The Quran and differences in the culture of coverage between maids and free women; from Jahiliyyah to the early Islam

Mohammad Ashaiery[1]

Abstract

In the jurisprudence of the two sects, there is a relative agreement that the maids are exempted from the obligation to cover their heads and faces. The Holy Quran does not specify the exception of maids. After the death of the Holy Prophet (sawa) the scientific authority of the Ahl al-Bayt (as) as teachers and interpreters of the Quran was ignored. On the other hand, the companions did not have enough knowledge and mastery to untie the meanings of the Holy Quran. These factors caused the society after the Prophet (sawa) to violate a significant number of verses of the Holy Quran by misunderstanding or expediency-based ijtihads. Violation of the verses of the Holy Quran by the society after the Prophet (sawa) raises the possibility that "the exemption of maids from the Quranic rule of the religious hijab" is not the tradition of the Holy Prophet (sawa); but be like these cases. This article is compiled to investigate this possibility. However, the issue of maids' Coverage is not a problem today; but understanding issues such as the intentions of the Shari'a, the causes of the legislation of rulings, and the gender system that Islam seeks depend on the analysis we have of their coverage.

Keywords: Coverage, maids, hijab, jurisprudence, caliphate, Jahiliyyah, the Prophet.

1. Assistant Professor of the Al-Mustafa International University.
Email: m.ashaiery@gmail.com.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

«دوفصلنامه فرهنگ پژوهی اخلاق در جامعه اسلامی»

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

قرآن و تفاوت‌های فرهنگ پوشش کنیزان با زنان آزاد؛ از جاهلیت تا صدر اسلام

محمد عشایری[۱]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ – تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۲/۲۶)

چکیده

در فقه فریقین یک وفاق نسبی وجود دارد که کنیزان از حکم وجوب پوشش سر و صورت، مستثنا شده‌اند. در قرآن کریم به مستثنا شدن کنیزان تصریح نشده است. پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام به عنوان معلمان و مفسران قرآن، نادیده انگاشته شد. از طرف دیگر، صحابه نیز دانش و تسلّط کافی برای گره‌گشایی از معانی قرآن کریم نداشتند. این عوامل موجب شد جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله تعداد قابل توجهی از آیات قرآن کریم را با سوء برداشت یا اجتهادات مصلحت‌محور نقض کند. نقض آیات قرآن کریم توسط جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله این احتمال را به وجود می‌آورد که «مستثنا شدن کنیزان از حکم قرآنی حجاب شرعی» نیز سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نباشد؛ بلکه از قبیل همین موارد باشد. این مقاله برای

۱. استادیار جامعه المصطفی.
رایانامه: m.ashaiery@gmail.com.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

بررسی همین احتمال تدوین شده است. هرچند مسئله پوشش کنیزان، امروزه مسئله مورد ابتلایی نیست؛ اما درک مسائلی مانند مقاصد شارع، علل تشریع احکام و نظام جنسیتی مورد نظر اسلام به تحلیلی که از پوشش آنان داریم وابستگی دارد.

واژگان کلیدی: پوشش، کنیزان، حجاب، فقه، خلافت، جاهلیت، پیامبر.

مقدمه

قرآن کریم حکم وجوب حجاب شرعی بر زنان مسلمان را بیان کرده است. افزون بر این، مستثنا بودن زنان کهنسال «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ» (نور، ۶۰) از این حکم شرعی را نیز بیان فرموده است؛ چنانکه جواز آشکار بودن برخی از اعضای بدن زن در برابر چشم کنیزانش (بردگان و کنیزانش) را نیز به مثابه استثنایی دیگر ذکر فرموده است (نور، ۳۱). از این استثنا نتیجه گرفته شده است که نگاه این کنیزان (کنیزان و بردگان) به برخی از اعضای بدن زنی که مالک آنها است، نیز حرام نیست «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» (نور، ۳۱). حکم شرعی وجوب حجاب بر زنان، مستثناهای دیگری مانند محارم سببی و نسبی نیز دارد که حکم آنها نیز در قرآن بیان شده است؛ اما به مستثنا بودن کنیزان در قرآن کریم هیچ اشاره‌ای نشده است (نور، ۳۱).

با این حال در فقه فریقین با استناد به روایات، نوعی توافق اجمالی وجود دارد که کنیزان از حکم حجاب شرعی مستثنا شده‌اند (نووی، بی‌تا، ۱۷۰/۳). اینکه برخی از اطلاقات قرآن کریم با سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تقیید خورده باشد، امر مستبعدی نیست؛ بلکه شاید تصور عمومی اندیشمندان اسلامی نیز همین باشد

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

که مستثنا شدن کنیزان از حکم حجاب شرعی، نیز از احکامی است که توسط خود پیامبر صلی الله علیه و آله تبیین شده است.

پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام به عنوان معلمان و مفسران قرآن، نادیده انگاشته شد. از طرف دیگر، صحابه نیز (چنانکه در متن مقاله خواهد آمد) دانش و تسلط کافی برای گره‌گشایی از معانی قرآن کریم نداشتند. این عوامل موجب شد جامعه پس از پیامبر تعداد قابل توجهی از آیات قرآن کریم را با سوء برداشت یا اجتهادات مصلحت‌محور خود (که شواهد آن در متن مقاله خواهد آمد) نقض کند. فراوانی نقض مفاد آیات قرآن کریم توسط جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله این احتمال را به وجود می‌آورد که «مستثنا شدن کنیزان از حکم قرآنی حجاب شرعی» نیز سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نباشد؛ بلکه از قبیل همین نقض‌ها باشد.

این مقدمه موجز کافی است تا این مشکل را نشان دهد که مستثنا شدن کنیزان از حکم قرآنی حجاب، دو احتمال را برمی‌تابد: نخست آنکه آیه حجاب زنان، توسط خود پیامبر اعظم تخصیص و تبیین شده باشد و دیگر آنکه از اجتهادات عصر صحابه باشد. با توجه به این مشکل، مسئله این تحقیق آن است که مستثنا بودن کنیزان از حکم حجاب شرعی به چه مستندی قابل استناد است؟ برای حل این مسئله باید این سؤال‌های فرعی نیز حل شود: نخست آنکه پیش از نزول وحی فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد چگونه بود؟ دوم آنکه در عصر نزول وحی چه تغییراتی بر فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد حاکم شد؟ سوم آنکه پس از نزول وحی و در عصر خلفا چه تغییراتی بر فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد حاکم شد؟ این پژوهش با استفاده از منابع تفسیری، ادبی و تاریخی درصدد اثبات این فرضیه است که مستثنا شدن کنیزان از حکم حجاب از اجتهادات و افزوده‌های عصر خلفا به شریعت اسلامی است. برای بررسی این فرضیه ابتدا نگاهی به وضعیت قرآن‌فهمی و شریعت‌آگاهی صحابه

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌اندازد سپس بر پایه نتایج این نگاه، به اثبات فرضیه خود می‌پردازد.

هرچند امروزه موضوع کنیز منتفی است و بحث از وجوب یا عدم وجوب فقهی تستّر کنیز کاربردی ندارد، اما اهمیتی که این بحث در درک مقاصد شارع، مناط حکم شرعی حجاب و از نظر مهندسی فرهنگی وحی‌بنیان در عصر نزول آیات قرآن و برخی مسائل تاریخی دارد، ضرورت تحقیق درباره این موضوع را موجّه می‌کند.

۱. وضعیت حاکم بر قرآن‌فهمی صحابه و نقش آن در تحولات فرهنگی

توصیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن کریم این بود که معارف اسلامی که بخشی از آن در قرآن کریم بیان شده و بخشی دیگر در سنت گفتاری یا رفتاری پیامبر صلی الله علیه و آله متجلی شده، نیاز به معلم دارد. اهل بیت پیامبر به صورت عام و علی بن ابی‌طالب علیه السلام نیز به صورت خاص به این مرجعیت علمی (افزون بر مرجعیت سیاسی) منصوب شده بودند. مصلحت‌سنجی برخی از صحابه با کنار نهادن علی بن ابی‌طالب علیه السلام موجب شد دوگانه «قرآن و عترت» جای خودش را به الگوی غیررسمی، اما رایجی بدهد که می‌توان آن را «قرآن، مصلحت، صحابه» نام نهاد.

در این الگو هرچند قرآن کریم در متن مستندات رفتاری جامعه حضور داشت، اما آنچه عملاً جریان داشت این بود که اگر مصلحت اقتضا کند می‌توان احکام قرآن را تغییر داد. معیار در مصلحت‌سنجی نیز درک خلفا از مصلحت بود. افزون بر مصلحت، عنصر دیگری که می‌توانست موجب تغییراتی در داده‌های قرآنی بشود، پرسش از صحابه بود. یکی از نمونه‌های این تغییر، مشروعیت دادن به «سه طلاق در مجلس واحد» بود. این حکم که برخلاف متن قرآن (بقره، ۲۲۹ و ۲۳۰) و سیره خلیفه اول

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

بود (مسلم، ۱۴۱۲، ۱۰۹۹/۲) توسط شخص خلیفه دوم تجویز شد و برای اثبات مشروعیت آن از برخی صحابه نیز پرسش‌هایی به عمل آمد. عینی معتقد است همین که خلیفه چیزی را گفت و صحابه نیز مخالفت نکردند، همین به معنای اجماع است و اجماع نیز ناسخ قرآن است (عینی، بی‌تا، ۲۳۳/۲۰)!

