

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۱۴۰-۱۰۷

اعتبارسنجی و تاریخ‌گذاری روایت «المرأة عورة» در منابع روایی

معصومه ربیعان*

چکیده

روایت «المرأة عورة» یک نمونه از مستندات روایی در فقه زنان است که زن را مایه شرم و پوشیدنی معرفی کرده و در بحث حدود حجاب، عدم خروج وی از خانه و حرمت صدای او مورد استناد فقها قرار گرفته است. این واژه پیشینه فارسی و عبری داشته و نشان می‌دهد عورت‌انگاری زنان با تداخلات فرهنگی بعد از فتوحات، در جامعه عربی مورد توجه قرار گرفته، تا آنجا که در قرن سوم این اندیشه، در سنن ترمذی به روایت ارتقا یافته است. با تحلیل به عمل آمده در این پژوهش، عبارت المرأة عورة توصیفی از دیدگاه‌های راویان کوفی در قرن دوم راجع به زنان است که تحت تأثیر اندیشه‌های عبدالله بن مسعود در کوفه ظهور یافته و در بصره به خوبی توسعه یافته است. این روایت در اهل سنت جز از طریق ترمذی در کتب شش‌گانه اهل سنت مورد توجه قرار نگرفته و در کتب روایی شیعه نیز از طریق زیدیه وارد شده و تا قرن هفتم مورد توجه هیچ‌یک از فقیهان شیعی نبوده است. این مطالعه با روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای با تمرکز بر کتب روایی سامان یافته است و در پی آن است که تاریخ ظهور و سیر تکاملی این عبارت را بازنمایی نماید.

◀ **کلیدواژه‌ها:** عورة، تاریخ‌گذاری، ابن مسعود، کوفه، بصره.

* استادیار دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران / m.rayaan@baso.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

بعد از هجرت پیامبر ﷺ اسلام به مدینه و پی ریزی جامعه نوین مدنی در دل جامعه قبیله نشین عربی، زمینه های مشارکت اجتماعی زنان نیز پی ریزی گردید. رسول خدا ﷺ با انواع پیمان های فردی با زنان (ممتحنه: ۱۲) و بیعت های اجتماعی در عقبه، شجره و به کارگیری آنان در تمامی جهادها (ابن سعد، بی تا، ج ۸: ۲۹۰) بر نقش پراهمیت آنان تأکید فرمود و روند تحولات فکری و اجتماعی جامعه را در نگرش مثبت به زنان شتاب بخشید (احزاب: ۳۵؛ نحل: ۹۷؛ کوثر: ۱ و...). اما روایات موجود در کتب روایی نشان می دهد پیش از شکل گیری کامل جامعه مدنی و با مرگ رسول خدا ﷺ، بازگشت به پیشینه خصومت های قبیله ای و جنسیتی آغاز گردید و تقابل جاهلیت با مظاهر انسانی زنان، تنزل آنان را در مرتبه یا مراتبی فرودین امکان پذیر ساخت. این روایات در منابع با عناوینی همچون «ضرب النساء»، «تأدیب النساء»، «النساء هم السفهاء» و... قابل بازیابی است (ر.ک: شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۱۲۱، ۲۰۷ و ج ۶: ۱۵۶؛ عبدالرزاق، بی تا، ج ۹، ۴۴۲؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۳۲۸؛ نسائی، ۱۳۸۴ق، ج ۵: ۳۷۱؛ ابن حبان، ۴۱۴ق، ج ۹: ۴۹۹؛ طبرانی، بی تا، ج ۱: ۲۷۰ و ۲۷۱؛ مزنی، بی تا: ۱۸۶؛ ابن عبدالبر، بی تا: ۱۸۵؛ دارمی، ۴۳۹ق، ج ۲: ۴۷؛ ابی داود، ۴۱۰ق، ج ۱: ۴۷۶؛ بیهقی، بی تا، ج ۷: ۳۰۴ و ۳۰۵ و...).

این روند رو به افول، طی روایات فراوانی به خصوص در عدم مشارکت اجتماعی زنان قابل بررسی و تحلیل است و با دو رویکرد، «توصیف اغراق گونه از ماهیت زنانگی» و در نتیجه «تحدیر از اندیشه و پذیرش اجتماعی» آنان، تئوریزه شده و تجربیات اجتماعی زنان در دوران پیامبر ﷺ را در خانه نشینی و فرزندآوری خلاصه کرده است (برای نمونه ر.ک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۱۳۶ و ج ۸: ۹۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۳۶؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۵: ۲۸۸).

روایت «المرأة عورة» یک نمونه از توصیف زنان است که از جهتی به بازتعریف زنان پرداخته و از جهت دیگر، تفات های طبیعی ایشان را به قالب تن و بدن تحریک آمیز تقلیل داده است. این گونه روایات - که در منابع روایی با مضامین مختلف پراکنده است (برای نمونه: ر.ک: ابن عبدالبر، بی تا: ۱۸۰-۱۸۴؛ ثعالبی، بی تا، ج ۱: ۱۸۰-۱۸۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ۱۵۹ و...) - شناخت از انسان و به تبع آن، زنانگی و مردانگی را تابع امر ثابت و فقدان اراده انسانی می دانند. در واقع در مضمون این روایات همواره این محرک زنانه است که یک درون داد خاص (شهوت) را

در مردان به وجود می‌آورد و در نتیجه مردان را وادار به برون‌داد (تحریک) می‌کند. بنابراین با پذیرش این توصیف از زن و قوای اثرگذاری زنان و کنش آنان در تحریکات جنسی و در مقابل قوای اثرپذیری مردان که پیوسته در تعامل با زنان هستند، تعادل اخلاقی-روانی مردان متزلزل می‌شود. ازاین‌رو، جلوگیری از حضور بیرونی زنان و احتباس زنان در خانه به‌عنوان فروکاست قدرت اثرگذاری آنان، متن بسیاری از روایات با عنوان «إِحْبِسُوا النِّسَاءَ فِي الْبُيُوتِ» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۶: ۳۷۱؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۲۵: ۱۴۸؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۳: ۱۳۳) شده است. لذا بنابر بازتعریف فوق از زن، در طول زمان لازم بود توصیف نوینی از وی به عمل آید که به قانونی (شرعی) منجر گردد که دلیل ماندگاری، بر جداسازی آنان از مردان گردیده و کارکردی همه‌پذیر حتی برای خود زنان داشته باشد. بدین دلیل در صدر فقه زنان، از پوشش تا عدم حضور در جامعه و حتی حرمت شنیدن صدای آنان، عبارتی با عنوان «المرأة عورة» در صدر نشست و تعریف متعارف قرآن از زن در برابری ذاتی او با مردان (حجرات: ۱۳)، به تعریف نامتعارف عورت بودن وی تنزل یافت.

در این مقاله با بررسی ابعاد مختلف اسناد و متن روایت «المرأة عورة» و با روش توصیفی تحلیلی، مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای در پی آنیم تا پیشینه زبانی و شریط ظهور و بروز این روایت را در کتب شیعه و اهل سنت مورد بازخوانی قرار دهیم و آن را بر مبنای تحلیل اسناد با ترسیم بصری آن، تحلیل متن روایات و تحلیل توأمان اسناد و متن روایات، و نیز مراجعه به کتب رجالی محققان مسلمان در شناخت افراد تأثیرگذار در حدیث، آن را تاریخ‌گذاری نموده و با تعیین خاستگاه و زمان ظهور این روایت، برآنیم تا به این سؤالات پاسخ دهیم که خاستگاه متن و اسناد روایت «المرأة عورة» چیست؟ و این روایت توسط چه افرادی و در چه زمانی ظهور، بسط و نشر یافته است؟

۲. پیشینه پژوهش

در تفسیر واژگانی «عورة» جز یک یادداشت از ابوالفضل ارجمند با عنوان «تحول معنی کلمه عورت» که در سایت بوی باران وابسته به پایگاه خبری تحلیلی سازمان عدالت و آزادی قرار گرفته، پژوهشی انجام نیافته است. اما در تبیین روایات براساس تاریخ‌گذاری، پژوهش‌های زیادی وجود

دارد که به عنوان نمونه به سه مورد آن بسنده می‌کنیم: «تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان» (نیل‌ساز، ۱۳۹۰)؛ «تاریخ‌گذاری حدیث "لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ اَمْرَهُمْ امْرَاَةٌ" براساس تحلیل اسناد و متن» (ریعان و رحمان‌ستایش، ۱۳۹۴)؛ «تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات» (شفیعی، ۱۴۰۰). در این مقالات از روش تحلیلی متن و اسناد در تاریخ‌گذاری استفاده شده و تاریخ ظهور متن روایات تعیین گردیده است. برخی از مقالات در حوزه روایات زنان نیز با عنوان اعتبارسنجی نگاشته شده است؛ برای نمونه: «اعتبار و مفهوم‌سنجی روایات کاستی عقل زنان» (کریمیان، ۱۳۹۰)؛ «اعتبارسنجی روایات فتنه زنان» (راد و مجلسی راد، ۱۳۹۳)؛ «اعتبارسنجی روایات سزاواری سجده زن برای شوهر» (رجبیان، ۱۳۹۵)؛ «اعتبارسنجی سندی و محتوایی روایات منقول درباره همت زنان» (کهن‌ترابی، ۱۴۰۰). در مقالات اخیر، تمرکز همه مباحث نقد سندی و متنی روایات است ولی با عنوان پژوهش حاضر جز در مسئله نقد متن روایات زنان، همگونی ندارد.

۳. تعریف مفاهیم

برای بازیابی مفاهیم اصلی این مقاله در ابتدا، دو واژه «تاریخ‌گذاری» و «عَوْرَة» را مورد بازخوانی قرار می‌دهیم:

۳-۱. تاریخ‌گذاری روایات

خاورشناسان با به‌کارگیری روش‌ها و ابزارهای نوین در مطالعات تاریخی، با نقد منابع، اسناد و متون روایات، زمان و مکان و پدیدآورندگان یک روایت را در بستر تاریخ بررسی نموده، سیر تحول و تطور و شرایط ظهور آن روایت را واکاوی نموده و به اصطلاح آن را تاریخ‌گذاری می‌کنند (موتسکی، ۱۳۸۹: ۲۱).

۳-۲. عَوْرَة

واژه «عَوْرَة» به معنای هر چیزی است که باید پوشیده شود و اصل آن از عار است؛ گویی اگر آن چیز (عیب) ظاهر گردد مورد مذمت واقع می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۲۷۵). همچنین معنای «جای طلوع و غروب خورشید، رخنه‌گاه، شکاف کوه، کمین‌گاه، و بخشی از بدن که

به دلیل شرم پوشانده می‌شود» (بستانی، ۱۳۹۵) برای آن ذکر شده است. بدین لحاظ ابن‌اثیر با اتخاذ معنای اخیر، عبارت «المرأة عورة» را بدین گونه شرح می‌دهد که همان‌طور که برخی اعضای بدن را می‌پوشانند تا موجب خجالت نباشد، باید زن را نیز بپوشانند تا مایه خجالت آن‌ها نگردد (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴ش، ج ۳: ۳۱۹).

