



## حکم شرعی «استفاده از کلاه‌گیس» برای هنرپیشگان زن در هنرهای نمایشی

محمد عشایری منفرد<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از لوازم نقش‌آفرینی زنان در هنرهای نمایشی این است که چهره‌ی آن‌ها به اقتضای فیلم‌نامه با گریم‌های مختلفی به نمایش درآید. هنجارهای اجتماعی، فرهنگی، ایدئولوژیک و ... به صورت یک بازدارنده‌ی درونی و الزام‌های اجتماعی یا حکومتی به عنوان یک بازدارنده‌ی بیرونی، ممکن است هنرمندان را وادار به رعایت بایسته‌هایی بکند. یکی از این عوامل، احکام شرعی مربوط به حجاب است.

با وجود چنین عاملی، به طور خاص درباره‌ی پوشیدن کلاه‌گیس به جای روسری -یا دیگر سرپوش‌های شرعی- این پرسش به وجود می‌آید که حکم شرعی پوشاندن موهای طبیعی زن به وسیله‌ی کلاه‌گیس چیست؟ این تحقیق برای رسیدگی به این پرسش با روش‌های فقهی، این فرضیه را بررسی می‌کند که کلاه‌گیس اگر عرفاً مصداق زینت باشد یا با شباهت زیاد به موی طبیعی موجب بازنمایی موی طبیعی خود زن باشد، نباید در هنرهای نمایشی مورد استفاده قرار بگیرد.

**کلیدواژه‌ها:** کلاه‌گیس، سینما، هنرهای نمایشی، فقه، زینت، حجاب

---

۱. استادیار گروه مترجمی، مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه، قم؛ ایران؛  
m.ashaiery@gmail.com



## مقدمه

نقش‌آفرینی زنان در هنرهای نمایشی یکی از ضرورت‌های انکارناپذیر هنرهای نمایشی است. عواملی مانند فرهنگ و هنجارهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، ایدئولوژیک و غیره گاه به صورت یک بازدارنده‌ی درونی و گاه در قالب یک الزام اجتماعی یا حکومتی بیرونی هنرپیشگان زن - و هم‌چنین هنرپیشگان مرد - را وادار می‌کند که در حین نقش‌آفرینی، بایسته‌هایی را رعایت کنند. فرهنگ مسلمانان و ایدئولوژی اسلامی نیز یکی از این عوامل است. هنرپیشه زنی که به فرهنگ اسلامی و ایدئولوژی اسلامی پای‌بند باشد می‌خواهد بداند که کدام بایسته‌ها را باید در حین نقش‌آفرینی و قبل و بعد از آن رعایت کند؟ چنان‌که متولیان و سیاست‌گذاران هنرهای نمایشی نیز می‌خواهند بدانند کدام یک از بایسته‌ها را در سیاست‌گذاری و تعیین رویکردهای هنری باید رعایت کنند؟

یکی از بایسته‌هایی که فرهنگ و ایدئولوژی اسلامی بر نقش‌آفرینی زنان و مردان در هنرهای نمایشی حاکم می‌کند، مسئلهٔ حجاب و حریم جنسیتی زن و مرد است. براساس شریعت اسلام زن و مرد حتی در هنگام نقش‌آفرینی در سینما، باید حدود پوشش اسلامی را مراعات کنند. یکی از این حدودی که بر زنان واجب است، پوشاندن موی سر است. پرسشی که در این مجال رخ می‌نماید، این است که اگر هنرپیشهٔ زن به جای این‌که موهای خودش را با سرپوش‌های متعارف بپوشاند با کلاه‌گیس بپوشاند، آیا حکم شرعی و جوب تستر موی سر را رعایت کرده است؟

برای حل این مسئله ابتدا باید روشن شود که «اصل اولی در استفاده از کلاه‌گیس به جای سرپوش، برای زنان چیست؟» آن‌گاه با جست‌وجوی کامل در ادله‌ی فقهی باید مشخص کرد «ادله‌ای که می‌توانند مانع از اقتضای اصل اولی بشوند کدامند؟» و سپس با دسته‌بندی نهایی اصل اولی و موانع محتمل، مشخص کرد «کدام یک از انواع کلاه‌گیس در

تحت اصل اولی باقی می‌مانند و کدام‌یک به وسیله‌ی ادله‌ی خاص تخصیص می‌خورند؟». البته بحث از حکم کلاه‌گیس در فرض تزاحم نیز بحث دیگری است که باید پس از کشف حکم شرعی استفاده از کلاه‌گیس به آن پرداخت.

مسئله‌ی موی زنان در هنرهای نمایشی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از دل‌مشغولی‌های فعالان عرصه‌ی هنر و مسئولان هنری و یکی از مشکلاتی بوده که در دوره‌های مختلف در شورای پروانه نمایش وجود داشته است. در برخی از فیلم‌ها به‌ویژه فیلم‌های تاریخی که رعایت حجاب کامل شرعی، باورپذیری و واقع‌نمایی فیلم را کاهش می‌داد برای بازنمایی چهره کاراکترهای زن، ترفندهای مختلفی به کار گرفته شده است. در برخی موارد با اتصال موی مصنوعی به سر هنرپیشه و نمایش محدود آن از کناره‌های روسری مشکل حل شده است. در سریال یوسف پیامبر ع‌الیه‌السلام با استفاده از کلاه‌گیسی که عرفاً زیور محسوب نمی‌شد و به‌هیچ‌عنوان موی واقعی زن را نیز تداعی نمی‌کرد، مشکل کاراکتر زلیخا حل شد. در سریال گاندو هنرپیشه‌ای که بعداً اعلام شد نامسلمان بوده، با کلاه‌گیس کاملاً عریانی که تفاوت چشم‌گیری را با موی واقعی زن به مخاطب القا نمی‌کرد، از تلویزیون نشان داده شد! در فیلم کاناپه که نتوانست از شورای پروانه‌ی نمایش، مجوز نمایش دریافت کند نیز هنرپیشه‌های زن در هنگام ایفای نقش در برابر بازیگران مردی که نقش محارم آن‌ها را بازی می‌کردند، به‌جای هرگونه سرپوش از کلاه‌گیس‌هایی استفاده کردند که تفاوت آشکاری با موی واقعی زن نداشت.

### پیشینه‌ی بحث

پرسش درباره‌ی موهایی که زنان به سر خود وصل می‌کنند و لوازم زینتی شبیه به کلاه‌گیس‌های امروزی از عصر صدور روایات ذهن مسلمانان عصر پیامبر صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه ع‌الیه‌السلام را به خود مشغول کرده بود. چندان که روایاتی نیز درباره‌ی امکان یا عدم امکان وصل کردن موی حیوانات یا زنان دیگر به سر زن به دستمان رسیده که شیخ حرّ عاملی تعدادی از این اخبار را در وسایل‌الشیعه جمع آورده است. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۱۸۷ و ج ۱۷، صص ۱۳۱-۱۳۲) در کتب فقهی نیز مسئله وجوب یا عدم تسّتر موی اصلی و موی وصلی زنان بررسی شده است. (برای مثال: ن.ک. سبزواری، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ص ۲۴۱ و خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۲، ص ۸۶) یکی از مشکلاتی که اهالی هنرهای تجسمی از آن سخن می‌گویند، این است که برای نمایش مواردی مانند خلوت همسران یا بازنمایی شخصیت‌های فاسدی که بی‌حجابی جزء شخصیت آن‌هاست چاره‌ای جز برهنه کردن موی سر بازیگران زن در حال ایفای نقش نیست. پوشاندن موی واقعی زن به وسیله کلاه‌گیس، به‌مثابه یک حيله شرعی برای حل همین مشکل پدید آمده است.