این الگوی غیررسمی اما رایج، موجب آشفتگی در فهم قرآن و شریعت شد؛ مثلاً گفته شده خلیفه دوم فقط درباره «ارث جدّ» یکصد فتوای متناقض داده است (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ۴۰۱/۶)! در موارد متعددی حتی مردم عادی نیز به خلیفه تذکر می‌دادند که اجتهادش بر خلاف نصّ قرآن کریم است و در نتیجه خلیفه ناچار می‌شد اقرار کند که: «**کلّ الناس أفقه من عمر**» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱۸۱/۱ و ۱۴/۱۲)!

یکصد مورد از اجتهادات ناموجّه خلیفه دوم که بسیاری از آنها بر خلاف قرآن کریم بوده، توسط علامه امینی از منابع معتبر اهل سنت جمع‌آوری شده است (امینی، بی‌تا، ۱۰۹/۶– ۳۸۲). ابن ابی‌الحدید این را از اجماعیات تاریخ اسلام می‌داند که خلیفه دوم در امور ریز و درشت به این و آن مراجعه می‌کرد و مرتب از فتوایی به فتوای دیگر عدول می‌کرد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷، ۱۷۱/۱۷).

این سطح از قرآن‌فهمی و شریعت‌آگاهی منحصر به خلیفه دوم نیست. مردم ناگزیر شده بودند برای دانستن احکام الاهی به برخی از صحابه که مرجع فکری مردم شده بودند، مراجعه کنند؛ اما در پاره‌ای موارد این صحابه تصریح می‌کردند که چون حکم شرعی را نمی‌دانند از خودشان فتوا می‌دهند. این اتفاق درباره بزرگانی از صحابه مانند خلیفه اول (دارمی، ۱۴۲۱ق، ۱۹۴۴/۴) و ابن‌مسعود (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۴۰۶/۳۰) گزارش شده است که خود تصریح کرده‌اند حکم الاهی را نمی‌دانند و از جانب خودشان فتوا می‌دهند!

آشفتگی و هرج و مرجی که بر قرآن‌فهمی و شریعت‌آگاهی، حاکم شده بود در دو عنوان قابل دسته‌بندی است: تقابل ناآگاهانه و غیرعمدی با داده‌های قرآن و

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

شریعت و تقابل عمدی و مصلحت‌محور در عبور از احکام شرعی. این عناوین به صورت جداگانه با ذکر شواهدی به صورت خلاصه تبیین می‌شود:

۱-۱. تقابل غیرعمدی با داده‌های قرآن و شریعت

بخشی از مشکلاتی که در عصر خلفا برای شریعت و داده‌های قرآن به وجود آمد صرفاً ناشی از ضعف اطلاعات قرآنی بود و هیچ گونه تعمدی در آن وجود نداشت؛ هرچند اصل اینکه خلفا پذیرفتند به مرجعیت دینی مسلمانان دربیایند یک اقدام عمدی غیرقابل اغماض بود.

از جمله شواهدی که می‌توان برای این ادعا اقامه کرد، ماجرای پرسش مکرر خلیفه دوم از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره ارث کلاله است. ظاهراً پیامبر هرچه توضیح می‌داد، خلیفه فروض مختلف ارث کلاله را متوجه نمی‌شد. طرح مکرر سؤال در نزد پیامبر و توضیحات بی‌نتیجه پیامبر، برای پیامبر ملال‌آور شده بود و خلیفه، دیگر مصلحت نمی‌دید که خودش از پیامبر بپرسد. برای همین از دخترش حفصه خواست در زمان مناسبی ارث کلاله را از پیامبر صلی الله علیه و آله بپرسد و جواب آن را به وی بدهد. وقتی حفصه از پیامبر سؤال را پرسید، حضرت که متوجه شده بودند او برای پدرش آن سؤال را می‌پرسد، در پاسخ فرمودند: رها کن. گمان نمی‌کنم پدرت متوجه شود (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ۴۳۳/۲)! وی فقط برای حفظ سوره بقره دوازده سال وقت گذاشت و پس از دوازده سال به شکرانه حفظ سوره بقره یک شتر قربانی کرد (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۴۰/۱). ابن‌مسعود می‌گفت برای ما صحابه حفظ قرآن کاری دشوار و عمل به آن کاری آسان بود؛ اما برای نسل بعدی بالکس است (همان).

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

۱-۲. تقابل مصلحت‌محور با داده‌های قرآن و شریعت

گزارشی که ابن ابی‌الحدید از مصلحت‌اندیشی صحابه در برابر نصوص به دست داده، گزارشی شنیدنی است. وی می‌گوید: صحابه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به این رویه واحد دست یافتند که بسیاری از نصوص نبوی را به خاطر مصلحت‌هایی که خودشان تشخیص می‌دادند، کنار بگذارند! در حقیقت نصوص مطلق پیامبر صلی الله علیه و آله را به یک قید نانوشته‌ای به نام مصلحت مقید کرده بودند (کَأنّهم کَانُوا یقیّدُون نُصُوصَه المُطلَقَةَ بِقیدٍ غَیرمَذکُور لفظاً) فقیهانِ پس از عصر صحابه نیز از همین مصلحت‌اندیشی صحابه آنقدر تبعیت کردند که شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله استحاله شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۸۳/۱۲- ۸۴). گونه‌شناسی و منشأشناسی مصلحت‌اندیشی‌های صحابه مسئله‌ای است که به صورت جدی به آن پرداخته نشده است؛ اما برای نزدیک‌تر شدن به مسئله این تحقیق دو دوسته از این مصلحت‌اندیشی‌ها را با استناد به گزارش‌هایی تاریخی پی‌می‌گیریم.

۱-۲-۱. تغییر احکام برای خوشایند اعراب

یکی از مصلحت‌هایی که در صدر اسلام در بین صحابه تشخیص داده شد، جذاب نشان دادن اسلام برای عرب‌ها بود. مثلاً یکی از استدلال‌هایی که برای کنار نهادن علی بن ابی‌طالب علیه السلام از جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح شده، همین بود که عرب‌ها جمع شدن نبوت و خلافت در یک قبیله را نمی‌پسندند! (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۸۴/۱۲ ؛ اصفهانی ۱۴۱۵ق، ۴۴۳/۱۰).

احکام متعددی وجود دارد که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله صرفاً به خاطر انگیزه‌هایی از این دست تغییر یافت. یکی از این احکام، متعه حج است. پس از عام الفیل و اعجازی که در شکست سپاه ابرهه رخ داد، باورهای خرافی خاصی درباره مسجد الحرام، پدید آمد. یکی از این باورها این بود که اگر در بین عمره تمتع و حج

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

تمتع، لذت بردن از لذائذ دنیوی بر حاجیان حلال شود و آنان در محدوده حرم یا مسجد الحرام به اموری مانند آمیزش جنسی با همسرانشان مشغول شوند حرمت حرم و مسجد الحرام شکسته می‌شود؛ برای همین، انجام عمره در ماه‌های حج را افجر الفجور می‌دانستند (بخاری، ۱۴۱۰، ۱۰۹/۳)؛ البته این موضوع برای اهالی مکه که متولّیان حج بودند، یک منفعت اقتصادی نیز داشت و آن اینکه حاجیان مناطق دوردست ناچار می‌شدند برای انجام عمره تمتّع سفر دیگری نیز به مکه بکنند.

با نزول آیه ۱۹۶ سوره بقره که صریحاً از جمع بین عمره تمتع و حج تمتع برای حاجیانِ دوردست (آفاقی) سخن می‌گفت، آن تصور جاهلی افراطی از حرمت مسجد الحرام ابطال شد و مناسک حج به همان آیین ابراهیم علیه السلام بازگردانده و آمیزش با همسران و التذاذ از لذایذ در فاصله بین عمره تمتع و حج تمتع حلال شد. در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز تصریح شد که این حکم یک حکم ابدی و تغییرناپذیر است (مسلم، ۱۴۱۲ق، ۸۸۴/۲)؛ با این حال، باور به قبح این عمل در بین عرب‌ها تا حدی عمیق بود که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله مسلمانان را به انجام عمره تمتع و استمتاع از لذائذ در بین دو احرام امر فرمود، باز هم چون برای برخی از مسلمانان، انجام این عمل بسیار ثقیل بود (فتعاظم ذلک عندهم) (همان) در برابر پیامبر مقاومت کردند. این مقاومت تا جایی پیش رفت که موجب ناراحتی و غضب پیامبر صلی الله علیه و آله شد (سبحانی، ۱۴۲۳، ۴۴۵/۱).

با این حال پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلیفه دوم دوباره مسلمانان را از استمتاع با لذائذ در فاصله زمانی بین احرام عمره و احرام حج نهی کرد. آنچه مهم است این است که خود وی انگیزه خود را از تحریم متعه، رعایت حرمت مسجد الحرام، یعنی همان تصور جاهلی افراطی از حرمت مسجد الحرام، معرفی کرد (مسلم، ۱۴۱۲ق، ۸۹۶/۲).

