

بسم الله الرحمن الرحيم

حجاب در آیات و روایات

نقدی بر کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر»^۱

حسین سوزنجی

مقدمه

کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر» نوشته‌ای است حدود ۱۰۰۰ صفحه از آقای امیر ترکاشوند که آن طور که در صفحه نمایه‌ی آن ذکر شده، ظاهراً نگارش آن در سال ۱۳۸۹ به پایان رسیده، و با اصلاحاتی، در سال ۱۳۹۰ در فضای مجازی منتشر شده است. با اینکه نویسنده محترم در صفحه نمایه کتاب اظهار داشته که:

«این کتاب، فقط برای استفاده و بررسی شما محقق دینی^۲ عرضه شده است. از انعکاس مطالب کتاب و درج خبر درباره آن، مگر در کتب تحقیقی و پایان‌نامه‌ها، پرهیز گردد.»

اما به تدریج این کتاب در میان افراد غیرمتخصص شیوع پیدا کرده و در میان طیف خاصی از جامعه به عنوان مدرک مهمی علیه حجاب شرعی قلمداد گردیده است؛ همین امر انگیزه‌ای شد برای نگارش مقاله‌ای که به بررسی میزان اعتبار آن پردازد. نویسنده محترم درباره هدف خود می‌گوید:

«تمام تلاش کتاب همین است که ابتدائاً نشان دهد مردم در مقابل بعثت چه قسمت‌هایی از اندامشان به وسیله جامه و لباس، پوشیده و چه قسمت‌هایی لخت و بی‌جامه بود تا سرانجام، واکنش جامعه اسلامی و در رأس آن قرآن را در قبال آن بدست آورد.» (حجاب شرعی در عصر پیامبر، ص ۴)

بدین منظور در بخش اول کتاب، به سراغ وضعیت پوشش در جاهلیت می‌رود؛ و در بخش دوم به بررسی دیدگاه قرآن پرداخته، و پس از مخالفت با تفسیرهای متعارف از برخی آیات قرآن کریم، جمع‌بندی خود را این گونه بیان می‌کند:

«از صراحت‌ها، اشارت‌ها و لابلای آیات، سه هدف زیر را (به عنوان هدف قرآن از رعایت حجاب و پوشش) استخراج نمودم. اول: نگهداری از گرما و سرما. دوم: تکمیل زیبایی آفرینش. سوم: صیانت جنسی، و اعلام پرهیز از آلودگی. هدف سوم می‌تواند گویای آن باشد که پوشش درخواستی قرآن به خودی خود هدف نبوده بلکه اولاً در جهت کنترل مردان پرهوس آن دیار و ثانیاً برای این بود که زنان ایمان‌آورده (که تجربه زندگی در دوره آلوده‌زده‌ی جاهلی را داشتند) با بهبود حجاب‌شان عملاً اعلام کنند که از فساد دوری گزیده‌اند.» (ص ۱۶)

۱. اگرچه این مقاله عمدتاً به عنوان نقد کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر» نوشته شده، اما با یک نگاه ثانوی به تحلیل‌هایی که با استفاده از آیات و روایات به عمل آمده، مخاطب می‌تواند با استنادات و دلالت‌های قرآنی و روایی بحث حجاب آشنا شود، لذا عنوان مقاله «حجاب در آیات و روایات؛ نقدی بر کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر» گذاشته شد.

۲. علامت تعجب از نویسنده محترم است. در ادامه متن هم هر جا نقل قول مستقیمی ذکر شود، تمامی علائم سجاوندی و افزوده‌های داخل پرانتزها و کروشه‌ها مربوط به خود نویسنده است، مگر علامت تعجبی که در درون کروشه باشد.

نویسنده در بخش سوم به سراغ نظرات فقها درباره حجاب می‌رود، و اگرچه اذعان می‌کند که دیدگاه مشهور فقها درباره حجاب شرعی زن، «پوشاندن همه اندام به غیر از وجه و کفین» است، اما این رای را نادرست قلمداد می‌کند. از نظر وی میزان لازم برای حجاب زن، «پوشاندن تنه، ران و بازو» است که می‌کوشد شواهدی از قول برخی از فقهای قرون دهم و یازدهم بر این ادعا ارائه دهد. البته در همین راستا اظهار می‌دارد که فتوای یکی از فقهای قرن چهارم این بوده که حجاب شرعی لازم برای زن در حد پوشاندن عورتین بوده است!

مساله مقاله حاضر این است که آیا دلایل نویسنده، توان اثبات برداشت‌های مذکور از آیات و روایات را دارد و آیا دقت‌های لازم در بررسی و گزارش نظرات فقها انجام شده است؟ به تعبیر دیگر، ایشان در مقدمه کتاب خواستار آن شده که:

«هنگام مطالعه باید ذهن را از ویژگی‌های حجاب کنونی، به دلیل تفاوت فاحش آن با حجاب عصر پیامبر (ص)، خالی کرد تا قدری از سخت باور بودن مطالب نامأنوس کاسته گردد.» (ص ۱۹)

اما آیا انتظار ایشان به همین مقدار محدود خواهد ماند که ما ذهن خود را از پیش‌فرض‌ها خالی کنیم، یا انتظار دارند برای پذیرش نظر ایشان، روشهای تحقیق معتبر در عرصه زبان‌شناسی و مطالعات تاریخی را هم نادیده بگیریم؟

واقعیت غیرقابل انکار، که اصل آن را همه قبول دارند (و ایشان می‌کوشد در ۲۷۰ صفحه این واقعیت را بسیار پررنگ تصویر کند)، این است که در دوره جاهلیت و قبل از آمدن اسلام، وضعیت منحنی به لحاظ پوشش و روابط جنسی وجود داشته است. اما پیش‌فرض نویسنده محترم این است که «امکان ندارد پیامبر اکرم (ص) توانسته باشد این وضع را در مدت ۲۳ سال نبوت خود به تدریج اصلاح کرده باشد.» مساله این است که آیا پیامبری که با عنایت الهی توانست جامعه بی‌سواد و بی‌فرهنگ آن زمان را ظرف مدت کوتاهی، به حدی برساند که نه تنها علم‌آموزی را از برترین ارزش‌ها به حساب آورد، بلکه به بزرگترین تمدن زمان خود تبدیل شود، می‌توانسته تغییر مهمی را هم در وضعیت پوشش آن جامعه رقم بزند یا خیر؟

نویسنده با تکیه بر پیش‌فرض فوق، درصدد اثبات این فرضیه^۳ برمی‌آید که اسلام دغدغه چنین اصلاحی را نداشته و توصیه‌هایش در باب حجاب زن و مرد غالباً در حد پوشاندن عورتین بوده که در بسیاری از موارد بر آن اصرار چندانی نداشته؛ و اگر این حد از پوشش، یا حداکثر، پوششی را در حد تنه و ران و بازو برای زنان مطرح کرده، دغدغه‌اش فقط جلوگیری از رخ دادن روابط جنسی آزاد بوده است، نه هیچ نکته‌ای در باب عفت و حیا و ... به تعبیر دیگر، خلاصه دیدگاه ایشان این است که به لحاظ اسلامی، دلیلی برای اینکه زنان پوششی بیش از عورتین (یا حداکثر تنه و ران و بازو) داشته باشند، وجود ندارد؛ و در فرهنگ عرب هم چنین پوششی ارزشمند نبوده و فرهنگ عرب به گونه‌ای بوده که تغییر آن ظرف مدت ۲۳ سال توسط پیامبر (ص) محال است. از نظر نویسنده، یکی از ریشه‌های اصلی تلقی امروزی در باب حجاب، اقدامات خلیفه دوم می‌باشد (ص ۸۷۷-۸۸۶) که اندکی بعد از رحلت پیامبر (ص) حکومت را به دست گرفته است. البته سوالی که هرگز بدان پرداخته نمی‌شود این است که چرا خلیفه دوم - که بر اساس مبانی نویسنده، چه به لحاظ اسلامی و چه به لحاظ تعصبات عربی، انگیزه‌ای برای این کار نداشته - این اندازه بر این کار اصرار ورزیده و توانسته کاری را که از نظر نویسنده، انجام دانش، برای پیامبر خدا (ص) در ۲۳ سال محال بوده، ۵ سال بعد در جامعه محقق کند؟ و چگونه ممکن است در این توطئه ی عظیم، همسران و اصحاب پیامبر (ص) و بعداً همه راویان و محدثان و فقیهان با وی همراه شوند و برای، به تعبیر ایشان،

۳. البته ایشان این فرضیه را به این صورت در هیچ جای کتاب بیان نکرده و جملات فوق خلاصه مطالبی است که ایشان در جمع‌بندی‌های خود ارائه نموده است که در ادامه مقاله به جملات ایشان در این باب اشاره می‌شود.

حدیث‌سازی و فتوای باطل دادن دست به دست هم بدهند و هیچکس، حتی امام علی (ع) و بقیه ائمه اطهار (ع) نه تنها کوچکترین اعتراضی نکنند، بلکه آنها هم با این جریان همراهی کنند؟!

به هرحال، انسان وقتی با چنین تصویری مواجه می‌شود، انتظار دارد ادله تاریخی معتبری بر آن اقامه گردد؛ و هدف مقاله حاضر بررسی ادله ایشان است. بدین منظور، در فصل اول به صورت جزئی، به برخی از فرضیه‌هایی که مبنای تئوری کلان ایشان قرار گرفته، اشاره، و استدلال‌های این فرضیه‌ها ارزیابی می‌شود؛ و در فصل بعد، تئوری اصلی ایشان، که البته جنجالی ترین سخن ایشان نیز هست (یعنی اینکه: عموم فقها در فهم حجاب شرعی، اشتباه و افراط کرده‌اند) با تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ضمناً برای سهولت مطالعه، بحث‌های تخصصی‌تر و نیز استنادات در پاورقی ذکر می‌شود. اما پیش از ورود به بحث، مناسب است به سه نکته اشاره شود:

۱) ضرورت پرهیز از توهین و ناسزا و تعابیر رکیک در مباحث علمی: متأسفانه نویسنده محترم در مواردی که با نظری مخالف است انواع تعابیر توهین‌آمیز را در مورد صاحبان آن نظر به کار می‌برد و نیز در متن خود از کلمات رکیک فراوانی استفاده کرده که مناسب یک متن پژوهشی نیست و اگر در ادامه مقاله، به خاطر نقل قول مستقیم، مجبور به آوردن برخی از آنها شدیم، پیشاپیش از خوانندگان محترم پوزش می‌طلبیم. البته مواردی هست که نویسنده، اگرچه از تعابیر رکیک استفاده کرده، اما با توجه به جایگاه شخص مورد نظر [مثلاً پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم]،^۴ بعید است قصد توهین داشته باشد؛ هرچند نحوه بیان ایشان به‌گونه‌ای است که اگر خواننده آن را توهین قلمداد نکند، لاقلاً احساس بی‌انصافی می‌کند.

۴. مثلاً ایشان به گونه‌ای سخن می‌گویند که مخاطب برداشت می‌کند که تا قبل از ۳۵ سالگی پیامبر اکرم (ص) مردم بارها ایشان را در حالی که لباس مناسب بر تن نداشته، مشاهده کرده بودند. وی می‌نویسد: «در جریان بازسازی کعبه، پیامبر (ص) گزارش را از کمر جدا کرد و آن را بر شانه‌هایش قرار داد و در نتیجه مکشوف‌العوره گردید. مطابق روایات، این آخرین باری بود که دیگران او را برهنه و مکشوف‌العوره دیدند. این واقعه که در ۳۵ (یا ۲۵) سالگی حضرت و پیش از رسالت وی بود، ... اولین شعله‌های بیداری و ارتباط حضرت با عالم بالا بود!» (ص ۲۲۹) آیا ایشان دلیل کافی برای چنین نسبت دادنی دارند؟

اول اینکه در اغلب روایاتی که خود نویسنده درباره این واقعه ذکر کرده (ص ۲۶-۲۹) بیان شده که در جریان بازسازی کعبه، برخی به ایشان پیشنهاد دادند هنگام حمل سنگ‌ها لباس را روی شانه‌ها بالا بزن تا راحت‌تر باشی، اما حضرت (ص) امتناع کرد و پس از آن هم ندایی [با تعبیری مودبانه] به حضرت تاکید کرد که «لاتنزع ثوبک» (لباست را از تن بیرون نیاور) یا «اشدد علیک إزارک» (لباست را بر بدن محکم کن)؛ فقط در دو نقل گفته «حضرت اقدام به بالا بردن لباس کرد و ندا آمد که مواظب نمایان شدن عورتت باش» و اتفاقاً در هیچ‌یک نگفته که کسی هم مشاهده کرد. دوم اینکه در مورد این دو نقل، اولی فقط در یکی از منابع اهل سنت آمده، که در همان منبع، روایات دیگری هم هست که دلالت دارد که آن ندا به همان صورت مودبانه و قبل از اقدام بوده، و متأسفانه نویسنده محترم آنها را ذکر نکرده است. دومی هم یک نقل تاریخی بدون سند است که مرحوم مجلسی در کتاب بحارالانوار، آن را، نه به عنوان روایت، بلکه به طور حاشیه‌ای آورده و اتفاقاً بلافاصله روایتی با سند آورده که دلالت دارد که آن ندا قبل از هر اقدامی به گوش حضرت رسید؛ که متأسفانه این روایت را هم نویسنده کتاب نیاورده است. سوم اینکه اغلب روایاتی که خود ایشان آورده - از جمله در روایتی که مطلب از قول خود پیامبر (ص) نقل شده (سیره ابن‌اسحاق، ص ۵۶) - نشان می‌دهد که این واقعه در کودکی یا نوجوانی حضرت (ص) بوده، البته یعقوبی احتمال می‌دهد که شاید در ۲۵ سالگی بوده؛ و فقط در آن نقل تاریخی بدون سند، این واقعه مربوط به ۳۵ سالگی دانسته شده است. و چهارم اینکه تنها جایی هم که گفته این اولین ندای آسمانی به پیامبر (ص) بود، همین نقل بدون سند است؛ و همین جمله (که نویسنده محترم بارها و حتی بدون مناسبت بر آن اصرار می‌کند؛ مثلاً ص ۳۵۷) دلالت بر دروغ بودن این نقل دارد؛ زیرا روایات متعدد و معتبر فراوانی داریم درباره اینکه فرشتگانی از کودکی با پیامبر (ص) ارتباط داشته‌اند، مثلاً حضرت علی علیه‌السلام در خطبه قاصعه (که از معتبرترین روایات است) می‌فرماید: «خداوند بزرگترین فرشته‌ای از فرشتگانش را، از وقتی که پیغمبر صلی‌الله‌علیه و آله از شیر گرفته شده بود، هم‌نشین آن حضرت گردانید که او را در شب و روز به راه بزرگواریها و خواهی‌های نیکوی جهان سیر دهد.» (خطبه ۲۳۱ نهج البلاغه با ترجمه فیض‌الاسلام، ج ۴،

۲) پرهیز از پرداختن به بحث‌های غیرضروری: یکی از عللی که موجب طولانی و مفصل شدن بیش از حد کتاب شده این است که نویسنده گاه به تفصیل به مطلبی پرداخته که کسی در بحث حجاب شرعی بدانها استناد نمی‌کند؛ اما ایشان به گونه‌ای بحث می‌کند که گویی این مطلب، از دلایل مهم برای بحث حجاب شرعی بوده و با رد دلالت آن، گویی یکی از ادله مهم حجاب شرعی متعارف رد شده است. مثلاً یکی از انحرافات جاهلیت این بوده که برخی از مشرکین با بدن عریان دور کعبه طواف می‌کرده‌اند و در آیاتی از قرآن کریم این رفتار مذمت می‌شود. با اینکه واضح است که این آیات ربطی به بحث حجاب شرعی مسلمانان ندارد و هیچ فقیهی هم از این آیات در بحث حجاب زنان استفاده نکرده؛ اما نویسنده بحث‌های طولانی‌ای به آن اختصاص داده تا همین را اثبات کند که از این آیات حد پوشش واجب برای زن معلوم نمی‌شود! در مقاله حاضر به این گونه بحثها پرداخته نمی‌شود.

۳) عدم دقت در ترجمه مطالب: طبیعی است که اکثر قریب به اتفاق متون مورد بررسی در مساله مورد بحث، متون عربی است؛ و اولین شرط چنین پژوهشی، آشنایی مناسب با زبان عربی است که در موارد متعددی به نظر می‌رسد تحلیل نویسنده ناشی از اشتباه در ترجمه عبارات است که گاه این اشتباهات، منجر به انتساب نسبت‌های توهین‌آمیز و یا رکیکی درباره برخی شخصیت‌های بزرگ اسلامی مانند حضرت زهرا سلام‌الله‌علیها^۶ یا برخی از زنان والامقام پیامبر اکرم (ص)^۶ گردیده است.

ص ۸۱۴). خلاصه، در حالی که همه شواهد موید این است که این واقعه در سنین کودکی یا نوجوانی بوده و حضرت (ص) برهنه نشده، نویسنده مذکور نه تنها نقل قول بدون سندی را که نادرستی‌اش آشکار است (سن ۳۵ سالگی و کشف عورت) ملاک قرار داده، بلکه مطلب را به صورتی بیان کرده که گویی تا این سن نعوذبالله، بارها شرمگاه ایشان در معرض دید دیگران قرار گرفته است!