۴. بررسی روایت «المرأة عورة»

پیش از تحلیل روایی عبارت «المرأة عورة»، این واژه کلیدی در سه جایگاه قابل دستیابی است. این عنوان در تورات، در زبان فارسی و سرانجام در قرآن کریم با معنای متعددی کاربرد یافته است.

۴-۱. پیشینه کاربرد واژه عورت در متون غیراسلامی

واژه عورة در تورات با دو معنای متفاوت آمده است. در سفر پیدایش کلمه عبری "عروت" در اولین برخورد یوسف با برادرانش در مصر نقل شده است که به آن‌ها می‌گوید: «شما جاسوس هستید و برای دیدن عورت این سرزمین آمده‌اید» (سفر پیدایش، ۴۲: ۹). در اینجا عورة به معنای رخنه‌گاه و محل نفوذ است. همچنین در دستور دیگری به بنی اسرائیل در مقررات قربانگاه آمده است: «برای قربانگاه پله مگذارید، مبدا و وقتی بالا می‌روید عورت شما دیده شود» (سفر خروج ۲۶: ۲۰). این معنا اشاره به پوشاندن اندام شرمگاهی دارد که محافظت از آن در بالا رفتن از پله‌ها لازم بوده است.

عورت‌انگاری زنان در فرهنگ ایران نیز دارای پیشینه‌ای طولانی است و واژه عورت در تحلیل معناشناسی و سابقه طولانی آن در فرهنگ ایران شناخته شده است. طبق برخی تحقیقات، اینکه بر دیوارهای سنگی و عظیم و باشکوه تخت‌جمشید، تصاویری از پادشاه ایران و درباریان و مهمانان او تراشیده شده است، اما تصویر هیچ زن هخامنشی یافت نمی‌شود، نشان از پنهان کردن جسم زنان از منظر عمومی دارد؛ و سه پیکره‌ای که با پوشش بخشی از صورت وجود دارند، احتمالاً از مغان^۱ یا خادمان هستند (ر.ک: کشوری، ۱۳۹۵). این درحالی است که زنان هخامنشی در تاریخ ایران شناخته شده‌اند (برای نمونه ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۸۷)، و در برخی ولایات این سرزمین، بعد از مرگ شاه همسران آن‌ها به تخت می‌نشسته‌اند (ر.ک:

ملک زاده، ۱۳۴۷ش: ۹۴). اما باستان شناسان نتوانسته اند این موضوع را حل کنند که پوشش، لباس و تصاویر زنان دوران هخامنشی دقیقاً چگونه بوده است (همان: ۹۶) و اندک نقوشی که در فرش مکشوفه پازیرک و نقش برجسته موجود در موزه استانبول به دست آمده، نشان می دهد که زنان دارای لباسی با آستین بلند ساده تا قوزک پا و چادری که بر آن انداخته اند، هستند (ر.ک: همان: ۹۶-۱۰۱). به همین دلیل برخی محققان آن را نمونه ای از فرهنگ باستانی ایرانیان در عورت انگاری زنان دانسته و معتقدند واژه عورت (با معنای زن پوششی و زن پنهانی) از فرهنگ ایرانی به فرهنگ اعراب راه یافته است (ارجمند، ۱۳۹۳). از نظر این گروه از آنجا که فاتحان در ابعاد زیادی تحت تأثیر فرهنگ فتوحات خود قرار می گرفتند، فرهنگ پنهان کردن زنان مورد توجه و انتخاب اعراب قرار گرفت؛ زیرا «در ایران باستان زنان را پنهان می کردند و این فرهنگ نه تنها پس از تسلط اعراب بر ایران همچنان باقی ماند، بلکه به اعراب هم سرایت کرد» (همان).

محققان در سیر تحول معنای عَوْرَة می گویند: «ایرانیان در گذشته زن را عورت می نامیدند. یکی از مظاهر باقی مانده از این فرهنگ آن است که مرد از ذکر مستقیم نام زن خود نزد مردان دیگر شرم می کند و از او با تعابیر غیر مستقیمی همچون "خانواده"، "بچه ها" و ... نام می برد؛ همان گونه که معمولاً برای رعایت ادب از ذکر مستقیم نام اعضای از بدن پرهیز می شود و عبارات غیر مستقیمی به کار می رود» (همان). جالب اینجاست که کاربرد این واژه تاکنون نیز باقی مانده و امروزه در زبان های اردو و هندی «عورت» کلمه ای عادی برای اشاره به زن است و بنیاد عورت (Aurat Foundation) هم اکنون در پاکستان یکی از نهادهای مدرن مدنی است که به دفاع از حقوق زنان می پردازد (سایت خبری وی او ای دیوه نیوز پاکستان).

علاوه بر سیمای زن، «صدای زن نیز در فرهنگ ایرانی عورت بوده است. در شاهنامه که در قرن چهارم هجری سروده شده است و به داستان های ایران باستان می پردازد، تهمینه که قصد دارد با رستم ازدواج کند، به او می گوید: کس از پرده بیرون ندیدی مرا / نه هرگز کس آوا شنیدی مرا. تهمینه این سخنان را با افتخار بیان کرده است، یعنی زن اصیل و نجیب ایرانی زنی است که غریبه او را ندیده باشد و صدای او را نشنیده باشد. در اشعار مثنوی که در قرن هفتم هجری سروده شده است، مردانی که لاف شجاعت می زنند اما از حضور در جنگ طفره می روند "عورتان خانه" خوانده شده اند: در میان همدگر مردانه اند/ در غزا چون عورتان خانه اند» (ارجمند، ۱۳۹۳).

۲-۴. کاربرد روایت المرأة عورة در متون اسلامی

کاربرد واژه «عورة» در قرآن کریم بدون اشاره به زنان بوده و واژه‌ای عمومی است، اما در متون فقهی و روایی با عبارت «المرأة عورة» وارد شده است.

۴-۲-۱. کاربرد واژه عورت در قرآن

واژه عورت در سه آیه از قرآن کریم آمده است: الف) در خلال جنگ احزاب که گروهی که در قرآن منافقان نامیده شدند، برای فرار از جنگ بهانه می‌کردند و می‌گفتند: «إِنَّ بَيْوتَنَا عَوْرَةٌ»؛ و قرآن ادعای آنان را رد کرده و می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا» (احزاب: ۱۳). عورت در این آیه به معنای بی حفاظ و بی دفاع است.

ب) در آیه حجاب، پس از آنکه به زنان فرمان داده شد که چشمشان را فروپوشند و فروجشان را حفظ کنند و زینت خویش جز آنچه نمایان است آشکار نسازند، استثنائاتی ذکر شده است. یکی از استثنائات این است که زنان می‌توانند زینتشان را بر کودکانی که بر «عورات زنان» تسلط ندارند، آشکار کنند: «...أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (نور: ۳۱). «عورات» در این آیه به معنای امروزی آن نزدیک است.

ج) همچنین در قرآن کریم سه وقت از شبانه‌روز عورت نامیده شده است: پیش از نماز صبح، هنگام ظهر و پس از نماز عشا. در این سه زمان، کودکان و خدمتکاران خانه، برای حضور نزد بزرگ‌ترها که در خلوت خویش هستند، باید اجازه بگیرند. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَ 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...» (نور: ۵۸). عورت در این آیه به معنای زمان برهنگی یا خلوت است.

۴-۲-۲. کاربرد واژه عورت در فقه زنان

کاربرد واژه «عورة» در فقه، در بحث حدود حجاب زنان مطرح است. اولین جایگاه فقهی واژه عورة در قرن دوم، در حدود حجاب و تعداد لباس‌های زنان در نماز است (عینی، بی‌تا: ج ۴: ۹۰)؛ در قرن سوم ابن‌ابی‌شیه نیز این تعبیر را ذیل عنوان «لُبْسُ الثَّيَابِ فِي الصَّلَاةِ» و ذیل کراهت رفتن زنان به مساجد قرار داد (ابن‌ابی‌شیه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷)؛ دیگر فقیهان نیز آن را در بحث

نماز زنان (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳) و اجازه گرفتن زن از شوهر برای خروج از خانه (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۱۳) طبقه‌بندی نموده‌اند تا معاصران مانند احمد بن عبدالرزاق الدویش که صدای زنان و کِل کشیدن آنان در عروسی‌ها را نیز مشمول عورت دانسته و حرام اعلام نمود (الدویش، بی تا: ج ۱۱: ۱۹۳، ج ۱۷: ۲۰۱ و ج ۲۵: ۵۵).

اما در واقع عبارت «المرأة عورة» با عنوان حدیث از پیامبر ﷺ، از کتاب سنن ترمذی به فقه راه یافته است (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹)، و تمامی شارحان، آن را به نقل از ترمذی شرح نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: ابن قدامة، عبدالله، بی تا: ج ۴: ۴۵۴؛ ابن قدامة، عبدالرحمن، بی تا: ج ۷: ۳۴۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶؛ دویش، بی تا، ج ۱۷: ۱۶۳ و...). عبارت «المرأة عورة» در کتب زیدیه و شیعه جعفری نیز با همین مضمون در فقه زنان وارد شده است (ر.ک: یحیی بن الحسین، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۴۳؛ کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۵: ۵۳۵؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۵ و ۶۶۲).

درحالی‌که فقیهان قرن اول با استناد به آیه «وَلَا يَدْرِي زَيْنَتُهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور: ۳۱) پوشش زنان در غیر از نماز را تفسیر کرده و با استناد به این آیه، عایشه و ابن عباس صورت و دست‌ها را از پوشش کامل خارج نموده‌اند، ابن مسعود، فقط دست‌ها را خارج دانسته ولی صورت زنان آزاده بالغ را مشمول حجاب می‌داند (بهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۱۶). ولی با طرح روایت «المرأة عورة» از قرن دوم به بعد استناد به میزان پوشش زنان، ذیل این روایت قرار گرفت و به تدریج معنای آن نیز توسعه یافت. بدین روی اولین کسی که تمام بدن زن را عورت دانسته و آن را به‌طور کامل پوشیدنی دانست، ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن هشام در قرن دوم بود (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۶۷). در کشاکش این فتوا برخی مانند ثوری پاها را از حد پوشش خارج نمود (عینی، بی تا، ج ۴: ۹۰)؛ اما مالک بن انس باز بودن روی پاها را نیز موجب بطلان نماز دانست و به وجوب اعاده نماز در صورت در وقت نماز بودن فتوا داد (همان). ابوحنیفه برخلاف او باز بودن روی پاها را در صحت نماز بی‌تأثیر دانست (عینی، بی تا، ج ۴: ۹۰). شافعی در کتاب الام (۱۴۰۳ق، ج ۱: ۱۰۹) و همانند او اوزاعی (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۲۴۲) بدن زن جز صورت، دستان و پاها (قدمین) را عورت و واجب‌الستر دانستند. احمد بن حنبل ناخن‌ها را نیز عورة نامید؛ و سرخسی (م. ۴۸۳) در تفسیر این روایت گفت: «مقصود این روایت حدود حجاب

زنان در نماز است که باید با پوشش سر بدون پوشاندن صورت، پوشیدن جوراب و لباس‌های دوخته‌شده همراه باشد» (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱، ۱۹۷:).