فقیهان معاصر اهل سنت، پوشیدن کلاه‌گیس را نیز به دلایلی از جمله به این دلیل که از مصادیق اتصال مو به سر زن است، حرام می‌دانند. (الدوبیش، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۲۰۶) از میان فقیهان امامیه نیز سید طباطبایی در العروة الوثقی این فرعی را مطرح کرده و پوشاندن کلاه‌گیس از نامحرم را واجب دانسته و اغلب فقیهان پس از او نیز با این فتوای او مخالفتی نکرده‌اند. (طباطبایی و دیگران، ۱۴۱۹ق: ج ۲، صص ۳۱۲-۳۱۸) با این حال این موضوع در قالب فقه استدلالی به صورت مستقل بررسی نشده؛ هرچند مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل فقهی بر آرایش چهره بازیگر (گریم) در هنرهای نمایشی» به قلم حسن علی سعدی، مهدی بیژنی و ابوذر فداکار منتشر شده (سعدی و همکاران، ۱۳۹۳: صص ۱۰۵-۱۳۴) که در بخشی از آن به حکم شرعی کلاه‌گیس نیز پرداخته شده است.

در فقه استدلالی اهل تسنن نیز، حکم شرعی کلاه‌گیس براساس فتوایی که در حرمت اتصال موی انسانی به سر زنان وجود دارد، تبیین می‌شود. محدثان عامه، روایاتی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که در آن‌ها از اتصال مو به سر زنان نهی شده است. فقیهان عامه غالباً در باب وضو و در هنگام بحث از مسح سر، مسئله اتصال مو به سر زن را بررسی کرده و با استناد به همین روایات و برخی مستندات دیگر، اتصال موی انسان به سر زنان را حرام دانسته‌اند؛ اما درباره اتصال چیزی غیر از موی آدمی به سر زنان، اختلاف نظر دارند. مالکی‌ها و ظاهریها اتصال چیزی غیر از موی آدمی را نیز حرام می‌دانند. (العبدری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۰۵) حنفی‌ها آن را مباح می‌دانند (دمشقی، ۱۴۱۲ق: ج ۶، ص ۳۷۴) و شافعی‌ها و حنبلی‌ها نیز هرکدام به شکلی قائل به تفصیل شده‌اند. شافعی‌ها فقط اتصال موی طاهر را برای زن شوهرداری که از شوهرش اجازه گرفته باشد، جایز می‌دانند. (النووی، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۴۰) حنبلی‌ها اتصال هر چیزی را که مصداق مو باشد، حرام و اتصال اشیائی مانند مو را که عرفاً مصداق مو نباشد، مباح می‌دانند. (البهوتی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۸۱) نکته‌ای که به عنوان پیش فرض بحث باید مورد توجه قرار بگیرد، این است که نگاه کردن به تصویر بدن زن نیز مانند نگاه کردن به خود بدن زن است؛ چنان‌که فقیهان نیز در نگاه حرام فرقی بین تصویر بدن زن در آب و آئینه با خود بدن زن نگذاشته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۵۵۰) مبانی فقهی واحد بودن حکم نگاه به تصویر بدن زن و خود بدن زن، در یکی از آثار معاصر نیز بررسی شده است. (میرخندان، ۱۳۹۱: صص ۵۰-۷۱) حکم اولیه استفاده از کلاه‌گیس پیش از هرچیز باید مشخص کرد که اصل اولی فقهی در استفاده از کلاه‌گیس چیست؟

## اصل در استفاده از کلاه‌گیس

براساس مَفَادِ قَاعِدَةِ تَسْلُطِ، خداوند متعال تسلط انسان بر اموال و احوال شخصی خودش را تأیید کرده است. بر این اساس هیچ‌کس نمی‌تواند حق و جواز تصرف مالک

در اموال خودش را از او سلب کند. البته محدوده‌ای که خداوند با یک دلیل عام یا خاص، با حکم الهی اولی یا ثانوی یا حکم حکومتی آن را از تحت سلطه مالک خارج کرده باشد، از حوزه دلالت این قاعده، خارج است. (علی‌دوست، ۱۳۹۵: ص ۵۲) اقتضای این قاعده آن است که هنرپیشه زن بتواند از کلاه‌گیسی که ملک خود او است - یا ملک دیگران است ولی از طریق اذن مالکی در اختیار او قرار می‌گیرد- به هر نحوی که بخواهد استفاده کند. با این حال ممکن است دلیل دیگری غیر از قاعده تسلط یافت شود که این اصل را محدود کند. باید با فحص کافی در ادله فقهی وجود یا عدم وجود چنین دلیلی را واکاوی کرد.

### فحص از ادله‌ی موافق یا مخالف با اصل

اولین مجموعه‌ای از ادله که در یک نگاه شتاب‌زده ممکن است بخواهد عموم قاعده تسلط را تحت تأثیر قرار بدهد، ادله‌ای است که حرمت تدلیس و حرمت خدعه با مؤمن را بیان می‌کند. اما واقعیت این است که این ادله شامل مسئله‌ی کلاه‌گیس هنرپیشگان نمی‌شود. چون ادله‌ی حرمت تدلیس، منصرف به مواردی است که تدلیس کننده بخواهد زن تدلیس شده را به نکاح کسی - یا کنیز تدلیس شده را به ملکیت کسی- درآورد و چنین عنصری در مسئله‌ی کلاه‌گیس هنرپیشگان وجود ندارد. ادله‌ی حرمت خدعه نیز تخصصاً از این بحث دور هستند؛ زیرا در این جا نه عنوان خدعه‌گر بر هنرپیشه صدق می‌کند و نه عنوان خدعه شونده بر تماشاگر صدق می‌کند. بنابراین باید به ادله‌ی دیگری که احتمال دارد بتوانند اصل اولی را تغییر بدهند، رجوع و میزان تغییری را که در این اصل ایجاد می‌کنند واکاوی کرد.

### ادله‌ی وجوب ستر (پوشش) بدن

در منابع فقه از دو نوع ستر برای زنان سخن رفته است: ستر تکلیفی ناظری و ستر صلاتی. ستر تکلیفی همان وجوب تکلیفی پوشاندن همه‌ی بدن - به‌استثنای صورت و قسمت پایین‌تر از مچ دست‌ها- از ناظر محترم است و ستر صلاتی نیز همان حکم وضعی اشتراط ساتر در نماز است. از جمله تفاوت‌های این دو حکم آن است که برای امثال حکم تکلیفی، استتار به هر وسیله‌ای که باشد کافی است اما در ستر صلاتی، نمازگزار حتماً باید لباس بپوشد مگر آن‌که در حالت اضطرار باشد. تفاوت دیگرشان نیز آن است که ستر تکلیفی ناظری فقط در صورتی واجب می‌شود که مکلف علم، ظن یا شک داشته باشد که ناظر محترمی او را می‌بیند ولی ستر صلاتی که شرط صحت نماز است، در هر حال باید رعایت شود حتی اگر نمازگزار علم داشته باشد که ناظر نامحرمی او را نمی‌بیند. (اشتهاردی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۶۶؛ صافی، ۱۴۲۶: ج ۳، صص ۲۵۹-۲۶۰) حکم وضعی ستر صلاتی، ربطی به مسئله این پژوهش ندارد. بنابراین آنچه

به مسئله کلاه‌گیس هنرپیشگان زن مربوط می‌شود: حکم تکلیفی ستر بدن است. برخی از انواع کلاه‌گیس زنانه اگرچه خود شباهت خطابرانگیزی با موی زن دارد، اما به‌هرحال چون جزء بدن زن نیست بدو مشمول ادله وجوب تستر بدن نمی‌شود تا پوشاندن آن واجب باشد. یعنی شاید برداشت اولیه‌ی عرف این باشد که زن به‌وسیله همین کلاه‌گیس سرش را پوشانده و خود کلاه‌گیس هم جزء بدن زن نیست تا پوشاندنش واجب باشد.