۵. مثلاً یکی از مهمترین دلایل ایشان برای اثبات جواز نپوشاندن ساق پا در زنان، استناد به روایتی درباره حضرت زهرا (س) است که طبق برداشت ایشان از آن روایت، گویی نعوذبالله حضرت زهرا (س) به قدری ساده لوح است که وقتی نامحرم می‌آید، برای پوشاندن سر خود، ساق پای خود را برهنه می‌کند! این روایت، که تنها در یک کتاب دعا (و نه در متون حدیثی مورد استناد مباحث فقهی) آمده، حکایت دعایی است که حضرت زهرا (س) به سلمان یاد داده‌اند؛ که با توجه به جایگاه سلمان، خود همین مساله نشان‌دهنده عظمت (و نه ساده‌لوحی) حضرت زهرا (س) می‌باشد. راوی می‌گوید: آن حضرت (س) عبایی داشتند که اگر سرشان را می‌پوشاندند (خمرت رأسها) ساق پایشان مکشوف می‌شد و اگر پایشان را می‌پوشاندند سرشان مکشوف می‌شد. بعد راوی می‌گوید وقتی حضرت زهرا (س) سلمان را دید، «اعتجرت». «اعتجار» در لغت به معنای «پوشیدن معجر» است؛ و معجر پارچه‌ای است که روی سر می‌پیچیده‌اند. دقت شود که راوی تعبیر را عوض کرد و نگفت: وقتی سلمان را دید، «خمرت بها». علی‌القاعده، معنای روایت، این می‌شود که حضرت (س) عبایی (احتمالاً شبیه عباهای امروزی آقایان، که اگر آن را از دوش خود بالاتر برند و به روی سر قرار دهند اندازه‌اش تا ساق پا بالا می‌آید) بر دوش داشتند و وقتی سلمان را دید معجر هم پوشیدند. ضمناً در روایت هیچ عبارتی درباره اینکه حضرت (س) زیر عبا لباسی نپوشیده باشند نیامده است؛ و همچنین مربوط به اندکی بعد از رحلت پیامبر (ص) است که وضعیت اقتصادی مسلمانان خوب بوده، نه در دوره محاصره اقتصادی مسلمانان (تا گمان نشود که جمله راوی، برای اشاره به وضعیت فقیرانه حضرت (س) است). اما نویسنده اولاً عبارت «علیها قطعة عبا» را به جای اینکه به صورت «عبایی بر تن داشت» ترجمه کند، به صورت «تک پارچه‌ای بر اندام داشت» ترجمه کرده که مخاطب گمان می‌کند حضرت (س) هیچ لباس دیگری زیر عبا نپوشیده، و اگر هر جای عبا کنار رود، گویی بدن حضرت (س) معلوم می‌شود. سپس عبارت «اعتجرت» را (که به این معناست که: «معجر پوشید» یا «پارچه‌ای دور سرش پیچید»)، ترجمه‌ای کرده که گویی عبارت به صورت «اعتجرت بها» بوده، و نوشته: «آن پارچه را دور سرش پیچید»؛ یعنی گویی وقتی حضرت (س) سلمان را دیدند، همان عبا را به صورت معجرمانند دور سرشان پیچیدند؛ و بعد چون فرض کرده حضرت (س) لباس دیگری بر تن نداشته، با توجه به اندازه عبا، نتیجه گرفته که «پس ساق پای حضرت (س) مکشوف شد!» (ص ۲۶۴) به بیان دیگر، اگر مقصود راوی این بود که ایشان همان عبا (که وقتی سر را بپوشاند [خمرت]، ساق پا معلوم می‌شود) را به روی سرشان کشیده، باید اولاً همان تعبیر «خمرت» را به کار می‌برد، نه «اعتجرت» را، چون پیچاندن عبا دور سر، غیر از کشیدن عبا بر سر است، و جدا از نامعقول بودنش، باعث بسیار کوتاه‌تر شدن آن می‌شود؛ و ثانیاً باید از ضمیر «بها» استفاده می‌کرد که معلوم شود «از همان عبا» برای پوشش سر استفاده کرده است، نه از چیزی دیگر. خلاصه، طبق برداشت ایشان، که در این کتاب بارها تکرار می‌شود، گویی حضرت زهرا (س) در مقابل

الف. نمونه‌هایی از فرضیه‌ها و استدلال‌های کتاب

چنانکه اشاره شد در این فصل برخی از مهمترین فرضیات نویسنده درباره وضعیت تاریخی آن زمان و معنای آیات و روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد و بحث درباره آرای فقها در فصل بعد خواهد آمد. در هر مورد ابتدا فرضیه ایشان به طور مختصر گزارش می‌شود، سپس اعتبار و قوت استدلال‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد:

۱. این عبارت آیه ۳۱ سوره نور: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» [باید روسری‌های خود را بر گریبان خویش زنند]، دلالت بر حجاب سر و گردن ندارد، بلکه مقصود از آن، این است که زنان با پارچه‌ای، شکافهای بدن خود را بپوشانند، یعنی مقصود آیه، پوشاندن شکاف عورت (و شاید علاوه بر آن، شکاف بین پستانها) است. البته به عنوان احتمال سوم ممکن است مقصود پوشاندن شکاف‌های جامه (که از میان آن عورت زنان آشکار می‌شده) باشد. دلیل این ترجمه این است که اولاً کلمه «خمار» دلالتی بر روسری نمی‌کند، بلکه هرگونه پوشاکی (به‌ویژه لنگی که برای پوشش پایین تنه به کار می‌آید) می‌تواند باشد، و ثانیاً «جیب» به معنای «گریبان» نیست، بلکه به معنای هرگونه شکاف است؛ و لباسهای آن زمان کاملاً ندرخته بوده و از شکاف تک‌پارچه‌ای که زنان برای پوشش عورتین خود استفاده می‌کرده‌اند، گاهی عورت هم معلوم می‌شده است؛ لذا آیه از زنان خواسته، شکافهای بدن (عورت، و احتمالاً بین پستانها) یا شکاف جامه‌های خود که عورت را نمایان می‌کند، با پارچه‌ای بپوشانند. (ص ۵۶۲-۵۸۱)

نامحرم برای پوشاندن سر خود، ساق پای خود را برهنه می‌کند؛ و اگر توجه کنیم که (چنانکه در ادامه مقاله خواهد آمد) نویسنده بر این باور است که معنای «ساق» در آن زمان «ران» بوده است، شدت توهین‌آمیز بودن این انتساب بیشتر معلوم می‌گردد. آیا سزاوار است با چنین ترجمه‌ای از این روایت، (که اصل روایت هم فقط در یک کتاب دعا آمده) و توجیهاتی همانند آن، ده‌ها روایت در باب حجاب حضرت زهرا (س) و تاکیدات آن بزرگوار بر حجاب، و نیز روایاتی که دلالت بر پوشش ساق پا دارند، بدون هیچ بررسی سندی‌ای، جعلی معرفی شوند؟

۶. روایتی از ام‌سلمه [یکی از همسران گرانقدر پیامبر (ص)] در کتب اهل سنت نقل شده که «عن ام‌سلمه ان النبی دخل علیها و لم تختمر؛ فقال: لَیَّةٌ لا لَیَّتَیْنِ». چنانکه اهل لغت توضیح داده‌اند «لیه» از ریشه «لوی» است که در آن معنای «یکبار» (مَرَّةً) نهفته است. «لوی» به معنای «دور زدن» و «پیچاندن» است و «لیه» به معنای «یک دور» می‌باشد. و اتفاقاً اهل لغت وقتی خواسته‌اند کلمه «لیه» را توضیح دهند همین روایت را آورده و گفته‌اند مقصود از آن این بوده که زن «خمار» (= روسری) اش را یک دور دور سرش بگرداند نه دو دور، تا شبیه عمامه مردان نشود؛ و کسی که زنان عرب در جوامع سنتی را دیده باشد، بسادگی مفهوم «یک دور بستن خمار بر سر» را متوجه می‌شود. پس ترجمه صحیح این حدیث چنین است که: «از ام سلمه روایت شده که پیامبر (ص) بر او وارد شد درحالی که ام‌سلمه هنوز روسری‌اش را بر سر نگذاشته بود؛ آنگاه فرمود: یک دور، نه دو دور.» نویسنده این عبارت را اول بار این‌گونه ترجمه کرده است: «پیامبر (ص) به منزل آمد و همسرش ام‌سلمه را دید که خود را نپوشانده بود، پس پیامبر به وی گفت پارچه را دورتادور ناحیه دامنت بپیچان» (ص ۸۵) وی باز هم این ترجمه را تکرار می‌کند و بعد از گذشت صدها صفحه، دلیل این ترجمه را این می‌داند که: «سخن پیامبر را دوجور می‌توان تلفظ کرد: ۱- لَیَّةٌ، لا لَیَّتَیْنِ، که ناظر به نحوه عمامه بستن و تعداد دور آن است؛ ۲- لَیَّةٌ لِأَلِیَّتَیْنِ، با این فرض که آلیتین، مثنای آلیه بوده و به معنای کفل و نشیمن‌گاه است و در نتیجه معنای کلام چنین است «ساتر دامنت را به دور کفل هایت بپیچان [تا برهنه نباشی]» (ص ۵۶۸) حتی اگر از توهین‌آمیز بودن انتساب این وضعیت به همسر پیامبر (ص)، و اینکه پیامبر (ص) که در اوج ادب است، طبق نظر ایشان، با چنین تعبیر رکیکی با این و آن صحبت می‌کرده! صرف‌نظر کنیم، باز هم باید گفت که اولاً اگر کسی بی‌ادبانه، عبارت پیامبر را به صورت «لَیَّةٌ لِأَلِیَّتَیْنِ» تلفظ کند، معنایش می‌شود «لیه‌ای برای دو آلیه» و چون کلمه «لیه» اسم است، نه فعل، ترجمه فارسی‌اش می‌شود: «یک دور برای دو کفل»! که عبارتی کاملاً بی‌معناست، نه آن معنایی که ایشان ذکر کرده‌اند. گذشته از اینها وجود کلمه «تختمر» در ابتدای حدیث، که درباره «پوشیدن خمار» [= آنچه سر را می‌پوشاند] است، معلوم می‌کند بحث درباره پوشش سر است نه پوشش پایین تنه، و چنانکه در ادامه مقاله تبیین خواهد شد، نویسنده هیچ دلیل موجهی برای اینکه نشان دهد «خمار»، نه «روسری و سرانداز»، بلکه به معنای «لنگ و پوشش پایین‌تنه» است، ارائه نمی‌کند.

نقد و بررسی

در مورد اینکه آیا دلیل قانع‌کننده‌ای هست که عموم لباس‌های آن زمان «ندوخته» باشد یا نه، در بندهای بعد بحث خواهد شد؛ اما استدلال اصلی ایشان برای رد کردن معنای این آیه (که همه مفسران آن را به صورتی که در گروه ذکر شد، ترجمه کرده‌اند) ترجمه‌های جدیدی از دو کلمه «خمار» و «جیب» است. کتابهای تخصصی‌ای که درباره لغات عربی و قرآنی بحث کرده‌اند همگی تصریح کرده‌اند که کلمه «خمار» به معنای «پوششی که زن سرش را با آن می‌پوشاند»^۷ بوده است، که در فارسی به «روسری» ترجمه می‌شود؛ و در مورد «جیب» هم همگی آن را به معنای «گریبان پیراهن» دانسته و توضیح داده‌اند که اگرچه ریشه این لغت به «شکافتن و قطع کردن» برمی‌گردد، اما به صورت کلمه «جیب»، فقط در مورد «قمیص» (=پیراهن) به کار می‌رود.^۸ در قرآن کریم نیز همواره به همین معنا به کار رفته است؛ چنانکه در داستان حضرت موسی به او گفته می‌شود که «دستت را در «جیب» (=گریبان) خود وارد کن، و وقتی خارج کنی درخشان خواهد بود.» (سوره نمل، آیه ۱۲؛ سوره قصص، آیه ۳۲). اما دلیل نویسنده چیست؟

در مورد کلمه «خمار» ایشان از ابتدای کتاب بارها و بدون هیچ سندی، اظهار می‌دارند که از نظر برخی فقها، «خمار» در روایات به معنای «لنگ» و برای پوشاندن پایین تنه به کار رفته است (مثلا ص ۴۱). وقتی به کلمه «خمار» در بحث پیرامون آیه مربوطه می‌رسند، به عنوان یکی از موضوعاتی که قرار است در صفحات بعد بحث شود، ادعای خود را این گونه تکرار می‌کنند که:

«بسیاری آن را روسری و سرانداز، برخی دیگر معادل رداء (که برای ستر نیمه‌بالا است) می‌دانند و نیز از دل برخی روایات می‌توان آن را معادل إزار و لنگ (که برای استتار پایین تنه است) دانست، ولی چه بسا معنای اصلی و کلی‌تر آن، پوشاک و وسیله پوشش، صرف‌نظر از قلمروی پوشاندگی‌اش باشد.» (ص ۵۴۲)

در مورد نظر اول (روسری و سرانداز)، که نظر همه لغت‌شناسان است، هم در صفحات قبل (ص ۵۴۰) و هم در صفحات بعد (۵۶۳) سندهای متعددی ارائه می‌شود؛ اما خواننده هرچه در انتظار سندی برای اقوال بعدی می‌نشیند، ره به جایی نمی‌برد؛ درحالی که اندکی بعد از ادعای فوق، با این جمله مواجه می‌شود که: «واژه خمار حامل معنایی فراگیر بوده و چنانکه قبلاً توضیح دادم به معنای جامه و پوشاک به طور کلی است» (ص ۵۶۲) و در ۲ صفحه بعد نیز: «معلوم نیست خمار به معنای روسری و سرانداز باشد، زیرا چه بسا چنان که گفتیم معادل رداء مردانه باشد» (ص ۵۶۴). ضمناً ایشان در اینجا به همه مفسران با تعبیر شدیداللحنی اعتراض می‌کنند که چرا تحت تاثیر ذهنیت‌های خود آیه را ترجمه و تفسیر کرده‌اند؟! البته بعد از حدود ۱۶۰ صفحه و در بحثی دیگر، ایشان روایت (و نه روایات) وعده داده شده را می‌آورند. روایت این است که «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار» [خداوند نماز زنی را که به سن حیض رسیده قبول نمی‌کند مگر با خمار].

۷. ر.ک: مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۹۸؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵۷؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۸۱؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۹۱؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، ص ۳۶۶؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، ص ۱۲۹. استعمال «خمار» در پوشش سر بقدری شایع است که در همان روایتی هم که ایشان برداشت خود درباره حضرت زهرا (س) را به آن مستند کرده بود (ر.ک پاورقی ۵) برای تعبیر کردن از پوشاندن سر با عبا، از تعبیر «خمر» استفاده شده بود.

۸. ر.ک: معجم مقانیس اللغة، ج ۱، ص ۴۹۷؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۱۰؛ شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۲، ص ۱۲۲۹؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۳۲۳؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۲۸۸؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۱۵؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۸؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱، ص ۳۹۰؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۴۹؛ قاموس قرآن، ج ۲، ص ۹۱.

چگونه این روایت دلالت می‌کند که کلمه «خمار» به معنای «پوشش پایین‌تنه» است؟ ایشان از اینکه شهید اول این روایت را در میان روایاتی که درباره «ستر عورت در نماز» مطرح کرده، نتیجه می‌گیرند که «شهید اول این روایت را برای ستر عورت و پایین‌تنه مورد استناد قرار داده است.» (ص ۷۲۹) در حالی که خود شهید اول در چند سطر بعد از جملات مورد استناد نویسنده، که متأسفانه نویسنده ذکر نکرده، صریحاً می‌گوید «مقصود از واژه «عورت» [در بحثی که گذشت] در مورد زن،^۹ تمام بدن و سرش است، غیر از وجه و کفین.»^{۱۰} یعنی استفاده وی از این روایت، در راستای همان معنای عادی روایت است، نه اینکه خمار را برای پوشاندن عورت به معنای اصطلاحی امروز به کار ببرد.

در مورد کلمه «جیب» هم نظر نویسنده محترم این است که چون ریشه کلمه «جاب» به معنای قطع کردن و شکافتن است، پس معنای کلمه «جیب»، نه گریبان جامه، بلکه هرگونه شکافی است و احتمالاً مقصود آیه از شکافی که باید پوشانده شود، عورت زنان (و شاید شکاف بین پستان‌ها و یا شکاف لباس که عورت از آن نمایان می‌شده) است!^{۱۱} این مثل آن است که کسی بگوید کلمه «جواب» هم چون از همین ریشه است، آن هم به معنای «شکاف» می‌باشد و وقتی می‌گوییم: «به حسن جواب بده»، احتمالاً مقصودمان این است که «حسن را شکاف بده»! به تعبیر دیگر، اگرچه به مناسبت اینکه گریبان، حالت چاک و شکاف داشته، به گریبان پیراهن، «جیب» گفته‌اند؛ اما این دلیل نمی‌شود که وقتی بگویند «جیب» تان را بپوشانید، به معنای این باشد که «شکاف» تان را بپوشانید!

۲. کلمه «ساق» پا در آن زمان، به معنای «ران» پا می‌باشد و زنان عرب «خلخال» را به بالای ران می‌بسته‌اند، نه به مچ پا؛ و لذا اینکه در آیات و روایات، و بلکه در فتوای فقهای قدیم، بر پوشاندن «ساق» تاکید می‌شده، مقصود پوشاندن ران بوده است، نه بیشتر. (ص ۵۹۴)

نقد و بررسی

این فرضیه‌ای است که بارها در کتاب تکرار شده است و باید دید دلیل ایشان برای چنین فرضیه‌ای، که خلاف نظر عموم لغت‌شناسان^{۱۲} و نیز خلاف کاربرد این واژه در قرآن کریم^{۱۳} است، چیست؟ وی اول بار که این فرضیه را مطرح می‌کند، آن

۹. کلمه «عورت» در آیات و روایات و اصطلاح فقها، با معنایی که امروز به کار می‌رود متفاوت است، که در ادامه متن (ص ۲۲) توضیح داده خواهد شد.

۱۰. ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۳، ص ۷.

۱۱. لازم به ذکر است که دو کتاب لسان العرب و تاج العروس در محل بحث از «جیب» صریحاً آن را مربوط به «گریبان پیراهن» می‌دانند (که آدرس هایش در پاورقی ۸ ذکر شد). این دو کتاب، در بحث از کلمه «رَجُل» (= مرد)، گفته‌اند گاه به زن «رَجُلَه» گفته می‌شود و بعد یک بیت شعر عربی را آورده‌اند که معنایش این است که «جیب دختر جوان را پاره کردند، و حرمت آن زن (رجله) را ننگه نداشتند» و در ترجمه آن، با توجه به مصراع دوم، اشاره کرده‌اند که «جیب»، در این شعر (نه در استعمالات عادی و بدون قرینه) «کنایه» از «فرج» است. (تاج العروس، ج ۱۴، ص ۲۶۳؛ لسان العرب، ج ۱۱، ص ۲۶۶) یعنی شاعر تعبیر «پاره کردن گریبان را» را مجازاً به معنای «هتک حرمت و تجاوز» به کار برده است. نویسنده محترم، کتب لغت و توضیحات صریح همین دو کتاب در مورد کلمه «جیب» را یکسره کنار گذاشته، و این استعمال مجازی را (که استعمال مجازی در اشعار شاعران متداول است، و خود دو کتاب مذکور هم به «کنایه» و مجاز بودن آن تصریح کرده‌اند) دلیل بر این دانسته که مقصود آیه قرآن کریم از «جیب»، تعبیر ریکیک «شکاف عورت زن» است؛ و چون توصیه عمومی به پوشاندن عورت با خمار (= آنچه سر را می‌پوشاند) کاملاً نامعقول بوده، یک «معنای جدید برای روسری» (یعنی: لنگ، ساتر پایین‌تنه) فرض کرده که توضیحش گذشت!