مواردی از این دست که در آنها یک حکم جاهلی که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله ابطال شده بود، پس از پیامبر بازگردانده شده باشد، منحصر به تمتع در حج

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

نیست. مقام ابراهیم نیز به همان مکان عصر جاهلیت بازگردانده شد (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۴۲۳/۱۳). خلیفه دوم با احیای آداب قبیله‌ای، ازدواج دختران قریش با مردان غیرقرشی را اجازه نمی‌داد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۵/۳۱ و ۱۷۸/۳۴). در حکومت او تازیانه زدن بر عرب‌ها ممنوع و بر غیر عرب‌ها مجاز شد (طبری، ۱۹۶۷، ۲۰۴/۴)، ارث بردن غیر عرب از عرب محدود شد (مالک، ۱۴۲۵ق، ۷۴۳/۳). به طور کلی انگاره نابرابری بردگان با انسان‌های آزاد از ویژگی‌های فرهنگی عرب پیش از اسلام بود که برخی از مسلمانان حتی در واپسین روزهای حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز هنوز بر سر این ویژگی فرهنگی با پیامبر مناقشه می‌کردند. طبری کسانی را که در آخرین روزهای عمر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله درباره چرایی انتخاب برده‌زاده‌ای (اسامهٔ) برای فرماندهی سپاه به ایشان اعتراض می‌کردند، منافق نامیده است (طبری، ۱۹۶۷، ۶۷/۳).

یکی از نویسندگان معاصر گمان کرده است پروژه احیای آداب و رسوم جاهلی که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله آغاز شد، منحصر در احکام زندگی خصوصی مسلمانان بوده است (مرنیسی، ۱۳۸۰، ۲۲۱– ۲۲۲). این قلم هرچند با سخن این نویسنده درباره اصل احیای رسوم جاهلیت پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله موافق است، اما محدود کردن این امر به مناسبات خانوادگی زن و مرد را نمی‌پذیرد.

۱-۲-۲. نمونه‌هایی از تعمد مصلحت‌محور در تغییر عموم مربوط به زنان

در شهر مدینه مهاجران که از مکه آمده بودند، مردسالار بودند و به زن نگاه تحقیرآمیزی داشتند؛ اما در فرهنگ انصار که غالباً از اوس و خزرج بودند توجه و احترام به زنان و مهربانی با آنان عمل ارزشمندی شمرده می‌شد. پیامبر به اقتضای

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

رحمت بودنش، زنان را دوست داشت و از رعایت حال آنان دم می‌زد و مردان را به رعایت حال آنان سفارش می‌کرد (نسائی، ۱۴۱۱، ۴۲۲/۲ و ۳۷۲/۵– ۳۷۵). خلیفه دوم می‌گفت زنان مهاجران از وقتی به مدینه آمدند و با عادات زنان مدینه آشنا شدند، پرتوقع و متجری شده‌اند (مسلم، ۱۴۱۲ق، ۱۱۱۱/۲). خلیفه خودش می‌گفت زنان را در طبقه بالایی خانه‌هایتان جای ندهید، به آنها نوشتن یاد ندهید، لباس مناسب برایشان نخرید (تا نتوانند از خانه خارج شوند)، آنها را به شنیدن کلمه «نه» عادت بدهید تا پرتوقع نشوند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱۱۶/۱۲)؛ با اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله درباره زنان تأکید کرده بود که آنان را از آمدن به مساجد منع نکنید «**لَا تَمْنَعُوا إِمَاء اللَّه مَسَاجِد اللَّه**»، ولی پس از پیامبر، زنان را از آمدن به مساجد منع کردند! (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۲۴۴/۱۴).

وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله مردان را از کتک‌کاری زنانشان نهی کرد، عمر به ایشان اعتراض کرد که این دستورات شما موجب تجری زنان بر شوهرانشان شده است (دارمی، ۱۴۲۱ق، ۱۴۲۴/۳)؛ هرچند نهی پیامبر نهی اکید و مکرری بود، ولی باز هم پس از وفات پیامبر کتک‌کاری زنان حتی توسط بزرگانی از صحابه ادامه یافته است (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ۴۰۲/۳).

خلیفه دوم در زمان حیات پیامبر بر زنان تندی می‌کرد که چرا بر میت گریه می‌کنید؟ و برخلاف صریح آیه قرآن که می‌فرماید: «**لا تَزِرُ وَازِرة وزرَ اُخری**» وی مدعی بود که این کار باعث عذاب میت می‌شود! وقتی زینب دختر پیامبر را دفن می‌کردند، خلیفه با شلاقش زنان گریه‌کننده را کتک می‌زد که پیامبر جلوی او را گرفت (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ۲۱۶/۵). پیامبر بارها وی را از این تندی نهی کرده بود و گاهی به زنان اجازه داده بود و گاهی اصلاً آنان را تشویق کرده بود که بر اموات گریه کنند و گاهی خود نیز با آنان گریسته بود (شوشتری، ۱۳۷۶ش، ۱۰۱/۵)؛ ولی باز هم خلیفه پس از پیامبر نیز به این رویه ادامه داد. تا جایی که در روز وفات

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

خلیفه اول، دختر خلیفه را، با همه احترامی که در میان مسلمانان داشت، به زیر شلاق گرفت (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱۸۱/۱). در روز مرگ خالد بن ولید بازماندگان گریان او را چنان به زیر تازیانه گرفت که خمار از صورت یکی از آنها افتاد (امینی، بی‌تا، ۱۹۵/۶)!

یکی دیگر از این احکام، حکم تعصیب در ارث است. تعصیب در ارث از رسوم جاهلی بود که بر اساس آن زنان، سهم کمتری از ارث داشتند. قرآن با آیه هفتم سوره نساء این رسم جاهلی را ابطال کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۴۲۴/۱)؛ اما بعد از پیامبر توسط خلیفه دوم این رسم جاهلی احیاء شد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱۲۷/۲).

در جاهلیت، زن از شوهرش ارث نمی‌برد. قرآن تصریح کرد که دیه مرد برای اهل او است (نساء، ۱۹۲)؛ ولی با این حال خلیفه دوم پس از پیامبر به زنی که نزد او آمده بود و در گرفتن دیه شوهرش یاری می‌خواست، گفت دیه شوهر برای تو نیست؛ دیه مرد برای مردانی است که در زمان حیاتش از او حمایت کرده‌اند. خلیفه با این استدلال در صدد احیای یک رسم جاهلی درباره زنان بود؛ اما یکی از صحابه با نشان دادن نامه‌ای از پیامبر که در آن حکم به توارث زن از دیه شوهرش شده بود، خلیفه را قانع کرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۵۴۹/۱).

۲. فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد قبل از وحی

قبل از نزول قرآن کریم پوشش زنان آزاد و کنیزان تفاوت داشت. به طور کلی لباس و پارچه در فرهنگ عرب‌ها دو کارکرد عمده داشت: یک کارکرد زینتی و مفاخره‌ای و دیگری کارکرد حیا و عفاف. در کارکرد اول پارچه از آن جهت که یک کالای گران‌قیمت و لوکس محسوب می‌شد به عنوان زینت زنان و مردان به کار می‌رفت. در خاتمه یکی از جنگ‌ها مادر یکی از مجاهدان با نگرانی به نزد پیامبر شرفیاب شده بود تا سراغ فرزند مجاهدش را بگیرد. اصحاب وقتی او را با نقاب دیدند به او گفتند پسرت در جنگ گم شده و تو با نقاب به دنبالش می‌گردی؟ مادر در

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

پاسخشان گفت: اگر به فرزندم آسیبی رسیده باشد به حیایم هرگز آسیبی نخواهد رسید (إن أُرْزَأَ ابْنِی فَلَن أُرْزَأَ حَیَائِی) (ابی داود، ۱۴۲۰ق، ۱۰۷۶/۳) سؤال اصحاب نشانه روشنی است از این که نقاب لباس زینت و مفاخره بوده و پاسخ مادر نیز نشانه آن است که نقاب علاوه بر کارکرد زینتی کارکردی نیز در حوزه حیاء داشته است.

برخی انواع پارچه گران‌قیمت بود. مردان ثروتمندتر در عمامه‌هایشان پارچه‌های بیشتر و گران‌قیمت‌تری به کار می‌بردند. زنان نیز هرچه اشرافی‌تر و مرفه‌تر بودند در لباس‌هایشان پارچه‌های بیشتر و قیمتی‌تری به کار گرفته می‌شد. همین کارکردِ سرپوشها موجب می‌شد جامعه جاهلی تفاوت محسوسی بین کنیزان و زنان آزاد بگذارد، چنانکه برهنه بودن سر و صورت کنیزان یک هنجار اجتماعی و نشانه کنیزی یک زن بود. این دلالت چنان دلالت واضحی بود که اگر قبیله‌ای در جنگ کارش به شکست می‌کشید، زنان آزادش سر و صورتشان را برهنه می‌کردند تا دشمن گمان کند کنیز هستند و از اسیر کردنشان صرف نظر کند؛ چون جنگجویان دشمن بیش از آنکه در اندیشه غارت و به اسارت بردن اموال و بردگان و کنیزان باشند، در اندیشه اسیر کردن زنان بزرگ بودند تا ننگ بزرگتری را بر قبیله مغلوب تحمیل کنند (بغدادی، ۱۴۱۸ق، ۵۰۴/۹). یکی از تفاوت‌ها بین زنان اشراف و کنیزان، همین برهنه بودن صورت بود. یکی دیگر از مایزهایشان این بود که پوشیدن النگو برای کنیزان ممنوع و برای آزادزنان مجاز بود (مدنی، ۱۳۸۴ش، ۱۳۹/۸).