مشکل این برداشت، آن است که در ادله وجوب تستر سه رکن وجود دارد: مکلف، بدن مکلف و ابزار پوشاننده؛ مثلاً لباس. در این برداشت بدوی، کلاه‌گیس زنانه در واقع می‌خواهد جای همین رکن سوم را بگیرد. برای این که پوشاندن سر به‌وسیله کلاه‌گیس، امثال این حکم شرعی حساب شود، باید در لسان ادله ابزار پوشاننده، آن قدر اطلاق داشته باشد که شامل کلاه‌گیس نیز بشود. در حالی که اثبات چنین اطلاقی برای ادله ممکن نیست؛ چون در برخی ادله وجوب تستر بدن زن، برای ابزار پوشاننده از تعابیری مانند ثیاب (نور، ۶۰)، ثوب (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۴۴)، خمار (نور، ۳۱)، جلباب (احزاب، ۵۹) و نقاب (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۲۵۵) استفاده شده است.

هم‌چنین در برخی دیگر از موارد تستر به‌وسیله خانه (واستروا عوراتهن بالبیوت) (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۵۳۴) سخن به میان آمده و در برخی از آن‌ها نیز از وسیله خاصی اسم برده نشده بلکه صرفاً از آشکار کردن زیبایی‌ها نهی شده است. (نور، ۳۱) آشکار است که آن چه عرفاً از مجموعه این آیات و روایات برداشت می‌شود، این نیست که اعضای لازم‌الستر بدن را با ساتری بپوشانند که خود آن ساتر همان عضو لازم‌الستر را به شکل دیگری به نمایش بگذارد.

بنابراین کلاه‌گیس اگر دارای ویژگی‌های ظاهری موی زنانه باشد و همان موی زنانه را برای بیننده تداعی کند، ابزاری برای پوشش شرعی موی زن قلمداد نمی‌شود و پوشاندن موی سر با چنین ساتری امثال امر شارع محسوب نمی‌شود بلکه حيله غیرموجهی برای فرار از حکم شرعی است.

### روایات قرامل یا کلاه‌گیس‌های عصر روایات

قرامل به معنای مو، ابریشم یا پشمی است که زنان برای زیبایی به موهای خود متصل می‌کردند (ابن‌اثیر ۳۶۷: ۱، ج ۴، ص: ۵۱). دسته دیگری از ادله که می‌توانند عموم قاعده تسلط را درباره کلاه‌گیس هنرپیشگان زن تحت تأثیر قرار دهد، روایاتی هستند که درباره وصل کردن همین قرامل به سر زنان، به دستمان رسیده است. این روایات را به دو دسته عمده می‌توان تقسیم کرد: در دسته‌ای از آن‌ها سخن از اتصال موی طبیعی زن به سر زن دیگر به میان آمده است. در دسته دوم سخن از اتصال موی بز و موهای مصنوعی به سر

زن به میان آمده و اتصال این چنین مویی به سر زن مجاز دانسته شده است. این دو دسته دلیل به صورت جداگانه بررسی می‌شود.

### ادله‌ی نهی از اتصال موی زن به سر زن

در روایات نهی از اتصال موی زن، دو پرسش وجود دارد: پرسش نخست آن است که آن چه نهی شده اتصال موی زن به سر زنی دیگر است یا این که اتصال موی جدا شده زن به سر خودش را نیز شامل می‌شود؟ پرسش دوم نیز این است که مراد از نهی، نهی تحریمی است یا نهی تنزیهی (کراهتی)؟

در پاسخ به پرسش نخست باید توجه کرد که در این روایات، دو روایت مطلق وجود دارد که با اطلاق بدوی اش حتی اتصال موی زن به سر زن - حتی موی زن به سر خودش - را نیز شامل می‌شود: یکی از این دو روایت، روایت معتبر مرسله ابن ابی عمیر است که در آن آمده: «لَا تَصِلِي الشَّعْرَ بالشَّعْر» و دیگری معتبره قاسم بن محمد جوهری است که در آن نیز آمده است: «لَا تَصِلِ الشَّعْرَ بالشَّعْر». (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۳۵۹-۳۶۰)

در مقابل این دو روایت، روایات دیگری نیز وجود دارد که در آن‌ها نهی به «اتصال موی زنی به زن دیگر» تعلق گرفته است.<sup>(۱)</sup> از جمع بین آن دو روایت و این روایات اخیر برداشت می‌شود که آن چه نهی شده، اتصال موی زن به سر خودش نیست بلکه اتصال موی یک زن به سر زنی دیگر است. این موضوع در روایت معتبره‌ی ثابت بن سعید با بیان واضحی تبیین شده است: «يَصْلُحُ الصُّوفُ وَ مَا كَانَ مِنْ شَعْرِ امْرَأَةٍ لِنَفْسِهَا وَ كَرِهَ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَجْعَلَ الْقَرَامِلَ مِنْ شَعْرِ غَيْرِهَا فَإِنْ وَصَلَتْ شَعْرَهَا بِصُوفٍ أَوْ بِشَعْرِ نَفْسِهَا فَلَا يَضُرُّهَا». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۱۸۷)

در پاسخ به پرسش دوم نیز باید توجه کرد که هر چند در معتبره‌ی ابن ابی عمیر و قاسم بن محمد فعل نهی به کار رفته اما سه روایت دیگر در دست داریم که در آن‌ها برای اتصال موی زن، تعابیری که دال بر کراهت هستند به کار رفته است. مثلاً در معتبره‌ی ثابت بن سعید تعبیر «كْرِهَ» (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۱۸۷) در مضمرة عبدالله بن حسن تعبیر «الْأَخْيَرُ فِيهِ» به کار رفته (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۳۶۱) و در روایتی سوم درباره زنی که بخواهد چنین موهایی را صرفاً در برابر شوهرش آشکار کند، تعبیر «نَفِي بَأْسٍ» به کار رفته است.<sup>(۲)</sup>

نگاه مجموعی به روایات نهی و تعابیری که در این سه روایت به کار رفته، نشان می‌دهد که اتصال موی زن به سر زن دیگر، حرمت ندارد بلکه کراهت دارد. هر چند سند برخی از این روایات‌های سه‌گانه و دلالت برخی از آن‌ها بر عدم حرمت، بی‌اشکال نیست؛ اما آن چه دلالت بر کراهت را تأیید می‌کند، اجماع امامیه بر کراهت اتصال موی زن به زن دیگر است که شیخ طوسی در خلاف (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۹۳) و علامه حلی در منتهی المطلب (حلی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۳۱۷) و دیگران آن را نقل کرده‌اند.

## ادله‌ی نهی از اتصال حیوانات یا موی مصنوعی به سر زن

درباره‌ی اتصال موی حیوانی یا موی مصنوعی به سر زن نیز روایاتی به دستمان رسیده است. درست است که در برخی روایات، اتصال موی حیوانات به سر زن بی‌اشکال شمرده شده، اما از برخی روایات - مثلاً در صحیحہ سعد اسکاف از امام صادق علیه السلام -<sup>(۳)</sup> این نکته نیز قابل برداشت است که چنین موئی چون مصداق زینت است، زن فقط در برابر شوهرش می‌توان آن را آشکار کند.

خلاصه آن‌که یافته‌های روایی مربوط به اتصال مو به سر زنان را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

(۱) مکروه است که موی طبیعی زنی به موی زنی دیگر متصل شود.

(۲) اتصال موی حیوانی به موی زن اشکالی ندارد.