۱۲. اهل لغت توضیح داده‌اند که مقصود از ساق، فاصله بین مچ پا تا زانو است. مثلاً، ر.ک: المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۲۹۶؛ مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۸۷؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۳، ص ۲۲۶.

را در قالب برداشتی از سخن آیت‌الله مکارم شیرازی قرار می‌دهد که احتمالا اگر ایشان خبردار شوند که چنین برداشتی از کلامشان شده، آزرده می‌شوند.^{۱۴} البته نویسنده وعده می‌دهد که «بنا دارم در بخش پایانی (عامل هیجدهم) درباره این واژه توضیح دهم» (ص ۸۶)؛ اما وقتی خواننده به محل وعده داده شده، مراجعه می‌کند، بعد از مشاهده فهرستی از کلمات، که کلمه ساق هم بین آنها وجود دارد، با این جمله مواجه می‌شود: «از آنجا که در خلال مباحث کتاب به شرح هریک پرداخته‌ام، به همانها اکتفا نموده و آخرین عنوان کتاب را به پایان می‌رسانم» (ص ۹۹۵) و کتاب تمام می‌شود! ایشان همچنین در صفحه ۱۵۲ با کلمه «چه بسا»، همین ادعا را، باز هم بدون دلیل، مطرح می‌کند. باز هم در صفحه ۲۵۸ می‌گویند «با توجه به تردیدهایی که در گذشته در این باره مطرح کردم، چه بسا دست کم بتوان ساق را معادل کل پا دانست» و نهایتاً در صفحه ۵۹۴ ادعای مذکور با این توضیح تکرار می‌شود که: «در این باره در بخش اول کتاب (مبحث پنجم از فصل اول) توضیحی داده شد» [یعنی همان ص ۸۶] و نتیجه می‌گیرد: در نتیجه، زنان عرب خلخال را، نه به میچ پا، بلکه به ران پا می‌بستند!

به هرحال نویسنده محترم با این استدلال! فرضیه‌ای را پذیرفته که با آن نه تنها حجاب شرعی متعارف را بعید، و روایات متعدد مستندی را جعلی دانسته، بلکه برای نشان دادن عادی بودن برهنگی زنان مسلمان بارها از آن استفاده کرده است؛ مثلاً وقتی نقل شده که در جنگ احد، دو تن از زنان برای کمک به مجروحین آمده بودند و در حین دویدن برای کمک، کسی خلخال‌های پای آنها را می‌بیند (أری خَدَمَ سوقهما؛^{۱۵} ص ۸۸)، نتیجه گرفته که ران پای ایشان برهنه شده و از این مطلب عادی بودن برهنگی و بی‌دقتی زنان مسلمان در پوشش پایین تنه را نتیجه گرفته است! لازم به ذکر است جنگ احد سال‌ها قبل از نزول آیه حجاب بوده، و همین حکایت نشان می‌دهد که، برخلاف نظر نویسنده، پوشش زنان مسلمان، حتی قبل از واجب شدن حجاب شرعی، در حدی بوده که میچ پای زنان هم مخفی بوده، به طوری که وقتی شخصی خلخال

۱۳. در آیات قرآن کریم، هر جا کلمه «ساق» در مورد انسان به کار رفته، آشکارا به همان معنایی است که امروزه از ساق پا می‌فهمیم؛ مثلاً ملکه مشرک بلقیس، هنگام ورود به قصر سلیمان گمان کرد که آب در کف زمین جاری است و لباس را از روی ساق پا بالا کشید، (نمل/۴۴) که قطعاً برای خیس نشدن پا، انسان فقط مقدار کمی از لباس روی ساق را بالا می‌زند، نه لباس روی ران را!

۱۴. نویسنده ابتدا اظهار می‌کند که «معنای "کشف عن ساق" برهنه شدن ران در پی جمع کردن لباس و بالا کشیدن دامن است.» (ص ۸۶) سپس برای اثبات این ادعا، این توضیحات را از کتاب «تفسیر موضوعی پیام قرآن» [نوشته آیه الله مکارم شیرازی] می‌آورد که: «تعبیر یکشف عن ساق (ساق‌ها برهنه می‌شود) کنایه از وخامت کار است زیرا در گذشته معمول بوده که هنگامی که در برابر مشکلی قرار می‌گرفتند آستین‌ها را بالا می‌زدند و دامن لباس را به کمر می‌بستند تا آمادگی بیشتری برای مقابله با حادثه داشته باشند، طبعاً در این حال ساق‌ها برهنه می‌شود» (ص ۸۶-۸۷) و بلافاصله نتیجه می‌گیرد که: «به این ترتیب، واژه ساق، نمی‌تواند دلالت بر ساق پای امروزی (ناحیه‌ی مابین زانو تا میچ‌پا) داشته باشد.» (ص ۸۷) اما چه ارتباطی بین سخن آیه‌الله مکارم شیرازی و اینکه ساق به معنای «ساق» امروزی نیست، بلکه به معنای ران پاست، می‌توان یافت؟ آیا صرف اینکه ایشان گفته اند «دامن لباس را به کمر می‌بستند»، به این معناست که ران پا نمایان می‌شد؟! پس چرا خود ایشان تصریح کرده‌اند که «طبعاً در این حال ساق‌ها برهنه می‌شود»؟! آیا نویسنده محترم نمی‌داند که تعبیر «دامن لباس» نه به معنای دامن‌های امروزی زنان، بلکه به معنای «قسمت رها و پایین لباس» است؟ به علاوه، با شناسایی کاربرد مجازی کلمه ساق (چنانکه اشاره شده، تعبیر «یکشف عن ساق» یک کنایه بوده) آیا معنای حقیقی‌اش معلوم می‌شود؟ و خلاصه اینکه حتی اگر به فرض، آیه‌الله مکارم، چنین معنایی را در نظر داشته باشند، که ندارند، آیا این دلیل می‌شود که تمام شواهد تاریخی لغوی، و تخصص تمام لغت‌شناسان عرب را کنار بگذاریم و سخن یک فارسی‌زبان معاصر در مقام کاربرد مجازی یک واژه را تنها راه شناسایی معنای حقیقی کلمه‌ای عربی در ۱۴ قرن قبل بدانیم؟!

۱۵. «خَدَم» جمع «خَدَمَه» است و «خدمه» به معنای «خلخال» [نوعی زینت زنانه] است که عرب‌ها به میچ پا می‌بسته‌اند (الغائق فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۳۰۹) و «سوق» هم تلفظ دیگری از «ساق» است.

روی مچ پای زنی را ببیند که به خاطر دویدن در صحنه جنگ نمایان شده، در خاطرش می ماند و برای دیگران نقل می کند.

۳. تعبیر «رأس» (= سر)، که پوشاندنش برای زنان لازم دانسته شده، نه به معنای «سر جسمانی»، بلکه به معنای «سر پوشاک» است؛ یعنی لباسهای زنان تا نیم تنه بوده و از آنها خواسته شده سر آن (یعنی جلوی سینه) را هم بپوشانند! (ص ۷۸۸-۷۹۳)

نقد و بررسی

این سخن از ادله اصلی ایشان برای اثبات عدم وجوب پوشش سر و گردن زنان است و نویسنده، با تکیه بر این سخن، تمام روایات و حتی فتوهای فقهای قدیم درباره پوشش سر زن را به پوشش سینه تفسیر می کند. اما استدلال ایشان بر چنین ترجمه ای چیست؟ از اوایل کتاب، مکررا بدون هیچ توضیحی «رأس» به معنای فوق گرفته می شود و استدلال اصلی ایشان، در اواخر کتاب می آید. این استدلال، نقل قولی تاریخی درباره اقدامی از خلیفه دوم است که «زنان برده را از پوشاندن سرشان منع کرده تا از زنان آزاد متمایز شوند» (ص ۷۹۰). اما این حکایت تاریخی، اگر هم درست باشد، چه ربطی به ادعای ایشان دارد؟ ایشان این را در کنار یک حکایت تاریخی دیگر قرار داده، می نویسد:

عبدالله بن انس از قول پدر بزرگش انس بن مالک نقل می کند که گفت: کنیزان عمر در حین پذیرایی از ما، پستان هاشان تکان می خورد: «کن إماء عمر یخدمنا کاشفات عن شعورهن، تضطرب ثدیهن». علت تکان خوردن پستانها عدم استفاده از جامه ای بالاتنه بود و علت عدم استفاده از جامه ای بالاتنه که منجر به پیدا شدن پستانها می شد، عمل به دستور عمر یعنی کشف رأس بود که در بالا ذکر کردم.» (ص ۷۹۱)

ترجمه جمله عربی مذکور چنین است: «کنیزان عمر در حین پذیرایی از ما، از موهایشان حجاب برداشته بودند [= موهایشان آشکار بود] و پستانهایشان تکان می خورد» (ص ۷۹۱). با اینکه در این نقل قول، انس آشکار بودن را فقط در مورد موها دانسته، نه سینهها؛ اما نویسنده محترم، چنانکه مشاهده می شود ابتدا از این حکایت نتیجه می گیرد که پستانهای کنیزان عمر هم برهنه بوده است! و سپس بدون هیچ سندی، دلیل این را «عدم استفاده از جامه بالاتنه» دانسته، یعنی برهنه بودن کل بالاتنه ای آنان را نتیجه گرفته! و در گام بعد، این واقعه را (که اگر واقعی هم باشد، احتمالا مربوط به خانه عمر بن خطاب بوده و معلوم هم نیست که مربوط به قبل از نزول آیه حجاب بوده یا بعد از آن) به کل جامعه اسلامی و به زمان خلافت خود عمر بن خطاب، تسری داده و بدون هیچ سندی، علت این وضعیت کنیزان را عمل به دستور حکومتی خلیفه دوم (آشکار بودن رأس کنیزان)، که احتمالا سالها بعد از این واقعه صادر شده، دانسته است! یعنی عمر بن خطاب وقتی گفته «نباید سرشان را بپوشانند» منظورش این بوده که اجازه ندارند از جامه برای پوشش بالاتنه ای بدن خود استفاده کنند و حتما باید سینههایشان برهنه و نمایان باشد! در واقع، جمع بندی نظر ایشان این می شود که در آن زمان در معابر عمومی «زنان برده» اجازه داشتند فقط از کمر تا زانوی خود را بپوشانند و بدین گونه از «زنان آزاد» که فقط تا سینه را می پوشانده اند متمایز می شده اند!

با چنین استدلالی، نویسنده محترم روایات (و حتی فتوهای) متعددی را که آشکارا دلالت دارند که پوشش «سر» زن (غیر از صورت) واجب است، منحصر به پوشاندن سینه می کند؛ و عجیب تر اینجاست که وی که چنین اقدامی را به خلیفه دوم نسبت داده، بعدها، حدود ۱۰ صفحه توضیح می دهد که یکی از علل اصلی الزامات حجاب سر و گردن، اقدامات و سخت گیری های خلیفه دوم در مورد پوشش زنان بوده است! (ص ۸۷۷-۸۸۶)

البته نویسنده محترم در مواردی که مصلحت دانسته، «رأس» را نه تنها به معنای سر جسمانی گرفته، بلکه آن را حتی به معنای «قسمت بالای سر که زیر عمامه پوشیده می‌شود» معرفی کرده است؛ چنانکه وقتی که می‌خواهد درباره معنای کلمه «جلباب» (در آیه ۵۹ سوره احزاب، که این آیه نیز درباره حجاب بانوان است) این تلقی را مطرح کند که معنای جلباب، نه روسری، بلکه چیزی شبیه عمامه است! به این روایت امسلمه (البته بدون هیچ ترجمه یا توضیحی) استناد می‌کند که گفته است: «الجلباب: مقنعه المرأة، ای یغطين جباههن و روسهن» (ص ۵۱۵) [= جلباب مقنعه زن است، یعنی با آن پیشانی‌ها و سرهایشان را می‌پوشانند.] (رووس، جمع کلمه «رأس» می‌باشد که نویسنده، که آن را در اینجا بدون هیچ دلیلی، به معنای «بالای سر» گرفته است).

۴. زنان در خانه می‌توانند در مقابل غریبه و آشنا صددرصد برهنه ظاهر شوند زیرا منظور از «القواعد من النساء» در آیه ۶۰ سوره نور- که می‌فرماید: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» [و بر زنان یائسه و سالخورده‌ای که امید زناشویی ندارند، گناهی نیست که پوشش خود را کنار نهند، درحالی که با زینتی خودنمایی نکنند؛ و عفت ورزیدن برای آنها بهتر است و خدا شنوای داناست]- نه زنان یائسه و سالخورده، بلکه به احتمال زیاد،^{۱۶} زنانی است که در خانه هستند و برهنه بودن را ناپسند نمی‌دانند؛ و منظور از کنار گذاشتن پوشش، نه برداشتن حجاب شرعی، بلکه به معنای کاملاً برهنه بودن در خانه، حتی در مقابل نامحرمان است! (ص ۶۱۱-۶۱۳)

نقد و بررسی

هرکس که با زبان عربی آشنا باشد (و لذا همه مفسران و فقهای شیعه و سنی در طول تاریخ) درمی‌یابد که مقصود از این آیه، آن است که حجاب سر و گردن برای زنان سالخورده‌ای که دیگر مورد رغبت جنسی واقع نمی‌شوند، اگرچه به عفت نزدیکتر است، اما وجوب ندارد: کلمه «قواعد»، جمع «قاعد» یا «قاعده» است، که اگرچه از ریشه «عود» (= نشستن) گرفته شده، اما چنانکه عموم اهل لغت گفته‌اند وقتی در مورد زنان به کار می‌رود، مقصود زنان سالخورده‌ای هستند که دیگر حائض نمی‌شوند (یائسه).^{۱۷} نویسنده محترم با کنار گذاشتن معنای صحیح این کلمه، و با ادعای اینکه «قواعد» به معنای «زنانی که در خانه باشند» است! عنوانی گشوده با تیتیر «معافیت همه زنان حاضر در خانه از پوشش»، و در آنجا به این جمع‌بندی می‌رسد که معنای آیه این است که:

«زنان می‌توانند درون خانه‌شان، ولو که فاقد درب و استتار کافی باشد [تمام] جامه[ها] را از تن درآورند، ولی نباید پس از

کندن البسه شروع به ایستادن در مقابل باب و پنجره (و در نتیجه نمایاندن زیبایی‌های اندام) کنند.» (ص ۶۱۳)

۱۶. احتمال دیگری که ایشان، به عنوان احتمال ضعیف‌تر مطرح کرده نیز در همین راستا می‌باشد، لذا جداگانه مورد بررسی قرار نگرفت. خلاصه‌آن احتمال این است که: مقصود آیه، صدور جواز ازدواج موقت برای زنانی است که امید یا آرزوی [!] ازدواج ندارند و به آنها توصیه می‌کند که می‌توانید درصدد ازدواج موقت برآیید، اما چنین نباشد که برای این کار به صورت علنی (با برهنه کردن خود در برابر بیگانگان یا نصب پرچم بر سر در خانه) مردان را به خود جذب کنید! (ص ۶۱۳-۶۲۲)

۱۷. مثلاً ر.ک: معجم مقائیس اللغه، ج ۵، ص ۱۰۸؛ کتاب العین، ج ۱، ص ۱۴۳؛ لسان العرب، ج ۳، ص ۳۶۱؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۵۱۰؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۵، ص ۱۹۶؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۴، ص ۸۶.

نویسنده محترم با افزودن مطالب داخل کروشه (که «جامه» را به «تمام جامه‌ها» تفسیر می‌کند)، و استفاده از تعبیر «ولو که فاقد درب و استتار کافی باشد» تاکید می‌کند که حتی اگر دیگران از بیرون خانه بتوانند آنها را کاملا برهنه ببینند، باز هم مشکلی ندارد! به تعبیر ساده‌تر، قرآن کریم که در آیه ۵۸ همین سوره درباره محارمی که زیاد در خانه تردد دارند، تذکر می‌دهد که در اوقات خلوت زن و شوهر، که احتمال دارد لباس مناسب بر تن نداشته باشند، سرزده وارد اتاق خواب آنها نشوند و برای ورود حتما اجازه بگیرند،^{۱۸} در دو آیه بعد، به زنان اجازه می‌دهد که در خانه، به طور کلی (نه فقط در اتاق خواب و نزد شوهر)، حتی اگر در منظر و مرآی غریبه‌های بیرون از خانه هم باشند، اشکال ندارد که کاملا برهنه ظاهر شوند و فقط بدین صورت برهنه جلوی درب منزل نروند!

اما دلایل ایشان برای نسبت دادن چنین ترجمه‌ای به ساحت قرآن کریم چیست؟ ایشان ابتدا به سراغ یکی از ترجمه‌های معاصر می‌رود که عبارت ابتدای آیه را به صورت «زنان فرونشسته‌ای که امید آمیزشی ندارند» ترجمه کرده است. اگر انسان پیش‌فرض خاصی نداشته باشد، از این ترجمه همان معنایی را می‌فهمد که در ترجمه‌ای که ما (به تبعیت از عموم مترجمان و مفسران) در ابتدای بحث برای آیه ارائه کردیم، آمده است. اما وی این ترجمه را همان معنای موردنظر خود می‌داند! برای اثبات این مدعا، ابتدا اظهار می‌دارد که «قواعد» می‌تواند جمع «قاعد» یا «قاعده» باشد، و آنگاه بدون هیچ استناد لغوی یا تاریخی، و برخلاف سخنان صریح لغت‌شناسان قدیم و جدید،^{۱۹} ادعا می‌کند که اگر «قواعد»، جمع «قاعد» باشد، به معنای «زنان نشسته» است، لذا «القواعد من النساء» به معنای «حضور و قرار گرفتن زنان در خانه» می‌باشد (ص ۶۱۲) و سپس به عنوان شاهدی برای اینکه نشان دهد آیه وظیفه «زنان در خانه» را نشان می‌دهد با مراجعه به یکی از تفاسیر اهل سنت، یک اظهارنظر شخصی (نه حدیث) از ابن عباس را بدون ترجمه آورده (ص ۶۱۲)^{۲۰} که ترجمه آن این است: «ابن عباس در مورد «القواعد من النساء» گفته است که مقصود این است که اشکال ندارد زن در خانه خود با «درع» (= پیراهن زنانه) و خمار (= روسری) بنشیند و جلباب (= چادر) را کنار بگذارد، مادام که قصد تبرج (= خودنمایی)

۱۸. آیه ۵۸ سوره نور چنین است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید قطعاً باید غلام و کنیزهای شما و کسانی از شما که به [سن] بلوغ نرسیده‌اند، سه بار در شبانه روز از شما کسب اجازه کنند: پیش از نماز صبح، و نیمروز که [برای استراحت] جامه‌های خود را بیرون می‌آورید، و پس از نماز عشاء. [این] سه هنگام برهنگی شماست. نه بر شما و نه بر آنان گناهی نیست که غیر از این [سه هنگام] گرد یکدیگر بچرخید [= در محیط خانه در مقابل هم تردد کنید] خداوند آیات را این گونه برای شما بیان می‌کند و خداوند دانا و حکیم است.)