به پیروی از این متقدمان، فقیهان متأخر اهل سنت نیز از قرن یازدهم تاکنون با استناد به روایت المرأة عورة، همان‌گونه فتوا داده‌اند (برای نمونه ر.ک: بهوتی، ۱۴۱۸ق، ج: ۱، ۳۱۶؛ شوکانی، ۱۹۷۳م: ج: ۲، ۵۸؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج: ۵، ۳۷۵).

این روایت اما در فقه شیعه بسیار دیر مورد استناد قرار گرفته است. اولین کسی که در حرمت نگاه مردان به زنان از آن استفاده نمود، محقق حلی (م. ۶۷۶) است (محقق الحلی، ۱۳۶۴ش، ج: ۱، ۳۲۳). او بسیاری از دیدگاه‌های خویش در مورد عورة بودن زن را از مذاهب سنی مانند شافعی و حنفیه گرفته است (ر.ک: همان، ج: ۲، ۱۰۱). پس از وی علی بن محمد قمی (م. قرن ۷) این روایت را در مبنای مشترکی در بین امامیه و ائمه حجاز و عراق دانسته است (قمی، بی‌تا: ۴۹)، ولی بیشترین استناد فقهی به این روایت را علامه حلی (م. ۷۲۶) در کتب مختلف خود نموده است. وی در کتاب اجوبة المسائل المهنائية (۱۴۰۱ق: ۴۰) و نهاية الاحکام (۱۴۱۰ق، ج: ۱، ۴۲۱) این حدیث را مبنایی برای تحریم صدای زن با قصد تلذذ دانسته است و در کتاب تذکرة الفقهاء (۱۴۱۴ق، ج: ۴، ۲۳۸) از این روایت در باب آداب تکفین، و در کتاب منتهی الطلب (بی‌تا، ج: ۴، ۲۷۱) از قول ترمذی حدیث را حسن دانسته و آن را در لباس زن برای اقامه نماز استفاده نموده است. بنابراین از قرن هفتم این روایت مورد استناد فقه‌های شیعه بوده و حتی مرحوم شهید مطهری نیز در یادداشت‌های خویش برای حجاب زن این روایت را از تذکرة المتعلمین علامه حلی نسخه‌برداری نموده است (مطهری، ۱۳۸۵ش، ج: ۳، ۱۲۸). به تبع از متقدمان بسیاری از فقیهان معاصر شیعه نیز استناد به این عبارت را برای احکام - در کنار دیگر مستندات خود - برگزیده‌اند (ر.ک: خویی، بی‌تا، ج: ۵، ۳۳۹؛ گلیگانی، ۱۴۱۲ق، ج: ۱، ۴۶۰؛ صدر، ۱۴۲۷ق، ج: ۱، ۳۴۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۳).

۴-۲-۳. تحلیل روایت المرأة عورة در منابع روایی اهل سنت

این روایت در کتب شش‌گانه اهل سنت فقط در سنن ترمذی آمده است. پیش از ترمذی، ابن‌ابی شیبہ (م. ۲۳۵) این روایت را از ابی‌الاحوص از ابن‌مسعود ذکر می‌کنند.

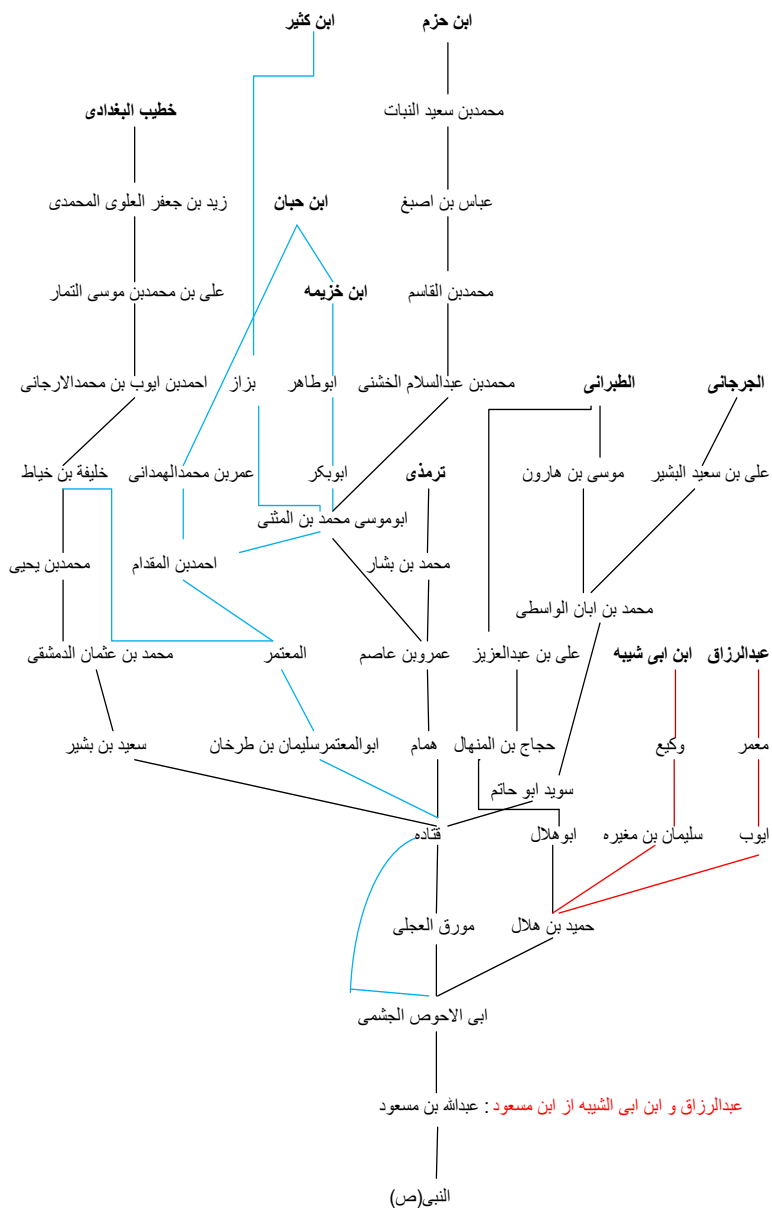
ابن ابی شیبہ از عبدالله بن مسعود آن را چنین نقل کرده است: «إِحْسُوا النِّسَاءَ فِي الْبُيُوتِ قَالَتْ النِّسَاءُ عَوْرَةً وَأَنَّ الْمَرَأَةَ إِذَا أَخْرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ وَقَالَ لَهَا: إِنَّكِ لَا تَمُرِينَ بِأَحَدٍ إِلَّا أَعْجَبَ بِكِ» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۶۷)؛ یعنی زنان را در خانه‌ها نگاه دارید، عبدالله (بن مسعود) گفت زن مایه شرمساری است؛ وقتی از خانه‌اش خارج می‌شود، شیطان او را به دقت نظاره می‌کند و می‌گوید تو از کنار احدی نمی‌گذری مگر آنکه فریفته تو می‌گردد.

ترمذی (م. ۲۷۹) اما با جمع هر دو روایت پیشین در متن و با ارتقای سند به پیامبر ﷺ می‌گوید: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ مُورِقٍ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْمَرَأَةُ عَوْرَةٌ، فَإِذَا أَخْرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹)؛ و سند آن را «حسن صحیح غریب» می‌داند (همان). بعد از وی این روایت به گسترده‌گی نشر یافته و دیگر جامعان حدیث نیز آن را آورده‌اند (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۱۲؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۱؛ همو، بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۴۲۳؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۴: ۲۰۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۴۵۲).

ابن کثیر دمشقی (م. ۷۷۴) از آخرین کسانی است این روایت را به شکل مبسوط در تفسیر خود چنین نقل کرده است: «أَبِي الْأَحْوَصِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: إِنَّ الْمَرَأَةَ عَوْرَةٌ فَإِذَا أَخْرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ وَأَقْرَبَ مَا تَكُونُ بِرُومَةِ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا» (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۴۹۱)؛ یعنی زن عورت (مایه شرم) است، پس آن‌گاه که از خانه به درآید، همواره شیطان او را وسوسه می‌کند؛ درحالی‌که نزدیک‌ترین چیزی که به رحمت پروردگارش نزدیکش می‌کند، آن است که در انتهای خانه بماند. شایان ذکر است که عبدالرزاق صنعانی این روایت را اولین بار بدون ذکر عورت بودن زن با متن اندک ولی مشترک با سند ابن ابی شیبہ ذکر کرده و آورده است: «أَبِي الْأَحْوَصِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: صَلَاةُ الْمَرَأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِيمَا سِوَاهُ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْمَرَأَةَ إِذَا خَرَجَتْ تَشَوَّفُ لَهَا الشَّيْطَانُ»؛ نماز زن در خانه خود نیکوتر است. سپس [عبدالله ابن مسعود] گفت: آن‌گاه که زن از خانه بیرون رود، شیطان مشتاقانه به او می‌نگرد (عبدالرزاق، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۰). در واقع عبدالرزاق در قرن سوم اولین فردی است که مضمون این روایت را در منابع روایی اهل سنت نقل کرده است بدون آنکه واژه عورت را در متن خود به کار گیرد.

ما برای تعیین تاریخ ظهور این روایت، ابتدا شبکه اسناد روایت را به‌طور بصری ترسیم نموده و سپس به تحلیل متن آن پرداخته‌ایم.

شبکه اسناد روایت استشفاف شیطان



الف) تحلیل شبکه اسناد روایت

تحلیل اسناد روایات در تاریخ‌گذاری احادیث، مبتنی بر تعیین حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی روایات است. در این سند حلقهٔ مشترک اصلی^۲ که از وی این روایت نشر یافته ابی‌الاحوص الجشمی است؛ و به ترتیب حمید بن هلال، قتاده، المعتمر، ابو موسی محمد بن مثنی و محمد بن أبان الواسطی حلقه‌های مشترک فرعی^۳ روایت‌اند.

ابن خزيمة خود بعد از نقل سلسله روایت، روایت ابوالمعتمر سلیمان از قتاده از ابی‌الاحوص را صحیح ندانسته زیرا از نظر او قتاده از ابی‌الاحوص اساساً روایتی ننشیده و در این سند مورق نیز افتاده است. در حالی که همام در طریق ترمذی و سعید بن بشیر در طریق خطیب بغدادی مورق را در اسناد خود آورده‌اند. وی سپس ادامه می‌دهد که به صحت آن نیز شک دارد؛ و بر سماع قتاده از مورق نیز اظهار بی‌اطلاعی کرده است (ابن خزيمة، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳). برخلاف این ارزیابی، طبرانی با استنادات خود روایت قتاده را پذیرفته و می‌گوید سدید، همام و سعید بن بشیر از او روایت کرده‌اند و عمرو بن عاصم نیز راوی همام است (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۱).

بنابراین تحلیل‌ها به نظر می‌رسد این روایت از دو طریق مورق و حمید بن هلال منتشر شده که محتمل است مورق در این نقل مقدم باشد؛ زیرا او در عراق در زمان ولایت عمر بن هبیره وفات نموده است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۹: ۱۶)؛ در حالی که حمید بن هلال در زمان امارت خالد بن عبدالله قسری درگذشته است (همان، ج ۷: ۴۰۳).