(۳) چنین موئی را از آن جهت که زینت شمرده می‌شود، فقط در برابر شوهرش می‌تواند استفاده کند.

در فقه اهل تسنن به خاطر این‌که اتصال موی آدمی به موی زن را حرام می‌دانند، استفاده از کلاه‌گیسی که از موی طبیعی انسان تهیه شده باشد حرام شمرده است. (الدویش، ج ۵، ص ۲۰۶)

## ادله‌ی تستر موی وصلی

چنان‌که گذشت اتصال مو به موی زن حتی اگر کراهت داشته باشد، باز هم ممنوع نیست. حال این مسئله به وجود می‌آید که اگر اتصال مو به سر زن حرام نیست مسئولیت شرعی زن در اخفاء یا اظهار آن چیست؟ برخی فقیهان در پاسخ به این مسئله، می‌می‌فقیهان موی زن را به موی اصلی و موی وصلی تقسیم کرده و حکم وجوب ستر موی وصلی را نیز مانند وجوب ستر موی اصلی واجب دانسته‌اند. (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۵۵۰)

یکی از استدلال‌هایی که برای وجوب ستر موی وصلی اقامه شده، معتبره محمد بن سنان از امام هشتم علیه السلام است که در آن، هر آن‌چه شبیه به موی زن باشد به موی زن ملحق شده است. در این روایت آمده است:

«حَرَّمَ النَّظْرَ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ ... لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو التَّهْيِيجَ إِلَى الْفَسَادِ وَ الدُّخُولِ فِي مَا لَا يَحِلُّ وَ لَا يَجْمَلُ وَ كَذَلِكَ مَا أَشْبَهَ الشُّعُورَ ...»؛ البته برخی فقیهان به این استدلال قانع نشده و آن را قابل تأمل دانسته‌اند. (سبزواری، ۱۴۱۴: ج ۵، ص ۲۴۱؛ خویی،

۱۴۱۸: ج ۱۲، ص ۸۶)

استدلال دومی که برای وجوب ستر موی وصلی اقامه شده، عموم تعلیل است. در همین روایت محمد بن سنان، در فقره‌ی «لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو التَّهْيِيجَ

إِلَى الْفُسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيهَا لَا يَجِلُّ وَلَا يَجْمَلُ» حرمت نگاه به موی زن با این استدلال موجه شده که موجب تحریک مردان و انگیزاندن آنان به سوی فساد می‌شود. براساس تعلیلی که در این روایت به‌کار رفته، هر عضوی از بدن زن و زیورها و پوشاکش که جاذبه جنسی داشته باشد و موجب انگیزاندن جنسی مردان شود، در حکم موی زن است و احکام موی زن را دارد.

استدلال سومی که برای وجوب پوشاندن موهای وصلی اقامه شده، این است که: موی وصلی را نیز مانند موی اصلی داخل در عموم تعبیر «شعرها» یا «شعورهن» که در روایات به‌کار رفته، دانسته‌اند. در برخی روایات، آن‌چه موضوع برای وجوب تستر قرار گرفته «موی زن» است. برای مثال در صحیح «احمد بزندی» از امام رضا علیه السلام آمده است: «وَلَا تُغَطِّي الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا مِنْهُ [ای الغلام] حَتَّى يَخْتَلِمَ.» (صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۴۳۶) مفهوم روایت آن است که زن باید «موهایش» را از پسران بالغ بپوشاند. برخی فقیهان برآنند که تعبیر «شعرها» که در آن شعر به زن اضافه شده، منحصر در موهای خود زن نیست بلکه موهایی را که زن به سرش وصل کرده، نیز شامل می‌شود. چون در اضافه، ادنی ملابستی کافی است و مویی که زن به سرش وصل کرده نیز، مصداق «شعرها» است. (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۲، ص ۵۳۵) فقیهانی که موی وصلی را مانند موی اصلی دانسته‌اند، موی وصلی را حتی اگر زینت محسوب نشود، باز هم واجب‌الستر می‌دانند اما فقیهانی که در ادله‌ی بالا مناقشه کرده و وجوب ستر موی وصلی را محرز نمی‌دانند، خود تصریح کرده‌اند اگر موی وصلی عرفاً زینت شمرده شود، دیگر براساس احکام وجوب پوشاندن زیورآلات آن را واجب‌الستر می‌دانند. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۲، ص ۸۶) آیت‌الله فیاض، فتوای خود را به صورت قطعی صورت‌بندی نکرده بلکه به صورت معلق صورت‌بندی کرده و فرموده است که در دو صورت می‌توان موی وصلی را ملحق به موی اصلی دانست: یکی این که کیفیت مو به‌گونه‌ای باشد که عرفاً به آن بگویند موی خود زن و دیگری آن که مصداق زینت حساب شود. (فیاض، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۶۴) اما مرحوم محقق داماد همین دو امر را در موی وصلی محرز دانسته و در نتیجه فتوای خود را به صورت قطعی صورت‌بندی کرده و ستر موی وصلی را واجب دانسته است. (جوادی آملی و مؤمن، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۷۹) براساس این دیدگاه، کلاه‌گیس‌هایی که در ظاهر آن‌ها کلاه دیده نمی‌شود و کاملاً مانند موی وصل کرده هستند، هرچند در اسم‌گذاری فارسی اسم‌شان کلاه‌گیس باشد اما چون در قضاوت عرف هویت‌شان چیزی جز موی وصل شده به سر زن نیست، مشمول ادله وجوب ستر «شعرالمرأة» هستند.



## ادله‌ی وجوب ستر زینت

زن در شریعت اسلامی، افزون بر وجوب پوشاندن بدن (غیر از وجه و کفین)، تکلیف وجوب ستر زینت‌های خودش را نیز دارد. برخی فقیهان با فتوا و برخی دیگر با احتیاط واجب از وجوب پوشاندن زینت‌های زنانه‌ای که پوست بدن زن را فرامی‌گیرد، سخن گفته‌اند. (طباطبایی یزدی و دیگران، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ص ۳۱۸) دو دلیل مهمی که این فتوا را پشتیبانی می‌کند، عبارتند از:

آیه‌ی «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» و روایت «كَذَلِكَ مَا أَشَبَهَ الشُّعُورَ». در آیه‌ی مبارک: اطلاق کلمه‌ی «زینت‌ها» و در روایت نیز عموم کلمه‌ی «ماشبه» می‌تواند شامل هرگونه زینتی بشود. برخی فقیهان با استناد به همین اطلاق به راحتی فتوا داده‌اند که ستر زینت واجب است. اما برخی دیگر کلمه «زینت‌ها» را در آیه بر معنای «مَوَاضِعُ الزَّيْنَةِ» حمل کرده‌اند و از این رو نتوانسته‌اند از شمول آن نسبت به زیورآلات دفاع کنند و قدر متیقن از روایت «ماشبه الشعور» را نیز اعضایی از بدن مانند دندان و ناخن و غیره دانسته و نتوانسته‌اند از آن «وجوب ستر زیورآلات» را استنباط کنند. (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۵، ص ۲۴۱) برای بررسی بیش‌تر این حکم شرعی باید نگاهی به ادله‌ی پشتیبان این فتوا انداخت.