مشابهت آزادزنان با کنیزان یک ننگ بزرگ برای قبیله بود. سبره بن عمرو فَقْعَسی قبیله بنی‌نهشل را به خاطر همین ننگ مذمت می‌کند و می‌گوید: «**و نِسوتُکم فی الرَّوعِ بادٍ وجوهُها/یُخَلنَ إماءً و إلاماءُ حرائر**» (همان). این شعر اشاره خوبی به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی عصر جاهلیت دارد که در آن شبیه شدن آزادزنان به کنیزان و کنیزان به آزادزنان هنجارشکنی ناروا و عملی قبیح شمرده می‌شد.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

۳. فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد در عصر نزول

در عصر بیست و سه ساله نزول وحی، برای نخستین بار در سال پنجم هجری مجموعه‌ای از دستورات اجتماعی برای زنان پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد. ابتدا از آنان خواسته شد که در ارتباط کلامی با مردان بیماردل به گونه‌ای سخن نگویند که موجب طمع‌ورزی جنسی آنان شود سپس از آنان خواسته شد که در خانه‌هایشان باشند و مانند زنان عصر جاهلیت از خانه بیرون نروند (احزاب، ۳۲-۳۳)؛ پس از آن و در جریان ولیمه ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با زینب بنت جحش، آیه لزوم پرده‌نشینی زنان پیامبر نازل و لازم شد که زنان علاوه بر خانه‌نشینی، پرده‌نشینی نیز اتخاذ کنند (احزاب، ۵۳)؛ البته در این مرحله برخی مردان مانند خویشاوندان نسبی از این حکم بیرون شده و اجازه داشتند با همسران پیامبر صلی الله علیه و آله بی آن‌که پرده‌ای در بین باشد، ارتباط بگیرند (احزاب، ۵۵).

۳-۱. نزول آیه جلابیب

نزول احکام خاص برای زنان پیامبر زمینه را آماده کرده بود که این حکم گسترش یابد. نخستین گام در گسترش این حکم، آیه جلابیب بود. در شرایط ویژه سال پنجم هجری که اولویت اول پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدگی به وضعیت جنگ‌ها و غزوه‌های این سال بود، آیه ۵۹ سوره احزاب نازل شد و به همسران و دختران پیامبر و زنان جامعه ایمانی (نساء المؤمنین) دستور داد که جلابیبشان را به تن کرده و خود را با آن بپوشانند.

۳-۱-۱. نگاره شمول آیه جلابیب نسبت به کنیزان

در متن این آیه کلمه «نساء المؤمنین» به کار رفته که با دلالت لفظی خود، کنیزان و حرائر را شامل می‌شود و از این جهت، حکم هیچ اختصاصی به زنان آزاد

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

ندارد؛ البته باید توجه داشت که احتمال اینکه تعبیر «نساء المومنین» منصرف به آزادزنان باشد، احتمالی ضعیف و پایین‌تر از حد ظهور عرفی است؛ چون اگر منشأ این انصرافِ محتمل، غلبه وجودی آزادزنان نسبت به کنیزان باشد، اولاً چنین غلبه‌ای در حدی که موجب انصراف شود، محرز نیست؛ ثانیاً اگر هم محرز باشد، غلبه وجودی است که موجب انصراف نمی‌شود. اگر هم منشأ این انصراف غلبه استعمالی کلمه «نساء» در آزادزنان باشد، چنین غلبه‌ای در عصر نزول آیات قرآن محرز نیست و اثبات این ادعا دشوار است.

انگاره عمومیت آیه جلابیب نسبت به کنیزان و آزادزنان، با برخی از ارتکازات مفسران صدر نیز مطابق است؛ مثلاً سعید بن جبیر، شاگرد برجسته ابن‌عباس، بدون اینکه بین کنیزان و آزادزنان فرقی بگذارد در تفسیر آیه می‌گوید: «**لا یحل لمسلمةٍ أن یراها غریب إلا أن یکون علیها القناع فوق الخمار و قد شدت به نحرها و رأسها**» (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ۳۱۵۵/۱۰) تعبیر «مسلمة»، با اسلوب نکره در سیاق نفی، کنیزان مسلمان را شامل می‌شود.

برخی از فقیهان نیز عمومیت آیه نسبت به کنیزان را تأیید کرده‌اند. از میان این فقیهان ابن‌حزم (ابن‌حزم، بی‌تا، ۲۴۹/۲)، ابن‌قطان (ابن‌قطان، ۱۴۳۳ق، ۹۲) و ... را می‌توان نام برد. ابن‌قطان چنان به عموم آیه اعتماد دارد که روایاتِ نقل‌شده از خلیفه دوم را به خاطر تعارض با عموم آیه به چالش کشیده و می‌گوید این روایات یا اصلاً صحیح نیست و یا اگر صحیح باشد من وجهش را نمی‌دانم (همان، ۲۲۹). قاضی ثناءالله، فقیه حنفی شبه قاره هند، نیز شمول زبانی آیه نسبت به کنیزان را پذیرفته هرچند سر، ساعد و ساق کنیزان را به وسیله رأی و قیاس استثنا کرده است (ثناءالله، ۱۴۱۲ق، ۴۹۶/۶).

از میان مفسران ابوحیان تعبیر «نساء المؤمنین» را شامل کنیزان دانسته و خارج کردن آنها از عموم آیه را نیازمند به دلیلی قوی دانسته است. وی این تعمیم را با

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

این قرینه تقویت کرده است که امکان دسترسی به کنیزان و سوء استفاده جنسی از آنان بیشتر بود؛ بنابراین به جلباب نیاز بیشتری داشتند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۵۰۴/۸). آلوسی نیز پذیرفته است که اختصاص جلابیب به زنان آزاد، از متن آیه قابل برداشت نیست. وی پس از نقل روایات مربوط به نهی خلیفه دوم از قناع‌پوشی کنیزان، تصریح کرده است که زبان آیه با این اختصاص، سازگاری ندارد؛ هرچند در نهایت به اطمینان نرسیده و با تردید نوشته است شاید بتوان آیه را بر این حمل کرد که مطلق عفیفان (کنیزان و آزادزنان) با پوشیدن جلباب خود را از زنان زناپیشه متمایز کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۲۶۴/۱۱). از مفسران معاصر، طنطاوی عمومیت آیه نسبت به کنیزان را با کلیت شریعت و مقاصد آن نیز سازگارتر یافته است (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ۲۴۶/۱۱). یکی دیگر از مفسران معاصر با تکیه بر این قرینه که امکان ندارد اسلام در آن شرایط، صرفاً به امنیت‌سازی برای زنان آزاد اکتفا کرده و کنیزان مسلمان را بدون هیچ پناهی در معرض آزار منافقان رها کرده باشد، تعبیر «نساء المؤمنین» را اعمّ از کنیزان دانسته است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲۰۷/۲۴).

اگر بنا را بر قبول روایات شأن نزول بگذاریم، این آیه در آن شرایط بیش از آنکه در صدد بیان تکلیف حجاب بوده باشد، در صدد گرفتن بهانه از دست منافقان بیماردل بوده و می‌خواسته با یاد دادن یک راهکنش دفاعی به زنان مسلمان (پوشیدن جلابیب)، آنان را از ایذاء منافقان نجات دهد و در نیاز به این راهکنش دفاعی، تفاوتی بین کنیزان و زنان آزاد وجود نداشته است. سفارش اسلام این بود که حتی کنیزان مسلمان نیز برای ستاندن هرگونه بهانه از دست بیماردلان، جلابیب به تن کنند.

۳-۱-۲. بررسی انگاره اختصاص آیه به آزادزنان

با این حال بسیاری از مفسران و فقیهان این حکم را بر حرائر حمل کرده و کنیزان را از تحت عموم آیه خارج کرده‌اند. این مفسران غالباً قبول دارند که عموم

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

تعبیر «نساء المؤمنین» شامل کنیزان می‌شود؛ اما برای تخصیص آیه به دو عنصر تکیه کرده‌اند: یکی روایات شأن نزول و دیگری ارتکاز فقهی.

درباره روایات شأن نزول؛ اولاً اگر شأن نزول آیه همان روایات مزاحمت‌های منافقان برای زنان مسلمان باشد، بسیار بعید است که خداوند کنیزان مؤمن و علاقمند به عفاف را بی‌پناه در معرض آزار منافقان و بیماردلان هرزه رها کرده باشد و ثانیاً این روایات همگی مرسلاتی هستند که توسط تابعان نقل شده و اتصال سندی به عصر صحابه ندارند (ابن القطان، ۱۴۳۳، ۲۲۸؛ البانی، بی‌تا، ۹۱)؛ بنابراین برای تخصیص آیه، قابل اعتماد نیستند. ارتکاز فقهی (اینکه حجاب در ارتکاز فقیهان به آزادزنان اختصاص دارد) نیز از نظر روش‌شناختی در اینجا قابل اطمینان نیست؛ چون چنانکه در ادامه مقاله روشن خواهد شد این ارتکاز پس از عصر صحابه و تابعین به وجود آمده و نمی‌تواند مخصّص قابل قبولی برای آیه قرآن باشد.