۱۹. لغت‌شناسان درباره اینکه «قواعد»، جمع «قاعد» یا «قاعده» باشد، اختلاف نظر دارند؛ اما هر دو گروه در اینکه این اصطلاح در مورد زنان سالخورده (یائسه) به کار می‌رود، اختلافی ندارند، به تعبیر دیگر، برخلاف ادعای ایشان، همان افرادی هم که «قواعد» را جمع «قاعد» می‌دانند تصریح کرده‌اند که مقصود از واژه «قاعد»، وقتی در مورد زنان به کار رود، «زنان سالخورده و یائسه» است. مثلاً فراهیدی (متوفی ۱۷۵) می‌گوید: «امراً قاعداً، و تجمع «قواعد»: و هن اللواتی قعدن عن الولد فلا یرجون نکاحا» (کتاب العین، ج ۱، ص ۱۴۳). ابن‌اثیر (متوفی ۶۰۶) و زبیدی (متوفی ۱۲۰۵) هم گفته‌اند: «القواعد: جمع قاعد، و هی المرأة الکبيرة المسنة» (النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۴، ص ۸۶؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۵، ص ۱۹۶).

۲۰. عبارت این است: «عن ابن عباس فی قوله و القواعد من النساء قال هی المرأة لا جناح علیها ان تجلس فی بیتها بدرع و خمار و تضع عنها الجلباب ما

لم تتبرج»

نداشته باشد». حتی اگر همه روایات شان نزول و نیز روایات ائمه اطهار (ع) درباره این آیه را کنار بگذاریم، باز سوال این است که چگونه از سخن ابن عباس، «برهنگی کامل زنان در خانه در مقابل نامحرمین» فهمیده می‌شود؟^{۲۱}

۵. [یکی از اشتباهات پرتکرار در این کتاب، درآمیختن دلالت‌ها و کاربردهای مختلف یک واژه (مثلاً حقیقت و مجاز) است که، علاوه بر مورد مذکور در پاورقی‌های ۱۰ و ۱۳ و ۲۱، به مورد مهم دیگری که برای ارائه تصویر وضعیت پوشش قبل از اسلام مطرح شده، اشاره می‌شود: مردان و زنان، پیش از ظهور اسلام، عموماً از نیمه ران به پایین را برهنه می‌گذاشتند زیرا برخی اهل لغت در مورد واژه «معاری» (جاهایی از بدن که افراد غالباً نمی‌پوشانند) گفته‌اند عبارت است از «الوجه و الید و الرجل»؛ و این نشان می‌دهد که در عرب، زن و مرد، در قسمت پایین تنه، فقط عورت را می‌پوشانده‌اند؛ زیرا کلمه «پا» (الرجل) «از انگشت تا بیخ ران» را شامل می‌شود! البته چون با پوشاندن عورت، خودبخود بالای ران پوشیده می‌شده، پس عموماً از نیمه ران به پایین در زنان و مردان برهنه بوده است. (ص ۷۳-۷۴)

نقد و بررسی

فکر نمی‌کنم نیازی به توضیح باشد که کلمه «پا» همیشه به معنای «از انگشت تا بیخ ران» به کار نمی‌رود؛ بلکه همان‌گونه که در زبان فارسی هم رواج دارد، گاه با توجه به شواهد و قرائن، مقصود از آن، قسمتی از این محدوده است. حتی وقتی نویسنده عبارات عربی اهل لغت را نقل می‌کند، آنها در توضیح معاری و عبارت (الوجه و الید و الرجل) گفته‌اند: مقصود، محدوده‌ای است که همیشه آشکار است (إنه بادِ أبداً) و زن [در زندگی روزمره و برای رفع حاجات عادی خود] چاره‌ای جز آشکار کردنش ندارد (لابد من إظهارها) (ص ۷۰-۷۱). آیا آنچه بناچار بیرون می‌ماند و عادتاً پوشاندنش دشوار است، «از انگشت تا نیمه ران» است؟ اگر توضیح فوق را در کنار روایات متعددی (که خود نویسنده هم در مواضع مختلف کتاب خویش آورده) قرار دهیم که در آنها حکم پوشش «الوجه و الید و القدم»، در کنار تعبیر «محل‌هایی که غالباً نمی‌پوشانند» آمده، معلوم می‌شود که مقصود از «الرجل» (پا) در این بحث، همان «قدم» (محدوده از میچ تا سرانگشتان) بوده است؛ و اتفاقاً در قرآن کریم نیز (به عنوان متنی که با همین مردم جاهلی سخن می‌گفت و واژه‌ها را با معنایی که آنها می‌فهمیدند به کار می‌برد) غالباً «رجل» در مورد محدوده «انگشت تا میچ» به کار رفته، که معروف‌ترینش آیه وضو است (سوره مائده، آیه ۶) و حتی در پایان آیه ۳۱ سوره نور که به بحث حجاب شرعی مربوط می‌شود، «رجل» به معنای «کف پا» به کار رفته است؛ در آنجا به زنان هشدار می‌دهد که: «در هنگام راه رفتن، پاهایشان (أرجلهن) را بر زمین نکوبند تا مبادا صدای خلخال‌های مخفی‌شان جلب توجه کند» واضح است که مقصود از پا بر زمین کوبیدن، کوبیدن کف پا است، نه کوبیدن «از انگشت تا بیخ ران»!

۲۱. متأسفانه ایشان در بحث استثنائات حجاب در آیه ۳۱ سوره نور، نیز با همین سنخ تحلیل‌ها، شبیه این برداشت‌ها را، که لااقل از نظر خواننده توهم‌آمیز است، مطرح کرده است؛ یعنی مقصود از بدون حجاب شرعی ظاهر شدن زن در برابر محارم را، صددرصد برهنه ظاهر شدن وی جلوی آنها دانسته و بیان کرده که مقصود آیه این است که زن، نه تنها جلوی همسر، بلکه جلوی مواردی که در آیه حجاب استثنا شده (پدر و پدرشوهر و فرزند و پسرشوهر و برادر و برادرزاده و خواهرزاده و ...) هم می‌تواند کاملاً برهنه باشد! (ص ۵۶۰) دلیل وی چیست؟ اینکه در برخی روایات آمده «زنی که لباسش را در غیر خانه خود درآورد، حرمت بین خود و خدا را هتک کرده است». آشکار است که درآوردن لباس در خانه دیگران، در این روایات، کنایه از روابط جنسی نامشروع است؛ اما نویسنده از این روایات نتیجه گرفته که چون زنان از درآوردن لباس در غیر از خانه‌های خود منع شده‌اند، پس زنان در خانه خود می‌توانند کاملاً برهنه باشند و آیه ۳۱ سوره نور هم تأکید بر جواز برهنگی آنان در برابر محارم است!

۲۲. همچنین به این آیات هم می‌توانید مراجعه کنید: مائده/۳۳ و ۶۶؛ اعراف/۱۲۴؛ طه/۷۱؛ شعراء/۴۹؛ أنعام/۶۵؛ عنکبوت/۵۵.

۶. در زمان پیامبر (ص) پیراهن دوخته و خیاطی رواج نداشته و مردم بقدری عقب‌افتاده^{۲۳} بوده‌اند که به جای لباس دوخته، فقط از یک یا حداکثر دو تکه پارچه استفاده می‌کرده‌اند؛ و لذا در چنین شرایطی توصیه به حجاب شرعی که امروزه می‌شناسیم ممکن نیست. مهمترین دلیلش^{۲۴} این است که در آن زمان تعبیر ازار و رداء در مورد لباسها به کار می‌رفته که این تعبیر در مورد لباس ندوخته استفاده می‌شود؛ و محدثان نیز در مورد اینکه پیامبر (ص) از لباس دوخته استفاده کرده باشد، تردید دارند (ص ۲۳۲-۲۴۹ و ۲۸۸-۲۹۴).

نقد و بررسی

شاید بتوان این سخن را مهمترین شاهد بر پیش‌فرض ایشان (عدم امکان الزام زنان به حجاب شرعی متعارف) دانست. اما حتی اگر از ناسازگاری ادعای «رواج پارچه در جامعه‌ای که در آن خیاطی رواج ندارد» با مباحث تاریخ تمدن هم صرف‌نظر کنیم،^{۲۵} و دلالت «وجود واژه‌های متنوع درباره لباس در یک فرهنگ» بر «وجود تنوع لباس در آن فرهنگ» را هم نادیده بگیریم،^{۲۶} باز هم باید گفت که نه تنها بیان ایشان توان توجیه این ادعا را ندارد بلکه در متن ایشان ادله فراوانی در رد این مطلب می‌توان یافت:

(۱) ناتوانی توجیه مدعا: نویسنده ابتدا به محدثان نسبت می‌دهد که در مورد لباس دوخته‌ی پیامبر تردید دارند. (ص ۲۴۳) اما نه تنها سخنی از هیچ محدثی نمی‌آورد که چنین تردیدی را ابراز کرده باشد، بلکه دهها حدیث در مورد استفاده از لباس دوخته توسط پیامبر (ص) می‌آورد، به طوری که معلوم می‌شود حتی در مورد بلندی و کوتاهی آستین لباس پیامبر (ص) روایت‌های فراوانی وجود دارد؛ و عجیب آنکه همه را بدون هیچ گونه بررسی سندی و صرفاً با این توجیه که در زمان پیامبر (ص) لباس دوخته رایج نبوده (یعنی مطلبی که قرار است اثبات کند) کنار می‌گذارد. (ص ۲۴۳-۲۴۸)

اما توجیه اصلی ایشان آن است که گمان می‌کنند تنها لباس‌های آن زمان رداء و ازار بوده و معنای رداء، «بالاپوش» و معنای ازار «لنگ» است و هر دو در مورد پارچه ندوخته به کار می‌رود.

۲۳. نویسنده محترم غالباً تعبیر «فقیر» را به کار می‌برد (مثلاً ص ۲۷۴)؛ اما از توضیحاتش معلوم می‌شود که مقصود «عقب‌افتاده» بودن جامعه است؛ زیرا تا کسی فقیر بودن جامعه را به عقب‌افتاده بودن آن گره نزند، از فقیر بودن، عدم رواج لباس ندوخته را نمی‌تواند نتیجه بگیرد؛ چنانکه هم‌اکنون جوامع فقیر فراوانی در جهان وجود دارند که اگرچه لباسهایشان پاره و مندرس است، اما لباس دوخته است، نه پارچه ندوخته.

۲۴. البته ایشان در جاهای دیگر کتاب دلایل دیگری هم آورده که بعید است کسی آنها را به عنوان دلیل قبول کند و خودش هم در انتهای بحث خود آنها را چندان قابل دفاع ندانسته است. مثلاً یکی از دلایل دیگر ایشان این است که پیامبر دستور داده در حج از لباس دوخته استفاده نکنند؛ و البته در پایان بحث اظهار تعجب کرده که با اینکه لباس دوخته رایج نبوده، چگونه پیامبر چنین دستوری صادر کرده است؟! (ص ۱۲۸-۱۳۴).

۲۵. به لحاظ تحولات تمدنی، اساساً صنعت دوخت و دوز مقدم بر صنعت پارچه‌بافی پیدا می‌شود؛ یعنی تا صنعت نخ‌ریسی وجود نداشته باشد و دوختن با نخ رایج نشود، صنعت پارچه‌بافی (که قرار گرفتن نخ‌ها به صورت تار و پود است) پیدا نمی‌شود. در قبایل بدوی هم که پارچه وجود و رواج نداشته، برگ‌ها و پوست‌ها را به هم می‌دوخته و به عنوان لباس استفاده می‌کرده‌اند. لذا اگر کسی بخواهد ادعا کند که در جامعه‌ای خیاطی و دوخت و دوز رواج نداشته، اما پارچه رواج داشته، ابتدا باید توجیه تمدنی مناسبی برای آن داشته باشد که چگونه صنعت پارچه‌بافی بدون صنعت دوزندگی ممکن است رواج پیدا کند!

۲۶. در اشعار جاهلی، واژگان فراوانی درباره لباس آمده است، مانند ثوب، لباس، ملبس، برقع، ازار، مئزر، رداء، عبا، قمیص، سربال، سروال، کسوه، ملحف، غشاء، قناع، مقنعه، خمار، جلباب، عمامه، غطایه، غلاله، درع، جبه، ایتب، خیعل، برده، بقیره و... واضح است که تنوع واژگان دلالت بر تنوع لباس می‌کند و تنوع لباس این ادعا را که پوشاک آن زمان منحصر در دو پارچه که یکی برای پوشش بالاتنه و یکی برای پایین‌تنه باشد، رد می‌کند.

در مورد کلمه «رداء» در کتب معتبر لغت‌شناسی، بحثی درباره دوخته یا ندوخته بودنش نیست و اغلب به توضیح اینکه این واژه به معنای همان لباس معروف به «ردا» است بسنده شده است.^{۲۷} فقط ابن‌اثیر اشاره کرده که «رداء، لباس یا بُردی است که افراد روی سایر لباسهای خود بر روی گردن و کتفها می‌اندازند».^{۲۸} اگر همین معنا را مدنظر قرار دهیم لازم‌آش این است که افرادی که ردا بر تن می‌کرده‌اند، ردا را روی لباسهایشان می‌پوشند؛ یعنی اولاً لباس دیگری دارند (پس لباس آنها فقط ردا و إزار نبوده) و ثانياً اگر ردا را برمی‌داشتند، برهنه نمی‌شدند (نویسنده محترم برای اثبات عادی بودن برهنه شدن پیامبر (ص) در برابر دیگران، به روایاتی تمسک می‌کند که در آنها آمده که باد ردای پیامبر (ص) را بر زمین انداخت یا پیامبر (ص) ردایش را بر روی دوش کسی یا روی جنازه کسی انداخت).

در مورد کلمه «إزار» نیز در اغلب کتب تخصصی لغت عرب، اشاره‌ای به ندوخته بودن «إزار» نیامده است.^{۲۹} البته زبیدی (متوفی ۱۲۰۵) نقل قولی درباره ندوخته (غیرمخیط) بودنش مطرح کرده، ولی در ادامه، از قول برخی دیگر از لغت دانان نقل می‌کند که «إزار را در مورد هرچه انسان را بپوشاند به کار می‌برند».^{۳۰} اگر کسی در کاربردهای مختلف این واژه تتبع کند، درمی‌یابد که آنچه درباره إزار می‌توان گفت این است که حتی اگر ندوخته هم باشد، لباسی است که در بسیاری از اوقات همراه با لباس دیگر و حتی گاه روی سایر لباسها استفاده می‌شده است^{۳۱} و در احرام حج هم که تعبیر ردا و إزار استفاده می‌شود و لباس مردان (نه زنان) باید ندوخته باشد، تاکید می‌شود که مردان همراه آن لباس دوخته‌ای بر تن نکنند. همه اینها نشان می‌دهد إزار و ردا در کنار لباس‌های دیگری رایج بوده است، نه به عنوان تنها لباس.

(۲) دلایل موجود در کتاب وی بر رد ادعای خویش: اولاً خود ایشان در بحث وضعیت اشراف جاهلیت، درباره لباسهای بلند و فاخر آنها داد سخن می‌دهد (ص ۴۲-۴۹). آیا لباس فاخر (که بر اساس نقل خود نویسنده، گاه با همین کلمه «إزار» از آن یاد شده و پیامبر (ص) بر کوتاه کردن «آستین» آن تاکید کرده) لباسی ندوخته است؟ به علاوه، در آیات و روایاتی که می‌آورد، نه تنها تعابیر دیگری مانند لباس و ثوب هم به کار رفته (که هیچ کتاب لغت و مورخی ادعا نکرده

۲۷. ر.ک: کتاب العین، ج ۸، ص ۶۷؛ المحيط فی اللغة، ج ۹، ص ۳۵۰؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۶، ص ۲۳۵۴؛ معجم مقائیس اللغة، ج ۲، ص ۵۰۶؛ شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۴، ص ۲۴۷۲؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۲۱۶؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۱۶؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۹، ص ۴۵۴

۲۸. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۲۱۶

۲۹. ر.ک: کتاب العین، ج ۷، ص ۳۸۲؛ المحيط فی اللغة، ج ۹، ص ۸۵؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۲، ص ۵۷۸؛ معجم مقائیس اللغة، ج ۱، ص ۱۰۲؛ شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۱، ص ۲۴۸؛ الفائق فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۷؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۴۴؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۱۶؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۳؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۰۴؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۷۴. همچنین ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۵۰۲) آن را صریحاً به همان معنای «لباس» (مطلق پوشاک) دانسته است (مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۴). اغلب لغت‌شناسان مذکور بر این باورند که إزار بیشتر در مورد لباسی به کار می‌رود که از کمر به پایین را بپوشاند، هرچند طریخی از برخی از اهل لغت نقل می‌کند که «إزار لباسی است که سراسر بدن را شامل شود» (مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۰۴)

۳۰. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، ص ۲۰

۳۱. شواهد روایی زیادی هست که إزار را به عنوان لباسی که روی سایر لباسها می‌پوشیده‌اند، و ظاهراً القای نوعی حالت متکبرانه می‌کرده است، چرا که پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) «پوشیدن إزار روی قمیص» (قمیص = پیراهن) را مذمت کرده‌اند. برای مشاهده دهها روایت در این زمینه، ر.ک: جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۸، ص ۲۳۹.

که اینها فقط در مورد لباس ندرخته به کار می‌روند)^{۳۲} بلکه کلماتی مثل قمیص [پیراهن] و سربال [احتمالاً شلوار] هم هست که اهل لغت تصریح کرده‌اند اینها لباس دوخته هستند. جالب اینجاست که این دو کلمه اخیر هر دو در قرآن آمده است و خود ایشان در مواضع مختلف کتاب، روایات متعددی مخصوصاً در مورد سربال (که به صورت سروال هم ثبت شده) آورده و حتی گاه می‌کوشد آن را به عنوان «شلوارک» (نه شلوار) معرفی کند (ص ۲۴۸). این نشان می‌دهد که عرب آن زمان کاملاً این دو نوع لباس را می‌شناخته و استفاده می‌کرده است.^{۳۳} از همه اینها گذشته، فقط دهها حدیثی که ایشان در مورد لباسهای دوخته پیامبر (ص) در کتاب خود آورده‌اند و نتوانسته هیچ اشکال سندی در آنها نشان دهد (ص ۲۴۴-۲۴۸)، برای رد مدعای ایشان کافی است.