این تکلیف مستند به ادله‌ی قرآنی، روایی و ادله‌ی غیرلفظی دیگر است. قرآن کریم این حکم را در دو طایفه از آیات بیان کرده است: یکی آیات مربوط به ستر زینت و دیگری آیات نهی از تبرج (آیه‌ی ۳۳ احزاب و آیه‌ی ۶ نور). این دو طایفه از آیات به صورت جداگانه بررسی می‌شود:

## آیات پوشاندن زینت

خداوند، زنان را مکلف کرده است که زیبایی‌های خود را بیوشانند. در آیه ۳۱ سوره نور، سه گزاره درباره زینت زنان ارائه شده است: یکی این‌که زنان نباید زینت‌هاشان را آشکار کنند مگر زینت‌هایی که خودبه‌خود آشکار است: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»؛ دوم این‌که زینت‌هایشان را فقط برای محارم شرعی‌شان می‌توانند آشکار کنند: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِهِنَّ...» و سوم آن‌که اصل وجود زینت‌های مخفی‌شان را حتی با علائم و نشانه‌های ظاهری نیز اعلام نکنند: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ».

آن‌چه در این تحقیق مهم است این است که مراد از زینت در این گزاره‌ها چیست؟ پیش از پرداختن به این پرسش باید توجه داشت که زینت‌های زنان بر دو قسم است: یکی زیبایی‌های بدن‌شان و دیگری زیورآلاتی که به بدن‌شان ضمیمه می‌کنند. در بین ارباب تفسیر و فقه و لغت در این‌که کلمه «زینت» در این آیه، کدام‌یک از این دو نوع زینت

را شامل می‌شود، چهار دیدگاه وجود دارد:

در دیدگاه اول: کلمه زینت برای معنایی جامع بین این دو نوع زینت، وضع شده و هر دو را به یک شکل شامل می‌شود. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ج ۴، ص ۳۷۵)

در دیدگاه دوم: معنای وضعی زینت صرفاً زیورآلات خارجی را شامل می‌شود و در آیه نیز به همین معنای زیورآلات ظاهری به کار رفته است. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۳۲، ص ۴۱؛ شبیری، بی‌تا: ج ۱، صص ۴۱۴-۴۱۵؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، صص ۳۶ و ۴۱) البته براساس این دیدگاه، وجوب ستر بدن به دلالت اولویت فهمیده می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۲۳۰؛ جزایری، ۱۳۹۰ق: ج ۳، ص ۱۶۷)

در دیدگاه سوم: کلمه زینت برای زیورآلات خارجی وضع شده اما در این آیه مجازاً به معنای عضوی از بدن که محل قرار گرفتن آن زیورآلات خارجی است، به کار رفته است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۵، ص ۱۱۱)

در دیدگاه چهارم: کلمه زینت به معنای بدن زن است؛ چون تمام بدن زن یک زینت طبیعی الهی است و خداوند امر کرده است که همین زینت الهی پوشیده بماند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۸ق: ص ۵۷۱؛ آصفی، ۱۴۱۹ق: ص ۲۴۰) براساس دیدگاه چهارم این آیه چیزی بیش از ادله وجوب ستر بدن را بیان نکرده است.

طبق دو دیدگاه اول، کلاه‌گیسی که عرفاً زیور و زینت زنانه حساب شود، نباید در برابر نامحرمان مورد استفاده قرار بگیرد. اما ارباب دیدگاه سوم و چهارم که با این آیه وجوب پوشاندن زیورآلات را نمی‌توانند اثبات کنند، غالباً برای اثبات این حرمت به ادله‌ی دیگری غیر از این آیه استناد می‌کنند؛ ادله‌ای مانند جمله‌ی «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» که بی‌تردید زیورآلات زنانه را شامل می‌شود، روایت خواهران ابن ابی عمیر که امام علیه السلام آنان را از پوشیدن لباس رنگی در برابر نامحرم نهی فرمودند: «قَالَ: إِذَا عُذَّتْ إِخْوَتُكَ فَلَا تَلْبَسِي الْمَصْبَغَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۵۲۶) و مفهوم صحیحه سعد اسکاف که در آن از تزئین زنان برای شوهران‌شان نفی باس شده است.<sup>(۴)</sup> لذا براساس دیدگاه سوم و چهارم نیز کلاه‌گیسی که عرفاً زیور و زینت زنانه محسوب شود، باید پوشانده شود.

بر این اساس چنان‌که در آثار فقهی نیز تصریح شده، هرگونه زیوری حتی لباس‌های زینتی زنانه‌ای که جنبه زیبایی برای برخی اعضای زنان دارد، نیز باید از نامحرم پوشیده بماند. (خویی و تبریزی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۲۵ و ۳۳۱؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ص ۱۸؛ همو، ۱۴۲۷ق: ج ۹، ص ۱۱۵)

## آیات حرمت تبرّج

خداوند در قرآن کریم دو مرتبه زنان را از تبرّج نهی فرموده است: یک بار در آیه‌ی ۶۰ سوره نور و بار دیگر در آیه‌ی ۳۳ احزاب.



درسوره‌ی نور آمده است: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (نور، ۶)

پیش از هرچیز باید معلوم شود کلمه تبرّج به چه معنا است. کلمه «بُرَج» که ریشه‌ی کلمه «تبرّج» است، در اصل معنایش به معنای رکن و شالوده‌ی ساختمان است. (جوهری، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۲۹۹) اما در عرف زبان عربی به معنای خود قصر و ساختمان‌های بلندمرتبه به‌کار می‌رود. (همان؛ مدنی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ص ۱۷) برج‌های آسمان را نیز از آن‌روی که سیارات در آن فرود می‌آیند، بُرج نامیده‌اند. (مدنی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ص ۱۷) تعبیر «تبرّجت المرأة» بدین معناست که زن خودش را در برابر مردان نمایان کند. ارباب ادب، یکی از معانی باب تفعل را تصییر (تزّبت العنب: ای صار العنب زبیباً) دانسته‌اند. (استرآبادی، ۱۴۰۲ق: ج ۱، ص ۱۰۷) شاید معنای تصییری باب تفعل در این‌جا بدین قرار باشد که زن در آشکاری و دیده شدن آن‌قدر خودش را به کاخ‌ها و ساختمان‌های بلندمرتبه شبیه کرده که گویا به یک ساختمان بلندمرتبه تبدیل شده است. البته این احتمال نیز وجود دارد که تعبیر «تبرّجت المرأة» در این‌جا به معنای خارج شدن از برج و قصر باشد و زن از آن جهت که خود را آشکارا در معرض دید و در دسترس قرار داده گویا خود را از قلعه و برج حصین خود دور کرده است. این احتمال دوم نیز با معنای تجنّب (تأتم: تجنّب عن الإثم) که ارباب ادب برای باب تفعل ذکر کرده‌اند تناسب دارد. (استرآبادی، ۱۴۰۲ق: ج ۱، ص ۱۰۵) راغب همین احتمال دوم را با سیاق «قَرْنَ فِي بِيوتِكُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ ...» سازگارتر می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۵)

در هر حال در آیه ۶ سوره نور سخن از تبرج نیست، بلکه سخن از «التبرّج بزینة» است که در معنای حرف باء جاژه دو احتمال مهم وجود دارد: یکی این‌که «باء استعانت» باشد و دیگری آن‌که «باء تعدیه» باشد. اگر بقاء به معنای استعانت باشد منظور از «تبرّج المرأة بزینتها» این است که زن به وسیله آشکار کردن زینتش خودنمایی کند. اما اگر به معنای تعدیه باشد، منظور از این تعبیر آن است که زن زینت‌های بدنش را آشکار کند. اغلب مفسران که تعبیر «متبرّجات بزینة» را به معنای آشکار کردن زینت (إظهار زینت و إبداء زینت و غیره) برگردانده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۷، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ مدنی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ص ۱۹؛ مراغی، ۱۴۲۲ق: ج ۱۸، ص ۱۳۳) ظاهراً بقاء را به معنای تعدیه انگاشته‌اند هرچند به نظر نگارنده، بقاء با همان معنای استعانت سازگاری بیش‌تری دارد. البته معنای استعانت لطافت و مبالغه زیباشناختی خاصی نیز به معنا می‌بخشد.