در اینجا ذکر این نکته نیز لازم است که شاید دلیل اینکه آیه مختص به آزادزنان انگاشته شده، این باشد که جلباب لباس نمادینی بود که معرف شخصیت آزادزنان بود و وقتی خداوند در چنین بستر فرهنگی امر به جلباب می‌کند در حقیقت می‌خواهد آزادزنان از کنیزان متمایز و به مصونیت اجتماعی از دست هرزگان برسند. در پاسخ به این نکته نیز باید توجه داشت که کنیزان خود به دو دسته پاکدامن و تردامن تقسیم می‌شدند. برای همین بود که هرزگان ابتدا بدن کنیزان را لمس می‌کردند و از آنها تقاضای زنا می‌کردند و کنیزان عفیف آنان را رد و کنیزان تردامن آنان را اجابت می‌کردند؛ اما منافقان مدینه همین عمل را با زنان مسلمانی که بی‌جلباب بیرون می‌آمدند به بهانه اینکه گمان کردیم کنیز هستند، انجام می‌دادند. با توجه به اینکه تعبیر «نساء المؤمنین» شامل کنیزان عفیف نیز می‌شود، به نظر می‌رسد که خداوند با تغییر دادن کارکرد فرهنگی جلباب آن را از نشانگی برای حرائر به نشانگی برای عفیفان (کنیز و آزاد) تبدیل کرده است تا منافقان نه بهانه‌ای برای تعدی به آزادزنان مسلمان داشته باشند و نه بهانه‌ای برای تعرض به کنیزان مسلمان. حفظ

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

نمادهای فرهنگ جاهلی با تغییر دادن کارکرد آنها در اسلام مسبوق به سابقه است: چنانکه سلام گفتن از رسوم جاهلی بود؛ اما اسلام با حفظ این رسم آن را تغییر داد و وارد زندگی اجتماعی و عبادی مسلمانان کرد (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۷۵) یا چنانکه اخوت قبیله‌ای را که با کارکرد نامناسبی مانند عصبیت و حمیت در عصر جاهلیت رایج بود قرآن به اخوت اسلامی با کارکرد دیگری تبدیل کرد (آل‌عمران، ۱۰۳؛ الفتح، ۲۶؛ الحجرات، ۱۰).

۳-۲. نزول آیات سوره نور

دومین گام در گسترش احکام اجتماعی زنان، در سال ششم در میانه نزول آیات سوره نور، روی داد. در سال پنجم و ششم که مردان مسلمان به اقتضای غزوات، جنگ‌ها و حفر خندق و ...، کمتر در شهر حضور داشتند فرصتی برای منافقان مهیا شد که بتوانند مزاحمت‌هایی برای برخی زنان و خانواده‌ها به وجود بیاورند (ابن قرناس، ۲۰۱۰م، ۶۰۳ و ۶۰۴). در چنین فضایی بود که آخرین گام در تبیین احکام حجاب پیموده شد و خداوند زنان و مردان را به رعایت حریم یکدیگر فرمان داد. ابتدا حریم خانگی تبیین و مردم از ورود بدون اجازه به خانه دیگران منع شدند (نور، ۲۷- ۳۰). آنگاه حریم شخصی زنان و مردان در رعایت حجاب و نگاه تبیین (نور، ۳۰- ۳۱) و مستثنا بودن زنان کهنسال از حکم حجاب نیز اعلام شد (نور، ۶۰). افزون بر حریم بدنی، حریم اتاق خواب زنان در خانه نیز به احکام اجتماعی زنان افزوده شد (نور، ۵۸).

آیه ۳۱ نور حفظ نگاه و حفظ حجاب را بر همه زنان مومن (مؤمنات) واجب کرد «وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ». تعبیر «المؤمنات» با عموم لفظی خودش شامل کنیزان و زنان آزاد می‌شد.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

۳-۲-۱. انگاره شمول آیه ۳۱ نور نسبت به کنیزان

احتمال اختصاص کلمه «مؤمنات» به آزادزنان احتمال قابل اعتنایی نیست. چون اولاً در قرآن کلمه «مؤمن» شامل کنیزان می‌شود؛ چراکه کنیزان را قرآن کریم گاهی با عنوان «**فتیاتکم المؤمنات**» (نساء، ۲۵) و گاه با تعبیر «**أمة مؤمنة**» (بقره، ۲۲۱) یاد کرده است؛ افزون بر این، در آیات دیگری که به «مؤمنات» وعده بهشت (توبه، ۷۲) یا وعده اجر عظیم (احزاب، ۳۵) داده شده نیز نمی‌توان کلمه مؤمنات را صرفاً بر آزادزنان حمل کرد. ثانیاً قرآن وقتی به مردانی که نمی‌توانند با آزادزنان ازدواج کنند، پیشنهاد ازدواج با کنیزان مؤمن را می‌دهد، می‌فرماید: «**و الله أعلم بإیمانکم بعضکم من بعض**». این تعبیر برای نفی ارزش‌های طبقاتی جاهلی و ابطال دوگانه کنیزان- آزادزنان آمده و از این جهت که کنیزان را نیز وارد جامعه مؤمنان می‌کند، قرینه‌ای است که ادعای شمول کلمه «مؤمنات» بر کنیزان را تقویت می‌کند. از سوی دیگر در این آیه مبارک نیز بر موضوع «مؤمنات» سه حکم (غض بصر، حفظ فرج و ستر زینت) حمل شده است که بعید است در سیاق جمله‌ای واحد، غض بصر بر همه مؤمنات حمل شده باشد؛ اما حفظ فرج و ستر زینت فقط بر مؤمناتِ آزاد حمل شده باشد.

۳-۳. سنت پیامبر درباره حجاب زنان

از سال ششم تا فقدان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تقریباً چهار سال طول کشیده است ولی در این مدت گزارشی از فرق‌گذاری پیامبر صلی الله علیه و آله بین پوشش شرعی کنیزان و زنان آزاد به دست نرسیده است. نگاهی کوتاه به روایاتی که در جوامع حدیثی اهل سنت درباره تستّر زنان جمع شده، نشان می‌دهد در روایات منقول از صحابه تنها معیاری که برای پوشش زن ارائه می‌شود، این است که زنان (کنیز و آزاد) بعد از سن بلوغ باید حجاب داشته باشد و هیچ اشاره‌ای به تفاوت زنان

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

آزاد با کنیز نشده است (ابن ابی‌شیبهٔ، ۱۴۰۹ق، ۴۰/۲)؛ در مقابل احادیثی که به تمایز پوششی کنیزان دلالت دارد همگی به عصر تابعان مربوط می‌شوند (همان، ۴۱)! ابن‌حزم آندلسی نیز روایات فرق نهادن بین پوشش کنیزان و آزادزنان را مربوط به عصر پیامبر نمی‌داند. وی درباره روایاتی که کنیزان را در حجاب مستثنا می‌کند، با تعریض به خلیفه دوم نوشته است: «وجَبَ أَنْ لَا يُقْبَلَ قَوْلُ أَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم إِلَّا بِأَنْ يُسْنِدَهُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَام» (ابن‌حزم، بی‌تا، ۲۴۹/۲).

برای اثبات این ادعا که روایات استثنا شدن حجاب کنیزان اتصال سندی به عصر پیامبر صلی الله علیه و آله ندارد، مسند ابن ابی‌شیبهٔ را به عنوان نمونه بررسی می‌کنیم (ابن ابی‌شیبهٔ، ۱۴۰۹ق، ۴۰/۲). وی در بابی که به پوشش کنیزان در نماز اختصاص داده ۲۵ روایت ذکر کرده که یکی از آنها (شماره ۶۲۱۸) ربطی به پوشش ندارد و ۲۴ روایت باقی‌مانده را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول روایاتی که تصریح می‌کند کنیز بعد از بلوغ باید بدنش را بپوشاند و هیچ عضوی از اعضای بدن کنیز را استثنا نمی‌کند. دسته دوم روایاتی که برخی از اعضای بدن کنیز را از حکم حجاب مستثنا کرده است. دسته سوم روایاتی است که در این زمینه وضوح کافی ندارد.

دسته اول مشتمل بر شش روایت است که تصریح می‌کند که معیار در وجوب پوشش کنیز، رسیدن به سن حیض است. از این شش روایت سه روایت به ستر صلاتی کنیز و سه روایت به ستر ناظری کنیز مربوط است؛ ولی در همه آنها پوشش کامل بر کنیز در نماز و غیر نماز لازم شمرده شده و هیچ عضوی از بدن کنیز مستثنا نشده است. از این شش روایت، سه روایت (شماره ۶۲۱۴ تا ۶۲۱۶) از عایشه و سه روایت دیگر (۶۲۲۰ و ۶۲۲۱ و ۶۲۲۴) از برخی تابعین نقل شده است.

دسته دوم مشتمل بر یازده روایت است که بر مستثنا بودن کنیز از حکم حجاب دلالت می‌کند. این روایات همگی به عصر تابعین برمی‌گردد. از این یازده روایت،

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

پنج روایت (از روایت شماره ۶۲۳۶ تا ۶۲۴۰) که به فعل خلیفه دوم در ضرب کنیزان مربوط است و شش روایت دیگر (از روایت شماره ۶۲۲۷ تا ۶۲۳۰ و روایت شماره ۶۲۳۴ و ۶۲۳۵) کنیز را از حکم حجاب مستثنا کرده‌اند.

دسته سوم روایاتی هستند که تصریحی در مستثنا بودن کنیز از حکم حجاب ندارند؛ یعنی برخی گفته‌اند: پوشش صلاتی کنیز مانند پوشش ناظری اوست (تصلی کما تخرج) و برخی دیگر گفته‌اند: پوشش کنیز مانند پوشش مادر او است. چنین بیانی احتمال تقیه‌ای بودن و فرار از پاسخگویی را تقویت می‌کند که در ادامه مقاله تبیین خواهد شد.

