارهٔ وجوب پوششی افزون بر عورت نیست. از جمله موارد مصرح آن است که از نظر پوشش فرقی میان امرد و غیر او و میان زشت و زیبا نیست (شهیدثانی، مسالک ...، ۷/۴۵؛ سبزواری، ۲/۸۴) و شارع امرد را به حجاب امر نکرده است (بحرانی، ۲۳/۶۱).

درواقع باید از نظر تاریخی یادآور شد که وارد کردن مناط منع از التذاذ بصری، محدود به منع از نظر بوده و هیچ‌گاه منجر به صدور حکمی در باب وجوب پوششی بیش از حد منصوص در هیچ‌یک از مذاهب نبوده است، اما می‌توانست زمینه‌ای برای استحباب این پوشش و راه یافتن آن به فرهنگ عمومی را فراهم آورد.

به عنوان مناطی دیگر که مورد توجه فقیهان قرار گرفته است، می‌توان به این باور اشاره کرد که «تستر و خودپوشی طبیعت جنس زن» است؛ اما در عمل فقها تنها در برخی از موارد استحبابی، در آیینهایی عبادی به این مناط تمسک

جسته‌اند (ابن‌قدمه، ۳۵/۲؛ علامه حلی، ۴۴۹/۲؛ فاضل هندی، ۱۸۹/۴؛ بحرانی، ۱۸۷/۱). ابن‌تیمیه هم از ضرورت صیانت از جنس زن سخن آورده است (ص ۱۵-۱۶).

وجود برخی اشارات در نصوص دینی، مانند «... پس سخن به نرمی نگویند تا آن‌کس که در دلش مرضی هست، طمعی کند ...» در قرآن‌کریم (احزاب/۳۲/۳۳) و برخی روایات، موجب شده است تا افزون بر پوشش بصری، پوشش صوت زن هم مورد توجه فقیهان قرار گیرد و به احکام حجاب ملحق گردد. عبارت «صوت المرأة عورة» طوری در منابع مطرح می‌شود که گویی حدیث است (نوبی، همان، ۳۹۰/۳؛ علامه حلی، ۱۵۴/۳)، ولی در واقع چیزی جز یک زیانزد نزد فقها نیست (ابن‌حزم، ۵۶/۳؛ بحرانی، ۳۳۵/۷). برخی فقیهان در مقام جمع یادآور شده‌اند که عورت دانستن صوت زن تعبیری مجازی است و مقصود حرمت شنیدن صدای او در صورت التذاذ است (دسوقی، ۱۹۵/۱؛ مرداوی، ۳۰/۱)، اما در صورتی که ترس از فتنه‌ای نباشد، حرمتی نیست (کرکی، ۴۳/۱۲؛ یزدی، ۲۵/۳). برخی با تکیه بر اصل بودن التذاذ در تحریم، آن را به صدای امرد نیز تعمیم داده‌اند (انصاری، ۱/۳۹۸؛ آبی، ۶۷۶). بر پایهٔ ورع فقهی و پرهیز از شبهه است که در برخی از منابع، سخن از مکروه بودن هم‌سخنی با زنان و محدود کردن شنیدن صدای زنان به موارد نیاز به میان آمده (حرعاملی، ۱۹۰/۲۰)، و این کراهت فقهی، زمینه ساز ورود این عملکرد به فرهنگ عمومی است.

گفتنی است که احکام لمس در کتابهای فقهی، همواره ملحقی از احکام نظر و حجاب بوده و هر جا که پوشش بخشی از بدن واجب باشد، پرهیز از لمس آن بخش از بدن نیز حکم واجب داشته است (مثلاً نک: ابن‌حزم، ۲۱۲/۳؛ سمرقندی، ۳۳۱/۳؛ ابن‌اخوه، ۱۵۸؛ حرعاملی، ۱۹۵/۲۰). گاه دربارهٔ لمس سخت‌گیری بیشتری شده و به عنوان یک امر استجابی به مصافحه با محارم از پس لباس توصیه شده

## د - حجاب در فرهنگ اسلامی:

### د - ۱. حجاب در تعامل فقه و اخلاق با فرهنگ جوامع اسلامی:

بخش مهمی از بازتاب حجاب و احکام فقهی آن را می‌توان در فرهنگ پوشاک در جوامع اسلامی جست و جو کرد. به هر روی چه لباس زنان و چه مردان در میان اقوام مسلمان در طول تاریخ متأثر از محدودیتهای شرعی پوشش بوده است، ولی وجود محدودیتهای بیشتر برای زنان موجب شده است تا گونه‌هایی از لباس با پوشش کامل بدن مانند چادر در برخی از جوامع اسلامی رواج یابد (نک: ه، د، پوشاک، نیز چادر). باین همه، باید توجه داشت که تنوع لباسهای سنتی در کشورهای مختلف اسلامی بسیار بیش از آن است که بتوان با چند جمله درباره آن صحبت کرد. در کشور ایران، استفاده از پوششی مانند چادر، نزد همه زنان دیده نمی‌شود و بیشترین رواج آن در فضاهای شهری است؛ در حالی که در فضاهای روستایی و عشایری - که زنان بیشتر درگیر کارهای اقتصادی و فعالیتهای سخت بدنی بیرون از خانه هستند - لباسهای محلی آنان پوششی فراگیر مانند چادر را ندارد (نک: همانجاها). البته باید به این نکته اشاره کرد که با گسترش رفاه در عصر جدید، با محوریت یافتن فرهنگ شهری و گرایش روستاییان به تشبه به شهرنشینان در سبک زندگی، پوشش زنان شهری در جوامع روستایی نیز گسترش یافته است.

با آنکه از منظر فقهی مسئله پوشش و حجاب یک حکم است، اما در عرصه فرهنگ باید آن را به عنوان یک سنت پی‌جویی کرد؛ سنتی که با دیگر ابعاد فرهنگ نیز در ارتباط است. تا آن اندازه که به پوشاک بازمی‌گردد، در سنت

مسلمانان انتقال از آزادی پوشش در آغاز کودکی به پوشش کامل پس از سن تکلیف روندی تدریجی را طی می‌کند و کودک هم برای تشخیص مفاهیم مربوط به حُجب، و هم برای آماده شدن برای پوشش کامل، در مرحله‌ای که کودکی ممیز است، یک مرحلهٔ بینابینی را طی می‌کند. گفتنی است مفهوم حُجب — که در میان جوامع اسلامی مفهومی جدی است و ارتباط مستقیمی با مفاهیم شرم و حیا دارد — از حیث اشتقاق از مادهٔ «ح ج ب» به معنای پوشاندن گرفته شده است.