خلاصه آن‌که مراد خداوند از تعبیر «غیرمتبرّجات بزینة» آن است که زنان کهن‌سال به شرطی از قانون پوشاندن موی سر مستثنا می‌شوند که به وسیله‌ی زینت‌هایشان خودنمایی نکنند.

این‌که در این آیه، تکلیف پوشاندن کامل موها از زنان کهن‌سال برداشته شده، اما تکلیف «حرمت اظهار زینت» از آنان برداشته نشده، مؤید این است که در شریعت اسلام دو تکلیف جدا درباره زنان وجود دارد: یکی وجوب پوشاندن مو و سایر اعضای بدن (به‌استثنای صورت و دست‌ها) و دیگری وجوب پوشاندن زینت‌های خارجی و زیبایی‌های بدنی. به همین جهت است که برخی تصریح کرده‌اند: مُفَادِ این آیه با مُفَادِ آیه «لَا يُدْنِينَ زِينَتَهُنَّ» تفاوتی ندارد و می‌خواهد بیان کند که به کهن‌سالان فقط در تکلیف لباس پوشیدن تخفیف داده شده و تکلیف وجوب پوشاندن زیبایی‌ها به‌جای خود باقی است. آیه دیگری که در آن از تَبْرَجِ زنان یاد شده، در سوره احزاب است: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب، ۳۳) در این آیه از آشکار کردن یا پوشاندن زینت، سخن صریحی به میان نیامده بلکه آن‌چه به صراحت بیان شده این است که زن مانند خودنمایی زنان عصر جاهلیت خودنمایی نکند. چیزی که مُفَادِ این آیه را به زینت زنانه مرتبط می‌کند برداشتی است که مفسر می‌تواند از تعبیر «تبرج جاهلیت اولی» داشته باشد.

درباره تعبیر «جاهلیت اولی» اختلافاتی وجود دارد. هرچند برخی مفسران و برخی مورخان سعی کرده‌اند عصر جاهلیت را به دو دوره جاهلیت اول (قبل از ۵۰۰م) و جاهلیت دوم (از ۵۰۰ تا ۶۲۲م) تقسیم کنند (علوی‌نژاد، ۱۳۸۶: ص ۱۴۰) اما واقعیت این است که این تقسیم ریشه‌ی علمی قابل اعتمادی ندارد. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱۶، ص ۳۰۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۱، ص ۲۴۵) بنابراین قید «الاولی» برای «جاهلی» یک قید احترازی نیست بلکه از قیود توضیحی است که در تعبیر قرآنی مانند «عاداً الاولی» (نجم، ۵۰) و «مِنَاةُ الثَّلَاثَةِ الْآخِرَى» (نجم، ۲۰) رواج داشته است. از این جهت آن‌چه مهم است این است که تَبْرَجِ که شبیه به عصر جاهلیت باشد مورد نهی قرار گرفته است.

مراد نهایی از «لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» این است که برخی زنان منافق در مدینه از تعالیم جدید اسلامی در حریم جنسیتی تبعیت نمی‌کردند و قرآن کریم در میان ذکر بایسته‌های سبک زندگی همسران پیامبر می‌خواست با اشاره به این‌که اختلاط و کم‌حجابی مورد علاقه‌ی منافقان ریشه در جاهلیت دارد، حفظ حریم جنسیتی را به زنان تذکر دهد. اگر معنای نهایی تبرج جاهلی همین باشد، این آیه به مسئله این تحقیق که تستر زینت یا بدن زنان است ارتباطی پیدا نمی‌کند.

البته در تفاسیر منقول از صحابه و تابعان، گزارش‌هایی درباره ویژگی‌های تَبْرَجِ که در عصر جاهلیت مرسوم بود وجود دارد که معنای دیگری از تبرج جاهلی به دست می‌دهد. قُتَادَةَ (متوفای ۱۱۷ق) گفته است: زنان در عصر جاهلیت از خانه خارج می‌شدند و با ناز و

کرشمه در برابر مردان آشکار می‌شدند. (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۲، ص ۴) عبدالله بن ابی‌نُجیح (متوفای ۱۳۱ق) که ناقل تعالیم ابن‌عباس بوده، نیز «تبرج جاهلی اولی» را به معنای تبختر و اظهار زینت زنان در برابر مردان دانسته است. (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۲، ص ۴) از ابونضر کلبی (متوفای ۱۴۴ق) راوی دیگر داده‌های ابن‌عباس نیز گزارش شده که در زمان جاهلیت زنان، لباس‌های مرواریدنشان که از دو طرف چاک داشت (دوخته نشده بود) می‌پوشیدند و با مردان اختلاط می‌کردند. (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ج ۱۴، ص ۱۸۰) اگر این تفاسیر منقول را مورد توجه قرار بدهیم این آیه نیز می‌تواند از آیات مرتبط با وجوب حفظ زینت باشد، وگرنه چیزی بیش از حفظ حریم جنسیتی از آن قابل برداشت نخواهد بود.

### ادله‌ی حرمت ایجاد طمع جنسی در مردان بیمار دل

یکی از تعالیمی که در سوره احزاب برای زنان بیان شده این است که: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب، ۳۲) کلمه «خَضَعَ» در لغت به معنای کوچک شدن و دلیل شدن و انقیاد در برابر کسی یا چیزی به‌کار رفته است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۹۶) از جمله کاربردهای این کلمه، در نشستن و خوابیدن حیوانات است (خَضَعَ: سَكَنَ و انقاد) که در این معنا به‌صورت لازم و متعدی به‌کار رفته است: «خَضَعْتُهُ فَخَضَعَ، أَيْ سَكَّنْتُهُ فَسَكَّنَ». این واژه با همین معنای «نشستن و نشاندن» یا «خوابیدن و خواباندن» به معنای رابطه‌ی جنسی جنس مؤنث و مذکر نیز به‌کار رفته است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۹۸) برای مثال عرب‌ها وقتی می‌خواهند بگویند حیوان نر، حیوان ماده را دنبال کرد و او را گرفت و به زمین خواباند و با او آمیزش کرد نیز، همین تعبیر را به‌کار می‌گیرند: «يُقَالُ اخْتَضَعَ الْفَحْلُ النَّاقَةَ، وَ هُوَ أَنْ يُسَائِئَهَا ثُمَّ يَخْتَضِعُهَا إِلَى الْأَرْضِ بَكَلَكِلِهِ». (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۱۹۰) از همین روست که ظاهراً به‌صورت مجازی درباره مردی که با کلامش زنی را در برابر خود رام کند نیز به‌کار رفته است: «خَضَعَ الرَّجُلُ» و «أَخَضَعَ: أَلَانَ كَلَامَهُ لِلْمَرْأَةِ». (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۹۸) و نیز گفته شده: «الرَّجُلُ يُخَاضِعُ الْمَرْأَةَ وَ هِيَ تُخَاضِعُهُ إِذَا خَضَعَ لَهَا بِكَلَامِهِ وَ خَضَعَتْ لَهُ وَ يَطْمَعُ فِيهَا». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ص ۷۳)

عبارت قرآنی «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» را ابن‌منظور به نقل از ابن‌عربی بر همین معنای رام‌شدن زن در برابر مرد حمل کرده است. (همان) بنابراین خضوع زن در برابر مرد (تَخَضَعْنَ) در اصل به معنای «تواضع و گردن‌کجی به‌همراه رام‌شدن و منقاد بودن در برابر مرد از نظر جنسی» است. این‌که در بین مفسران، جمله «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» به معنای نازک و تحریک‌آمیز کردن صوت معنا شده، شاید مفسران خواسته‌اند یکی از مصادیق معنا را بیان کنند وگرنه اصل معنای خضوع همان خضوع همراه با تسلیم و انقیاد است و معنای جمله این است که زنان در شکل یا محتوای گفتارشان نباید به