از آنجاکه از سال ۱۰۳ عمر بن هبیره والی یزید بن عبدالملک در عراق گردیده و والی بعدی یعنی هشام بن عبدالملک ولایت عراق را به سال ۱۰۵ هجری به خالد قسری واگذار نموده است (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۲۰۷)، به نظر می‌رسد مورق بین سال‌های ۱۰۳ تا ۱۰۵ درگذشته، ولی حمید بن هلال در خلال سال‌های ۱۰۵ تا ۱۲۰ مرده است. اما با پذیرش دیدگاه طبرانی در الاوسط، قتاده که در سال ۱۱۰ درگذشته (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳: ۵۰۲) عامل نشر این حدیث در قرن دوم بوده است.

ب) تحلیل متن روایت المرأة عورة و معنای استشراف شیطان بر زنان

در این روایت جز متن عبدالرزاق، در بقیه متون چنین آمده است: «المرأة عورة وأقرب ما تكون من ربها إذا كانت في قعر بيتها. فإذا أخرجت إستشرفها الشيطان». متن جوامع، تفاوت قابل

ملاحظه‌ای ندارند، اما در متن عبدالرزاق که متقدم بر همه ایشان است، عبارت «المرأة عورة» دیده نمی‌شود و به جای «أستشرفها الشيطان» عبارت «تشوف لها الشيطان» آمده است (عبدالرزاق، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۰). دست بر ابرو نهادن و نگرستن چیزی را استشرف می‌گویند (صفی پور، ذیل شرف). گویی وقتی شیطان زنان را می‌بیند، از دور به آن‌ها نظاره کرده و یا خیره آنان را می‌نگرد.

روایت عبدالرزاق مقدمه روایتی است که ابن ابی شیبہ به طور کامل‌تر از عبدالله بن مسعود نقل کرده است: «إحسوا النساء في البيوت قال: النساء عورة وأن المرأة إذا أخرجت من بيتها استشرفها الشيطان وقال لها: إنك لا تمرين بأحد إلا أعجب بك» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۴۶۷).

بنابراین روایت المرأة عورة حامل دو پیام است: در پیام اول حکم فقهی روز را در مورد زنان آورده و در پیام دوم، مسئله خانه‌نشینی زنان را طرح‌ریزی می‌کند. ذهبی در الکبائر، جمع‌بندی این روایت را به خوبی ارائه داده و آنچه را در اندیشه فقهی، فقیهان می‌گذشته، بروز داده است؛ او می‌گوید: «المرأة عورة فاحسوها في البيوت فإن المرأة اذا خرجت الى الطريق قال لها أهلها اين تريدین؟ قالت أعود مريضاً أشيع جنازة. فلا يزال بها الشيطان حتى تخرج من دارها وما التمس المرأة رضا الله بمثل أن تقعد في بيتها وتعد ربها وتطيع زوجها» (ذهبی، بی‌تا: ۳۶۰)؛ یعنی زن عورت است، او را در خانه‌ها حبس کنید، چراکه وقتی از خانه خارج می‌شود اگر به او بگویند کجا؟ او می‌گوید به عیادت مریض یا تشییع جنازه می‌روم. اما از وقتی که از خانه بیرون رود پیوسته شیطان با اوست. درحالی‌که او رضایت خدا را کسب نخواهد کرد مگر اینکه در خانه‌اش بنشیند و پروردگارش را بپرستد و از شوهرش اطاعت کند.

بنابراین آغاز روایت المرأة عورة، در روایت اول حکم شرعی نماز و پایان آن در روایات بعدی حکم خانه‌نشینی زنان و اطاعت بی‌چون و چرا از همسران کاربرد یافته است.

ج) تحلیل متن و اسناد روایت المرأة عورة در منابع اهل سنت

ابی الاحوص جشمی بنابر شبکه اسناد این روایت، به عنوان حلقه مشترک اصلی و عامل نشر سخن «المرأة عورة» در کوفه است. او همان عوف بن مالک کوفی است که به او ابوالاحوص کوفی می‌گفتند (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲: ۴۴۵). وی راوی مستقیم عبدالله بن مسعود بوده و روایات زیادی از او نقل کرده است. عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبیب (م. ۳۲) که در فتح

شام شرکت داشته و بعد از آن ساکن حمص گردیده بود (طبری، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ۲۳۹۲) در سال ۲۱ هجری از طرف عمر بن خطاب به همراه عمار به کوفه فرستاده شد تا بر بیت المال کوفه نظارت کرده و منصب قضا را نیز اداره نماید (همان: ۲۶۳۷).

دیدگاه‌های سخت‌گیرانه ابن مسعود علیه زنان کوفه مشهور است. وی با آنکه خود اهل زهد و عبادت بوده و بیشتر از روزه به نماز دل‌مشغولی داشته است (ابن سعد، بی‌تا، ج ۳۲: ۱۵۰)، با دیدن زنان در مسجد به‌سوی آنان سنگ پرتاب کرده (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷)، آنان را از مسجد کوفه بیرون می‌کرد (الطبرانی، بی‌تا، ج ۹: ۲۹۴). در خطبه‌های نماز جمعه به آنان می‌گفت: به خانه‌هایتان بچسبید، اینجا مجلس شما نیست (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱۱: ۲۲۸). ابراهیم نخعی از وی نقل می‌کند: «آخرین صف نماز بهترین صف جماعت زنان است»؛ وی «پیر زنان را در صفوف پیش‌تر نماز جماعت و زنان جوان را در عقب‌ترین صفوف می‌گذاشت» (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۸). در عین حال می‌گفت «زنی که در تاریک‌ترین نقطه خانه‌اش نماز بخواند، محبوب‌ترین نماز را خوانده است» (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۵ و ۹۶؛ ابن سلامه القضاعی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۵۶؛ بیهقی، بی‌تا، ج ۳: ۱۳۱). از وی روایتی غریب نقل شده که می‌گوید: «مَأْمُورٌ لِمَرْأَةٍ أَفْضَلُ مِنْ أَشَدِّ بَيْتِهَا ظِلْمَةً إِلَّا إِمْرَأَةً قَدِيسَتْ مِنَ الْبُعُولَةِ فَهِيَ فِي مَنْقَلِيهَا»؛ هیچ مسجدی برای زن بهتر از آن نیست که در تاریک‌ترین نقطه خانه‌اش باشد جز برای آن زنی که از شوهرداری مأیوس شده و در کفش‌های خود در مانده است» (عبدالرزاق، بی‌تا: ج ۳: ۱۵۰؛ ابن الجعد، ۱۴۱۷ق: ۳۳۳؛ ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۶ و ۲۷۷؛ طبرانی، بی‌تا: ج ۹: ۲۹۳ و ۲۹۴؛ بیهقی، بی‌تا: ج ۳: ۱۳۱). این بدان معناست که زنی بیرون از خانه برود که از پیری و فرتوتی مورد توجه هیچ مردی نیست و برای خروج از خانه و در مسجد نماز خواندن، فقط می‌تواند کفشی پوشیده و بیرون رود. بنابراین ابن مسعود به مثابه فقیه و مرجع عام مردم کوفه بوده و «اساساً او بنیان‌گذار آرای کوفی‌هاست» (موتسکی، ۱۳۸۹ش: ۱۱۵).

روایت نظاره‌گری شیطان بر زنان که عبدالرزاق از ابن مسعود نقل کرده، به تصریح سند روایت دیدگاه خود ابن مسعود است و نه پیامبر خدا ﷺ. در نقل عبدالرزاق، نماز زنان مورد نظر بوده که در صدر آن حکم نماز و ذیل آن نگاه سرسختانه ابن مسعود به نگاه شیطان بر زنان در خارج شدن از خانه است. در عین حال که هیچ عنوانی از عورت بودن ایشان ندارد. اما همین روایت بعد از وی،

در گزارش ابن ابی شیبیه است که تغییر قابل ملاحظه‌ای کرده و بدون بحث از نماز زنان، به جهت عورت‌انگاری زن، عدم خروج آنان از خانه مورد هدف قرار گرفته است. این دو روایت در سند یکسان‌اند، و گرچه متن‌ها یکی نیست، هر دو، مضمون و پیام یکسانی به زنان مخابره کرده‌اند. با توجه به اسناد روایت، به نظر می‌رسد سلیمان بن مغیره در تغییر این متن دخیل بوده است، چون او کسی است که روایت را در بصره نقل می‌کند و این متن با متن بقیه دوستان بصری خود او هماهنگ شده است. ولی معمر که در یمن بوده و شیخ عبدالرزاق است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۸: ۳۰۳)، دور از بصره قرار دارد و روایتش از روایت اهل بصره کوتاه‌تر و با الفاظی متفاوت‌تر نقل شده است؛ به‌ویژه که «المرأة عورة» در آن نقل نیست. اما در بقیه منابع، علاوه بر تغییر واژگان و مشابهت با متن ابن ابی شیبیه، رشد سندی وارونه^۴ نیز به وجود آمده است؛ یعنی روایت ابن مسعود در دیگر اسناد از پیامبر ﷺ است و ابن مسعود در میانه سند ناقل سخن پیامبر ﷺ گردیده است. بنابراین محتمل است در روایت طبرانی (بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵)، مسئول رشد وارونه سند ابو هلال باشد؛ زیرا نقل حمید بن هلال در دو جامع حدیثی ابن ابی شیبیه و عبدالرزاق فاقد این بسط سند است و او که از همین حلقه مشترک روایت می‌کند، نقل خود را به پیامبر ﷺ می‌رساند. نسائی ابو هلال بصری را که نابینا هم بوده، در نقل روایت قوی نمی‌داند، همان‌طور که یحیی بن معین از وی روایت نمی‌کند و یزید بن زریع هم عمداً نقل از وی را ترک کرده است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۲۹۲).

بنابراین مسئولیت این زیادت و رشد وارونه سند در بقیه اسناد، بر عهده قتاده یا موریق است؛ گرچه به نظر می‌رسد قتاده نقش مؤثرتری داشته چون او حلقه مشترک فرعی است و متن و سند روایت در بقیه جوامع روایی از طریق او آمده است.

بسط تدریجی متن این روایت نیز قابل تأمل است. طبرانی در المعجم الکبیر (بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵) متنی آورده که در المعجم الاوسط (۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰۱) نیاورده است. نقل وی در الکبیر، از ابو هلال است که به نظر می‌رسد او سند را رشد وارونه داده، ولی روایت الاوسط از طریق قتاده است. او در الکبیر (بی‌تا، ج ۹: ۲۹۵) خود چنین آورده است: «انَّ المرأةَ عورةٌ و اذا خَرَجَتْ مِنْ بَیْتِهَا اسْتَشْرِفَهَا الشَّیْطَانُ، فَتَقُولُ مَا رَأَتْی اَحَدًا اِلَّا اَعْجَبَتْهٖ و اقْرَبُ مَا تَكُونُ اِلَى اللّٰهِ اِذَا کَانَتْ فِی قَعْرِ بَیْتِهَا.» متن طبرانی نسبت به متن ابن ابی شیبیه که اتفاقاً هر دو از یک حلقه مشترک یعنی حمید

بن هلال است، هم جابه جایی واژگانی و هم بسط متن دارد؛ گرچه طبرانی با این روایت همسوتر است زیرا وی طرق راویان به قتاده را طرق منفرد می داند (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۱۰).