نه تنها لباس ماهیتی فرهنگی دارد، بلکه اموری مانند شرم و حجب نیز به شدت درگیر هنجارهای فرهنگی جامعه‌اند و از همین رو، در مسئله‌ای مانند حجاب، احکام شرعی و هنجارهای اخلاقی حجب و حیا با آداب و رسوم و جوانب مختلف فرهنگی در هم تنیده شده‌اند. همین ویژگی فرهنگی بودن است که موجب شده است تعلق به مذاهب مختلف فقهی و حتی در برخی از موارد تعلق به ادیان دیگر غیر از اسلام، مانع از آن نباشد که هنجارهای اخلاقی مشترک و آداب فرهنگی مشترکی دربارهٔ حیا و پوشش در یک جامعه که با یکدیگر در ارتباط مستقیم هستند، پدید آید.

تأثیر مباحث فقهی در نمودهای فرهنگی پوشش به اندازه‌ای است که در بسیاری از موارد، میزان پوشش از حد واجبات شرعی فراتر رفته و مقید به رعایت مستحبات پوشش و پرهیز از موارد شبهه گشته است. شاخص‌ترین نمود این تأثیر را می‌توان در پوشش صورت بازجست که در سده‌های متمادی به هنجاری برای پوشش زنان تبدیل شده بوده است، بدون آنکه نزد اکثریت قاطع مذاهب برآمده از الزامی شرعی بوده باشد.

این پوشش صورت برای زنان به دو شکل در لباس آنان امکان‌پذیر بود: یکی از شیوه‌ها که به‌خصوص در بخشهای وسیعی از ایران رواج داشت، استفاده از جادر برای پوشاندن بخش وسیعی از صورت است، به طوری که تنها یک چشم

بیرون بماند. در زبانهایی مانند فارسی و آذری، این نوع استفاده از چادر «رو گرفتن / اوز توتماق» گفته می‌شود. حتی اصطلاح «باز شدن رو» به معنای کاسته شدن شرم است که در اصل مربوط به همین سنت پوشش صورت بوده، بعداً به عنوان معنایی عام برای هر دو جنس در زبانهایی چون فارسی و آذری به کار می‌رود (پیفون، ۶۱؛ بهزادی، ۲۱۸).

بازتاب این رسم پوشاندن صورت با چادر یا معجر، از متون ادب فارسی سده‌های ۵ و ۶ ق قابل پی‌جویی است (مثلاً نک: ناصرخسرو، ۱۵۳؛ مسعود سعد، ۳۰۴/۱) و تا سده‌های اخیر ادامه یافته است (مثلاً نک: صائب، ۳۵۷۵/۶؛ قآنی، ۳۱۳). با این حال الزاماً همواره چادر به این‌گونه استفاده نمی‌شود و بسیاری نیز چادر را بدون روگیری می‌پوشیدند (مثلاً نک: جامی، ۴۲۹).

شیوه دیگر از پوشاندن صورت استفاده از قطعه‌هایی مستقل از پوشاک بود که مشخصاً برای همین کارکرد ساخته شده بودند. در بخش‌های پیشین اشاره شد که این‌گونه لباسها نزد ایرانیان پیش از اسلام وجود داشت و در میان عرب نیز در مواردی پوشیده می‌شود. در فرهنگ فارسی این قطعه لباس با نام روبند یا روبنده شناخته می‌شد (مثلاً نک: برهان ...، ۲ / ۹۶۸). در منطقه آذربایجان و در برخی از نقاط دیگر، واژه پوشیه بیشتر به کار می‌رفت که از ریشه فارسی پوشیدن بود (برای صورت ادبی آن: پوشنه، نک: همان، ۱ / ۴۲۸). در زبان عربی نیز واژه برقع رواج داشت که نزد فارسی‌زبانان هم به کار می‌رفت و گاه نیز واژه قناع - که در اصل دارای معنای دیگری بود - در فارسی به همین معنا به کار رفته است (برای بازتاب آن در ادب، مثلاً نک: اسپیری، ۱۶۷). در برخی از لباس‌های محلی، مانند لباس محلی زنان در جنوب ایران استفاده از نقاب برای پوشاندن بخش وسیعی از چهره دیده می‌شود که ظاهراً رسمی مربوط به سده‌های اخیر است.

از دوره صفوی شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد استفاده از روبند حتی

برای پسران زیباروی هم مرسوم بوده است (مثلاً نک: هاتف، ۴۲)، رسمی که برآمده از یک احتیاط شرعی مربوط به همان دوره از فقه شیعه است (نک: بخش فقهی).

گفتنی است که رواج پوشاندن صورت در میان طیفی از زنان مسلمان، به تدریج آشکار شدن صورت را در شمار هتک حجب قرار داده، و در صورت پیدا شدن صورت، آنان را دچار شرم می‌ساخته است. هم از این رو ست که ظاهر شدن در اعمال عبادی که لازمه آن باز بودن صورت بود، مانند شرکت در مراسم حج یا نماز جماعت موجب احساس نوعی فاصله فرهنگی میان دو هنجار بود و زنان مؤمنه را گاه با مشکل شرم مواجه می‌ساخت (نیز نک: مطهری، ۲۰۸-۲۰۹).

گفتنی است که باز خورد هنجارهای اجتماعی شرم و پوشش رایج در جامعه، موجب می‌شد تا در بازگشت به موضوعات دینی، مردمان هنجارهای پوششی خود را به زنان صدر اسلام، چون حضرت فاطمه (علیها السلام) فرافکنی کنند (مثلاً نک: تنوخی، ۱/۱۸۳-۱۸۴؛ عطار، الهی نامه، ۳۲۸) و حتی در تصور خود از حور العین بهشتی، آنان را دارای حجاب و مقنعه ببینند (مثلاً نک: قآنی، ۷۰۵).

با توجه به رابطه‌ای که میان لباس مسلمانان با احکام شرعی گفته شد، باید توجه داشت که لباس جز پوشاندن اعضای که انسان از دیده شدن آنها شرم دارد، دارای کارکردهای دیگر فرهنگی مانند استوار ساختن میثاق اجتماعی و کارکردهای طبیعی مانند پیشگیری در برابر شرایط نامساعد آب و هوایی نیز هست. بر همین پایه باید انتظار داشت که بخشی از عوامل مؤثر در انتخاب لباسهای سنتی توسط ملل مسلمان مربوط به عوامل فرهنگی دیگر و عوامل طبیعی باشد. به عنوان نمونه باید به لباس مردان طوارق در صحرای لیبی اشاره کرد که جز چشمان و اطراف آن، تمام سر و صورت را می‌پوشاند (دوپریه، ۳۹۰ ff) و ارتباطی به الزامات شرعی ندارد.