افزون بر این، گزارش‌هایی نیز به دست رسیده که نشان می‌دهد در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کنیزان نیز به تستّر امر می‌شدند. مثلاً در روایتی آمده است که پیامبر ابتدا از عایشه پرسید که آیا کنیزش به سن حیض رسیده است؟ وقتی که عایشه تأیید کرد که به سن حیض رسیده، به وی امر کرد که سر کنیز را بپوشاند (ابن ابی‌شیبهٔ، ۱۴۰۹ق، ۴۰/۲). عبدالملک بن جریح، محدث و مفسر قرن دوم، به واسطه شیوخ اهل مدینه نقل می‌کند که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله خمار بر کنیزان بالغ لازم بود ولی جلابیب بر آنها لازم نبود (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳، ۱۳۵).

٤. فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد پس از عصر نزول

در فاصله زمانی وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا عصر خلیفه دوم گزارشی از برخورد صحابه با حجاب کنیزان به دست نیامده است؛ چون در عصر خلافت خلیفه اول گزارشی از ممنوعیت حجاب برای کنیزان وجود ندارد.

۴-۱. اقدامات خلیفه دوم

چنانکه در بخش نخست این مقاله گذشت، خلیفه دوم اطلاعات قرآنی زیادی نداشت و برای ترویج آنچه که خود به مصلحت می‌دید به شدت از خشونت، به‌ویژه

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

علیه زنان، استفاده می‌کرد. برای جلوگیری از گریه بر میت، دختر خلیفه اول را در روز وفات پدرش به زیر تازیانه گرفت! علاقمندی خلیفه به برخی ارزش‌های عربی- جاهلی که در مسئله نهی از تمتع در حج به آن اشاره شد، عامل دیگری است که خلیفه را به سوی احیای این گزاره جاهلی سوق می‌داد. چنانکه گذشت در جامعه طبقاتی عرب پیش از اسلام کنیزان لباس متمایزی داشتند و شبیه شدن آنان به زنان آزاد ننگ محسوب می‌شد.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که ممانعت از حجاب کنیزان نیز برای نخستین بار در عصر خلیفه دوم رخ داده است. در روایتی آمده است که «**کان عمر بن الخطاب لا یدع فی خلافته أمة تتقنع**» (ابن ابی‌شیبهٔ، ۱۴۰۹ق، ۴۲/۲). شاهد دیگری که در باورپذیری این گمان اثر دارد، این است که خلیفه دوم در زمان خلافت خودش با کنیزان زیادی که حجاب بر سر داشته‌اند برخورد قهرآمیز کرده است. فراوانی کنیزانی با سر و روی پوشیده که خلیفه دوم ناچار می‌شد با آنها برخورد خشن بکند، می‌تواند این گمان را تأیید کند که تا آن روزگار کسی جلوی کنیزان را نگرفته است و گرنه همه گزارش‌های منع از حجاب کنیزان بر روی خلیفه دوم و عصر خلافت او متمرکز نمی‌شد.

مؤیّد دیگر این احتمال، سیره‌ای است که از صحابه دیگر تا پیش از زمان خلیفه دوم گزارش شده است. به نظر می‌رسد صحابه دیگر، پوشیده بودن سر و روی کنیزان را برمی‌تافتند؛ چنانکه حتی در خانه دختر و پسر خلیفه دوم، حجاب کنیزان رعایت می‌شد. عبدالله بن عمر کنیزان خودش را می‌پوشاند. حتی از خانه دختر خلیفه دوم نیز کنیزان با جلباب خارج می‌شدند و این خلیفه بود که آنها را توبیخ می‌کرد (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳۵/۳- ۱۳۶).

انگیزه خلیفه دوم در ممانعت از حجاب کنیزان، اجرای احکام قرآن یا سنت پیامبر صلی الله علیه و آله یا انگیزه‌هایی از این دست، نبوده است. هیچ گزارشی به دست

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

نیامده که در آن خلیفه کنیزی را از پوشاندن سر نهی کرده و این نهیِ خودش را به آیه‌ای از قرآن یا سنتی از سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مستند کرده باشد. ابن‌حزم نیز به خلیفه دوم تعریض زده است که وی بی‌حجابی کنیزان را به سنت پیامبر مستند نکرده است (ابن‌حزم، بی‌تا، ۲۴۹/۲).

در مقابلْ گزارش‌های زیادی در دست است که انگیزه او جلوگیری از شباهت کنیزان به حرائر بوده است. او این انگیزه را در خطاب به کنیزان آشکارا بیان می‌کرده است (لا تشتبهی بالحرائر)! این نکته را نیز باید در نظر داشت که زشت‌انگاری تشبّه کنیزان به حرائر یک هنجار اجتماعی در میان مسلمانان نبوده؛ بلکه صرفاً تشخیص خلیفه دوم و اصلاً شاید دیدگاه شخصی او بوده است. در یکی از گزارش‌های مربوط به نهی خلیفه از حجاب یک کنیز آمده است: «عمر از این کار بدش می‌آمد» (فأنکر ذلک عمر) (مالک، ۱۴۲۵ق، ۱۴۲۹/۵). چنین تعبیری اشاره دارد که زشت‌انگاری تشبّه کنیزان به حرائر، تشخیص شخصی و دیدگاه خود او بوده است. اینکه خلیفه دوم ایجاد فاصله طبقاتی بین کنیزان و زنان آزاد را دوست داشته، محدود به مسئله پوشش سر و صورت نیست. بر اساس گزارش‌های تاریخی خلیفه به طور کلی از یک‌دست شدن اعاجم و موالی با عرب‌ها و یکدست شدن بردگان با مالکانشان رنج می‌برد و تلاش می‌کرد بین آنها فاصله وجود داشته باشد. ایجاد و ترویج فاصله طبقاتی توسط وی در نامه معاویه به زیاد بن ابیه صراحتاً بیان شده است. معاویه در این نامه سنت عمر درباره چگونگی تحقیر کردن موالی و اعاجم و محدود کردن آنان در اموری مانند ازدواج، ارث، امام جماعت شدن و ... را به عنوان الگوی حکمرانی به زیاد بن ابیه یادآوری کرده است (ثقفی، ۱۳۹۵ش، ۸۲۴/۲). علامه سید جعفر مرتضی عاملی نیز سیاست‌های اجتماعی خلیفه را جمع‌آوری کرده است (عاملی، ۱۴۳۰ق، ۲۸۳/۱۳). حاصل تحقیق ایشان این است که خلیفه دوم آغازگر سیاست تبعیض اجتماعی بین مسلمانان بود (همان، ۲۸۵)؛ چنانکه مثلاً به نافع بن علقمه امیر مکه اعتراض کرد که چرا یک غیرعرب را به ولایت شهر مکه گماشته است

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

(همان، ۲۸۷). در دیوان پرداخت‌های بیت المال عرب را بر غیر عرب‌ها، حتی همسران غیرعرب پیامبر صلی الله علیه و آله، ترجیح داد (همان). او وقتی می‌دید اکثر پیشه‌وران بازار مدینه از نبطی‌ها هستد، غصه می‌خورد (همان، ۲۸۸).

دکتر محمد بلتاجی در کتاب مفصلی که برای بررسی منهج تشریعی عمر بن خطاب نوشته، اغلب تشریعات عمر را بررسی کرده و مصلحت موجود در یکایک آنها را نشان داده و سعی کرده است اثبات کند که عمر با دوگانه «نص و مصلحت» اجتهاد می‌کرد؛ اما هیچ اشاره‌ای به نهی عمر از اختمار کنیزان نکرده است. به نظر می‌رسد بلتاجی چون در این کتاب ادعا کرده است که عمر درباره موالی و زنان و ... عدالت را رعایت می‌کرد (بلتاجی، ۱۹۷۰م، ۵۲۱) و از سویی نتوانسته بین ادعای عدالت‌گرایی عمر و مصلحت‌سنجی او در ایجاد فاصله طبقاتی بین کنیزان و آزادزنان سازگاری ایجاد کند، ناچار شده است مسئله نهی از اختمار کنیزان را نادیده بگیرد و هیچ بحثی از آن به میان نیاورد.

٤-۲. مواجهه صحابه و تابعان با این روش خلیفه

نحوه مواجهه صحابه و تابعان با حکم خلیفه می‌تواند نشانه‌ای از میزان مقبولیت عمومی حکم خلیفه باشد. به نظرمی‌رسد صحابه و تابعان حاضر نبودند روی خوشی به حکم خلیفه نشان بدهند. همین امر نشانه دیگری است که نشان می‌دهد آنچه خلیفه درباره حجاب کنیزان می‌گفت، سلیقه شخصی وی بود و ریشه در کتاب و سنت نداشت. صحابه و تابعان با این دستور خلیفه دوم، چند نوع مواجهه داشتند:

٤-۲-۱. مخالفت آشکار

این حکم فقهی مورد مخالفت آشکار برخی از صحابه و تابعان واقع شده است. این مخالفت را می‌توان به مخالفت عملی و مخالفت نظری تقسیم کرد؛ از جمله مخالفت‌های عملی می‌توان مخالفت عملی صحابه‌ای مانند عبدالله بن عمر (فرزند

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

خود خلیفه) را یاد کرد (قرطبی، ۱۴۱۲ق، ۲۱۴). عبدالله بن عمر خمار (روسری) گران‌قیمتی از جنس خز بر سر کنیزانش می‌کرد. این خمارها ضخیم بودند و مانع از دیده شدن سر و صورت کنیز می‌شدند (قرطبی، ۱۴۱۲ق، ۲۱۴). البته عبدالله در برابر بسیاری از تغییراتی که پدرش در شریعت ایجاد کرده بود، ساز مخالف می‌زد. در مسئله تحریم خروج زنان از خانه که توسط خلفا وارد اسلام شد، چنان با صحابه مخالفت می‌کرد که یک بار فرزند خودش را به خاطر طرفداری از سنت خلفا و انکار سنت پیامبر کتک زد (غزالی، بی‌تا، ۱۴۲/۴). وی در اذان و اقامه «حی علی خیر العمل» می‌گفت و از دستور پدرش مبنی بر اسقاط «حی علی خیر العمل» تبعیت نمی‌کرد (بیهقی، ۱۴۲۴، ۶۲۴/۱)؛ افزون بر عبدالله بن عمر، انس بن مالک نیز کنیزانش را می‌پوشاند. اتفاقاً خلیفه کنیزی از کنیزان خاندان انس را نیز کتک زد و از تشبه به حرائر نهی کرد (عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق، ۱۳۶/۳). از کنیزان منسوب به خانواده‌های اهل بیت علیهم السلام نیز گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهد کنیزانی باحیا و پوشیده بوده‌اند (عشایری، ۱۳۹۸، ۱۲۷) و از این جهت سیره عملی آنان را نیز می‌توان در مقابل جهت گیری خلیفه دوم قلمداد کرد.