به نظر می‌رسد، برخلاف تصور ایشان، استفاده از سوزن (و لذا دوخت و دوز) در آن جامعه، بقدری رواج داشته که قرآن کریم برای نشان دادن اینکه افراد کافر مستکبر اصلاً بهشت نمی‌روند از این تمثیل استفاده می‌کند که «در صورتی آنها بهشت می‌روند که شتر از سوراخ سوزن رد شود» (سوره اعراف، آیه ۴۰) و ایشان در برابر این آیه، این احتمال را مطرح می‌کنند که آنها از نخ و سوزن برای وصله کردن پارچه‌ها استفاده می‌کردند، نه برای دوخت لباس. (ص ۲۹۴) اما آیا می‌شود در جامعه‌ای وصله کردن رواج داشته باشد، اما دوختن رایج نباشد؟ (توضیح بیشتر در پاورقی ۲۵ گذشت).

۷. در اسلام فقط از نگاه کردن به عورت جنس مخالف (نه جنس موافق) نهی شده است؛ و روایاتی که دلالت بر حرمت نگاه به فرج و عورت جنس موافق می‌کند در هنگام نسخه‌برداری دچار تغییر شده و عمده تغییرات مربوط به نقطه‌گذاری بوده؛ یعنی روایاتی که می‌گویند «فلا یحل للرجل ان ینظر الی فرج اخیه و لایحل للمراه ان ینظر الی فرج اختها» [مرد حق ندارد به عورت برادرش نگاه کند و زن هم حق ندارد به عورت خواهرش نگاه کند]، نقطه «یا» و «تا» در «اخیه» و «اختها» اشتباه شده؛ یعنی به مرد درباره نگاه به عورت زنان، و به زن درباره نگاه به عورت مردان تذکر داده شده است. (ص ۵۳۱)

نقد و بررسی

انسان در برابر چنین سخنی انتظار دارد با بحثهای نسخه‌شناسی و مانند آن مواجه شود، اما دلیلی که ایشان برای اثبات سخن فوق می‌آورند این است که: برهنه بودن مومنان در مقابل جنس موافق در صدر اسلام کاملاً عادی بوده است؛ و از آن گذشته، چگونه ممکن است فرد در مقابل جنس موافق مسئول باشد اما مسئولیتی در قبال جنس مخالف به وی گوشزد نشده باشد. (ص ۵۳۰-۵۳۲)

۳۲. البته ایشان در مورد کلماتی مثل لباس و ثوب این گونه توجیه می‌کنند که اینها دلالت بر مطلق لباس دارند و از این مطلب نتیجه می‌گیرد که چون دلالت خاص بر لباس دوخته ندارد، پس مربوط به لباس ندرخته است! (اصطلاحاً بین لابشرط و بشرط لا خلط کرده است).

۳۳. وی در مورد قمیص می‌گوید در قرآن این مربوط به حضرت یوسف است پس ربطی به زمان پیامبر (ص) ندارد! و وقتی در ادامه بحث به روایات فراوانی که در مورد لباس پیامبر اکرم (ص) تعبیر قمیص آمده می‌رسد، می‌گوید: ما قبلاً اثبات کردیم! که لباسهای آنها ندرخته بوده پس همه این روایات غلط است. در مورد سربال که هم در قرآن آمده، در اینجا آن را در کنار ثوب و لباس می‌گذارد و می‌گوید مقصود از آن صرف پوشاک بوده، نه نوع خاصی از پوشاک. در حالی که حتی اگر از نظر برخی لغت‌شناسان که را سربال، معرب کلمه «شلوار» می‌دانند (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۵، ص ۹۳)، صرف نظر کنیم، باز هم عموم کتب لغت، سربال را نوعی قمیص دانسته‌اند که دلالت «قمیص» بر لباس دوخته را خود ایشان هم قبول دارد. رک: کتاب العین، ج ۷، ص ۳۴۴؛ المحيط فی اللغة، ج ۸، ص ۴۳۳؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۵، ص ۱۷۲۹؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۴۰۶؛ شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولم، ج ۵، ص ۳۰۵۸؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۳۵۷؛ لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۳۵؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۲۷۲؛ مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۹۵؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۴، ص ۳۴۳؛ قاموس قرآن، ج ۳، ص ۲۴۹.

اولاً یکی از شواهد مهمی که ایشان برای «عادی بودن برهنگی مومنان در مقابل هم» ارائه می‌کنند، روایاتی است که در صدر اسلام مردان کاملاً برهنه در حمام حاضر می‌شدند و پیامبر (ص) آنها را از این کار نهی کرد. این روایات حداکثر دلالت دارد که این اشتباه در میان برخی مسلمانان وجود داشته و اسلام با آن مخالفت کرده، نه اینکه اسلام این را قبول دارد. مخصوصاً با توجه به نزول تدریجی آیات، وقوع این گونه مسائل کاملاً عادی است: این گونه کارها در عرب جاهلی وجود داشته و وقتی افراد مسلمان می‌شدند همه احکام را روز اول نمی‌دانستند و یا بسیاری از احکام تدریجی نازل شد. اتفاقاً خود همین احادیث نشان می‌دهد که اگر چنین چیزی هم وجود داشته مورد نهی پیامبر (ص) قرار گرفته است. در مورد مسئولیت متقابل هم باید گفت مگر قرار است وقتی درباره حمام رفتن مردان به آنها تذکری می‌دهند، درباره نگاه مردان و زنان به عورت همدیگر هم تذکر دهند؟

از همه اینها گذشته حتی اگر این توجیه را در این روایت بپذیریم با دهها روایتی که در همین کتاب ذکر شده و در آنها به جای اختها و اخیه، تعبیر الرجل و المراه آمده،^{۳۴} یا زشتی نگاه به عورت جنس موافق را همچون زشتی نگاه به عورت جنس مخالف دانسته،^{۳۵} چه کنیم؟

آنچه گذشت تنها اندکی از اظهارات قابل مناقشه این کتاب است که چون مبنای بسیاری از تحلیل‌های دیگر نویسنده قرار گرفته، به نقد آنها اشاره شد؛ و اگر قرار باشد تمامی این گونه اظهارات مطرح و بررسی گردد، مثنوی هفتاد من کاغذ شود. با اینکه همین مقدار برای اطلاع از میزان اعتبار علمی این اثر کفایت می‌کند، اما از آنجا که ایشان با اختصاص حجم زیادی از کتاب، و متأسفانه با توهین‌ها و ناسزاهای متعدد، فهم عموم فقها از بحث حجاب را تخطئه کرده، به نظر می‌رسد لازم باشد این موضوع مفصل‌تر و به طور مستقل مورد توجه قرار گیرد.

ب. دیدگاه فقها در مورد حجاب شرعی

اجماع تمام فقهای شیعه و سنی در تاریخ اسلام در باب حجاب شرعی واجب برای زن در مقابل نامحرم، پوشاندن تمام بدن غیر از وجه (= صورت) و کفین (دستها تا مچ) بوده^{۳۶} و البته معدودی از فقها پوشاندن «قدم» (مچ پا به پایین) را هم برای زنان جایز دانسته‌اند. نویسنده کتاب ادعا می‌کند که در این مورد در میان فقهای شیعه سه نظر وجود داشته است. یعنی علاوه بر نظر فوق، که به مشهور بودن آن اذعان دارد، اما آن را اشتباه و خلاف واقع می‌داند، مدعی می‌شود برخی از فقها [یعنی: محقق اردبیلی (م ۹۹۳)، ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) و ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۴)] فتوایشان این بوده که حجاب واجب برای زن فقط پوشاندن «تنه، ران و بازو» بوده! (ص ۶۸۵-۷۸۰) و یکی از فقها [ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱)] هم فتوایش این بوده که حجاب واجب برای زن در برابر نامحرم، فقط پوشاندن عورتین است! (ص ۷۸۰-۸۳۰)

۳۴. مانند روایتی که نویسنده محترم در ص ۸۹۶ آورده است که: لا یُنظَر الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ وَ لَا تُنظَرُ الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ.

۳۵. مانند روایتی که در صفحه ۹۸۸ آمده است: عَوْرَةُ الرَّجُلِ عَلَى الرَّجُلِ كَعَوْرَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى الرَّجُلِ، وَ عَوْرَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى الْمَرْأَةِ كَعَوْرَةِ الرَّجُلِ عَلَى الْمَرْأَةِ.

۳۶. البته ظاهراً مذهب شافعی و مذهب حنبلی پوشاندن وجه (و کفین) را هم واجب می‌دانند.

طبیعی است که دلیل این اظهار نظر باید مطالبی باشد که در کتاب‌های آنها آمده است؛ اما به نظر می‌رسد ناآشنایی ایشان با متون فقهی موجب چنین برداشت‌هایی شده است. لذا ابتدا به برخی نکاتی که برای فهم متون فقها لازم است اشاره می‌شود:

(۱) فقهای شیعه برای فتوا دادن از چهار منبع استفاده می‌کنند: قرآن، روایات، اجماع، و عقل؛ و لذا در هر مساله‌ای بحث می‌کنند که آیا در هر یک از این چهار منبع، دلیل کافی برای اثبات مساله مورد بحث وجود دارد یا خیر؟ طبیعی است که گاه یک مساله شرعی را با آیه قرآن نمی‌شود اثبات کرد (مثلا تعداد رکعات نماز) یا با روایت به‌تنهایی نمی‌شود اثبات کرد و همچنین مقصود علمای شیعه از «اجماع»، نه فقط «توافق بین علما» بلکه «توافقی که از آن، نظر امام معصوم فهمیده شود» می‌باشد؛ یعنی اجماعی را قبول دارند که اصطلاحاً «کاشف از قول معصوم» باشد. پس درجایی که فقهی مثلاً می‌گوید «این حکم با این آیه اثبات نمی‌شود، اما آن را به دلیل اجماع می‌پذیرم»، معنایش این نیست که چون همه گفته‌اند، من مخالفت نمی‌کنم؛ بلکه معنایش این است که این اجماع، نشان‌دهنده احادیثی است که بر اساس آنها این حکم اثبات می‌شود، هرچند متن آن احادیث، مستقلاً به دست ما نرسیده است. اشتباه نویسنده محترم در این بوده که وقتی فقهی دلالت آیه یا حدیثی بر پوشش مثلاً سر و گردن را رد کرده، وی گمان کرده که آن فقیه فتوا به نپوشاندن سر و گردن زن می‌دهد، در حالی که اگر کسی در همان عبارتی که در کتاب نویسنده محترم بدون ترجمه آمده، دقت کند درمی‌یابد که فقیه مذکور، با استناد به دلیل اجماع، فتوا به پوشاندن سر و گردن زنان داده است.

(۲) برخلاف رساله‌های توضیح‌المسائل، که احکام شرعی بدون هیچ استدلالی ارائه می‌شود، در کتابهای فقهی، همه مطالب با جدیت تمام مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ لذا ممکن است فتوای دو فقیه در رساله‌هایشان کاملاً شبیه هم باشد، اما مثلاً یکی دلیل اصلی‌اش را یک آیه از قرآن قرار داده؛ اما فقیه دیگر، دلالت آن آیه را قبول نکرده و با استفاده از یک روایت همان مساله را استنباط کرده باشد. یعنی زمانی که بخواهیم با مراجعه به کتاب فقهی (استدلالی) فقهی، نظری را به او نسبت دهیم، باید تمام سخنان وی را ملاحظه کنیم و آن سخنان را با سایر عبارات خود آن فقیه بسنجیم، نه با عبارات فقهای دیگر. مثلاً اگر در جایی دیدیم فقیه الف گفت من به دلیل این روایت، فلان فتوا را می‌دهم و فقیه دیگر گفت که من دلالت آن روایت بر آن مساله را قبول ندارم، نمی‌توان نتیجه گرفت که او آن فتوا را هم قبول ندارد، بلکه باید بقیه مطالب خود او مطالعه شود چون ممکن است وی با استناد به آیه یا روایت دیگری همان فتوا را قبول داشته باشد. یکی از علل اینکه نویسنده محترم چنین انتساب‌هایی به برخی از فقها داده عدم توجه به این نکته است. مثلاً از نظر بسیاری از فقها حد واجب پوشش در نماز با پوشش در برابر نامحرم به یک اندازه است؛ اما فقهایی هم بوده‌اند که این دو را یکسان نمی‌دانسته‌اند. نویسنده در اوایل بخش سوم که به سراغ نظرات فقها می‌رود، از برخی از فقها نقل قول کرده که میزان پوشش در نماز و در برابر نامحرم یک اندازه است؛ سپس در مورد فقهی که درباره ضرورت پوشش سر زن در نماز تردید داشته، نتیجه گرفته که نظر او درباره میزان پوشش زن در برابر نامحرم هم همین است؛ در حالی که، چنانکه در ادامه خواهد آمد، جملات خود آن فقیه صراحت دارد که او پوشش سر زن در برابر نامحرم را واجب می‌دانسته است.

(۳) در کتب فقهی بعد از اینکه نظر افراد مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد، فقیهان هنگام رد نظر مخالف، نظر خود با تعبیرهایی مانند «الأصح»، «الأولی»، «الاقوی» و «الظاهر» بیان می‌کنند. این تعبیر دلالت بر نظر قطعی فقیه دارد؛ اما نویسنده گاه اینها را به معنای «مستحب» قلمداد کرده و از اینکه مثلاً فقهی گفته «موهای بلندی که از سر پایین‌تر بیاید بنا بر أصح، باید پوشیده شود» نتیجه گرفته که او پوشش مو و گردن را مستحب می‌دانسته است، نه واجب! (ص ۷۴۷)

با این مقدمه اکنون به سراغ فقهای مورد استناد ایشان، به ترتیبی که نویسنده بدانها پرداخته، می‌رویم:

ملاحمد نراقی، در عبارت عربی‌ای که نویسنده آن را بدون ترجمه آورده، صریحا به دلیل اجماع، حکم پوشش تمام بدن غیر از وجه و کفین را برای زن می‌پذیرد (فالمناطق هو الإجماع؛ ص ۷۶۴) و توضیح می‌دهد که اگر کسی بخواهد بدون توجه به اجماع و فقط با روایتی که محل بحث بوده، مطلب را اثبات کند، نمی‌تواند درباره وجوب «پوشش مو در نماز» استدلال کاملی بیاورد. سپس درباره نظر چنین شخصی (که خودش آن را قبول ندارد) صراحتا می‌گوید «مقصود از آن مویی که چنین شخصی ممکن است پوشاندنش را واجب نداند، مویی است که از محدوده سر فراتر رود و گرنه در مورد موی محدوده سر هیچ اختلاف نظری نیست و روایات هم بر آن دلالت دارند».

در مورد سخن ملامحسن فیض کاشانی، اگر از توضیحات بدون استناد نویسنده محترم صرف نظر، و فقط عبارات عربی بدون ترجمه‌ای را که آورده بررسی کنیم (ص ۷۶۹-۷۶۸)، آشکار می‌شود که نظر ایشان نیز همانند مرحوم نراقی اولاً در مورد نپوشاندن موهایی است که از حد سر و گردن پایین‌تر می‌آید، نه موی روی سر (چه رسد به سایر مواضع ادعایی نویسنده)؛ ثانیاً مربوط به پوشش زن در نماز است، نه در مقابل نامحرم؛ و ثالثاً صریحا این دیدگاه را رد می‌کند.^{۳۷}

در مورد محقق اردبیلی، نویسنده محترم به جملاتی از وی استناد می‌کند (ص ۷۷۰) که ترجمه صحیح آن (با حذف اضافاتی که نویسنده محترم به ترجمه افزوده) این است که: «اگر نگرانی در مورد اجماع مورد بحث نبود، چه بسا امکان داشت کسی حکم به عدم پوشش سر و محل‌هایی که غالباً ظاهر می‌شود بدهد.» جدای از اینکه، خود این جمله (برخلاف نظر نویسنده محترم) نشان می‌دهد که ایشان دلیل اجماع در این مسأله را قبول دارند، و به همین دلیل، حکم به عدم پوشش سر نمی‌دهند، باید گفت که اولاً جملات ایشان در دو صفحه قبل، که متأسفانه نویسنده محترم اشاره‌ای به آنها نکرده، دلالت آشکار دارد که فتوای ایشان پوشاندن «تمام بدن به غیر از وجه و کفین» است؛ خصوصاً که می‌گوید در این مسأله اصلاً اختلاف‌نظری وجود ندارد؛ و ثانیاً تصریح می‌کند که بحثهای تفصیلی درباره حجاب زن در مقابل نامحرم را در جای دیگر خواهم پرداخت و در اینجا می‌خواهم درباره پوشش در نماز بحث کنم؛^{۳۸} و حتی اگر کسی در همان متنی هم که نویسنده محترم آورده دقت کند، آشکار است که بحث وی درباره حجاب زن در نماز است.^{۳۹}

۳۷. روایتی هست که برداشت اولیه از آن این است که گویی زن در نماز می‌تواند سرش را نپوشاند. اغلب فقها توضیح داده‌اند که این روایت در مورد دختر نابالغ است. (مثلاً به پاورقی ۳۹ و نیز نظر ابن‌جنید در ادامه متن توجه شود). مرحوم فیض، هم‌راستا با سایر فقها، در عبارات عربی‌ای که نویسنده بدون ترجمه آورده (ص ۷۶۹-۷۶۸) درباره این روایت توضیحی می‌دهد که ترجمه‌اش چنین است: «اگر کسی بخواهد بگوید با استناد به این روایت پوشاندن موی زن واجب نیست، جوابش این است که این یک روایت در تعارض است با روایات صحیح دیگر [که پوشاندن موی زن را واجب دانسته‌اند] پس یا باید تأولش کرد [که مثلاً بگوییم منظور، دختر نابالغ است] یا روایت را کنار بگذاریم. ضمناً ایشان متن کامل سخنان فیض را نیاورده؛ و با اینکه ۵ سال از تاریخ نشر کتاب وی می‌گذرد، به یک نسخه خطی ارجاع داده است. در حالی که اگر به متن کامل کتاب مورد استناد، که منتشر هم شده (المعتصم الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۲، ص ۲۸۶-تهران: انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹) مراجعه شود کاملاً معلوم است که بحث وی درباره پوشش زن در نماز است نه در مقابل نامحرم. در ادامه مقاله به برخی دیگر از جملات مرحوم فیض اشاره خواهد شد.