اما متن روایت نقل شده از حلقه مشترک فرعی قتاده به جز نقل ترمذی، تقریباً در همه منابع یکسان است. حدیث ترمذی فقط همین است: «الْمَرْأَةُ عَوْرَةً فَإِذَا خَرَجَتْ إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۱۹).

اگر متن ترمذی معیار این روایت باشد، در متن طبرانی و جرجانی، راویانی مانند سوید یا محمد بن ابان یا ابوحاتم متن روایت را بسط داده اند و ابوموسی مسئول بسط متن روایت ابن خزیمه و ابن حزم، و سلیمان مسئول تغییرات در متن دیگر ابن خزیمه و متن ابن حبان و خطیب است؛ ولی در توسعه متنی این روایت چنین اجماعی بعید است. از این رو می توان گفت که ترمذی از متن شایع خود اندکی کاسته و فقط متن مورد اعتماد خود را از آن ها نقل کرده اما بقیه راویان، تمام متن را آورده اند؛ گرچه فقیهان همگی از سنن ترمذی بهره برده اند.

بعد از ترمذی (م. ۲۷۹)، ابن خزیمه (م. ۳۱۱) از ناقلان جدی این روایت است. وی به دو طریق این روایت را آورده است که تفاوت معنایی و لفظی قابل توجهی نیز ندارد. در متن اول ابن خزیمه می گوید: «إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةً، فَإِذَا خَرَجَتْ إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ عِنْدَ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا» (ابن خزیمه، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۹۳). اما متن این روایت مرفوعاً بدون سند در کتاب فخرالدین رازی (م. ۶۰۶) با نام اساس التقدیس فی علم الکلام در عبارت استشف تغییر/تصحیف یافته و چنین شده است: «الْمَرْأَةُ عَوْرَةً فَإِذَا خَرَجَتْ يَسْتَبْشِرُ بِهَا الشَّيْطَانُ وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنْ وَجْهِ رَبِّهَا إِذَا كَانَتْ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا» (رازی، ۱۴۱۵ق: ۹۳).

بنابراین به نظر می رسد طرح اولیه روایت «الْمَرْأَةُ عَوْرَةً» در بوم کوفه و در نیمه دوم قرن اول از طریق ابوالاحوص درگذشته دهه ۹۰ هجری (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲: ۴۴۵) است؛ ولی همین روایت از طریق راویان بصری ابوالاحوص یعنی موروک بصری (همان، ج ۲۹: ۱۶)، حمید بن هلال بن هبیره بصری (همان، ج ۷: ۴۰۳)، و ابوالمعتز سلیمان بن طرخان بصری (همان، ج ۱۲: ۵)، به بوم بصره رفته و از طریق حلقه مشترک قتاده که درگذشته ۱۱۰ هجری است (همان، ج ۲۳: ۵۰۲)، به قرن دوم رسیده و تا قرن پنجم که آخرین راوی آن خطیب بغدادی است،

دست‌به‌دست شده است. به نظر می‌رسد این روایت اولین روایت در منع حضور زنان در خروج از خانه است که به سبب عورت‌انگاری آنان طرح گردیده است.

۳-۴. بستر ظهور روایت «المرأة عورة»

روایت «المرأة عورة» انعکاس موقعیت اجتماعی زنان در انتهای قرن اول است. روایات بسیاری در این زمان به تدریج رشد یافته که جایگاه زنان را تنزل داده است و به نظر می‌رسد این نگاه اجتماعی از انتهای قرن اول در بوم بصره طرح‌ریزی شده است (ر.ک: ریعان، ۱۳۹۵: ۳۱۲-۳۱۶).

خاورشناس هلندی خوتیر بنبل (G.H.A. Juynboll) با تاریخ‌گذاری احادیث بسیاری از جمله روایات فتنه زنان می‌گوید: «با مقایسه کلی‌گویی‌ها درباره زنان و مردان در صدر اسلام درمی‌یابیم که در مورد زنان نقدی اجتماعی و روان‌شناختی در قالب بدیهیات - که ممکن است برای برخی چندان بدیهی نباشد - بیان شده است. اما با تعصب، تصویری از مرد عرضه شده که گویی شایسته وصف انسان کامل یا نمونه اعلاست. مضامین عرضه‌شده در نخستین آیات نازل‌شده از قرآن درباره گناهکاری انسان، اساساً با تعبیر قرآن درباره لغزش‌های ادعایی زنان متفاوت است. در احادیث این‌گونه تعبیر درباره نقایص نوع بشر نادرند اما کماکان در بسیاری اخبار منسوب به پیامبر ﷺ زنان چونان نمونه پست بنی‌آدم ترسیم شده‌اند» (نقل از موتسکی، ۱۳۸۹: ۳۵۱).

گرچه جنگ جمل در بصره نیز در بازتولید نسخه‌های خصمانه علیه زنان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته (ر.ک: همان: ۳۵۰) و نقد حضور عایشه در این جنگ قوی‌ترین انگیزه برای رشد چنین احادیثی در بصره و به تبع آن در شهر کوفه است (ر.ک: ریعان، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۳۶۱)، به‌رغم آنکه عایشه به‌خاطر توبه از نقش تعیین‌کننده‌اش در این جنگ، نزد بسیاری از مسلمانان مورد تنزیه قرار گرفته و جایگاه از دست‌رفته خویش را بازیافته (همان)، این حرکت اجتماعی، احساسات ضد زنان در بصره و به تبع آن کوفه را برانگیخته است (ر.ک: همان: ۷۱۸ و ۷۶۳)، و نسخه‌های خصمانه احادیثی چون فتنه زنان که بنبل آن‌ها را بررسی و تاریخ‌گذاری کرده است (موتسکی، ۱۳۸۹: ۴۱۸-۴۱۹)، در خاستگاه مشترک بصره و کوفه را تأمل‌برانگیز نموده است. شرایط عصری و پراکندگی این دوران را می‌توان از روایات ضد زنان که در این زمان به‌گسترده‌گی نشر یافته

بازخوانی نمود. روایت «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۱۳۶ و ج ۸: ۹۷)، و روایت «اِذَا كَانَتْ ... أُمُورُكُمْ إِلَى نِسَاءِكُمْ فَيَبْطُنُ الْأَرْضَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۳۶۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۸۷)، درست بعد از جنگ جمل در بصره ظهور یافته است (ریعان، ۱۳۹۵: ۳۴۶ و ۴۰۵). گرچه جایگاه عملی این روایات، در فقه بوده، مضامین این متون بیانگر گفتمان اجتماعی و تغییرات عصری زمان صحابه و تابعان است که عالمان اخلاق و فقیهان با توصیه‌های اخلاقی و یا آراء فقهی عصری خود نحوه ارتباطات اجتماعی افراد را اصلاح می‌کردند و آن را در قالب حکمی شرعی همگانی می‌نمودند. به نظر می‌رسد روایت «المرأة عورة» که روایتی کوفی- بصری است و با متن فقهی عصری راویان قرن اول و دوم سازگار است، به دنبال بسط تئوری‌های زن‌ستیزانه عصری انتهای قرن اول است که عدم حضور زنان در اجتماع را به نظام فکری و عملی تبدیل کند.

۴-۴. تحلیل روایت المرأة عورة در منابع روایی زیدیه و شیعه

مضمون عبارت «المرأة عورة» در منابع شیعی ابتدا در منابع زیدی نقل شده است. یحیی بن الحسین (م. ۲۹۸) از راویان و فقهای زیدیه مرفوعاً از پیامبر نقل کرده است: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: النِّسَاءُ عَى وَ عَوْرَاتُ فَا سْتُرُوا عِيَهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَ عَوْرَاتَهُنَّ بِالْبَيُوتِ» (یحیی بن الحسین، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۴۳)؛ یعنی زنان یهوده‌گو و عورت هستند. عورت را در خانه و بیهوده‌گویی را با سکوت بیوشانید.

در منابع شیعه نیز همین مضمون آمده است. صاحب اصول کافی اولین جامع این روایت است که از طرق خود چنین آورده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ: لَا تَبْدُؤُوا النِّسَاءَ بِالسَّلَامِ وَ لَا تَدْعُوهُنَّ إِلَى الطَّعَامِ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: النِّسَاءُ عَى وَ عَوْرَةُ فَا سْتُرُوا عِيَهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَ اسْتُرُوا عَوْرَاتَهُنَّ بِالْبَيُوتِ» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۵: ۵۳۵). چنان‌که ملاحظه می‌شود، حدیث مرفوعاً از امیرالمؤمنین ﷺ است و قید عن آبائه عن امیرالمؤمنین در آن وجود ندارد. گویا روایت انعکاس همان روایات زیدیه است. درعین حال «مسعدة بن صدقه» که به «ابو محمد» یا «ابو بشیر» مشهور است؛ و از اصحاب امام صادق ﷺ و امام کاظم ﷺ است احوال شناخته‌شده‌ای در کتب

رجالی شیعه ندارد مگر به‌خاطر کتابی به نام خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام که وی تدوین کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۱۵). شیخ طوسی نیز ذیل اصحاب امام باقر علیه السلام این شخص را از اهل سنت به شمار آورده (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۱۴۶) همچنان‌که ذیل اصحاب امام صادق علیه السلام نیز فردی به همین نام را از اهالی بصره با کنیه «ابو محمد» اعلام کرده است (همان: ۳۰۶)؛ بدین روی، آیت‌الله خویی احتمال دو فرد متفاوت در اصحاب امام باقر و امام صادق علیه السلام را در مورد این نام داده است (خویی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹: ۱۵۲-۱۵۳)؛ درعین حال که در کتب پیشین رجالی شرح احوالی از وی نیست. بنابراین در این سند حتی اگر حکم عامی بودن به مسعده را به‌سبب سخن آیت‌الله خویی هم ندهیم، اما به تصریح خود آیت‌الله خویی، اساتید «هارون بن مسلم» و آن‌ها که او کتاب‌هایشان را نقل می‌کند از زیدیه یا اهل سنت هستند (همان، ج ۱۰: ۲۵۴). و همین «هارون بن مسلم» همانند «عباد بن یعقوب» از کسانی است که برخی کتاب‌های زیدیه و اهل سنت را به منابع امامی منتقل کرده است (فرجامی، ۱۳۹۴ش: ۲۵۶).