در اینجا توجه به این نکته نیز مفید است که مخالفت عملیِ توأم با سکوت یا توریه، شیوه عامی بود که برخی صحابه در برابر احکام مصلحت‌محوری که خلیفه دوم وارد شریعت کرده بود، اتخاذ می‌کردند. برای مثال راهبرد بسیاری از صحابه در مواجهه با تحریم متعه حج توسط خلیفه دوم، نیز همین بود. آیت‌الله سبحانی این مخالفت‌های عملی را از سیره علی بن ابی‌طالب علیه السلام و برخی صحابه دیگر جمع‌آوری کرده است (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۴۶۵– ۴۷۲).

از جمله مخالفت‌های نظری نیز می‌توان به مخالفت نظری فقیهانی مانند عطاء بن ابی‌رباح و عبدالملک بن جریح (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳۴/۳– ۱۳۵) اشاره کرد. نکته مهمی که در شخصیت عطا و ابن‌جریح باید مورد توجه قرار گیرد این است ابن‌جریح شاگرد برجسته عطاء بن ابی‌رباح مکّی بود. عطاء نیز شاگرد خاص ابن

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

عباس و از اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام شمرده شده است (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳۳۳/۱ ـ ۳۲۹) و البته از تابعانی است که از امام باقر علیه السلام نیز روایت کرده (اربلی، ۱۳۸۱، ۱۳۴/۲) و به ایشان ارادت قلبی داشته و ایشان را ستایش کرده است (همان، ۱۲۴). احتمال اینکه این دو فقیه، دیدگاه‌های فقهی خود را از طریق ابن‌عباس از امیر المؤمنین اخذ کرده باشند، احتمال دور از ذهنی نیست. از دیگر تابعانی که با حکم خلیفه دوم مخالف بودند می‌توان مالک بن انس را نام برد. مالک از سربرهنگی کنیزان آنقدر بدش می‌آمد که به حاکم مدینه درباره این موضوع اعتراض کرد؛ اما چون پاسخ مطلوبی دریافت نکرد حکم کرد مردم خودشان کنیزی را که سربرهنه از خانه خارج می‌شود کتک بزنند (ابن قطان، ۱۴۳۳ق، ۲۲۵).

٤-۲-۲. تقیه

از برخی شخصیت‌های صدر اسلام درباره موضوع حجاب کنیزان روایت‌های متناقضی نقل شده است؛ برای مثال از مجاهد بن جبر که از سرآمدان تفسیری تابعان و شاگرد برجسته ابن‌عباس است، سه روایت نقل شده: یکی مبنی بر اینکه عمر کنیزان را از حجاب مستثنا کرده است (روایت شماره ۶۲۳۷)؛ دومی مبنی بر اینکه کنیز نباید خمار داشته باشد (روایت شماره ۶۲۲۹) و سومی تصریح به اینکه بر کنیز حجاب واجب است (روایت شماره ۶۲۲۱) (ن ک: ابن ابی‌شیبهٔ، ۱۴۰۹، ۴۱/۲ و ۴۲). از ابن‌عباس، استاد مجاهد، نقل شده که در پاسخ به این پرسش که چرا در فلان موضوع فتوایش تغییر یافته، گفته است: آن روزها از عمر می‌ترسیدم (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱۷۴/۱).

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

٤-۲-۳. فرار از پاسخگویی

دسته‌ای از صحابه پیامبر وقتی درباره سِتر صلاتی یا سِتر اجتماعی کنیزان مورد سؤال قرار می‌گرفتند، به جای ارائه جواب روشن که موجب مخالفت با حکم خلیفه می‌شد، با استفاده از تعبیرهای دوپهلو از پاسخ صریح طفره می‌رفتند؛ برای مثال جمله‌ای که از امیر المؤمنین علیه السلام، مسروق اجدع، شریح قاضی، شعبی، حارث اعور، عایشه و ... درباره پوشش سر و روی کنیزان نقل شده چنین است: «**تصلِّی الْأَمَةُ کَمَا تَخْرُجُ**؛ کنیزان نمازشان را با همان لباسی بخوانند که وقتی از خانه خارج می‌شوند به تن می‌کنند» (ابن ابی‌شیبهٔ، ۱۴۰۹، ۴۱/۲). ام‌سلمه در پاسخ به سؤالی از حجاب کنیزان گفته است: «**وَجَبَ عَلَیْهَا مَا وَجَبَ عَلَی أُمِّهَا مِنَ التَّسَتُّرِ**؛ همان حجابی که بر مادر کنیز واجب است بر خود کنیز نیز واجب است» (همان، ۴۰). به نظر می‌رسد صورت‌بندی توریه‌واری که بر این جمله‌ها حاکم است، برای فرار از پاسخ واقعی که منجر به مخالفت با خلیفه می‌شد، انتخاب شده است. به‌ویژه آنکه بعید است تعداد قابل توجهی از صحابه صرفاً بر اساس تصادف، جمله خود را به یک صورت واحد آن هم به شکل معماگون و غیرصریح صورت‌بندی کرده باشند.

۵. پوشش کنیزان در مکاتب فقهی اهل سنت

در مذاهب فقهی درباره پوشش کنیزان اختلافاتی وجود دارد: مالکی‌ها (عبدالوهاب، ۱۴۲۵ق، ۴۷/۱) و حنفی‌ها (عینی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۲/۲) بدن کنیز را فقط از ناف تا زانوها لازم الستر می‌دانند. حنبلی‌ها سر کنیز را مستثنا می‌دانند؛ اما در مستثنی بودن سینه و بازوها و ساق‌ها اختلافاتی دارند (مقدسی، ۱۳۸۸ق، ۴۳۳/۱). از شافعی دو دیدگاه نقل شده است: در یکی از دیدگاه‌هایش مانند مالکی‌ها و حنفی‌ها بدن کنیز را فقط از ناف تا زانو لازم الستر می‌داند؛ اما در دیدگاه دیگرش همه بدن کنیز را به جز سر و صورت و کفین لازم الستر می‌داند (رملی، ۱۴۰۴ق، ۷/۲).

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

٦. پوشش کنیزان در مکتب فقهی اهل بیت علیهم السلام

درباره نهی از سِتر صلاتی کنیزان دو روایت ضعیف از اهل بیت وجود دارد (صدوق، ۱۳۸۵ش، ۳۴۵/۲– ۳۴۶)؛ اما درباره ستر ناظری آنان نه تنها هیچ روایت نهی وجود ندارد، بلکه در موثّقه ابی‌بصیر آمده است که کنیز اگر دوست داشته باشد می‌تواند خمار بپوشد (کلینی، ۱۴۰۹ق، ۵۲۶/۵). این روایت به وضوح نشان می‌دهد که ستر ناظری و ستر صلاتی بر کنیز غیرام‌ولد ممنوع نیست؛ بلکه مستحب یا جایز است. نگارنده این روایات را در مقاله‌ای دیگر از نظر سند و دلالت بررسی و رابطه بین آنها را نیز مشخص کرده است (عشایری، ۱۳۹۸، ۱۲۷).

دیدگاه اهل بیت با دیدگاهی که توسط خلیفه ترویج شد، مطابقت کامل ندارد؛ چون خلیفه پوشش سر و صورت کنیزان را ممنوع، ولی اهل بیت علیهم السلام آن را جایز می‌دانستند؛ اما به هر حال اهل بیت علیهم السلام نیز پوشش سر و صورت را بر کنیزان واجب نکرده و از جهت عدم وجوب، بی‌شباهت به دیدگاه خلیفه نیست. بی‌تردید تأیید اهل بیت علیهم السلام از نظرگاه فقهی و بر اساس روش‌های دانش فقه، اعتبار و حجیت فقهی دارد؛ اما موجب تغییر در واقعیت تاریخی نمی‌شود؛ چنانکه درباره احکام شرعیِ مرتبط با مقام ابراهیم نیز همین اتفاق رخ داده است. از نظر تاریخی واضح است که خلیفه دوم مقام ابراهیم را جابه‌جا کرد؛ اما امامان اهل بیت علیهم السلام با این واقعه مخالفتی نکردند و اجازه دادند مناسک حج بر اساس همین موقعیت جعلیِ مقام ابراهیم انجام گیرد. با این حال، این تأیید ائمه با همه اعتباری که از نظر فقهی دارد، از نظرگاه تاریخی واقعیت را تغییر نمی‌دهد. شیخ حر عاملی مجموعه‌ای از این روایات را که نشان می‌دهد ائمه جایگاه تغییر یافته مقام ابراهیم را برای انجام مناسک حج معتبر دانسته‌اند، در بابی به همین عنوان جمع کرده و در ذیل نخستین روایت نوشته است: در روایات متعددی نقل شده است که مقام ابراهیم در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله چسبیده به بیت بود اما عمر آن را در جایگاه کنونی‌اش قرار داد (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۴۲۳/۱۳).