همچنین باید به سوابق تاریخی ملل اسلامی اشاره کرد که لباس آنان ادامه سنت لباس در تاریخ ماقبل اسلامی آنها ست و بخشی از ویژگیهای لباس که می‌توانسته است از دوره قبل باقی بماند، حفظ شده است. به‌خصوص برای ملت‌هایی مانند ایرانیان که از گذشته تاریخی خود سابقه استفاده از پوشش حداکثری را داشته‌اند، حفظ سنت‌های پوششی آنان نه تنها منافاتی با احکام شریعت اسلامی نداشت، بلکه آنان را در مسیر رعایت پوشش بیش از حد واجب قرار می‌داد و آنچه را که نزد فقیهان، مستحبات پوشش تلقی می‌شد، تأمین می‌کرد.

مسئله اعمال پوشش در سطح جامعه، در مواردی که به‌طور عادی این کار صورت نمی‌گرفت، در سده‌های گذشته در دستور کار محتسبان بود؛ یکی از رایج‌ترین مصادیق برای مداخله محتسبان در این باره، رعایت حدود شرعی در حمام‌های عمومی بود که در وظایف حسبه جایی به خود اختصاص داده است (مثلاً نک: شیزری، ۸۸؛ ابن‌خوه، ۱۵۷)، اما نه در کتب حسبه و نه در متون روایی و فقهی نمی‌توان مصادیق بارزی را دید که حکومتها بر آن شده باشند تا درباره رعایت پوشش مناسب مداخله کنند.

این اشارات فقیهانه که مردم موظف‌اند عورت مجنون را بپوشانند (ابن‌قطان، ۱۰۵) و مضامینی مانند حدیث منقول از امام صادق (علیه‌السلام) درباره زنان بادیه و روستا و این جمله کلیدی که «اگر ایشان نهی شوند، نهی نمی‌پذیرند» (ابن‌بابویه، من‌لایحضر، ۳/۴۶۹، علل، ۲/۵۶۵)، نشان از آن دارد که در سطح اراده عمومی از افراد جامعه خواسته می‌شده است تا پوشش حداکثری را رعایت کنند، اما پوشش حداکثری که برآمده از حرمت افراد بوده، در صورت رعایت نشدن بی‌حرمتی افراد به خود تلقی می‌شده و مؤمنان به جای مأمور شدن به عمل بازدارنده، با جواز نظر آسوده گذاشته شده‌اند (نیز نک: مطهری، ۱۹۳-۱۹۴).

رابطه میان پوشش زنان با جایگاه اجتماعی آنان به‌عنوان طبقه‌ای که بدان

تعلق داشتند، با انتقال از جامعه صدراسلام به سرزمینهای مفتوح، مانند ایران — که نظامهای طبقاتی متفاوت داشتند — و نیز فاصله گرفتن از جامعه عصر نبوی و گذشت قرن‌ها که با تحولات فرهنگی و طبقاتی در جوامع همراه بود، موجب شده است تا تفاوتها میان پوشش حداقلی با ماهیت پوشیده‌محور، و پوشش حداکثری با ماهیت پوشاننده‌محور کمتر و کمتر قابل درک باشد و مرزهای میان این دو قسم پوشش به تدریج کمرنگ شود. در یک و نیم سدهٔ اخیر، لغو بردگی و برده‌داری در جهان اسلام و ایران در راستای مقابلهٔ جهانی با بردگی، تفاوت میان کنیز و آزاد را به صورت ریشه‌ای منتفی ساخت و این تغییر مهم نه تنها نظام طبقات اجتماعی را متحول ساخت، بلکه در درک مسائل مربوط به پوشش نیز بسیار تأثیرگذار بود. لغو بردگی، موجب آن شد تا کنیزان که شاید از پیش تر علاقه داشتند تا پوششی شبیه زنان آزاد داشته باشند (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۸۱/۵)، با طیب خاطر به این پوشش روی آورند و نتیجه آن شد که از نظر فرهنگی فاصلهٔ پوششی میان زن و مرد در جامعه — که پیش‌تر جنسیتی — طبقاتی بود — از آن پس صرفاً جنسیتی باشد.

برای آنان که در سده‌های گذشته می‌زیستند و به خوبی حس می‌کردند که جاذبه‌های جنسی کنیزان تفاوت معناداری با زنان آزاد ندارد، موضوع حجاب و مناطق پوشش صرفاً به جاذبه‌های جنسی مربوط دانسته نمی‌شد، ولی در دورهٔ اخیر که موضوع تفاوت میان برده و آزاد از میان رفته و نموده‌های اجتماعی آن نیز فراموش شده است، تفاوت میان مرد و زن در پوشش، صرفاً به تفاوت جنسیتی بازگردانده شده است، بدون در نظر داشتن آنکه از قرن‌ها پیش کنیزان مؤمنه و پایبند به شرع، با موهای باز و گاه دست و ساق پای باز در خارج از خانه ظاهر می‌شدند.

در یک نگاه کلی باید گفت با آنکه مسئلهٔ پوشش امری مشترک میان زن و



مرد است، اما چنان‌که در بخش فقهی دیده شد، طبقه‌بندی اقسام پوشش به گونه‌ای است که کنیز در کنار مرد جای می‌گیرد و با نادیده گرفتن او به عنوان جنس زن، زن آزاد در تقابل با مرد قرار می‌گیرد، جنسی که تا حد ممکن باید از دیده شدن پرهیز می‌کرد و جنسی که قهراً به سبب نقش اجتماعی‌اش در معرض دیده شدن بود. همین ویژگی با آنکه برای زن آزاد نوعی حرمت و امتیاز اجتماعی تلقی می‌شد، او را به پرده‌نشینی سوق می‌داد و از معاشرت و ظاهر شدن در انظار عمومی تا حد امکان پرهیز می‌داد.