مردان بیمار دل نشان بدهند که در برابر آنان حالت تسلیم و انقیاد زنانه دارند. (مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ج ۳، ص ۷۶)

عطف جمله‌ی «فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» با فاء عاطفه به‌عنوان غایتی برای این نهی، نشان می‌دهد که آن‌چه در این‌جا موضوعیت دارد و به‌صورت جدی نهی شده، فراهم آوردن مقدمات طمع‌ورزی بیمار دلان است؛ چه از طریق خضوع گفتاری باشد چه از طرق دیگر. این برداشت با قاعده‌ی استظهاری «العله تعمم و تخصص» نیز قابل تأیید است. از این‌رو هرگونه رفتاری اعم از پوشیدن کلاه‌گیس در برابر نامحرم یا هر رفتار دیگری که جاذبه جنسی زن را در برابر مردان به نمایش بگذارد و آن‌ها را به طمع بیندازد بر زن حرام است. یکی از مفسران در شرح این آیه نوشته است: پس زنان نه باید خضوع در قول داشته باشند و نه در هیچ شمایل تحریک‌کننده‌ی دیگری در برابر نامحرم آشکار شوند. (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق: ج ۲۴، ص ۱۰۵)

### حکم استفاده از کلاه‌گیس در باب تزاحم

از سویی تصدی مشاغل سینمایی (به‌عنوان یک هنر پرمخاطب و یک شغل از مشاغل اجتماعی) بر خود اهالی سینما و جوب کفایی دارد و در نتیجه برنامه‌ریزی برای حفظ این هنر-صنعت نیز بر سیاست‌گذاران فرهنگی کشور و جوب عینی دارد؛ اما از سوی دیگر استفاده از برخی گریم‌های ویژه‌ی سینمایی یا برخی کلاه‌گیس‌ها حرمت شرعی دارد. در صورتی‌که بتوان این تنافی را در باب تزاحم تصور کرد، باید به اجرای قانون اهم و مهم در این‌جا اندیشید.

این تصوّر که سینما یکی از واجبات نظام زندگی جدید است، مبتنی بر این انگاره است که سینما را صرفاً به‌وسیله‌ای برای تجارت و سرگرمی تنزل ندهیم بلکه آن را عنصری بدانیم که در عین جذابیت و فراگیری، عملیات راهبری اندیشه‌ها و ایجاد یا تغییر هنجارهای اجتماعی را برعهده دارد. از این‌جا نمی‌توان بدون اشاره به این مبالغه‌ی معنادار لنین عبور کرد که گفته بود: «سینما برای شوروی، همه ارتش‌های دنیا برای دشمنان سوسیالیزم اگر چنین باشد ما پیروز خواهیم شد.» (اشتری، ۱۳۹۰: ص ۷۱) مطالعاتی که درباره جایگاه هالیوود در دیپلماسی عمومی و کارویژه‌ی هالیوود در جذب قلوب جهانیان به‌سوی آمریکا انجام شده، شاهده‌ی است که به درک ما از ماهیت هنر سینما در جهان امروز شکل دیگری می‌دهد.

در تزاحم، دو حکم شرعی کشف‌شده و استنباط شده وجود دارد که در مقام کشف و استنباط هیچ منافاتی با هم نداشته‌اند اما در مقام اجرا و امثال با یکدیگر تنافی پیدا کرده‌اند. درحقیقت بین دو حکم شرعی، یک تنافی غیردائمی پیدا شده که ریشه در مقام

قانون‌گذاری ندارد بلکه دو حکم پس از آن که توسط فقیه کشف شده‌اند صرفاً در مقام فعلیت و تحقق موضوع‌شان به ناسازگاری افتاده‌اند. ریشه‌ی این نوع تنافی صرفاً این است که مکلف در شرایطی خاص از انجام وظایف خود عاجز می‌شود و همین عجز موجب بروز تنافی در بین دو وظیفه‌ی او می‌شود.

بنابراین اصلی‌ترین شرط باب تزاحم این است که مکلف از اتیان دو وظیفه‌ی خود ناتوان باشد و راه‌حلی برای برون‌رفت از تنافی این دو حکم برایش متصور نباشد. برای مثال در فرض تزاحم بین دو حکم وجوب نماز و ازاله‌ی نجاست از مسجد، اگر وقت نماز تنگ نشده باشد، مکلف در باب تزاحم گرفتار نشده چون امکان جمع بین دو تکلیف وجود دارد.

تصور تزاحم در مسئله‌ی این تحقیق به این شکل است که از سویی استفاده از برخی انواع کلاه‌گیس برای هنرپیشه زن حرام است و از سوی دیگر سینما به مثابه یک صنعت و یک هنر از ضرورت‌های زندگی است که حفاظت از آن و رونق‌بخشی به آن در حد کفایت واجب است.

حال اگر حفظ و رونق‌بخشی به سینما در گرو استفاده زنان از کلاه‌گیس باشد، مسئله داخل در باب تزاحم می‌شود و باید برای برون‌رفت از آن براساس قانون اهم و مهم عمل کرد. در بررسی چنین تصویری از تزاحم «حکم حرمت استفاده از برخی انواع کلاه‌گیس» با «حکم وجوب حفظ و رونق‌بخشی به سینما» در افق فقه تمدنی، در قدم اول باید دید که استفاده از کلاه‌گیس برای زنان در سینما صرفاً یک اولویت سینمایی است یا تنها راه‌کار ممکن برای برپا بودن صنعت و هنر سینماست؟ اگر استفاده از کلاه‌گیس برای زنان هنرپیشه فقط یک اولویت سینمایی باشد چندان که صنعت سینما و هنر سینما بتواند بدون آن برقرار و پایدار باشد و رونق کافی نیز داشته باشد، مسئله از باب تزاحم خارج است، وگرنه مسئله داخل در باب تزاحم است. روشن است که سینما بدون گونه‌های حرام کلاه‌گیس قابلیت مانایی هنری و رونق اقتصادی خودش را خواهد داشت و در نتیجه امکان جمع بین دو تکلیف وجود دارد. بنابراین مسئله داخل در باب تزاحم نیست تا از نظرگاه فقهی ناچار باشیم بین این دو حکم دست به انتخاب بزنیم. هرچند تصور دخول این مسئله در باب تزاحم از جهات دیگری نیز قابل تأمل است. برای مثال در اصل این که صنعت و هنر سینما را ولو با برخی لوازم حرامی که به آن وارد شده، واجب شرعی بدانیم نکته قابل تأملی است.

در این جا برای باورپذیر شدن این ادعا که سینما بدون لوازمی مانند انواع حرام کلاه‌گیس نیز می‌تواند ادامه حیات دهد، خوب است به مسئله‌ی مخالفت برخی جریان‌های فمینیستی با برجسته کردن جنسی زن در سینما اشاره کرد. این جریان‌ها در



حال پالایش سینما از حضور جنسی زن هستند و معتقدند سینما باید بدون چنین لوازمی ادامه حیات بدهد. ملزم کردن سینما به این که از برخی اشکالات دور باشد به معنای تعطیل کردن هنر یا صنعت سینما نیست. مثلاً در دهه ۱۹۸۰م یکی از نمایندگان زن پارلمان انگلیس<sup>(۵)</sup> که از حزب کارگر بود، لایحه‌ای را به مجلس تقدیم کرد که رسانه‌ها را ملزم می‌کرد از درج عکس نیمه برهنه زنان بر روی نشریات خودداری کنند! این لایحه با حمایت گسترده زنان بریتانیایی مواجه شد. (ون زونن، لیزبت، ۱۳۸۳ش: ص ۱۵۶) سینمایی که خواسته یا ناخواسته بخواهد با برجسته کردن ویژگی‌ها و جاذبه‌های جنسی زن به «انسانیت زدایی» از زن پردازد، تنها تصور ممکن از سینما نیست تا اگر با یکی از الزامات آن (استفاده از کلاه‌گیس برای زنان) مخالفت شد، بیم تعطیل شدن صنعت سینما برود.