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

ائمه علیهم السلام همان‌طور که از باب تقیه یا هر مصلحت دیگری جایگاه کنونی مقام ابراهیم را معتبر دانسته‌اند، ممکن است به خاطر تقیه یا هر مصلحت دیگری این تغییر را که در فرهنگ پوششی کنیزان ایجاد شده، نیز به رسمیت شناخته و با آن مخالفت قطعی نکرده باشند.

نتیجه‌گیری

بر اساس این پژوهش قرآن کریم در حکم شرعی وجوب تستّر زنان، تفاوتی بین کنیز و غیرکنیز ننهاده است. در زمان نزول قرآن و حیات ظاهری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز، نه تنها هیچ اشاره‌ای به تمایز پوشش کنیزان و زنان آزاد نشده، بلکه در برخی گزارش‌ها کنیزان نیز مانند زنان آزاد امر به تستّر شده‌اند؛ اما چون پیش از اسلام مشابهت پوشش کنیزان و زنان آزاد یک قبیله امری نکوهیده و ننگ‌بار شمرده می‌شده، در روزگار پس از نزول وحی و در عصر خلفا در میانه بازگشت تدریجی برخی از ارزش‌های جاهلی به‌ویژه فاصله طبقاتی بین موالی و اعاجم با اشراف عرب، این حکم جاهلی نیز احیا شده و کنیزان با مصلحت‌دید خلفا از حکم وجوب تستّر زنان مستثنا شدند. برای این که باور این ادعا دور از ذهن به نظر نیاید، وضعیت حاکم بر شریعت‌آگاهی و قرآن‌فهمی صحابه و خلفا پس از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بررسی و اثبات شد که این وضعیت، وضعیت مطلوبی نبوده و در چنین بستری امکان احیای سنت جاهلی فرق‌گذاری بین پوشش کنیزان و زنان آزاد قابل باور است.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

منابع

- **قرآن کریم**

۱. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی**، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.

۲. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، **تفسیر ابن ابی‌حاتم**، ریاض: مکتبهٔ نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.

۳. ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، **شرح نهج البلاغه**، قم: کتابخانه آیهٔالله مرعشی، چاپ اول.

۴. ابن ابی‌شیبهٔ، ابوبکر، ۱۴۰۹، **الکتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار**، ریاض: مکتبهٔ الرشد، چاپ اول.

۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، **معانی الاخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

۶. ابن‌حزم، علی بن احمد، بی‌تا، **المحلی بالآثار**، بیروت: دارالفکر بیروت، بی‌چا.

۷. ابن حنبل، احمد، ۱۴۱۶، **مسند الامام احمد بن حنبل**، بیروت: مؤسسهٔ الرسالهٔ، چاپ اول.

۸. ابن قرناس، ۲۰۱۰م، **تاریخ الاسلام کما ورد من المصدر مع ترتیب السور حسب النزول**، بغداد- بیروت: محفوظهٔ لمنشورات الجمل، چاپ اول.

۹. ابن القطان، ۱۴۳۳ق، **إحْکام النظر فی أحکَام النظر**، دمشق- سوریه: دار القلم، چاپ اول.

۱۰. ابن‌کثیر، اسماعیل، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.

۱۱. ابن‌ماجه، محمدبن یزید، ۱۴۱۸ق، **سنن ابن‌ماجه**، بیروت: دارالجیل، چاپ اول.

۱۲. ابوحیان، محمد، ۱۴۲۰ق، **البحر المحیط**، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.

۱۳. ابی‌داود، ۱۴۲۰، **سنن ابی‌داود**، قاهرهٔ: دار الحدیث، چاپ اول.

۱۴. اربلی، علی، ۱۳۸۱ ق، **کشف الغمهٔ**، تبریز: بنی‌هاشمی، چاپ اول.

۱۵. اصفهانی، ابوالفرج، ۱۴۱۵ق، **الاغانی**، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ اول.

۱۶. البانی، محمدناصرالدین، بی‌تا، **جلباب المرأهٔ المسلمهٔ**، مصر: دار السلام للطباعهٔ.

۱۷. امینی، عبدالحسین، بی‌تا، **الغدیر**، بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی، چاپ اول.

۱۸. بخاری، اسماعیل، ۱۴۱۰ق، **صحیح البخاری**، مصر: وزارهٔ الاوقاف، قاهرهٔ، چاپ دوم.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

۱۹. بغدادی، عبدالقادر، ۱۴۱۸ق، **خزانة الادب**، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.

۲۰. بلتاجی، محمد، ۱۹۷۰م، **منهج عمر فی التشریع**، دارالفکر العربی، بی‌جا.

۲۱. بیهقی، ابوبکر، ۱۴۲۴ق، **السنن الکبری**، بیروت: دارالکتب، چاپ سوم.

۲۲. ثقفی، ابراهیم، ۱۳۹۵ش، **الغارات**، تهران: انجمن آثار ملی، چاپ اول،

۲۳. ثناءالله، پانی‌پتی، ۱۴۱۲ق، **التفسیر المظهری**، کویتة، پاکستان: مکتبة الرشدیة، کویتة، پاکستان، چاپ اول.

۲۴. دارمی، عبدالله، ۱۴۲۱ق، **مسند دارمی**، ریاض: دار المغنی، چاپ اول.

۲۵. رملی، شمس الدین، ۱۴۰۴ق، **نهایة المحتاج الی شرح المنهاج**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.

۲۶. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، **الکشاف**، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.

۲۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۳ق، **الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف**، قم: مؤسسة الامام الصادق، چاپ اول.

۲۸. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۵ق، **الدر المنثور**، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی، چاپ اول.

۲۹. شوشتری، محمدتقی، ۱۳۷۶ش، **بهج الصباغة**، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.

۳۰. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، **الفرقان**، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

۳۱. صنعانی، عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق، **مصنف عبدالرزاق**، بیروت: المکتب الاسلامی، چاپ سوم.

۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.

۳۳. طبری، أبو جعفر، ۱۹۶۷م، **تاریخ الطبری**، تحقیق: محمد أبوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم.

۳۴. طنطاوی، سید محمد، ۱۹۹۷م، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، قاهره: نهضة مصر، چاپ اول.

۳۵. عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۹ق، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسة آل البیت، چاپ اول.

۳۶. عاملی، سیدجعفر مرتضی، ۱۴۳۰ق، **الصحیح من سیرة الامام علی علیه السلام**، بیروت: المرکز الاسلامی للدراسات، چاپ دوم.

۳۷. عبدالرزاق ابوبکر، ۱۴۰۳ق، **المصنف**، المجلس العلمی، هند، چاپ دوم.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]

۳۸. عبدالوهاب، المالکی، ۱۴۲۵ق، **التلقین فی الفقه المالکی**، بیروت: دارالکتب العلمیۀ، بی‌چا.
۳۹. عشایری منفرد، محمد، ۱۳۹۸ش، **پوشش کنیزان در خانواده امامان شیعه؛ تحلیل فقهی– تاریخی**، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات جنسیت و خانواده، سال هفتم (شماره ۱)، شماره مسلسل ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
۴۰. عینی، بدرالدین، بی‌تا، **عمدۀ القاری**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۴۱. عینی، بدرالدین، ۱۴۲۰ق، **البنایۀ شرح الهدایۀ**، بیروت: دارالکتب العلمیۀ، چاپ اول.
۴۲. غزالی، ابوحامد، بی‌تا، **إحیاء علوم الدین**، دارالکتاب العربی.
۴۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبۀ الصدر، چاپ اول.
۴۴. قرطبی، محمد، ۱۳۶۴ش، **الجامع لأحکام القرآن**، تهران: ناصرخسرو، چاپ اول.
۴۵. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۵ق، **الکافی**، تهران: موسسۀ الإسلامیۀ، چاپ اول.
۴۶. مالک ۱۴۲۵ق، **موطأ الامام مالک**، امارات: مؤسسۀ زائد بن سلطان، چاپ اول.
۴۷. مدنی، علی خان، ۱۳۸۴ش، **الطراز الاول**، مشهد: موسسۀ آل البیت، چاپ اول.
۴۸. مرنیسی، فاطمه، ۱۳۸۰، **زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش**، ترجمه: ملیحه مغازه‌ای، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۴۹. مسلم، ۱۴۱۲ق، **صحیح مسلم**، مصر: دارالحدیث، چاپ اول.
۵۰. مقدسی، ابوقدامۀ، ۱۳۸۸ق، **المغنی**، مصر: مکتبۀ القاهرۀ.
۵۱. نسائی، احمد بن علی، ۱۴۱۱ق، **السنن الکبری**، بیروت: دار الکتب العلمیۀ منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
۵۲. نووی، ابوزکریا، بی‌تا، **المجموع شرح المهذب**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.

[Downloaded from cssq.ir on 2026-11-11]