این پرده‌نشینی زن موجب پدید آمدن مفاهیم و ابزارهایی در حوزه‌هایی چون معماری و حمل و نقل نیز شده است. خانه‌سازی سنتی نزد مسلمانان عموماً به صورتی بود که درون خانه از بیشتر پوشیدگی برخوردار باشد، رسمی که گاه در کتاب‌های فقهی هم بازتاب داشته است (مثلاً نک: جزائری، ۳۱۶). آنان مصر بودند که خانه به اصطلاح «مشرف» و در معرض دید از خانه‌ی دیگر یا گذرگاه‌ها نباشد. برای کسانی که از موقعیت اجتماعی ممتازی برخوردار بودند و خانه‌شان محل آمدوشد مردمان بود، خانه به صورت دو بخش اندرونی و بیرونی ساخته می‌شد که نامحرمان تنها به بخش بیرونی آن راه داشتند و زنان می‌توانستند در اندرونی آسوده‌خاطر از پوشش باشند. حریم حرمسراها نیز برای شاهان نوعی اندرونی با وسعت بیشتر و مقررات پیچیده‌تری برای مراقبت و مدیریت بوده است.

در حوزه حمل و نقل نیز زنان از اتاقک‌های پوشیده‌ای استفاده می‌کردند که بر پشت چارپایان نهاده می‌شد و درون آن در معرض دید نبود؛ این نوع اتاقک‌ها بسته به طراحی آن با نامهایی چون عماری، کجاوه، هودج و محمل نامیده می‌شدند.

وجود این رویکرد فرهنگی در نگاه به جنس زن موجب شده است تا در شماری از زبانهای مسلمانان واژه عورت که در اصل به معنای چیزی است که

انسان از دیده شدن آن شرم دارد، به جنس زن اطلاق شود. حدیثی با این مضمون که «زن عورت است» (مثلاً نک: ترمذی، ۴۷۶/۳) از همان آغاز شکل‌گیری مذاهب اسلامی از سوی بیشتر فقیهان به چالش کشیده شد و معنای محصلی برای یک فقیه نداشت (نک: بخش فقهی)، اما همین حدیث فارغ از مشکلاتی که هم از حیث سندی و هم مفهومی داشت، می‌توانست زمینه‌مناسبی برای مفهوم‌سازی زن به مثابه عورت فراهم آورد (نک: ابن‌اثیر، ۳/۳۱۹).

در فارسی واژه عورت به معنای زن از حدود سده ۶ ق/۱۲م روی به رواج نهاده است (مثلاً نک: سنایی، ۳۶۳) و در نمونه‌هایی که از کاربرد آن در متون ادبی دیده می‌شود، با ضعیف‌بودن و عاجز بودن وی همراه است (مثلاً نک: عطار، الهی‌نامه، ۱۳۷، مصیبت‌نامه، ۳۶۶)، اما هیچ‌گاه در قرنهای متمادی، در عمل این واژه نتوانست در فارسی جایگزین واژه «زن» گردد، یا از اهمیت آن بکاهد. اما در برخی دیگر از زبان‌ها مفهوم عورت غلبه‌ای قاطع داشته است. واژه «آرواد» در زبان آذربایجانی به معنای زن، با اینکه در ریشه‌شناسی صورتی ساده شده از «اوراغوت» ترکی باستان به نظر می‌رسد (کلاوسن، ۲۱۸)، اما نزد اهل ادب تلفظی عامیانه از واژه عورت تلقی شده و بر همین اساس در متون ادبی هم با ضبط «عورت» نوشته شده است (مثلاً نک: صابر، ۳۰۱، قس: ۱۲۸). در مجاورت ایران، در زبان اردو هم واژه معادل زن دقیقاً واژه عورت است (نک: پلاتز، ۷۶۶)، اما چنین کاربردی در بیرون ایران و شبه قاره به جد دیده نمی‌شود.

## د - ۲. حجاب و مقتضیات عصر:

به درستی نمی‌توان گفت که تجدد از چه زمانی برای جوامع اسلامی به یک مسئله مبدل شد و سنتهای دینی و فرهنگی آنان را به چالش کشید، ولی هرچه

بود، سرزمینهای اسلامی در طی سده ۱۳ق/ ۱۹م یکی پس از دیگری درگیر این چالش شدند. موضوع تجدد در مهد آن، یعنی اروپا هم تحولاتی را در عرصه حضور اجتماعی زنان و پوشش آنان فراهم آورد و به طبع وقتی این موج به جهان اسلام کشیده شد، یکی از نخستین زمینه‌های جنجال‌برانگیز این مواجهه، موضوع زن و حجاب بود. بدون نیاز به تأملی می‌توان صف‌بندیهای صورت‌گرفته را برشمرد: تجددگرایانی که در مسیر حذف یا اصلاح حجاب برآمدند و سنت‌گرایانی که بر حفظ سنت حجاب اصرار داشتند. تا پیش از رویارویی سنت و تجدد، مسئله حجاب یک مسئله فقهی بود که اختلافات محدود درباره آن، در حیطه محافل فقهی بود و ورود به عصر جدید، موجب امری شد که مودودی آن را «نشئت گرفتن مسئله حجاب» خوانده است (ص ۴۱).

آنان که با رویکرد متجددانه به نقد حجاب می‌پرداختند، بیشتر بر اموری مانند حق برخورداری زنان از آزادی، مساوی بودن زن و مرد و حق مشارکت زنان در فعالیت‌های اجتماعی تأکید داشتند و حجاب را در تعارض با احقاق این حقوق می‌شمردند (نک: همو، ۵۰؛ زین‌الدین، ۸، ۳۶؛ مطهری، سراسر اثر) و آنان که در مقام دفاع از حجاب بودند، آن را نه حبس زن (همو، ۲۴۰)، بلکه ایجاد حریمی برای او و حفظ کرامتش می‌دانستند (همو، ۲۱۳ ب) و حجاب را به منابۀ روشی برای تعدیل میل جنسی و کاستن از تأثیر امیال شهوانی در جامعه (مودودی، ۱۴۴) و در نتیجه دفاع از حریم خانواده (همو، ۱۴۹ ب) می‌شمردند، علل و اسبابی که در طی دهه‌های متمادی با عنوان فلسفه حجاب مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است.

در ایران چالش درباره حجاب از اواخر عصر قاجار و در مواجهه با فرهنگهای مسیحی مجاور آغاز شده است؛ این امر تصادفی نیست که دو نمونه از کهن‌ترین نوشته‌ها در دفاع از حجاب، مربوط به موجی از مخالفت فرهنگی با

حجاب است که در شمال غرب و جنوب ایران در تماس با مسیحیان برآمده است. در آذربایجان، وجود اقلیتهای آسوری و ارمنی که خود درباره پوشش از فرهنگ غربی و روسی متأثر شده بودند، زمینه‌ساز آن شد تا محمدصادق ارومی فخرالاسلام — عالم آسوری تازه مسلمان — رساله وجوب حجاب را در ۱۳۲۹ق بنویسد (چ همراه رسائل حجاییه، ۱/ ۵۹ ب) و در جنوب ایران که میدان مواجهه فرهنگی با انگلیسیان بود، عبدالله بلادی بوشهری در ۱۳۳۰ق به تألیف سدول الجلباب فی وجوب الحجاب اقدام کرد (چ همراه همان مجموعه، ۱/ ۸۱ ب).