کلینی همچنین بخش دوم روایت بالا را با سند مستقل دیگری نیز آورده و می‌گوید: «...عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: النساء عى وعورة فاستروا العورات بالبيوت واستروا العى بالسكوت» (همان). اما ظاهر این روایت نیز برگردانی از همان روایت پیش‌گفته از منابع زیدیه در بالاست. چنان‌که شیخ صدوق فقط روایت دوم کلینی را در الفقیه نقل می‌کند (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۳۹۰). اما شیخ طوسی بدون ذکر روایات پیشین با سند بسیار طولانی و متفاوتی در امالی چنین می‌گوید: «أخبرنا جماعة عن أبي المفضل قال... قال: حَدَّثَنَا موسى بن عبد الله بن موسى الحسنی، عن جدّه موسى بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن الحسن، و عمّيه إبراهيم و الحسن بنی الحسن، عن أمهم فاطمة بنت الحسين، عن أبيها، عن جدّها علی بن أبي طالب عليه السلام عن النبی صلى الله عليه وآله، قال: النساء عى وعورات، فاستروا عيهنّ بالسكوت، وعورتهنّ بالبيوت» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۵)؛ و نیز روایت هشام را نیز تکرار می‌کند (همان: ۶۶۲). این درحالی است که این متن متعلق به عامه بوده و همین متن را عقیلی از انس آورده و در سند روایت اسماعیل بن عباد بصری را تضعیف کرده است (عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۵)؛ چنان‌که ابن حبان اسماعیل بن عباد را در کتاب مجروحین خود (ابن حبان، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۳) نام برده و روایات وی

را ضعیف می‌داند. شوکانی نیز در نیل الاوطار (۱۹۷۳م، ج ۲: ۱۱) حکم بن عبدالله ایلی دیگر راوی آن سند را تضعیف کرده است.

در منابع متأخرین شیعه در بحار الانوار نزدیک به همین مضمون آمده که اساساً دو متن متفاوت را به هم ضمیمه کرده و روایت جدیدی گردیده است. متن اول می‌گوید: «رسول خدا از اصحاب خود پرسید: زن چیست؟ گفتند: عورت. گفت: زن کی به خدا نزدیک‌تر است؟ ندانستند. فاطمه این را شنید و گفت: زن آنگاه به خدا نزدیک‌تر است که در قعر خانه باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳: ۹۲) و در متن دوم آمده است: «رسول خدا گفت: زنان عورت‌اند، آن‌ها را در خانه حبس کنید» (همان، ج ۱۰۰: ۲۵۰). این درحالی است که روایت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله (ابن سلیمان الکوفی، ۱۴۱۲ق: ۲۸۰)، مورد نقد جدی حدیث پژوهان قرار گرفته است (ر.ک: ریعان، ۱۳۹۵: ۴۶۲-۴۸۵).

متن احادیث شیعه نشان می‌دهد که پیش‌تر در قرون اولیه عورت‌انگاری زنان به‌عنوان گفتمان عصری بوده و سپس مورد توجه جامعان روایات شیعی نیز قرار گرفته است.

۵. نتیجه‌گیری

۱. عبارت «المرأة عورة» که مبنای فقهی عالمان مسلمان علیه حضور زنان در اجتماع است، پیشینه در فرهنگ سرزمین تازه فتح‌شده ایران داشته که با فرهنگ اعراب ممزوج گردیده است.

۲. اولین مروجان این اندیشه در قرن دوم، فقیهان کوفه و بصره بوده‌اند که تحت‌تأثیر اندیشه‌های ابن مسعود قرار داشته‌اند.

۳. این روایت ابتدا از عبدالرزاق صنعانی بدون ذکر عبارت «المرأة عورة» نقل شده و سپس ابن‌ابی‌شبهه، با عبارت «المرأة عورة» آن را آورده است و هر دو آنان متن را از ابن مسعود و نه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند.

۴. این روایت در سنن ترمذی جمع و اختصار دو متن پیشین است که اولین بار آن را به نقل از ابن مسعود از پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر کرده و سند خود را بسط داده است.

۵. این روایت در صحیحین و نیز در مستدرک حاکم نیشابوری نبوده و دیگر کتب اصیل متقدم اهل سنت نیز آن را نیاورده‌اند.

۶. مضمون مشابه روایات اهل سنت، ابتدا در منابع زیدیه و سپس به منابع شیعه راه یافته است.
۷. این روایت در شیعه تا قرن هفتم مورد استناد فقهی علمای شیعه نبوده و علامه حلی بیشترین استناد را به آن نموده است.
۸. تاریخ ظهور این روایت در نیمه دوم قرن اول در کوفه و رشد آن در نیمه دوم قرن دوم در بصره است و در منابع روایی قرن چهارم تا هفتم رشد متنی یافته و ثبت نهایی گردیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. روحانیون زرتشتی برای اینکه «آتش» را آلوده نکنند پارچه‌ای روی صورتشان می‌بستند.
۲. حلقه مشترک، راوی است که حدیثی را که از یک مرجع شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می‌کند. و بیشتر آنان نیز به نوبه خود برای دو یا چند شاگرد خویش روایت می‌کنند. وجود راویان مشترک ما را قادر می‌سازد تا برای روایات و آرای مندرج در روایت، تاریخی قطعی تعیین کنیم (گلدزیهر و دیگران، ۱۳۹۴ش: ۴۳).
۳. وقتی شاگردان ادعایی حلقه مشترک اصلی، خود بیش از یک شاگرد داشته باشند، «حلقه مشترک فرعی» می‌نامیم (موتسکی، ۱۳۸۹ش: ۳۱۶؛ پارسا، ۱۳۸۸ش: ۱۷۵).
۴. رشد وارونه سند به این معناست که یک راوی برای اسناد پیش از خود افرادی را جعل کرده و به‌عنوان شیخ حدیث خود و راویان قبل از او معرفی نماید.

منابع

القرآن الکریم.

- ترجمه کامل تورات. (بی‌تا). تهران: سایت جامع پژوهش‌های ادیان.
- ابن ابی‌شبیبة، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق). المصنّف. تحقیق سعید اللحام. بیروت: دارالفکر.
- ابن الاثیر، علی بن محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴ش). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. قم: اسماعیلیان.
- ابن الجعد، علی بن عبید الجوهری. (۱۴۱۷ق). مسند ابن جعد. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد. (۱۴۱۴ق). صحیح ابن حبان. بی‌جا: مؤسسة الرسالة.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد. (بی‌تا). المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین. مکه المکرمة: دارالباز.

ابن حزم، علی بن احمد بن سعید. (بی تا). المحلی. بیروت: دارالفکر.
ابن حنبل، احمد بن محمد. (بی تا). مسند. بیروت: دارالصادر.
ابن خزیمه، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۲ق). صحیح ابن خزیمه. تحقیق مصطفیٰ اعظمی. بی جا: المکتب الاسلامی.

ابن سعد، محمد. (بی تا). الطبقات الكبرى. بیروت: دارالصادر.
ابن سلامة القضاء، ابو عبدالله محمد. (۱۴۰۵ق). مسند الشهاب. بیروت: مؤسسة الرسالة.
ابن سلیمان الکوفی، محمد. (۱۴۰۲ق). مناقب الامام امیر المؤمنین. قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله بن محمد. (بی تا). بهجة المجالس وأنس المجالس. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن قدامة، عبدالرحمن. (بی تا). الشرح الكبير على متن المقنع. بیروت: دارالکتب العربی.
ابن قدامة، عبدالله بن احمد. (بی تا). المغنی. بیروت، دارالکتب العربی.
ابن کثیر، اسماعیل. (۱۴۱۲ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالمعرفة.
ابی داود، سلیمان بن الاشعث السجستانی. (۱۴۱۰ق). سنن ابی داود. تحقیق سعید محمد اللحام. بیروت: دارالفکر.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. بیروت: دارالفکر.
بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۹۵ش). منجد الطلاب. (محمد بندریگی، مترجم). تهران: اسلامی.
بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۹۵م). انساب الاشراف. مصر: دارالمعارف.
بهوتی، منصور بن یونس. (۱۴۱۸ق). کشف القناع. بیروت: دارالکتب العلمیة.
بیهقی، احمد بن الحسین. (بی تا). السنن الكبرى. بیروت: دارالفکر.
پارسا، فروغ. (۱۳۸۸). بررسی و تحلیل مطالعات حدیث شناسختی هارالد موتسکی. تهران: دانشگاه الزهراء.

ترمذی، محمد بن عیسیٰ بن سورة. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی. بیروت: دارالفکر.
الثعالبی، عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف. (۱۴۱۸ق). الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسیر الثعالبی). بیروت: دار احیاء التراث.

جرجانی، عبدالله بن عدی. (۱۴۰۹ق). الكامل فی ضعفاء الرجال. بیروت: دارالفکر.
خطیب البغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد او مدینة السلام. بیروت: دارالکتب الاسلامیة.
خوبی، ابوالقاسم. (بی تا). صراط النجاة. (المیرزا التبریزی، معلق)، بی جا: بی نا.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال. قم: دفتر آیه‌الله العظمی الخوئی.

حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (۱۴۰۱ق). اجوبة المسائل المهنية. قم: انتشارات خیام.
حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (بی‌تا). منتهی الطلب فی تحقیق المذهب. (ط. ق). بی‌جا: بی‌نا.
حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر. (۱۴۱۰ق). نهاية الاحکام، قم: مؤسسة إسماعیلیان.
دارمی، عبدالله بن الرحمن. (۱۳۴۹ق). سنن الدارمی. دمشق: مطبعة الاعتدال.
دویش، احمد بن عبدالرزاق. (بی‌تا). فتاوی الجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء. بی‌جا، بی‌نا.
ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۹ق). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. بیروت: دارالکتاب العربی.

ذهبی، محمد بن احمد. (بی‌تا). الکبائر. محقق: حسان عبدالمنان. بی‌جا: دارالخیر.
راد، علی و مجلسی راد، زینب. (۱۳۹۳). اعتبارسنجی روایات فتنه بودن زنان. علوم حدیث، ۱۹ (۱)، ۱۰۶-۱۳۴.

رازی، فخرالدین أبی عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۱۵ق). اساس التقدیس فی علم الکلام. بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

رجبیان، زهره. (۱۳۹۵). اعتبارسنجی روایات سزاواری سجده زن بر شوهر. فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات جنسیت و خانواده، ۴ (۲)، ۸۷-۱۰۹.

ریعان، معصومه. (۱۳۹۵). تاریخ‌گذاری روایات مذمت اجتماعی زنان بر اساس تحلیل اسناد و متن در منابع فریقین. رساله دکتري. دانشگاه قم.

ریعان، معصومه و رحمان‌ستایش، محمدکاظم. (۱۳۹۴). تاریخ‌گذاری حدیث "لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأه" بر اساس روش تحلیل متن و اسناد. علوم حدیث، ۲۰ (۱)، ۲۰-۴۲.

زبیدی، محمد مرتضی الحسینی الواسطی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بیروت: دارالفکر.
زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴ش). تاریخ مردم ایران قبل از اسلام. تهران: امیرکبیر.
سرخسی، محمد بن احمد. (۱۴۰۶ق). المبسوط. بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
شافعی، محمد بن ادریس. (۱۴۰۳ق). کتاب الأم. بیروت: دارالفکر.

شفیعی، سعید. (۱۴۰۰). تاریخ‌گذاری روایات رجعت: پژوهشی تطبیقی میان اقوال رجالیان و اسانید روایات. علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۰۶، ۱۶۱-۱۸۴.