۳۸. جملات محقق اردبیلی که نویسنده محترم نیاورده چنین است: «و اما عورة المرأة فلا خلاف فی کون کلها عورة: یجب سترها فی الصلاة مطلقاً، عدا الوجه و الکفین و القدمین، و فی غیرها من الأجنبي؛ و فی تحریم تکرار النظر إليها من المحترم مطلقاً؛ و یؤید الإجماع بعض الايات و الاخبار. و اما ستر هذه الأشياء فی غیر الصلاة، سیجیء البحث عنه فی النکاح؛ و اما حال الصلاة ... (مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۰۴). ترجمه: «اما عورت زن؛ اختلاف‌نظری وجود ندارد که تمام بدن زن عورت است [معنای این تعبیر در ادامه متن توضیح داده خواهد شد]

اکنون، حتی اگر ما هم با اشتباه فهمیدن تعبیر اجماع، نظرانی را که این بزرگواران به عنوان یک احتمال، نقل و رد کرده‌اند، به عنوان نظر خود آنها قلمداد کنیم، باز هم آیا رواست که از تعابیر فوق، که عمدتاً بحث درباره پوشش سر یا موی بلند زن در نماز است، اکتفای زنان به پوشش «تنه، ران و بازو» در برابر نامحرم را نتیجه بگیریم و به این فقها نسبت دهیم؟

اما در مورد ابن جنید. از ابن جنید اثری باقی نمانده و در این زمینه از او فقط نقل قول‌هایی در یکی از کتاب‌های علامه حلی (م ۷۲۶) باقی مانده (و بعدی‌ها هم این مطلب را از همین کتاب نقل کرده‌اند) که: «قال ابن جنید: لا بأس أن تصلى المرأة الحرة و غيرها و هي مكشوفة الرأس حيث لا يراها غير ذي محرم لها»^{۱۹} معنای این عبارت آن است که: «ابن جنید گفته است: برای زن آزاد و غیرآزاد اشکال ندارد که نماز بگذارد در حالی که سرش را، در صورتی که نامحرم او را نمی‌بیند، نپوشاند.»^{۱۹} این جمله به خوبی نشان می‌دهد که وی، اگر واقعاً چنین فتوایی داشته، اولاً در مورد پوشش سر بوده، و ثانیاً بین پوشش در نماز و پوشش در مقابل نامحرم تفاوت می‌گذاشته است. اما نویسنده پس از آوردن این جمله، معنای «رأس» را به همان معنای غیرقابل قبول «سر پوشاک» قرار می‌دهد^{۲۰} و چون اندازه لباس زنان را تا سینه می‌دانسته، نتیجه می‌گیرد که زن در نماز می‌تواند سینه‌هایش را هم نپوشاند! سپس با توجه به فتوای برخی دیگر از فقیهان که معتقد بوده‌اند پوشش زن در نماز و در مقابل نامحرم با هم تفاوتی ندارند، نتیجه می‌گیرد که ابن جنید هم حتماً همین نظر را داشته و جمع‌بندی می‌کند که او پوشش لازم برای زن در برابر نامحرم را فقط در حد پوشاندن عورتین (یا از کمر تا زانو) می‌داند! سپس چون عبارت «حيث لا يراها غير ذي محرم لها» (در جایی که نامحرم او را نبیند) صریحاً خلاف این برداشت‌ها می‌باشد، می‌گوید: «جداً احتمال دارد که بخش پایانی عبارت، ادامه سخن اسکافی نباشد، بلکه توضیح شارحان باشد که به اشتباه وارد متن شده و این گونه تلقی شده

که پوشاندنش، به غیر از وجه و کفین و قدمین، در نماز [چه نامحرم باشد، چه نباشد] واجب است؛ و نیز در غیرنماز در مقابل نامحرم؛ و نیز در مورد حرمت تکرار نگاه کردن به زن از جانب فرد بالغ عاقل نیز اختلاف نظری نیست [یعنی اگر ناآگاهانه یکبار نگاهش افتاد اشکال ندارد، اما نگاهش را تکرار نکند]؛ و شواهدی از آیات و روایت هم بر این مسأله که مورد اجماع است، وجود دارد. اما بحث از پوشش اینها [وجه و کفین و قدمین] در غیرنماز بعداً در سلسله مباحث نکاح خواهد آمد؛ اکنون به سراغ بحث پوشش در نماز برویم ...»

ضمناً محقق اردبیلی در یکی دیگر از نقل قول‌هایی، که نویسنده آن را با حذف قسمت‌هایی در کتابش آورده (ص ۷۶۹)، عبارتی دارد که در پایانش می‌گوید: «و الحكم محل الاشكال». نویسنده گمان کرده مقصود وی از کلمه «الحکم»، حکم حجاب زن در قسمت‌های سر و گردن و سینه و ساعد و ساق پا است! در حالی که با مراجعه به متن اصلی، و ملاحظه عبارت حذف‌شده‌ی محقق اردبیلی (زبدۀ البیان فی تفسیر القرآن، ص ۵۴۵-۵۴۷) می‌توان دریافت مقصود وی از «الحکم» در این کتاب تفسیری‌اش، نه فتوای فقها، بلکه «رای زمخشری» (نویسنده کتاب تفسیر الکشاف) در فهم مقصود از عبارت «الا ما ظهر منها» در آیه قرآن است؛ یعنی او «حکم مورد نظر زمخشری» را محل اشکال می‌داند؛ اما نویسنده، چون عبارات بین آن را حذف کرده، گمان کرده که مقصود محقق اردبیلی، حکم حجاب است.

۳۹. ترجمه یکی از عبارت عربی‌ای که ایشان بدون ترجمه آورده این است: «روایتی هست که اشکال ندارد زن مسلمان نماز بخواند درحالی که مقنعه بر سر ندارد؛ و این روایت را حمل بر دختر نابالغ کرده‌اند.» (توضیح این حکم در پاورقی ۳۷ گذشت.)

۴۰. مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۲، ص ۹۶. نویسنده اشتباهاً صفحه ۱۱۴ را برای این مطلب ذکر کرده است. لازم به ذکر است که ایشان نقل دیگری از ابن جنید (که آن هم در همین کتاب علامه حلی و در بحث پوشش زن در نماز است) آورده و مانند نقل فوق، سخن وی را که درباره پوشش زن در نماز است، به پوشش زن در برابر نامحرم تسری داده است؛ که دیگر نیازی به ذکر جداگانه آن نیست.

۴۱. چنانکه در پاورقی ۳۷ اشاره شد، بقیه فقها منظور از زن در این روایت را دختر نابالغ دانسته‌اند. ضمناً با توجه به برخی روایات، فتوای اغلب فقها این است که برای کنیزان جایز است که سرشان را در نماز نپوشانند. ابن جنید ظاهراً این جواز را در مورد زنان آزاد هم قبول داشته است؛ لذا تعبیر «المرأة الحرة و غيرها» (زنان آزاد و غیرآزاد) آورده است.

۴۲. درباره استدلال‌های نویسنده برای ترجمه «سر» به «سر پوشاک» در بند ۳ از فصل قبل، توضیحات لازم ارائه شد.

که کلام ابن جنید است.» (ص ۸۰۰) دلیل ایشان برای این احتمال جدی! این است که شخصی به نام «شبر» عبارات وی را بدون جمله پایانی نقل کرده است و این آدرس را در پاورقی می‌آورد: «مصابیح الظلام شبر نسخه خطی ک مجلس». خواننده غیرمتخصص وقتی آدرس این نسخه خطی را می‌بیند گمان می‌کند که حتماً «شبر» نام شخصی است که قبل از علامه حلی (متوفی ۷۲۶) می‌زیسته و احتمالاً به نسخه‌ای غیر از نسخه علامه حلی دسترسی داشته است؛ درحالی که این شخص (که نام کاملش سیدعبدالله شبر حلی کاظمی است) متوفی ۱۲۴۲ می‌باشد؛ و کتاب مذکور هم شرحی است بر کتاب مفاتیح الشرایع (نوشته ملامحسن فیض کاشانی، متوفی ۱۰۹۱). در واقع، مساله این بوده که فیض کاشانی (که نویسنده در صفحات قبل ادعا کرده بود، فتوایش برای حجاب زن، اکتفا به پوشش تنه و ران و بازوست) در مفاتیح الشرایع تصریح کرده که: «پوشش سر برای زن در نماز لازم است و فقط یک قول شاذ [= نظری که پیروانش به قدری کم‌اند که غیرقابل اعتنا نیستند] برخلاف این مساله وجود دارد» (ج ۱، ص ۱۰۵)؛ و علی‌القاعده، شارح (مرحوم شبر) باید توضیح دهد که «مقصود نویسنده از قول شاذ، نظر ابن جنید است»؛ و چون برای استنادش همان عبارت اول ابن جنید کفایت می‌کرده، بقیه جملات را نیاورده است. اکنون آیا چنان مطالبی را با چنین دلیلی به مرحوم ابن جنید نسبت دادن، رواست؟

اکنون نوبت آن رسیده که ادله ایشان در رد فتوای مشهور بررسی شود. ایشان پس از اینکه در صفحات ۶۴۵-۶۸۴ درباره فتوای مشهور بحث می‌کنند، چنین جمع‌بندی‌ای ارائه می‌دهند:

«رأی مشهور در مورد حجاب زنان عبارت از ستر همه اندام مگر وجه و کفین است. چنانکه گفته شد کهن‌ترین مبنای این رأی، دو روایت از پیامبر(ص) است:

الف- زن عورت است، اگر پایش را از خانه بیرون بگذارد شیطان به استقبالش می‌آید؛
ب- وقتی زن بالغ می‌شود شایسته نیست به غیر از وجه و کفین، از او دیده شود؛

اما با بررسی‌هایی که در شرح هر یک انجام دادم معلوم شد هیچ یک از این دو روایت، اساساً از پیامبر(ص) صادر نشده! و نیز محتوایشان مخالف سیره حضرت و سایر رهنمودهای وی است.» (ص ۶۸۴)

در حالی که باید گفت: اولاً کهن‌ترین دلیل لزوماً به معنای قوی‌ترین و تنها دلیل نیست؛ ثانیاً نه «کهن‌ترین» دلیل و خوب حجاب، این دو روایت است، و نه «قوی‌ترین» و «تنها دلیل» آن؛ و ثالثاً مانند موارد قبلی در ترجمه و تحلیل ایشان از عبارت اصلی این دو حدیث، اشتباهات متعددی وجود دارد، از موارد غیرقابل قبول در ترجمه کلمات و جملات گرفته، تا ناآشنایی با چگونگی بررسی سند و دلالت احادیث. اما توضیح این سه مطلب:

۱. آیا معیار صحت یک قول، کهن‌ترین مبنای آن است؟ قوی‌ترین دلیل، لزوماً کهن‌ترین دلیل نیست. مثلاً همه می‌دانیم که در مورد دلیل داروین برای اثبات نظریه تکامل (کهن‌ترین دلیل) اشکالات فراوانی گرفته شده؛ و دلیل‌های امروزی این نظریه، بسیار قویتر از دلیل خود داروین است. در بحث روایات هم این مطلب مهمی است. یکی از مشکلات مهم روایات، جعل حدیث و دروغ بستن بر پیامبر (ص) است که از همان زمان حیات ایشان شروع شد. خود پیامبر (ص) فرمود: «كثرت علیّ الكذابه و ستكثرت».^{۴۳} اگر ممانعتی را که خلیفه دوم از کتابت حدیث به عمل آورد و تا زمان عمر بن عبدالعزیز (حوالی سال ۱۰۰ هجری) ادامه داشت نیز در نظر بگیریم، حاد بودن مشکل بیشتر معلوم می‌شود. فضای این دروغ بستن‌ها به قدری زیاد شد که کمتر از نیم قرن بعد از رحلت پیامبر(ص) درباب اینکه ایشان چگونه وضو می‌گرفتند، اختلاف افتاد؛ که هنوز این اختلاف

۴۳. الاحتجاج للطبرسی، ج ۴، ص ۲۱۰: کسانی که سخن دروغی را به من نسبت می‌دهند زیادند و زیادتیر هم خواهند شد.

بین شیعه و سنی باقی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، که به عنایت الهی این امور را پیش بینی می کردند، بارها و بارها بر جانشینی حضرت علی علیه السلام تاکید، و مکرراً بیان فرمودند که بعد از من در مسائل دین به علی (ع) و ائمه بعد از او مراجعه کنید (که نام تک تک آنها را آورد و علامه امینی در کتاب ارزشمند الغدیر، روایات متعدد از پیامبر (ص) با سندهای معتبر از اهل سنت در باره این مساله آورده است) و من تمام علمم را به علی (ع) سپردم و علی در ورود به شهر علم من است و ...^{۴۴} شیعه با این ادله، مساله امامت بعد از پیامبر اکرم (ص) را جدی گرفت و با ادله متعدد نشان داد که سخن ائمه اطهار علیهم السلام اعتباری همچون سخنان پیامبر خدا (ص) دارد؛ و لذا در بسیاری از زوایای دین، که ابهاماتی پیدا شده بود، به سراغ ائمه (ع) رفت. به تعبیر دیگر، با اقدام خلیفه دوم در جلوگیری از نقل و کتابت حدیث، بسیاری از احادیث پیامبر (ص) از دست رفت، اما با اقدام پیامبر (ص) در تعیین جانشینان مطمئن خود و تضمین اینکه سخن آنها مانند سخن من، در ردیف قرآن است (مخصوصاً به حدیث متواتر ثقلین دقت شود که پیامبر (ص) فرمودند: من دو چیز برای شما گذاشتم کتاب خدا و عترت (= اهل بیت) خودم که از هم جدایی ناپذیرند)، اصراری نداریم که فقط به روایات نبوی (کهن ترین ادله) مراجعه کنیم؛ بلکه به مطمئن ترین ادله، از جمله روایات ائمه اطهار (ع)، مراجعه می کنیم.

۲. نویسنده محترم در ابتدای همین بحث، به جای تعبیر «کهن ترین»، مطلب را به گونه ای بیان می نماید که مخاطب گمان می کند دو حدیث فوق، «تنها» دلیل فقها بر این مطلب است. می گوید: «رأی مشهور (پوشاندن همه اندام مگر وجه و کفین) بر دو پایه بنا شده است ... اما این هردوپایه از اساس مخدوش است زیرا مطابق آنچه در عناوین بعدی می آورم هیچ یک از این دو حدیث واقعا از پیامبر (ص) صادر نشده» (ص ۶۴۵) جالب اینجاست که ایشان بعد از اینکه بیست سند برای حدیث اول می آورند (که خود همین برای اثبات صحت این حدیث کافی است و در ادامه توضیحش خواهد آمد) فصلی تحت عنوان «احادیث عی و عورات» باز کرده (ص ۶۶۴ تا ۶۷۱)، پانزده حدیث دیگر در رابطه با موضوع پوشش زنان مطرح می کنند؛ و در مورد روایت دوم نیز، بعد از اینکه سندهای متعددی برای آن ارائه می دهند، سیزده روایت دیگر درباره همین موضوع پوشش نقل می کنند؛ یعنی خود ناخواسته اثبات می کنند که دهها روایت دیگر در این زمینه وجود دارد که مورد توجه فقها قرار گرفته؛ هرچند که با ترجمه غلط و توهین به محدثان (که نمونه ای از آن در ادامه بحث اشاره خواهد شد) می کوشند همه آنها را هم مردود قلمداد کنند. از همه اینها گذشته، اگر کسی سراغ متون حدیثی شیعه برود، (مثلاً وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۹۱-۲۰۶) با دهها حدیث دیگر از ائمه اطهار (ع) در باب جزییات حجاب زن مواجه خواهد شد که نویسنده اشاره ای به آنها نکرده است.

۳. اما اشتباهات ایشان در ترجمه عبارات، و نیز در تحلیل های ارائه شده پیرامون رد سند یا دلالت حدیث:

۳،۱. از مهمترین علل مخالفت نویسنده محترم با حدیث اول، این است که «عورت» را به همان معنایی که امروزه درباره عضو خاصی فهمیده می شود، گرفته؛ و لذا حدیث «النساء عوره» را هم صریحاً به صورت «زنان عورت هستند» ترجمه می کند؛ و واضح است که تعبیر «زن عورت است» (به نحوی که امروزه فهمیده می شود) یک تعبیر توهین آمیز خواهد بود. اما آیا مراد از این تعبیر در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم همواره همین بوده است؟ قطعاً خیر. شاهد ساده آن استعمالات قرآنی این واژه است. قرآن کریم در جایی در مورد کسانی که بهانه جویی می کردند که از جهاد فرار کنند، می

۴۴. مثلاً پیامبر (ص) فرمودند: «من شهر علمم و علی (ع) درب ورودی آن است» (صحیفه الإمام الرضا علیه السلام، ص ۵۸) یا اینکه برای علی علیه السلام سخنی گفت که وقتی سوال کردند، چه فرمود، پاسخ داد «هزار باب از علم بر من گشود که از هر بابی هزار باب دیگر باز می شود.» (کافی، ج ۱، ص ۲۹۶)

فرماید: آنها می‌گویند «خانه‌های ما عورت است» (يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِذْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا؛ سوره احزاب، آیه ۱۳) یا در مورد اینکه یک زمانهایی زمان خلوت زن و شوهر است که حتی افراد نابالغ هم نباید بدون اجازه وارد شوند، تعبیر می‌کند که اینها [= این سه زمان خاص] سه «عورت» برای شماس است (ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ؛ سوره نور، آیه ۵۹). قطعا در این موارد، معنای اصطلاحی امروزی این واژه، مدنظر نیست: نه خانه، اشاره به آن عضو خاص دارد، و نه زمان. اگر سراغ کتبی که به ریشه‌یابی لغات پرداخته‌اند برویم متوجه خواهیم شد که این کلمه از طرفی با معنای «خالی بودن» و «خلوت» و «نیاز به مراقبت» ارتباط دارد، و از طرف دیگر با مفهوم «حیا».^{۴۵} شاید ترجمه‌ی فارسی «شرم‌گاه» (محلی که عدم مراقبت از آن موجب شرمندگی می‌شود) یک ترجمه بسیار دقیق از این واژه است که در تمام موارد استعمال قرآنی این واژه (یعنی خانه‌ای که خالی بماند، زمانهای خلوت زن و شوهر، اندام جنسی، و...) معنا دارد. به هر حال، این کلمه، همانند ترجمه آن، به خاطر کثرت استفاده در مورد عضو خاصی از انسان، امروزه به صورت اصطلاحی درآمده که اغلب به این معنا به کار می‌رود؛ در حالی که این کاربرد در آن موقع یک کاربرد مجازی بوده است؛ راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲) می‌گوید: «کاربرد کلمه عورت در مورد شرمگاه انسان، یک کاربرد کنایه‌ای (مجازی) است؛ اصل آن از کلمه «عار» گرفته شده و به خاطر اینکه آشکارشدنش موجب عار بوده، به آن عورت گفته‌اند».^{۴۶} پس مقصود پیامبر اکرم (ص) از تعبیر «النساء عوره» این نبوده که بدن زنان را به یک عضو خاص تشبیه کند، تا آن را توهین‌آمیز بدانیم و با آن مخالفت کنیم، بلکه اگر بخواهیم با توجه به مفهوم «عورت» در آن زمان، این جمله را ترجمه کنیم، مقصود این است که: «بدن زنان اقتضای یک حیا و ویژه‌ای دارد که اگر مراقبت نشود [محل نگاه‌های شرم‌آور] (=شرم‌گاه) قرار خواهد گرفت».