برآمدن جریان مشروطه‌خواهی واقعه فرهنگی دیگری بود که جبهه مواجهه میان مدافعان و مخالفان حجاب را از مواضع همزیستی مسلمانان و مسیحیان، به محافل سیاسی و اجتماعی درون جامعه مسلمان کشانید و تاندازه‌ای هم به موضوع حجاب — که پیش‌تر تنها از منظر دینی به آن توجه می‌شد — وجهه‌ای اجتماعی و حتی سیاسی داد. این اختلاف حتی درون صفوف مشروطه‌خواهان پدید آمد و موجب شد تا برخی از طرف‌داران مشروطه نیز به تألیف در ضرورت حجاب دست یازند (مثلاً رساله شریفه لزوم حجاب، چ همراه رسائل حجاییه، ۱/ ۱۰۷).

در فاصله میان صدور فرمان مشروطیت در ۱۳۲۴ق تا سقوط سلسله قاجار در ۱۳۴۴ق، «کشف حجاب» یکی از مسائل پرمناقشه میان اهل قلم بود. در این سالها برخی با تألیف مقالاتی در نشریات و ادیبانی چون عارف قزوینی با سرودن اشعار کوشش داشتند تا ضمن تأکید بر حقوق اجتماعی زنان، از لزوم «کشف حجاب» سخن آورند (رسائل ...، ۲/ ۱۲۸۱ ب)؛ برخی از عالمان دینی چون اسدالله خرقانی نیز با تألیف رساله رد کشف حجاب (تألیف: ۱۳۳۵ق) بر ضرورت حفظ حجاب پای می‌فشردند. خرقانی افزون بر ارائه مستندات حجاب از کتاب و سنت، به حکمت عقلی حجاب نیز پرداخته، و ضمن دفاع از احقاق حقوق زن و مبارزه با عقب‌ماندگی، آن را در گرو کشف حجاب ندانسته است (ص ۱۴۹، ۱۵۵).

بی).

با آغاز حکومت پهلوی در پایان سال ۱۲۹۹ش، این روند با شدت بیشتر ادامه یافت. در جناح سنت‌گرا، نوشتن کتابهایی در دفاع از حجاب، تبیین فلسفه آن و پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان از سوی عالمان دینی ادامه یافت؛ تألیف آثاری مانند فلسفه حجاب از ابو عبدالله زنجانی در ۱۳۴۲ق (رسائل، ۱/۱۶۳-بی)، صواب الخطاب از محمد هاشم مجتهد مرندی در ۱۳۴۳ق (همان، ۱/۱۷۹-بی)، حجاب پرده دوشیزگان، از محمد حسن حائری مازندرانی در همان سال (همان، ۱/۲۰۱-بی)، لب اللباب از علی اکبر رضوی قمی در ۱۳۴۴ق (همان، ۱/۲۲۱) و حجابیه از عبدالرسول مدنی کاشانی (ج همراه فوائد المتکلمین، تهران، ۱۳۴۵ق)، نشان می‌دهد که چگونه این حرکت پیگیر، و تا چه حد فشار مخالفان گسترده بوده است. در همان سالها مقالاتی در نشریات مختلف، به خصوص در حبل المتین، چاپ کلکته نوشته می‌شد که تبلیغ در راستای رفع حجاب بود و ردیه‌هایی را هم از طرف مقابل برانگیخته بود (نک: رسائل، ۱/۲۲۹-۳۲۰). به اینها باید اشعاری با نقد جدی یا طنز از شاعرانی چون ایرج میرزا را افزود که شیوه عارف قزوینی در مبارزه به وسیله شعر را ادامه می‌دادند (نک: ایرج میرزا، ۱۳: رسائل، ۲/۱۲۸۱-بب). در همین دوره (۱۳۰۰ش) است که مدرسه‌ای دینی با عنوان مدرسه حجاب نسوان با این هدف تأسیس شد تا عملاً نشان دهد حجاب با فرهیختگی و فعالیت اجتماعی زنان در تعارض نیست (نک: دایره‌المعارف ...، ۱/۸۳۳)، حرکتی که در دهه‌های بعد با تأسیس مدارس دخترانه‌ای چون رفاه و روشنگر دوام یافت (روشن‌نهاد، ۸۸، ۱۳۷، ج۱).

اعلام قانون کشف حجاب در ۱۳۱۴ش و لجاجت در اجرای آن توسط رضاشاه، نه تنها حجاب را به یک موضوع کاملاً سیاسی مبدل ساخت، تنشهای اجتماعی گسترده‌ای را نیز در سطح عامه مردم ایجاد کرد و هم یکی از عوامل مهم

در فاصله گرفتن روحانیت از نظام سیاسی شد. پس از برکناری رضاشاه و جانشینی پسرش محمدرضا شاه، اگرچه اعمال قهری کشف حجاب منتفی شد، اما بی‌حجابی به عناوین مختلف تبلیغ می‌شد و مورد حمایت قوه حاکمه بود.

از واکنش‌های عالمان اسلامی در دیگر سرزمینها، می‌توان به رساله «پرده» یا حجاب از ابوالاعلی مودودی، اصلاح طلب هندی اشاره کرد که متن اصلی آن در ۱۹۳۹م انتشار یافت و بعد به عربی نیز ترجمه شد (نک: مآخذ). گفتنی است که در بسیاری از کشورهای اسلامی مانند ترکیه، مصر و جز آن نیز چه با اعمال قدرت دولتها و چه فارغ از چنین فشاری، روند استفاده از پوشش غربی و ترک حجاب از سوی زنان در طی دهه‌های میانی سده ۲۰م روی به افزایش بوده است.