۱۳۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۰۷-۱۴۰

شوکانی، محمد بن علی. (۱۹۷۳م). نیل الأوطار من الاحادیث سیّد الأخبار. بیروت: دارالجليل.
صدر، محمد. (۱۴۲۷ق). ما وراء الفقه. قم: المحبین للطباعة و النشر.
صدوق، محمد بن علي بن الحسين. (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا. بیروت: مؤسسة الاعلمی.
صفی پور، عبدالرحیم. (۱۳۸۸ش). منتهی الارب فی لغة العرب. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵). المعجم الأوسط. محقق: دارالحرمین. قاهره: دارالحرمین.
طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد. (بی تا). المعجم الكبير. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۸ش). تاریخ الرسل و الملوك. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۵ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دارالفکر.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). الابواب (رجال طوسی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافة للطباعة و النشر و التوزيع.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). الاختیار فی معرفة الرجال (رجال الکشی). قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.

عبدالرزاق الصنعانی، ابی بکر. (بی تا). المصنّف. بی جا: بی نا.
عظیم آبادی، محمد شمس الحق. (۱۴۱۵ق). عون المعبود شرح سنن ابی داود. بیروت: دارالکتب العلمیة.

عقیلی مکی، محمد بن عمر بن موسی بن حماد. (۱۴۱۸ق). الضعفاء الكبير. بیروت: دارالکتب العلمیة.
عینی، بدرالدین محمود. (بی تا). عمدة القاری. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فرجامی، اعظم. (۱۳۹۴). زیدیه و حدیث امامیه. قم: دارالحدیث.
قمی، علی بن محمد. (بی تا). جامع الخلاف و الوفاق بین الامامیة و بین ائمة الحجاز و العراق. قم: انتشارات زمینه سازان ظهور امام عصر (عج).
کریمیان، محمود. (۱۳۹۰). اعتبار و مفهوم سنجی روایات کاستی عقل زنان. علوم حدیث. ۱۶ (۴)، ۹۰-۱۱۸.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الاصول من الکافی. تصحیح علی اکبر الغفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

گلپایگانی، محمدرضا. (۱۴۱۲ق). الدر المنضود فی احکام الحدود. قم: نشر دارالقرآن الکریم.

اعتبارسنجی و تاریخ‌گذاری روایت «المرأة عورة» در منابع روایی، معصومه ریعان ۱۳۱

گلدزیهر، ایگناس و همکاران. (۱۳۹۴). تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها. ویراستار: سید علی آقایی. تهران: حکمت.

لنکرانی، فاضل، محمدجواد. (۱۴۲۲ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار.

مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). تحفة الاحوذی. بیروت: دارالکتب العلمیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الاثمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن الحسن. (۱۳۶۴ش). المعتبیر. قم: مؤسسة سیدالشهداء.

مزنی، اسماعیل بن یحیی. (بی‌تا). مختصر المزنی. بیروت: دارالمعرفة.

مزی، یوسف. (۱۴۰۶ق). تهذیب الکمال فی اسماء الرجال. (عواد معروف، محقق). بیروت: مؤسسة الرسالة.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵ش). یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا.

ملکزاده، فرخ. (۱۳۴۷). نقوش زن در هنر هخامنشی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ۱۶ (۱ و ۲)، ۹۴-۱۳۵.

موتسکی، هارالد. (۱۳۸۹ش). احادیث اسلامی خاستگاه‌ها و سیر تطور. ویراستار: مرتضی کریمی‌نیا. قم: دارالحديث.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال نجاشی). چ ۶. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

نسائی، احمد بن شعيب. (۱۳۸۴ق). السنن. بیروت: دارالفکر.

نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. چ ۲. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

نیل‌ساز، نصرت. (۱۳۹۰). تاریخ‌گذاری احادیث براساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان. پژوهش‌های قرآن و حدیث. ۴۴ (۱)، ۱۲۷-۱۴۹.

یحیی بن الحسین. (۱۴۱۰ق). الأحكام في الحلال و الحرام. بی‌جا: بی‌نا.

سایت‌ها

ارجمند، ابوالفضل. (۱۳۹۳). تحول معنی کلمه «عورت» در قرآن. سایت فرهنگی نیلوفر،

<https://neeloofar.org/24129>. (بازدیدشده در ۱۴۰۱/۴/۲۰).

۱۳۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۰۷-۱۴۰

کشوری، زهرا. (۱۳۹۵). (مصاحبه با علی اسدی باستان شناس)، در تصاویر تخت جمشید اصلاً زن نداریم، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، <https://www.cgie.org.ir/fa/news>، (بازدیدشده در ۱۴۰۱/۴/۲۰).

دانشنامه کمانک تحلیل و مشاهده محتوای پارسی، <https://fa.kamanak.com/pedia>، سایت خبری وی او ای دیوه نیوز پاکستان. (۱۳۹۳). <https://www.voadeewanews.com> (بازدیدشده در ۱۴۰۱/۴/۱).

References

The Holy Quran.

Complete Translation of the Torah. (n.d). Comprehensive Website for Religious Studies. [InPersian]

Abdul Razzāq al-Ṣanʿānī, A. (n.d). *al-Muṣannaf*. N.p.: N.n. [In Arabic]

Abī Dāwūd, S. (1990). *Sunan Abī Dāwūd*. (al-Lahham, S. Ed). Dar al-Fikr. [In Arabic]

Aghili Makki, M. (1997). *Al-Zuafao al-Kabir*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Aynī, B. (n.d). *ʿUmdat al-Qārī*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Aẓīm Ābādī, M. (1995). *ʿAwn al-Maʿbūd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Bahūtī, M. (1998). *Kashshāf al-Qināʾ*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]

Balādhurī, A. (1959). *Ansāb al-Ashrāf*. Egypt: Dar al-Maʿarif. [In Arabic]

Bayhaqī, A. (n.d). *al-Sunan al-Kubrā*. Dar al-Fikr. [In Arabic]

Bukhārī, M. (1981). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dar al-Fikr. [In Arabic]

Bustānī, F. (2016). *Munjid al-Ṭullāb*. (Bandar Rigi, M. ED). Islami. [In Arabic]

Dārimī, A. (1929 AD/1349 AH). *Sunan al- Dārimī*. Damascus: Matba'at al-I'tidal. [In Arabic]

Dhahabī, M. (1989). *Tārīkh al-Islām wa Wafāyāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*. Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]

Dhahabī, M.. (n.d). *al-Kabāʾir*. (Abdul Mannan, H. Ed). Dar al-Khair. [In Arabic]

- Duwaysh, A. (n.d). *Fatāwā al-Jannah al-Dā'imah lil Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'*. n.p. [In Arabic]
- Farjami, A. (2015). *Zaydiyya and Hadith Imamiyeh*. Dar al-Hadith. [InPersian]
- Goldziher, I, et al. (2015). *The Dating of the Hadith: Methods and Examples*. [InPersian]
- Golpayegani, M. (1992). *al-Durr al-Manḍūd fī Aḥkām al-Ḥudūd*. Nashr Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1981). *Ajwabat al-Masā'il al-Muḥannā'iyyah*. Intisharat Khayyam. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1989). *Tabṣirat al-Muta'allimīn fī Aḥkām al-Dīn*. Intisharat Faqih. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1990). *Nihāyat al-Aḥkām*. Mu'assasat Isma'iliyan. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (1994). *Tadhkirat al-Fuqahā'*. Mu'assasat Aal al-Bayt (AS) li-Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Ḥillī, H. (n.d). *Muntahā al-Ṭalab fī Taḥqīq al-Madhhab*. (Old Ed). n.p. [In Arabic]
- Ḥimyarī al-Kalā'ī, S. (2000). *al-Iktifā' bimā Taḍammanahū min Maghazī Rasūl Allāh (PBUH) wa al-Thalāthah al-Khulafā'*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn 'Abd al-Barr, Y. (n.d.). *Bahjat al-Majālis wa Uns al-Majālis*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Abī Shaybah, A. (1989). *al-Muṣannaf*. (al-Lahham, S. Ed). Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn al-Athīr, A. (1985). *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Ismailiyan. [In Arabic]
- Ibn al-Ja'd, A. (1997). *Musnad Ibn Ja'd*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Ḥanbal, A. (n.d). *Musnad*. Dar al-Sadir. [In Arabic]
- Ibn Ḥazm, A. (n.d). *al-Muḥallā*. Dar al-Fikr.. [In Arabic]
- Ibn Ḥibbān, M. (1994). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Mu'assasat al-Risalah.. [In Arabic]

- Ibn Ḥibbān, M. (n.d). *al-Majroohin min al-Mohaddethin wa al-zoafae wa al-Matrokin*. Dar- al-Baz. [In Arabic]
- Ibn Kathīr, I. (1992). *Tafsīr al-Qur'ān al- 'Azīm*. Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ibn Khuzaymah, M. (1992). *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. (A'zami. Ed). al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Qudāmāh, A .(n.d). *al-Mughnī*. Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Qudāmāh, A. (n.d). *al-Sharḥ al-Kabīr 'alā Matn al-Muqni'*. Dar al-Kitab al-'Arabi . [In Arabic]
- Ibn Sa'd, M. (n.d). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Dar al-Sadir.. [In Arabic]
- Ibn Salāmāh al-Quḍā'ī, A. (1985). *Musnad al-Shihāb*. Mu'assasat al-Risal. [In Arabic]
- Ibn Sulaymān al-Kūfī, M. (1992). *Manāqib al-Imām Amīr al-Mu'minīn*. Majma' Ihya' al-Thaqafa al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Jurjānī. A. (1989). *al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Karimian, M. (2011). The validity and conceptualization of narrations about women's intellectual deficiency. *Hadith Studie*. (Vol 16). no 4. 90-118. [In Persian]
- Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1997). *Tārīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām*. Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Khū'ī, A. (1989). *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Rijāl*. Daftar Ayatollah al-'Udhma al-Khu'i. [In Arabic]
- Khū'ī, A. (n.d). *Ṣirāṭ al-Najāṭ*. (al-Tabrizi, M .Ed). N.p.: N.n. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1984). *al-Kaḥfī*. (Ali Akbar Al-Ghaffari, editor). Dar-al- Kutub al-Islamiyat. [In Arabic]
- Lankarani, F. (2001). *Tafṣīl al-Sharī'ah fī Sharḥ Taḥrīr al- Wasīlah*. Markaz Fiqh al-A'imma al-Athar (a.s). [In Arabic]
- Majlisī, M. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-A'imma al-Aḥbār*. Mu'assasat al-Wafa. [In Arabic]