۳،۲. نویسنده بر اساس یکی از سندهایی که برای حدیث اول مطرح شده، متن کامل حدیث را این گونه نقل کرده: «النساء عورة و إن المرأة لتخرج من بيتها بلباس يستشرفها الشيطان يقول ما مررت بأحدٍ إلا اعجبته...»؛ و این گونه ترجمه می‌کند:

«زنان عورت‌اند و هرآینه زنی از خانه‌اش با لباسی! خارج شود، شیطان [به سراغش آمده و] دقیقا او را زیر نظر گرفته و به وی می‌گوید: بر هیچ مردی گذر نمی‌کنی مگر اینکه او را به شوق و شگفتی می‌اندازی...» (ص ۶۴۹)

و پس از نقل حدیث چنان برآشفته و تحت تاثیر احساسات قرار گرفته که می‌نویسد:

«گویا عطش حدیث‌سازان از روایت ترمذی^{۴۷} به طور کامل تامین نشده که ناچار شدند با افزودن عباراتی خواسته‌های شخصی خود را به کرسی بنشانند؛ و زنان یعنی نیمی از بندگان خدا را در خانه زندانی کنند و ناخواسته بزرگترین اهانت را به آفرینش خدا روا دارند. البته فعلا به متن روایت کاری ندارم و صرفا سند را بررسی می‌کنم هرچند پس از مطالعه روایات بالا فکر نمی‌کنم چندان دل و دماغی برای ادامه بررسی حدیث برای خواننده باقی مانده باشد و پیشاپیش ساحت قدسی رسول الله (ص) را از این گونه اراجیف مبرا دانسته‌اید.» (ص ۶۴۹-۶۵۰)

۴۵. مثلا فراهیدی (متوفی ۱۷۵) «عورت» را به معنای «کل امریستحی منه» (هرچیزی که انسان در مورد آن حیا می‌کند) دانسته است (کتاب العین، ج ۲، ص ۲۳۵). ابن‌فارس (متوفی ۳۹۵) «عورت» را عبارت می‌داند از «شیء ینبغی مراقبته لخلوة» (هرچیزی که به خاطر خالی و در خلوت ماندنش مراقبت نیاز دارد). (معجم مقانیس اللغة؛ ج ۴، ص ۱۸۴)؛ و مصطفوی می‌نویسد: «هو ما یستقیح بروزه و یلزم ستره عرفا» (چیزی است که آشکار شدنش، ناخوشایند، و پوشاندنش عرفاً لازم است). (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۸، ص ۲۵۹).

۴۶. مفردات ألفاظ القرآن ص ۵۹۵.

۴۷. مقصود نویسنده، روایتی است که قبلا نقل کرده است.

صرف نظر از اینکه این آشفستگی و احساسات، پیشاپیش موضع ایشان را در قبال این حدیث معلوم می‌کند و صرف نظر از اینکه ایشان در فهم معنای «عورت» دچار اشتباه شده، که اشاره شد، اما مشکل مهمتر، ناشی از اشتباه ساده‌ای در ترجمه عبارت «لباسِ یستشرفها» است. در زبان عربی اگر بعد از کلمه نکره، جمله‌ای بیاید، «صفت» محسوب می‌شود^{۴۸} که در زبان فارسی با عبارت «که...» ترجمه می‌شود. ایشان چون این نکته را نمی‌دانسته یا مورد غفلت قرار داده، جمله بعد از کلمه «لباس» (یعنی جمله «یستشرفها الشیطان») را جمله جدید قلمداد کرده، آن را به صورت «جزای شرط» به جمله قبلی عطف نموده که از آن معنای نامعقولی درآمده است که گویی پیامبر (ص) گفته که «اگر زنی با لباس از خانه بیرون رود، شیطان به سراغش می‌آید و...!» لذا جلوی کلمه لباس هم یک علامت تعجب گذاشته است.

اگر به آن نکته ساده توجه شود معنی صحیح حدیث این است که:

«وجود زنان اقتضای یک حیای ویژه‌ای دارد که اگر مراقبت نشود (محل نگاه‌های شرم‌آور) (=شرم‌گاه) قرار خواهد گرفت؛ و همانا زن گاه با لباسی از منزل خارج می‌شود، که این لباس موجب اشراف و توجه ویژه شیطان به او می‌شود،^{۴۹} در این حال شیطان می‌گوید بر کسی گذر نمی‌کنی مگر...»

و واضح است که منظور پیامبر (ص) از این روایت، لزوم پوشش مناسب برای زن، و مذمت لباسهای تحریک کننده بوده است، نه توهین به زنان؛ و اتفاقاً فقها هم همین را برداشت کرده‌اند. آیا این سخنان اراجیف است؟ آیا نقل این حدیث مجوز می‌شود که به محدثان، برچسب «حدیث‌سازی» و «دارای عطش اهانت به زنان» بزنیم؟

۳،۳. ایشان با تلقی‌ای که از این حدیث داشته، می‌گویند «با اینکه بخشی از روایت اول [یعنی تعبیر «النساء عوره»] دائماً مورد استناد متون فقهی است، اما با پیگیری متن کامل آن، مشخص شد اصلاً ربطی به میزان پوشش ندارد.» اولاً این روایت، چنانکه خود ایشان هم نشان داده‌اند، فقط با همین سند و با همین ادامه نقل نشده، بلکه مخصوصاً از ائمه اطهار علیهم‌السلام هم مکرر نقل شده، و لذا متن کاملش فقط همین نیست؛ ثانیاً توضیحات قبلی بخوبی نشان می‌دهد که اتفاقاً ادامه همین روایت نیز کاملاً مربوط به موضوع پوشش است، و اشتباه ایشان به خاطر ندانستن ترجمه صحیح بوده است. ادامه روایت درباره پرهیز از لباسی است که تحریک‌آمیز باشد، و معلوم است که تحریک‌آمیزی لباس زن، در گروهی این است که بدن را به جای اینکه بپوشاند، نمایش دهد. پس روایت ابتدا هشدار به جذابیت‌های بدن زن می‌دهد و ضرورت مراقبت از پوشش عمومی بدن زن را با تعبیری که هشداردهنده و برانگیزاننده حیای افراد باشد، توصیه می‌کند، و در ادامه، از پوشش لباسهای نامناسب و بدن‌نما برحذر می‌دارد. فقهای بزرگوار نیز از این تعبیر اصل پوشش عمومی بدن زن را فهمیده، و سپس با کمک روایات دیگر، محدوده مجاز نپوشاندن را استخراج کرده‌اند.

۳،۴. اما آیا سند این احادیث ضعیف است؟ نحوه بررسی ایشان، علاوه بر اینکه عدم آشنایی ایشان با روش‌شناسی بررسی سند را نشان می‌دهد، ناخواسته دلایل کافی برای اعتبار حدیث هم در اختیار می‌گذارد:

۴۸. الجمل بعد النکرات صفات و بعد المعارف احوال. (جمله‌ها اگر بعد از نکره بیایند صفات‌اند و اگر بعد از معرفه بیایند، «حال» هستند.) (معنی اللیب عن کتب الاعراب، ج ۲، ص ۴۲۸).

۴۹. «استشرف» در لغت به معنای «طلب کردن اشراف و مشرف شدن بر چیزی» می‌باشد (لسان العرب، ج ۹، ص ۱۷۹)، که برخی از کتب لغت آن را به معنای «سر بلند کردن به منظور نگاه کردن به چیزی» نیز دانسته‌اند (المحیط فی اللغة، ج ۷، ص ۳۲۱)؛ لذا معنای این تعبیر آن است که آن لباس، شیطان و نگاههای شیطانی را بر او مسلط می‌کند.

درباره روش‌شناسی بررسی سند باید گفت که در علم «رجال» (سندشناسی)، همانند هر علم دیگری، بین متخصصان اختلاف نظر وجود دارد و ممکن است آقای الف، شخصی را غیرمعتبر معرفی کند، ولی آقای ب، همان شخص را معتبر بداند. این اختلاف مخصوصاً بین محدثان شیعه و سنی شدید است: مثلاً سخن «مغیره بن شعبه» (کسی که در جریان حمله به خانه حضرت زهرا (س) به ایشان تازیانه زد) را محدثان شیعه کاملاً بی‌اعتبار می‌دانند، اما نزد محدثان اهل سنت اعتبار زیادی دارد. همچنین بسیاری از محدثان اهل سنت، شیعه بودن را گناهی نابخشودنی می‌دانسته و همین را برای ضعیف دانستن روایتش کافی می‌شمرده‌اند. لذا اگر کسی بخواهد سند هر حدیث معتبری را هم رد کند، کافی است اگر راوی شیعه است، به سراغ نظرات محدثان اهل سنت درباره او برود؛ و بالعکس؛ و با این روش می‌توان حتی سند بسیاری از مطمئن‌ترین روایات را زیر سوال برد!

آیا رواست که نویسنده محترم، در جایی که مطلبی موافق نظرش است، حتی در فهم قرآن کریم، با اصل قرار دادن تفاسیر اهل سنت، سخن مروان بن حکم را، که صریحاً توسط پیامبر (ص) لعن شده، ملاک قرار دهد (ص ۱۴۱)؛ اما در جایی که روایت معتبری از بزرگان شیعه، برخلاف سلیقه‌اش است، تاییدات خیل عظیمی از رجالیون (= سندشناسان) بزرگ شیعه مانند شیخ صدوق، نجاشی، ابن شهر آشوب، سیدبن طاووس، شهید اول، علامه مجلسی، محدث نوری، آقابزرگ طهرانی، علامه مامقانی و ... را کنار بگذارد و با استناد به سخن یکی از محدثان اهل سنت (که مهمترین دلیلش برای غیرمعتبر دانستن این راوی، شیعه بودن وی است)، هرگونه توهین و ناسازی را نثار راوی نماید^{۵۰} و او را متهم کند که به خاطر عقب نماندن از اهل سنت، چنین روایتی را جعل کرده است؟ (ص ۶۵۶)

۵۰. راوی مورد نظر، محمدبن محمد بن اشعث، از محدثان شیعه در قرن چهارم است که خود نویسنده محترم، با آوردن قسمتهایی از جملات عربی آقابزرگ طهرانی [محقق بزرگ شیعی که کتابنامه عظیم آثار شیعه (الذریعه الی تصانیف الشیعه) را تالیف کرده] ناخواسته اعتراف کرده که ایشان با تعبیر «عظیم‌الشان» از روایات او یاد می‌کند (ص ۶۵۹). راوی روایتش را در کتابی به نام «الجغریات» (که به خاطر نام مولف، به الاشعثیات نیز شناخته می‌شود) از یکی نوه‌های امام کاظم علیه‌السلام (به نام موسی بن اسماعیل) نقل می‌کند و بسیاری از این روایات را شیخ صدوق با سند دیگری از همین موسی بن اسماعیل نقل کرده است.

آیا نویسنده محترم حق دارد در مورد کتابی که به قدری مورد اهتمام بزرگان شیعه بوده که شهید اول (محمدبن مکی عاملی، متوفی ۷۸۶) برای استفاده بیشتر شیعیان، خلاصه‌ای از آن (به نام «اختصار الجغریات») تهیه کرده، بگوید: «فقهها و محدثان امامی مذهب از قدیم‌الایام به کتاب اشعثیات روی خوش نشان نمی‌دادند و در واقع، به دلیل ضعف آن، جزء کتب متروک به حساب می‌آمد به طوری که در وسائل الشیعه نیز از آن استفاده نشد؛ ولی سرانجام حسین نوری روایات آنرا در مستدرک الوسائل جای داد.» (ص ۶۵۸) آیا عدم استفاده از آن در وسائل الشیعه به این دلیل بوده؟ خوب است به متن کامل عبارات آقابزرگ طهرانی، که نویسنده این عباراتش را نیاورده، دقت شود: «علامه مجلسی و شیخ حر عاملی [نویسنده وسائل الشیعه] با وجود جستجوی فراوان بر نسخه این کتاب دست نیافتند و خداوند آن را برای محدث نوری صاحب مستدرک الوسائل ذخیره نمود و بر ایشان منت نهاده و نسخه‌ای از این کتاب را در ضمن مجموعه‌ای در اختیار وی قرار داد و مصادری دیگر که معتبر و صحیح می‌باشند نیز برای ایشان نسبت به این کتاب مهیا ساخت. از این جهت محدث نوری در خاتمه کتاب مستدرک این کتاب را قبل از دیگر کتاب‌ها مطرح می‌کند و در متن کتاب مستدرک نیز روایات این کتاب را قبل از دیگر روایات نقل می‌نماید. به برکت این کتاب و کتاب‌های معتبر دیگر، کتاب مستدرک به درجه‌ای از اهمیت نایل آمده است که مراجعه به آن بر هر مجتهدی لازم است.» جالب اینجاست که همان شیخ حر عاملی، که نویسنده وی را بی‌اعتنا به این کتاب جلوه می‌دهد، وقتی یک روایت از این کتاب را از کتاب «اقبال» سیدبن طاووس نقل می‌کند، هنگام نقل آن تعبیر «عظیم‌الشان» را در مورد آن به کار می‌برد. (وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۳۲۰).

نویسنده محترم با عبارات توهین‌آمیزی که قلم از ذکر آنها شرم می‌کند توضیح می‌دهد که راوی محل بحث تنها کسی است که این روایات را نقل کرده؛ و او و کتابش کاملاً بی‌اعتبارند. (ص ۶۵۵-۶۵۶) درحالی که علامه مجلسی می‌گوید: «اکثر احادیث کتاب النوادر [قبلاً تعریف و تمجید فراوانی

اما خود ایشان، علی رغم میل خود، ناخواسته دلایلی بر اعتبار این احادیث آورده است:

در مورد حدیث اول، بیش از ۲۰ سند آورده، که خود این مطلب، به شدت صحت روایت را تقویت می‌کند. در اسنادی که آورده همه روایتهای به نقل «عبدالله بن مسعود» از پیامبر (ص) ختم می‌شود (ص ۶۵۱). «ابن مسعود» از اصحاب معروف پیامبر (ص) و حضرت علی (ع)، و جزء معدود کسانی است که به قدری مورد وثوق است که هم شیعه و هم سنی روایت وی را قبول دارند. نویسنده محترم این را که غیر از ابن مسعود کسی این حدیث را روایت نکرده، دلیل مهمی در رد روایت او می‌شمرد؛ در حالی که، حتی اگر چنین بود، (که این چنین نیست؛ بلکه در متون شیعه، عبارت اول این حدیث که محل بحث است، اغلب به نقل حضرت علی (ع) از پیامبر (ص) ختم می‌شود)^۱ هم شیعه و هم سنی «خبر واحد» را حجت (= دلیل معتبر) می‌دانند، و «خبر واحد» یعنی روایتی که لااقل یک سند صحیح داشته باشد (در مقابل «خبر متواتر» که از روایان متعدد نقل شده است). لازم به ذکر است که اکثر احکام شرعی بر اساس خبر واحد است و اگر قرار باشد فقط به خبر متواتر بسنده کنیم شاید منحصر به وقایع خاصی مثل حدیث غدیر و حدیث ثقلین و مانند آن شود، و حتی جزییات نماز خواندن را هم نتوان اثبات کرد!

در مورد حدیث دوم نویسنده محترم ابتدا اظهار می‌دارد که این حدیث فقط از طریق عبدالله بن عباس از پیامبر (ص) روایت شده است؛ و البته اشاره نمی‌کند که ابن عباس از روایان معتبر و مورد قبول شیعه و سنی است؛ و وجود او نقطه قوت سند است، نه نقطه ضعف آن. اما جالب اینجاست که در ادامه بحث خود، نقل این حدیث را از قول برخی دیگر از صحابه و تابعین مانند «ابن عمر، ضحاک، عطاء، سعید بن جبیر، عکرمه، اوزعی، ابی الشعثاء، ابراهیم نخعی و...» می‌پذیرد (ص ۶۷۴)، یعنی خودش نشان می‌دهد که سندش فقط به ابن عباس ختم نمی‌شود! آنگاه به جای اینکه بیاید سند یک‌یک این روایات را

از کتاب النوادر راوندی، و جایگاه علمی مولف آن کرده] روایاتی است که سهل بن احمد دیباجی آنها را از محمد بن محمد بن اشعث از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر (ع) روایت کرده و ... این ابن اشعث کسی است که نجاشی او را مورد وثوق دانسته و شیخ صدوق در «المجالس» خود بسیاری از این روایات را با سند دیگری از موسی بن اسماعیل روایت کرده است.» (بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۶) همچنین می‌گوید: «در برخی کتب رجالی طرق دیگری نیز برای این کتاب نقل شده است که ما در آخر کتاب بحار الانوار به آن اشاره خواهیم کرد.» (بحار الانوار، ج ۱، ص ۵۴)

اما دلیل نویسنده برای رد روایات ابن اشعث از موسی بن اسماعیل، این است که از «الکامل» عبدالله بن عدی نقل قولی آورده که شیخی ۴۰ سال همسایه موسی بن اسماعیل بوده و این روایات را نشنیده است. (ص ۶۵۶) این مثل آن است که کسی سخنان یکی از شاگردان معتبر یکی از مراجع تقلید درباره فتاوی وی را رد کند، چون پیرمردی که ۴۰ سال همسایه آن مرجع بوده، این سخنان را از آن مرجع نشنیده است. جالب اینجاست که نویسنده اشاره نمی‌کند که عبدالله بن عدی یک عالم سنی است و وقتی متن عربی این شخص را می‌آورد، آشکار می‌شود که او درباره ابن اشعث، تعبیر «شدة میله الی التشیع» را به کار برده، که نزد محدثان اهل سنت، نوعی مذمت و دلیلی برای رد راوی به حساب می‌آید و موضع او را درباره این راوی معلوم می‌کند. آیا استناد به سخن یک فرد سنی، که راوی را به خاطر شیعه بودنش پیشاپیش دروغگو می‌داند، برای وارد کردن انواع توهین‌ها و ناسزاها در حق یک محدث بزرگ شیعه، که این اندازه مورد اعتماد بزرگان شیعه بوده، و فقط روایتی آورده که باب طبع نویسنده نبوده، رواست؟

۵۱. مثلا، رک: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۳۴؛ کافی، ج ۵، ص ۵۱۱ و ۵۳۵؛ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۹۰؛ الجعفریات، ص ۹۴؛ الامالی للطوسی، ص ۳۷۰ و ۵۸۵؛ شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام، ج ۳، ص ۲۰۱؛ النوادر (لراوندی)، ص ۳۵؛ ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۳، ص ۴۷۶؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۴۰؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۱۸۱؛ و... البته نویسنده محترم با اینکه گفته بود تمام سندها به ابن مسعود ختم می‌شود، خودش روایت کتاب الجعفریات را در ادامه بحث خود می‌آورد؛ اما چنانکه در پاورقی ۵۰ گذشت، سعی کرده روایت مذکور را بی اعتبار جلوه دهد و برخی دیگر از روایات فوق را هم تحت تیترا «احادیث عی و عورات» آورده و بدون اینکه اذعان کند که نتوانسته اشکالی در سند آنها بیابد، با افزودن توضیحاتی در ترجمه برخی، و توهین به روایان آنها، و آنها را با برخی روایات اهل سنت مقایسه کردن، وانمود کرده که حتما همه اینها هم جعلی می‌باشند!