برگی جدید در تاریخ مباحث مربوط به حجاب، به دهه ۱۳۵۰ش بازمی‌گردد که در سطح جهان اسلام موجی از اسلام‌گرایی برآمده است؛ جریانی که از سوی ناظران غربی به عنوان موج دوم اسلام‌گرایی معرفی می‌شود و یکی از شاخص‌ترین نمادهای آن انقلاب اسلامی ایران در ۱۳۵۷ش است. به‌عنوان پرداختنی به موضوع حجاب و فلسفه آن در ایران، باید به کتاب مسئله حجاب از مرتضی مطهری اشاره کرد که در آستانه انقلاب نوشته شده است (نک: مآخذ؛ برای آثار متعدد دیگر، نک: رسائل حجاییه، سراسر اثر). در جهان عرب نیز باید از حجاب المرأة المسلمة فی الكتاب و السنة از محمد ناصرالدین البانی یاد کرد که در آن کوشش داشت ضمن تأکید بر سنت حجاب، به تقد برخی افراطها به‌خصوص درباره پوشش صورت بپردازد (ص ۱۳ ب) و ردیه بر آن از سوی حمود تویجری با عنوان الصارم المشهور نوشته شد (ج ۱۳۹۴ق) که سعی در دفاع از حجاب سنتی، حتی پوشش صورت داشت و خشم او از نام‌گذاری‌اش بر کتاب، «شمشیر آخته» هویدا بود. در ۴ دهه اخیر دهها کتاب و صدها مقاله درباره حجاب نوشته شد که افزون بر دو گروه مدافع و مخالف، برخی از سوی نویسندگان میانه‌روی

نوشته شده که قصد داشته‌اند گونه‌ای حجاب اصلاح‌شده را معرفی کنند.

از نظر اجتماعی، در ۴ دههٔ اخیر در برخی از کشورهای اسلامی، مانند ایران عدم رعایت حجاب شرعی در انظار عمومی به‌عنوان مصداقی از ترک امر واجب و تظاهر به حرام، جرم قانونی تلقی شده و به موجب تبصرهٔ ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی قابل تعقیب دانسته شده است؛ تبصره‌ای که می‌گوید: «هرکس علناً در انظار عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی نماید، علاوه بر کیفر عمل به حبس از ۱۰ روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس آن عمل دارای کیفر نمی‌باشد، ولی عفت عمومی را جریحه‌دار می‌نماید، فقط به حبس از ۱۰ روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد». در برخی از کشورهای دیگر اسلامی مانند سودان و افغانستان نیز در برهه‌هایی از زمان قدرت حاکمه در اجرای حجاب اسلامی مداخله کرده است.

این در حالی است که در برخی از کشورهای اسلامی، دولتها در راستای محدود کردن حجاب پیش رفته‌اند و به‌عنوان نمونه در ترکیه، تا ۲۰۰۸/۱۳۸۷ش قانوناً استفاده از حجاب اسلامی در دانشگاه‌های دولتی آن کشور ممنوع بوده است. افزون بر قوانین، فضای اجتماعی نیز به خصوص در محیطهای شهری مانند استانبول، داشتن حجاب را با محدودیتهایی روبه‌رو ساخته است (نک: سکور، ۵-۲۲). در برخی از کشورهای اسلامی مانند اندونزی نیز حجاب به‌عنوان یک میثاق هویتی مطرح شده، و بازگشت به حجاب، به مثابهٔ نمودی از بازگشت به خود و بازسازی هویت فرهنگی مورد توجه قرار گرفته است (برنر، ۶۹۷-۶۷۳).

آبی ازهری، صالح عبدالسمیع، الثمرالدانی، بیروت، المكتبة الثقافیة؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا/ بیروت، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن ابی زید، عبدالله، الرسالة، بیروت، دارالفکر؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ ابن اخوه، محمد، معالم القرية فی احکام الحسبة، به کوشش روین لوی، کیمبریج، ۱۹۳۸م؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن تیمیہ، حجاب المرأة المسلمة و لباسها فی الصلاة، ریاض، مكتبة المعارف؛ ابن حبان، محمد، الثقات، به کوشش شرف الدین احمد، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن حزم، علی، المحلی، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، دارالفکر؛ ابن حمزه، محمد، الوسيلة، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن خزیمه، محمد، صحیح، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن رشد، محمد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن زنجله، عبدالرحمان، حجة القراءات، به کوشش سعید افغانی، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دار صادر؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن طاووس، علی، الاقبال بالاعمال الحسنة، به کوشش جواد قیومی، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، مهج الدعوات، ج سنگی، ایران، ۱۳۲۳ق؛ ابن عابدین، محمد امین، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستذکار، به کوشش سالم محمد عطا و محمد علی معوض، بیروت، ۲۰۰۰م؛ همو، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ همو، التمهید، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر



بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شمیری، بیروت / دمشق، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م؛ ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۴۶م؛ ابن قدامه، عبدالله، المعنی، بیروت، دار الکتب العربی؛ ابن قطان فاسی، علی، النظر فی احکام النظر بحاسة البصر، به کوشش فتحی ابو عیسی، طنطا، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ابن منظور، لسان؛ ابن هانم، احمد، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، به کوشش فتوحی انور دابولی، قاهره، ۱۹۹۲م؛ ابن هبیره، یحیی، الافصاح، به کوشش محمد راغب طباطبا، حلب، ۱۳۶۶ق / ۱۹۴۷م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، الکافی، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ ابو عبید قاسم بن سلام، غریب الحدیث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق؛ ابولیت سمرقندی، نصر، تنبیه الغافلین، دهلی، کتابخانه اشاعة الاسلام؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ ابویعلی موصلی، احمد، المسند، به کوشش حسین سلیم اسد، دمشق، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ همو، الورع، به کوشش زینب ابراهیم قاروط، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشیدی ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ اسیری لاهیجی، محمد، دیوان، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ البانی، محمد ناصرالدین، جلیباب (حجاب المرأة المسلمة فی الکتب و السنة، دار السلام، ۱۴۱۲ق؛ انصاری، زکریا، فتح الوهاب، بیروت، ۱۴۱۸ق؛ ایرج میرزا، دیوان، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، ۱۳۶۳ش؛ بخاری، محمد، التاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ همو، صحیح، به کوشش مصطفی دیب البغا، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبدالقادر، خزائن الادب، به کوشش محمد نبیل طریفی و امیل بدیع یعقوب، بیروت، ۱۹۹۸م؛ بهزادی، بهزاد، فرهنگ آذربایجانی - فارسی، تهران، ۱۳۸۲ش؛ بیهقی، احمد،