- Malekzadeh, F. (1968). "The Role of Women in Achaemenid Art." *Journal of the Faculty of Literature and Human Sciences of the University of Tehran*. 16th Year, no. 1 and 2, pp. 94–135. [In Persian]
- Mizzī, Y. (1986). *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. (Ma'ruf, A. Ed). Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
- Motzki, H. (2010). *Islamic Hadith: Origins and Development*. (Karimi-Nia, M. Ed). Dar al-Hadith. [In Persian]
- Mubarakfurī, M. (1990). *Tuḥfat al-Aḥwadhī*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Muḥaqqiq al-Ḥillī, A. (1985). *al-Mu'tabar*. Mu'assasat al-Sayyid al-Shuhada [In Arabic]
- Mutahhari, M. (2006). *Notes of Professor Mutahhari*, Intisharat-i Sadra. [In Arabic]
- Muzanī, I. (n.d). *Mukhtaṣar al-Muzanī*. Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Najāshī, A. (1986). *Fihrist Asmā' Muṣannif al-Shī'ah (Rijāl al-Najāshī)*. 6th Edition. Islamic publishing house. [In Arabic]
- Nasā'ī, A. (1964). *al-Sunan*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Nil Saz, N. (2011). "Dating Hadiths Based on the Combined Method of Analyzing Sources and Text in Islamic Orientalist Studies". *Quran and Hadith Research*. (Vol 44). no 1 127–149. [In Persian]
- Nūrī, H. (1988). *Mustadrak al-Wasā'il*. 2nd Edition. Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Parsa, F. (2009) *A Study and Analysis of Harald Motzki's Hadith Studies*. Al-Zahra University. [In Persian]
- Qummī, A. (n.d). *Jāmi' al-Khilāf wa al-Wifāq bayn al-Imāmīyyah wa bayn A'immat al-Ḥijāz wa al-Ināq*. Publishing Houses of Zahoor Imam Asr. [In Arabic]
- Rad, A, & Majlesi Rad, Z. (2014). Validating the narratives of women being a source of sedition. *Hadith Studies*. 19 th Year, no. 1 and 2, pp. 106–134. [In Persian]

- Rajabian, Z. (2016). Validating the narrations regarding the propriety of a woman prostrating herself before her husband. *Quarterly Scientific Research Journal of Gender and Family Studies*. (Vol 4). no 2. 87-109. [InPersian]
- Rayaan, M. & Rahman Setayesh, M. (2015). Dating the hadith "A people will not prosper if their affairs are ruled by a woman" based on the method of text and document analysis. *Hadith Studies*. 20(1): 20-42. [InPersian]
- Rayaan, M. (2016). *Dating Narratives of Social Condemnation of Women Based on the Analysis of Documents and Text in the Sources of Both Sects*. Doctoral Dissertation. Supervisor: Mohammad Kazem Rahman Setayesh. University of Qom. [InPersian]
- Rāzī, F. (1995). *Asās al-Taqdīs fī 'Ilm al-Kalām*. Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyya. [In Arabic]
- Sa~Alabi. A. al-Jawahero al-Hesan fi Tafsir al- Quran. Dar- al- Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Ṣadr, M. (2006). *Beyond of Fiqh*. Al-Muhibbin for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Saduq, M. (1983). Ayoun akhbar al-Reza. Al-Alamy Foundation. [In Arabic]
- Safi Pour, A. (2009). *Muntahā al-Arab fī Lughat al- 'Arab*. University of Tehran Press. [InPersian]
- Sarakhsī, M. (1986). *al-Mabsūṭ*. Dar al-Ma'rifah for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic]
- Shāfi'ī, M. (1983). *Kitāb al-Umm*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Shafi'i, S. (2021). Dating the narrations of Raja'at: A comparative study between the statements of the narrators and the chains of narration. *Quran and Hadith Sciences Magazine*. 106: 161-184. [InPersian]
- Shawkānī, M. (1973). *Nayl al-Awṭār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār*. Dar al-Jabal. [In Arabic]
- Ṭabarānī, A. (1995). *al-Mu'jam al-Awsaṭ*. (Bidar al-Haramain . Ed). Nashr Dar al-Haramain. [In Arabic]

- Ṭabarānī, A. (n.d). *al-Mu'jam al-Kabīr*. Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. (1989). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. (Payandeh, A. Ed). Asatir Publications. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. (1996). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Tirmidhī, M. (1983). *Sunan al-Tirmidhī*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1983). *al-Akhtiyar fi Marafah al-Rajal (Rajal al-Kashi)*. Al-al-Bait Lahaya Al-Tratah Foundation. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (2006). *al-Abwāb (Rijāl al- Ṭūsī)*. Third Edition. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1993). *al-Amali*. Darul Al-Taqwa for printing, publishing and distribution. [In Arabic]
- Yahya ibn al-Hussein. (1989). *al-Ahkam fi Halal & Haram*. N.p.: N.n. [In Arabic]
- Zabīdī, M. (1994). *Tāj al-'Arūs*. Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Zarrinkoub, A. (1985). *History of the Iranian People before Islam*. Amirkabir. [In Persian]

Websites

- Arjomand, Abolfazl. The Evolution of the Meaning of the Word "Awrah" in the Quran. Niloufar Cultural Website, <https://neeloofar.org/24129>. (Accessed on 20/4/1401 AH.). [July 11, 2022 CE] 1393 AH. [2014/2015 CE]
- Keshvari, Zahra, (Interview with Ali Asadi, archaeologist), There are Absolutely No Women in the Images of Persepolis. Center for the Great Islamic Encyclopedia, <https://www.cgie.org.ir/fa/news>. (Accessed on 20/4/1401 AH.). [July 11, 2022 CE] 1395 AH. [2016/2017 CE]
- Kamanak Encyclopedia, Analysis and Observation of Persian Content, <https://fa.kamanak.com/pedia>.
- VOA Deewa News Pakistan News Site, <https://www.voadeewanews.com> (Accessed on 1/4/1401 AH.). [May 22, 2022 CE] 1393 AH. [2014/2015 CE]

Validating and Dating the Tradition "al-Mar'atu 'Awhrah" in Ḥadith Sources

Masoumeh Rayaan

Assistant professor, Department of Theology, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.
(Corresponding Author). Email: m.raayan@basu.ac.ir

Received: 10/10/2022

Accepted: 24/12/2022

Introduction

Traditions concerning women, particularly those adopt an authoritarian and un-empathetic approach towards them; have always been a subject of dispute in Islamic sources, with varying interpretations of their texts. Despite this, throughout the history of Islamic thought and in formal religious domains such as jurisprudence, these texts have been extensively exploited against women.

It seems that one reason for the lack of serious critical engagement with such texts is the traditional methodology of Muslim scholars, who have approached such themes cautiously and have not subjected them to rigorous criticism. One example of these themes is the tradition "lockup women in their homes, women are 'Awhrah, and..." attributed to Ibn Mas'ūd.

The essence of this tradition is the effect of the stimulating female body on men, causing arousal in them. Because religious individuals believe that the ethical and psychological balance of men is disturbed by the presence of women in society, they have concluded that women should be kept perpetually in their homes.

This tradition, which forms a basis for reducing the personality of women and a form of promoting violence against them, is the subject of this article, which validates it using the Isnad-matn dating method.

Materials and Methods

By employing methods in the critique of sources, the critique of Isnads, and the analysis of the texts of Islamic traditions, orientalist examine the time, place, and authors of a tradition within its historical context. They explore the evolution, development, and conditions of emergence of that tradition, and, in technical terms, date it.

This article, using the dating and simultaneous analysis of Isnads and matn, first re-examines the Isnads of the tradition, then examines the content of the text, and finally examines the simultaneous evolution of the Isnads and matn in various sources.

In the dating of the tradition's Isnads, by drawing a spider web network, from the time of the text's appearance in the first ḥadith source (Ibn Abī Shaybah and ‘Abdul Razzāq Ṣan‘ānī) to the last source with an independent chain of transmission (Ibn Kathīr), the main and secondary common links of the tradition are identified, and the biographical data of the main individuals in the chain of transmission and their lifespans are determined.

The analysis of the narrative text begins with an examination of the term "Awrah" in religious and literary texts, followed by its emergence in the earliest official ḥadith sources up to the latest ones. It also considers various textual versions and the evolution of the text across different sources. Furthermore, it analyzes the timing of the use of this term in jurisprudential texts as a religious commandment, and investigates the time and process of its introduction from Sunni to Shia sources.

The combined analysis of Isnads and matn involves identifying the main common link and the disseminator of the ḥadith, determining the time and place of the original speaker, and examining the personalities of the main and secondary common links throughout the entire diagram. The reasons for presenting such a text from the beginning of the chain of transmitters (Isnād) to the last transmitters, and the evolution and gradual expansion of the text from one source to another and from one Isnād to another, are analyzed. The responsibility of individuals for additions to the texts throughout the history of the ḥadith's dissemination is also identified.

Results and Findings

Dating the ḥadith "al-Mar’atu ‘Awrah..." using the combined method of Isnad – matn analysis reveals that, despite the use of the term "Awrah" in the Holy Quran, it has Persian and Hebrew precedents. The concept of women being considered "Awrah" gained attention in Arab society with cultural interactions following the conquests, to the extent that this idea was elevated to an ḥadith in the Islamic community in the third century AH. The main common link of this text is Abul Aḥwaṣ Jushamī, which was disseminated through two secondary common links, Ḥumayd ibn Hilāl (d. between 105-120 AH) and Qatāda (d. 110 AH), although Ṭabarānī attributes the main responsibility for its dissemination to Qatāda.

The first official sources of this text in Sunni Islam are al-Muṣannaf of ‘Abdul Razzāq and Ibn Abī Shaybah, and the last source with an independent Isnād is Tafsir Ibn Kathīr in the eighth century AH, but the main text was disseminated through Tirmidhī.

The content of this ḥadith gradually made its way into Zaydi sources, and then in the seventh century AH, through Allamah Ḥillī, into Shia sources.

The word ‘Awrah in pre-Islamic texts, specifically in Genesis, means "Spy," and in Exodus, it refers to "Genitals."

Considering that there are no depictions of women on the walls of Persepolis or other ancient Iranian artifacts, except for a few depictions with complete coverage in the Pazyryk carpet and a bas-relief in the Istanbul Museum,

Some researchers consider this an example of the ancient Iranian culture's view of women as 'Awrah, believing that the term 'Awrah, with the meaning of veiled or hidden women, existed in ancient Iranian culture.

This is also seen in post-Islamic texts like the Shahnameh, Mawlawi's Masnavi, and in colloquial Iranian culture.

The word 'Awrah appears in two verses of the Quran meaning "Protection" and "Time of nakedness," and in one verse with its modern-day meaning. However, in jurisprudential texts, this word is used in discussions of the boundaries of women's hijab.

The evolution of the text of the tradition can be traced from the 3rd to the 8th centuries AH, and in Sunni texts, it is consistently associated with the word "Satan."

These texts indicate that earlier, in the initial centuries, the concept of women as 'Awrah was a contemporary discourse, which became closer to Arabic culture with the conquests. It then gained attention from Muslim scholars and was redefined from text to text.

Since Iraq had greater intellectual proximity to the newly conquered lands, especially Iran, this view was first seen among the Kufians and Basrians and their strict jurists, and then spread to other Islamic regions.

Conclusion

Based on the analysis in this research, the phrase "al-Mar'atu 'Awrah" is a description of the Iraqi perspective on women, and its first proponents in the second century AH, without attributing the text to the Prophet (PBUH), were the jurists of Kufa and Basra, who were influenced by the strict views of Ibn Mas'ūd regarding women.

This tradition is found in the Sunni Hadith collection, Sunan Tirmidhī, ascribed to the Prophet (PBUH), although Tirmidhī himself considered its chain of transmission to be Gharīb (unfamiliar).

The emergence of this tradition dates back to the second half of the first century in Kufa, with its growth occurring in the second half of the second century in Basra. It was definitively recorded in the 4th to 8th centuries AH in the narrative sources, marked by an inverse growth of the chain of tradition (Isnād) and the expansion of the text (Matn), and it became widespread in all Islamic regions.

Keywords: 'Awrah, Dating, Ibn Mas'ūd, Kufa, Basra.