بررسی کند، در رد همه آنها به این جمله از ابن کثیر (= عالم سنی متعصبی که علاقمند است نقش عایشه در اسلام را بسیار مهم جلوه دهد) بسنده می‌کند که: «گویا استنباط ابن عباس و سایرین، ناشی از روایتی باشد که عایشه از پیامبر (ص) نقل کرده» و این احتمال بی‌دلیل ابن کثیر را مطلبی قطعی تلقی کرده، و با همین بهانه، به بررسی روایت منقول از عایشه می‌پردازد و با مناقشه در آن، همه روایات قبلی را یکجا کنار می‌گذارد و نهایتاً این گونه جمع‌بندی می‌کند:

«نتیجه بررسی روایت عایشه از پیامبر: چنان که ملاحظه شد با سندی ضعیف و متنی اضعف و مجموعاً پریشان و متناقض روبرو بودیم؛ از آن گذشته حدیث دیگری از رسول اکرم (ص) در تأیید روایات مذکور نیافتیم؛ پس این روایات را نمی‌توان گزارشی واقعی و معتبر دانست و به انتساب وجه و کفین به حضرت حکم کرد. بنابراین چه‌بسا کلام ابن عباس و شاگردانش و سایرین، ناشی از روایتی اساساً جعلی باشد.» (ص ۶۸۰)

نویسنده همه آن روایات با سندهای متفاوت را به صورت «ابن عباس و سایرین» تعبیر می‌کند و فقط بر اساس یک احتمال ذهنی که یک نفر مطرح کرده، همگی را جعل بر خاسته از یک روایت می‌شمرد و سپس می‌گوید روایت دیگری که بتواند اینها را تأیید کند نیافتیم! فرض کنید الان چند روایت دیگر از پیامبر (ص) ارائه شود. وقتی ایشان این همه روایت را بدین سادگی کنار می‌گذارند، آیا اگر روایت دیگری هم بیابند جزء همان «سایرین» قرار نخواهند داد و آن را هم پیشاپیش جعلی نخواهند دانست؟ ضمناً جالب اینجاست که اینجا از تعبیر «چه‌بسا کلام ابن عباس و سایرین باشد» استفاده کرده؛ اما چند صفحه بعد که می‌خواهد جمع‌بندی کند با قاطعیت می‌گوید: «اساساً از پیامبر صادر نشده است.» (ص ۶۸۴)

۳،۵. دلیل دیگری که ایشان در رد حدیث اول آورده این است که در برخی متون فقهی و روایی این حدیث، با سند دیگر، مستقیماً از قول ابن مسعود (بدون اشاره به نقل وی از پیامبر (ص)) آمده است و نتیجه گرفته که پس حتماً ساخته خود ابن مسعود بوده! (ص ۵۶۲) هر محقق می‌داند که وقتی حدیثی بین فقها و محدثان معروف می‌شود، از آن با نام روایش یاد می‌کنند. اما فرض کنیم که واقعا در موارد مذکور (که سندهای متفاوتی دارند)، مطلب به ابن مسعود ختم شود، آیا واقعا مطلب فوق، دلیل می‌شود که روایات قبلی ابن مسعود نیز از پیامبر (ص) نباشد؟ برای اینکه اشکال استدلال ایشان آشکار شود به این مثال توجه کنید:

- از کسی می‌شنوید که: احمد گفت که حسن گفت فردا تعطیل است.

- از شخص دیگری می‌شنوید که: احمد گفت که فردا تعطیل است.

اگر شما با این دو سخن مواجه شوید آیا حکم می‌کنید که «پس معلوم می‌شود مطلب اول دروغ است و حسن چیزی نگفته و تعطیلی فردا فقط نظر احمد بوده»؟! یا هرکس هنگام با مواجهه با این دو سخن، احتمال اصلی را این می‌داند که اگر احمد هم حرفی زده، در واقع حرف حسن را گفته است.

۳،۶. برخلاف ادعای ایشان، حدیث اول، آن هم با ادامه‌ای که ایشان آورده، محل استناد فقها در این حکم قرار نگرفته است. آنچه بوده این است که برخی فقها به عبارت «النساء عوره» (که ترجمه صحیحش اشاره شد) استناد کرده‌اند که با سندهای دیگر در متون حدیثی شیعه آمده (ر.ک: پاورقی ۵۱) و اتفاقاً اگر توجه شود که محدثان و فقهای شیعه، غالباً راویان سنی را قبول ندارند یا در اولویت دوم قرار می‌دهند و تا روایات شیعه هست، کمتر به سراغ روایات اهل سنت می‌روند؛ می‌توان احتمال داد که این روایات بیشتر مورد استناد فقهای شیعه بوده، تا روایاتی مانند روایات مورد نظر نویسنده محترم، که سندشان در کتب اهل سنت است. ضمناً اگر فقها همین تلقی نویسنده محترم از این حدیث را داشتند، باید نه به وجوب حجاب، بلکه به وجوب خانه‌نشینی زن فتوا می‌دادند؛ و می‌دانیم که هیچ فقیهی چنین فتوایی نداده، و همگی خروج زن از

خانه را نه فقط جایز، بلکه در موارد متعددی، مستحب یا واجب می‌دانند (مانند رفتن به حج). به علاوه، اگر به معنای صحیح حدیث توجه شود، معلوم می‌گردد که ملاک مطرح در این روایت (ادامه روایت) یک تذکر اخلاقی کاملاً معقول (به این معنا که: حضور لابلالی زنان، می‌تواند زمینه‌ساز گسترش شهوترانی و حضور شیطان شود)، و در راستای سایر آموزه‌های اسلام می‌باشد.

جمع‌بندی

ما مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، اگرچه در برخی احکام شرعی (مثل وضو) اختلاف نظر داریم، اما تعالیمی که از طریق آیات و روایات به دستمان رسیده، جای تردیدی برای ما نگذاشته که حجاب شرعی لازم برای یک زن مسلمان، پوشاندن تمام بدن غیر از صورت و دستان وی (تا مچ) است؛ و این مطلب به قدری واضح بوده که امروزه، نه فقط بین مسلمانان، بلکه در تمام دنیا، پوشیدن این حجاب، علامتی برای شناسایی یک زن مسلمان به حساب می‌آید تا حدی که در سراسر جهان، حکومت‌هایی که با اسلام میانه خوبی ندارند، این مدل پوشش را، چون علامت مسلمانی یک زن است، در مدارس و ادارات خود بر نمی‌تابند؛ یعنی این حجاب، علاوه بر کمک به حفظ اخلاقی جامعه، امروزه نقش پرچم را برای نشان دادن هویت یک زن مسلمان ایفا می‌کند.

نویسنده محترم کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص)» درصدد برآمده این تلقی از حجاب زن مسلمان را به چالش بکشد و فرضیه‌اش این است که حجاب شرعی در آن زمان، این اندازه نبوده، بلکه چیزی در حد پوشاندن تنه و ران و بازو بوده، و اسلام اصراری بر پوشش زن در برابر مردان نامحرم ندارد. وی، اگرچه در بحث‌هایش به کتاب‌های متعددی ارجاع داده، اما علاوه بر اشتباهاتی که در ترجمه عبارات عربی مرتکب شده، برای اثبات واقعی بودن فرضیه‌اش، چنانکه دیدیم، ساده‌ترین اصول رایج در روش‌های تحقیق تاریخی را کنار گذاشته است. مثلاً اگر در ریشه لغت، معنایی برای یکی از هم خانواده‌های واژه‌ای به کار رفته باشد که با فرضیه وی سازگار است، استنادات تاریخی همه کتاب‌های تخصصی لغت را کنار گذاشته، و برداشت خود را، معنای اصلی آن واژه قلمداد کرده، و تمام شواهد زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی مخالف نظر خود را با بهانه‌هایی مانند اینکه «بعید است چنین چیزی باشد» کنار انداخته است؛ یا در روایات تاریخی، اگر مطلبی تا حدودی با برداشتی از برداشت‌های ایشان سازگار بوده، ولو سند بسیار ضعیفی داشته، به شدت بر آن اصرار ورزیده و در مقابل دهها روایت صحیح تاریخی را به بهانه‌هایی مانند اینکه «ناشی از سوءنیت محدثان می‌باشد»، طرد کرده است. همچنین به جای اینکه ابتدا نقل قول‌های تاریخی را در مقابل خود بگذارد و با روشهای پژوهش تاریخی به بررسی صحت و سقم ادعاها بپردازد، ابتدا دیدگاه خود را با شاخ و برگ فراوان بیان، و با اشتباه در ترجمه سخنان برخی از بزرگان فقه، نظر خود را برگرفته از نظر آنها قلمداد کرده، سپس دیدگاه مخالف خود را با انواع اهانت‌ها و ناسزاها متهم نموده و کنار گذاشته است. گاه در ابتدا ادعایی را مطرح کرده، وعده می‌دهد که آن را بعداً اثبات می‌کند؛ اما در ادامه به گونه‌ای بحث می‌شود که گویی این مطلب قبلاً اثبات شده است؛ یا ابتدا دیدگاه نامانوسی را در حد یک احتمال مطرح، اما بعداً چنان بحث می‌کند که گویی قبلاً با ادله محکم اثبات شده است.

از دیگر نقاط ضعف کتاب، یکی توهین‌ها و ناسزاهایی است که در حق هرکس با وی مخالف بوده، روا داشته، و دیگر غفلت و فراموشی‌ای است که گریبانگیر نویسنده می‌شود، به طوری که بسیار می‌شود که برای اثبات ادعایی، به روایاتی استناد

می‌کند که مضمون آن روایات، صریحا نافی مدعای دیگری از ایشان است که در جای دیگری از کتاب آمده است. به بیان دیگر، اگر کسی فقط روایاتی را که در بحثهای ایشان مورد استناد قرار گرفته، جدای از توضیحات و ناسزاهای ایشان، مطالعه کند برایش کافی است که هر گونه تردیدی را در مورد وجوب حجاب شرعی‌ای که امروزه می‌شناسیم کنار بگذارد.

شاید مهمترین دلیل تاریخی ایشان، ذکر مواردی از بی‌حجابی زنان یا آشکار شدن عورت مردان مسلمان در زمان پیامبر (ص) است. اما حقیقت این است که، گذشته از اینکه در همین بحث، مکرر بین زنان و مردان خلط می‌شود،^{۵۲} باز هم این موارد به هیچ‌وجه فرضیه ایشان را اثبات نمی‌کند. در واقع، استناد به این موارد، برای رد وجوب شرعی حجاب در آن زمان، مبتنی بر غفلت از نزول تدریجی آیات قرآن کریم است. وی، به تعبیر خود، تمام احکام را با «واقعیت‌های جامعه معاصر پیامبر(ص)» می‌سنجد، در حالی که اساسا این احکام آمد تا آن واقعیت‌ها را تدریجا تغییر دهد. حکم حجاب هم مانند اغلب احکام دیگر اسلام، از روز اول اعلام نشد؛ یعنی این گونه نبوده که پیامبر اکرم (ص) از روز اول رسالت‌شان، یک رساله توضیح‌المسائل بنویسند و همه احکام اسلام را در آن بیان کنند و به هر مسلمانی یک نسخه بدهند و همه هم رعایت کنند؛ بلکه احکام یکی‌یکی و به تدریج نازل می‌شد و تا زمانی که مسلمانان بدان پای‌بند شوند طبیعتا مدتی طول می‌کشیده است؛ همانند حکم شراب که تا مدتها برخی مسلمانان شراب می‌خوردند؛ بعد آیه آمد که در وقت نماز نباید شراب خورده شود؛ و بعد آیه تحریم همیشگی آن نازل شد؛ و در عین حال باز معدود افرادی تخلف می‌کردند و لذا بر آنها حد جاری می‌شد. ما از این واقعیت که تا مدتها برخی مسلمانان نمازخوان، حتی قبل از نمازشان، شراب می‌خوردند، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که: امکان ندارد شرابخواری در زمان پیامبر (ص) حرام شده باشد و اصلا آیه حرمت شرابخواری معنای دیگری دارد؟ در مورد حجاب نیز چون آیات مربوطه در سالهای آخر عمر آن حضرت (ص) نازل شده، طبیعی است که در فاصله بعثت پیامبر (ص) تا نزول آیه حجاب (که حدود بیست سال می‌شود) می‌توان موارد متعددی را نشان داد که عده‌ای، بدون اینکه گناهکار باشند، حجاب کاملی را که بعدا در شریعت واجب شد رعایت نکرده‌اند؛ و احتمالا می‌توان مواردی یافت که حتی بعد از نزول این آیات نیز عده‌ای تخلف می‌کرده‌اند. اما اینها به هیچ عنوان دلیل نمی‌شود که بگوییم چون این موارد بی‌حجابی در مسلمانان صدر اسلام وجود داشته، امکان ندارد حجاب در سال‌های آخر عمر پیامبر اکرم (ص) هم واجب شده باشد!

در پایان سخن، از آنجا که در این کتاب، با بی‌اعتنایی جدی نسبت به احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام مواجهیم، شاید یادآوری این نکته تاریخی، که نه‌تنها در منابع شیعی، بلکه در مهمترین منابع اهل سنت^{۵۳} هم آمده، مفید باشد: چند روز قبل از رحلت پیامبر اکرم (ص)، درحالی که در بستر بیماری افتاده بودند فرمودند « قلم و دوات بیاورید تا وصیتی را [در برابر

۵۲. یعنی در حین بحث درباره وضعیت پوشش زنان، نقل‌های تاریخی‌ای با عبارات عربی، و اغلب، بدون ترجمه ارائه می‌گردد با این مضمون که «در فلان واقعه عورت مردی نمایان شد» که مخاطب برداشت می‌کند که گویی این واقعه در مورد کشف عورت زنان رخ داده، تا بعدا نتیجه بگیرد که برهنگی زنان در حد کشف عورت هم امری عادی بوده است.

۵۳. سندهای شیعی این روایت که بسیار است، اما برای اینکه مخاطب از وجود این روایت در منابع اهل سنت هم مطمئن شود، باید گفت معتبرترین کتاب حدیثی اهل سنت، «الجامع الصحیح للسنن من حدیث رسول الله و سنته و ایامه» نوشته محمدبن اسماعیل بخاری (متوفی ۲۵۴) است که غالبا از آن به عنوان «صحیح بخاری» یاد می‌شود. این کتاب به قدری نزد اهل سنت اعتبار دارد که نه‌تنها در صحت روایاتش تردید نمی‌کنند، بلکه حتی برای اثبات معتبر بودن یک روای، کافی می‌دانند که روایتی از وی در این کتاب آمده باشد. روایت فوق، حدیث شماره ۵۶۶۹ این کتاب است که در ج ۴، ص ۲۹ از این کتاب (چاپ شده در: قاهره، المكتبة السلفية) آمده است. تصویر این صفحه از کتاب در آدرس زیر موجود است:

<http://www.sonnat.net/upload/article/FD8274DA.54CF.4A42/namaye.png?rnd=>

همگان] مکتوب کنم تا بعد از من گمراه نشوید.» عمر بن خطاب برخاست و با تعبیر «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (کتاب خدا برای ما کافی است)، با درخواست پیامبر (ص) مخالفت کرد. عده‌ای از او حمایت و برخی مخالفت کردند و نزاع درگرفت. نهایتاً پیامبر (ص) موفق نشد وصیتش را در برابر همگان مکتوب کند؛ در حالی که قرآن کریم صریحاً فرموده بود که دستورات پیامبر (ص) را اطاعت کنید (نساء/۵۹) و آنچه او به شما دستور داد بپذیرید و در مورد چیزی که نهی کرد، نهی‌اش را قبول کنید (حشر/۸). اگر به این تعبیر پیامبر (ص) (چیزی بگویم که بعد از من گمراه نشوید) در سایر کلمات پیامبر (ص) دقت شود درمی‌یابیم که این تعبیر را پیامبر (ص) همواره هنگام سخن گفتن در مورد امامت پس از خود به کار می‌بردند (معروفترینش در احادیث ثقلین و غدیر است)؛ پس به احتمال زیاد اینجا نیز همان را مد نظر داشتند. کسانی هم که با این دستور مخالفت کردند و با انکار امامت کسانی که پیامبر اکرم (ص) معرفی کرده بود، راه گمراهی و اختلاف در مسلمانان را باز کردند، به «کتاب خدا برای ما کافی است» تمسک کردند. مواظب باشیم ما نیز به بهانه «کتاب خدا کافی است» مدعی بی‌نیازی از معلم و مبین واقعی آن (یعنی احادیث پیامبر و امامان) در فهم قرآن نشویم، که به همان گمراهی که پیامبر (ص) پیش بینی کرده بود، مبتلا خواهیم شد.

والسلام علی من اتبع الهدی

تذکر: در این تحقیق غالباً از نرم‌افزارهای موسسه تحقیقاتی نور (کتابخانه جامع الفقه ۲، جامع الاحادیث ۳/۶، و جامع التفاسیر ۲/۱) استفاده شده است؛ لذا اطلاعات کتاب‌شناختی کتابهای مورد استناد جداگانه ذکر نشد.