السنن الكبرى، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، مكه، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م؛ پورداود، ابراهيم، يادداشتها بر يستها، به كوشش بهرام فره‌وشى، تهران، ۱۳۵۶ش؛ پيغون، محمد، فرهنگ آذربايجانى - فارسى، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ترمذى، محمد، سنن، به كوشش احمد محمد شاکر و ديگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م ب؛ تنوخى، محسن، الفرج بعد الشدة، قم، ۱۳۶۴ش؛ ثعلبى، احمد، الكشف والبيان، به كوشش ابومحمد بن عاشور، بيروت، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۲م؛ جامى، عبدالرحمان، هفت اورنگ، به كوشش مرتضى مدرس گيلانى، تهران، ۱۳۶۱ش؛ جزايرى، عبدالله، التحفة السنية، نسخة خطى آستان قدس رضوى، نشر در مكتبة اهل البيت (عليه السلام)، ۱۳۸۴ش، نسخة ۱؛ جصاص، احمد، احكام القرآن، به كوشش محمد صادق قمحاوى، بيروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ جوهرى، اسماعيل، صحاح، به كوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶م؛ حر عاملى، محمد، وسائل الشيعه، به كوشش مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، قم، ۱۴۰۹ق؛ حسن دوست، محمد، فرهنگ ريشه‌شناختى زبان فارسى، تهران، ۱۳۸۳ش؛ حصكفى، علاءالدين، الدر المختار، بيروت، ۱۳۸۶ق؛ خطاب رعينى، محمد، مواهب الجليل، بيروت، ۱۳۹۸ق؛ حميرى، عبدالله، قرب الاسناد، به كوشش مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، قم، ۱۴۱۳ق؛ خرده اوستا، ترجمه ابراهيم پورداود، بمبئى، انجمن ايران ليگ؛ خرقانى، اسدالله، «رسالة ردكشف حجاب»، همراه رسائل حجابيه (همه)؛ خليل بن احمد، العين، به كوشش مهدي مخزومى و ابراهيم سامرايى، بغداد، ۱۹۸۱- ۱۹۸۲م؛ خليل بن اسحاق، «المختصر»، همراه التاج والاكيل محمد موق، بيروت، ۱۳۹۸ق؛ خمينى، روح الله، تحرير الوسيلة، نجف، ۱۳۹۰ق؛ دارقطنى، على، العلل، به كوشش محفوظ الرحمان سلفى، رياض، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ دايرة المعارف فارسى؛ دسوقى، محمد، الحاشية، به كوشش محمد عليش، بيروت، دارالفكر؛ ديلمى، شيرويه، الفردوس بمأثور الخطاب، به كوشش سعيد بسيونى زغلول، بيروت، ۱۹۸۶م؛ راغب اصفهانى، حسين، مفردات الفاظ القرآن، به كوشش نديم مرعشلى، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ راميار، محمود، تاريخ قرآن، تهران، ۱۳۸۴ش؛ راوندى، سعيد، الخرائج والجرائح، به كوشش مدرسة امام مهدي (عليه السلام)، قم، ۱۴۰۹ق؛ رسائل حجابيه، به كوشش رسول جعفريان، قم، ۱۳۸۰ش؛ روشن نهاد، ناهيد، مدارس اسلامى در دوره پهلوى دوم، تهران، ۱۳۸۴ش؛ زين‌الدين،

محمد امین، الحجاب بین السلب و الايجاب، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ سزوارى، محمد باقر، كفاية الاحكام، به كوشش مرتضى واعظى، قم، ۱۴۲۳ق؛ سرخسى، محمد، المبسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة؛ سمرقندى، محمد، تحفة الفقهاء، بيروت، ۱۴۰۵ق؛ سمعانى، منصور، تفسير، به كوشش ياسر ابراهيم و غنيم عباس غنيم، رياض، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م؛ سنابى، حديقه الحقيقه، به كوشش مدرس رضوى، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سيوطى، الدر المنثور، بيروت، ۱۹۹۳م؛ شافعى، محمد، الام، بيروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ شايست ناشايست، آوانويسى و ترجمه كتابون مزداپور، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شهيد اول، محمد، الذكرى، به كوشش مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، ۱۴۱۹ق؛ شهيد ثانى، زين الدين، الروضة البهيبة، به كوشش محمد كلانتر، قم، ۱۴۱۰ق؛ همو، مسالك الافهام، قم، ۱۴۱۳ق؛ شيخ انصارى، مرتضى، المكاسب، قم، ۱۴۲۰ق؛ شيزرى، عبدالرحمان، نهايه الرتبة فى طلب الحسبه، به كوشش باز العربى، قاهره، ۱۳۶۵ق/ ۱۹۴۶م؛ صابر، على اكبر، كليات، به كوشش عباس زمانف، باكو، ۱۹۶۲م؛ صابر شيرازى، «پايان فرهاد و شيرين»، ضميمه ديوان وحشى يافقى، به كوشش حسين نخعى، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الكلام، به كوشش محمود قوچانى، تهران، ۱۳۹۴ق؛ صائب تبريزى، ديوان، به كوشش محمد قهرمان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صنعانى، عبدالرزاق، تفسير القرآن، به كوشش مصطفى مسلم، محمد، رياض، ۱۴۱۰ق؛ همو، المصنف، به كوشش حبيب الرحمان اعظمى، بيروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ضياپور، جليل، پوشاك زنان ايران از كهن ترين زمان تا آغاز شاهنشاهى پهلوى، تهران، ۱۳۴۷ش؛ طباطبايى، على، رياض المسائل، تهران، ۱۳۱۶- ۱۳۱۷ق؛ طبرانى، سليمان، المعجم الكبير، به كوشش حمدى سلفى، موصل، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳م؛ طبرسى، احمد، الاحتجاج، به كوشش محمد باقر موسوى خراسان، نجف، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ طبرسى، فضل، مجمع البيان، به كوشش گروهى از محققان، بيروت، ۱۴۱۵ق؛ طبرى، تاريخ؛ همو، تفسير، بيروت، ۱۴۰۵ق؛ طوسى، محمد، الاقتصاد، به كوشش حسن سعيد، تهران، ۱۴۰۰ق؛ همو، تهذيب الاحكام، به كوشش حسن موسوى خراسان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، الخلاف، به كوشش محمد مهدى نجف و ديگران، قم، ۱۴۱۷ق؛ همو، المبسوط، به كوشش محمد تقى كشفى، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، النهايه،

بیروت، دار الاندلس؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، الّهی نامه، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸۵ش؛ همو، مصیبت نامه، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸۵ش؛ علامه حلی، حسن، تذکره الفقهاء، قم، ۱۴۱۴ق؛ علی، جواد، المنصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت/بغداد، ۱۹۶۸م؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ عیاشی، محمد، التفسیر، تهران، کتابخانه علمیة اسلامیة؛ فاضل هندی، محمد، کشف اللثام، تهران، ج سنگی، ۱۲۷۴ق؛ فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فرهوشی، بهرام، فرهنگ پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قآنی شیرازی، دیوان، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۶ش؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قانون مجازات اسلامی (ایران) مصوب ۱۳۷۵ش؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ قریب، بدرالزمان، فرهنگ سعیدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کرکی، علی، جامع المقاصد، به کوشش مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۰۸ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ گلیا یگانی، محمدرضا، مختصر الاحکام، قم، دار القرآن الکریم؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش صادق شیرازی، تهران، ۱۴۰۹ق؛ همو، المعتبر، به کوشش ناصر مکارم شیرازی و دیگران، قم، ۱۳۶۴ش؛ همو، «المقصود من الجمل و العقود»، الرسائل التسع، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۱۳ق؛ مرداوی، علی، الانصاف، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش مهدی نوریان، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵-۱۹۵۶م؛ مطهری، مرتضی، مسئله حجاب، تهران، ۱۳۷۹ش؛ مفید، محمد، الامالی، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، المقنعة، قم، ۱۴۱۰ق؛ مقاتل بن سلیمان، تفسیر القرآن، به کوشش احمد فرید، بیروت، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م؛ ملک زاده، فرخ، «نقوش زن در هنر هخامنشی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش، شم ۱۶؛ مودودی، ابوالاعلی، الحجاب، ترجمه محمدکاظم سباق، دمشق،

۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مهدی سهیلی، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ نحاس، احمد، معانی القرآن، به کوشش محمد علی صابونی، مکه، ۱۴۰۹ق؛ نووی، یحیی، روضة الطالبین، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ همو، المجموع، به کوشش محمود مطرحی، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م؛ واحدی، علی، اسباب النزول، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ هاتف اصفهانی، دیوان، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همدانی، رضا، مصباح الفقیه، ج سنگی، تهران، ۱۳۵۳-۱۳۶۴ق؛ یحیی بن سعید حلّی، الجامع للشرائع، به کوشش جعفر سبحانی و دیگران، قم، ۱۴۰۵ق؛ یزدی، محمد کاظم، العروة الوثقی، قم، ۱۴۱۷ق؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۶۰م؛

نیز:

Baskin, J. R., »Head, Covering of the«, Encyclopedia , vol.VIII; »Bemidbar Rabbah«, »Berashit 2007Judaica, Rabbah« (vide: Midrash Rabbah); »Berakot« (vide: Talmud ); Bernoulli, J. J., Römische Ikonographie, Stuttgart, ; Blümner, H., Die römischen Privataltertümer, 1894 ; The Book of the Himyarites, ed. A. Moberg, 1911München, ; Brenner, S., »Reconstructing Self 1924London/ Paris, and Society: Javanese Muslim Women and the Veil«, ); Büchler, A., 4, vol. XXIII(1996American Ethnologist, »Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten«, Wiener Zeitschrift für die Kunde des , vol. XIX; Clauson, G., An 1905Morgenlandes, Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century , 1917; Codex juris canonici, 1972Turkish, Oxford, lat.html; Dauzat, A. et 17http://www.jgray.org/codes/cic al., Nouveau dictionnaire étymologique et historique, ; Dillmann, C. F. A., Lexicon linguae 1964Paris, ; Dozy, R., Dictionnaire 1865aethiopiae, Leipzig, détaillé des noms des vêtements chez les arabes, ; Duveyrier, H., Les Touareg du nord, 1845Amsterdam, ; »Erubin« (vide: Talmud ); Jeffery, A., The 1864Paris, ; »Ketubot« 1938Foreign Vocabulary of the Qurān, Baroda, (vide: Talmud ); Leslau, W., Comparative Dictionary of ; MacKenzie, 1991Ge'ez (Classical Ethiopic), Wiesbaden, ; 1971D. N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, Midrash Rabbah, eds. H. Freedman and M. Simon, London, ; Mikhailovski, V., Slovar' pravoslavnago 1961 ; 1875tserkovnobogoslužbebnagoazykyka, St. Petersburg,

Monier-Williams, M., A Sanskrit- English Dictionary,  
 ; Morgan, D., The Sacred Gaze: Religious 1960Oxford,  
 Visual Culture in Theory and Practice, Berkeley etc.,  
 ; Murphy, R. F., »Social Distance and the Veil«, 2005  
 ); 1, 6, vol. LXVI ( 1964American Anthropologist,  
 »Nedarim« (vide: Talmud ); Nöldeke, Th., Neue Beiträge  
 ; Pendergast, 1910zur semitischen Sprachwissenschaft,  
 ; 2004S., Fashion, Costume and Culture, Detroit etc.,  
 Platts, J. T., A Dictionary of Urdū, Classical Hindī and  
 ; »Sad Dar«, Sacred Books of the 1911English, London,  
 , vol. XXIV; Secor, A., 1885East, tr. E.W. West, London,  
 »The Veil and Urban Space in Istanbul: Women’s Dress,  
 Mobility and Islamic Knowledge«, Gender, Place and  
 ); Shapiro, F. L., Ivrit- russkii 1, vol. IX(2002Culture,  
 ; »Sotah« (vide: Talmud );»Suzanna«, 1963slovar’, Moscow,  
 Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, ed. R.  
 , vol. I; Talmud : Hebrew-English 1913H. Charles, Oxford,  
 ; 1984edition of the Babylonian Talmud, London,  
 Tertullian, R. D., »Apology«, Early Christian Writings:  
 -1867Ante-Nicene Fathers, Presbyterian Publishing House,  
 , vol.III; id, »On the Veiling of Virgins«, ibid, 1873  
 vol. IV; »The Third Book of Maccabees«, Apocrypha and  
 Pseudepigrapha of the Old Testament, ed. R. H. Charles,  
 , vol. I; Watson, F., Agape, Eros, Gender: 1913Oxford,  
 ; »Wayiqra 2003Towards a Pauline Sexual Ethic, Cambridge,  
 Rabbah« (vide: Midrash Rabbah); Xenophon, Cyropædia, tr.  
 ; »Yavisht i 1855J. S. Watson and H. Dale, London,  
 Friyan«, The Book of Arda Viraf, tr. E. W. West, Bombay/  
 ; Ydit, M., »Head, Covering of the«, 1872London,  
 , vol.VII; »Yoma« (vide: Talmud1971Encyclopedia Judaica,  
 1.)

لطفا جهت دستیابی به منبع متن بروی همین کلیک بفرمایید.

۱. برگرفته از دایرة المعارف بزرگ اسلامی جلد ۲۰

کانال آموزشی غیر رسمی دکتر احمد پاکتچی:

<https://t.me/OstadPakatchi>

<https://eitaa.com/OstadPakatchi>

<http://sapp.ir/OstadPakatchi>