### نتیجه

به اقتضای قاعده‌ی تسلط، اصل اولی در استفاده از کلاه‌گیس برای هنرپیشگان زن جایز است اما این اصل به خاطر ادله‌ی دیگر مستثنیاتی نیز دارد. استفاده از کلاه‌گیس‌هایی که از موی زن دیگری تهیه شده باشند، کراهت دارد. این کراهت مستند به اجماع و نگاه مجموعی به برخی روایات معتبر است. افزون بر این استفاده از کلاه‌گیسی که مصداق زینت باشد، در هنرهای نمایشی جایز نیست. این حکم مستند به روایات، و آیات متعددی است که زنان را به پوشاندن زیورهای خودشان امر کرده است.

نکته دیگر این که برخی انواع کلاه‌گیس وجود دارند که بازنمایی خود موی زنانه هستند؛ به طوری که در نگاه عادی فرق آشکاری با موی زن ندارند. این کلاه‌گیس‌ها هرچند به دقت عقلی ممکن است ساتر موی خود زن محسوب شوند اما استفاده از چنین کلاه‌گیسی امثال حکم شرعی و جوب پوشاندن موی سر محسوب نمی‌شود.

باتوجه به این که تنها راه بقا و رونق سینما استفاده از کلاه‌گیس برای زنان هنرپیشه نیست، مسئله‌ی استفاده از گونه‌های حرام کلاه‌گیس داخل در باب تراحم نیز نیست. بنابراین اجرای قانون اهمّ و مهمّ نیز در این جا قابل تصور نیست.

## منبع‌ها

۱. آصفی، محمد مهدی (۱۴۱۹ق)، حکم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح، مجلة فقه اهل البيت بالعربية، سنة ۱۴۱۹ق، ش ۱۱ و ۱۲.
۲. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهاية في غريب الحديث والاثار، چ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، التحرير والتنوير، اول، بیروت: مؤسسة التاريخ.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، چ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چ اول، بیروت: دار صادر.
۷. استرآبادی، رضی‌الدین (۱۴۰۲ق)، شرح شافية ابن‌حاجب، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۸. اشتري، بیژن (۱۳۹۰ش)، دیکتاتورها و سینما، دنیای تصویر، چ اول، تهران: دنیای تصویر.
۹. اشتهاودی، علی‌پناه (۱۴۱۶ق)، تقرير بحث السيد البروجردی، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. ——— (۱۴۱۷ق)، مدارک العروة الوثقی، چ اول، تهران: دارالاسوة للطباعة و النشر.
۱۱. البهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ق)، كشف القناع عن متن الإقناع، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. تبریزی، جواد (۱۴۲۶ق)، تنقیح مبانی العروه (الطهارة)، چ اول، قم: دارالصديقه الشهيدہ.
۱۳. — (۱۴۲۷ق)، صراط النجاة، چ اول، قم: دارالصديقه الشهيدہ.
۱۴. جزایری، احمد (۱۳۹۰ش)، قلائد الدرر، چ اول، نجف: مکتبة النجاج.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله و مؤمن، محمد (۱۴۱۶ق)، کتاب الصلاة محقق داماد، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. جوهری، اسماعیل (۱۴۱۰ق)، الصحاح، چ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب، چ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم و تبریزی، جواد (۱۴۱۶ق)، صرارة النجاة المحشی، چ اول، قم: مکتب نشر المنتخب.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعة الامام الخویی، چ اول، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۲۰. دمشقی، ابن‌عابدین (۱۴۱۲ق)، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت: دارالفکر.
۲۱. الدویش، احمد بن عبدالرزاق (۱۴۲۱ق)، فتاوا للجنة الدائمة المجموعة الأولى، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمیة والإفتاء.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا)، مفردات الفاظ قرآن، چ اول، بیروت: دارالقلم.

۲۳. زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چ اول، بیروت: دارالفکر لطباعة والنشر.
۲۴. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، چ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق)، *نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة الغراء*، چ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق.
۲۶. سیزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۴ق)، *مهذب الاحکام*، چ چهارم، قم: المنار.
۲۷. سعدی، حسین علی و دیگران (۱۳۹۳ق)، *تحلیلی فقهی بر آرایش چهره بازیگر (گریم) در هنرهای نمایشی*، دوفصلنامه دین و ارتباطات، دوره ۲۱، ش ۴۶.
۲۸. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، *کتاب نکاح*، چ اول، قم: مؤسسه رأی پرداز.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۰. صافی، علی (مقرر) (۱۴۲۶ق)، *تبیان الصلاة تقریر درس آیت الله بروجردی*، چ اول، قم: گنج عرفان.
۳۱. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، *العروة الوثقی*، چ دوم، قم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. \_\_\_\_\_ و دیگران (۱۴۱۹ق)، *العروه الوثقی المحشی*، چ اول، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ایران.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چ اول، بیروت: دارالمعرفة.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۷. عاملی، شیخ حرّ (۱۴۰۹ق)، *وسایل الشیعة*، چ اول، قم: مؤسسه آل البيت.
۳۸. عبدری، محمد بن یوسف (۱۴۱۶ق)، *التاج والإکلیل لمختصر خلیل*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۹. علوی نژاد، سید حیدر (۱۳۸۶)، *مفهوم شناسی تبرج جاهلی*، پژوهش های قرآنی، دوره ۱۳، ش ۵۱ و ۵۲.
۴۰. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۹۵)، *فقه و حقوق قراردادها*، چ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۱. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۰۸ق)، *تفصیل الشریعة الصلاة*، چ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۲. فیاض کابلی، محمد اسحاق (۱۴۱۸ق)، *تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی*، چ اول، قم: محلاتی.



۴۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، چ اول، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافیة*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۵. مدنی، سیدعلی خان (۱۴۲۶ق)، *الطراز الاول*، چ اول، مشهد: مؤسسه آل‌البیت.
۴۶. مراغی، احمد مصطفی (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المراغی*، چ اول، بیروت: دارالفکر.
۴۷. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، چ ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۸. میرخندان، سید حمید (۱۳۹۱)، *فقه نگاه و رسانه‌های تصویری*، چ اول، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۴۹. نووی، محی‌الدین (بی‌تا)، *المجموع شرح المذهب مع تکملة السبکی والمطیعی*، بیروت: دارالفکر.
۵۰. ون زونن، لیزبت (۱۳۸۳)، *رویکردهای فمینیستی به رسانه‌ها*، ترجمه محمدرضا حسن‌زاده و حسن رئیس‌زاده، فصلنامه رسانه، بهار ۸۳، ش ۵۷.

## پی‌نوشت

۱. مانند روایت علی بن غراب که در آن آمده است: «وَلَا تَصِلْ شَعْرَ الْمَرْأَةِ بِشَعْرِ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا».
- (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۶۲)
۲. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قُصَّةِ النَّوَاصِي تُرِيدُ الْمَرْأَةُ الرِّبِّيَّةَ لِرِزْوَجِهَا وَ عَنِ الْحَقِّ وَ الْقَرَامِلِ وَالصُّوفِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ كَلِّهِ. (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۱۸۹)
۳. عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْقَرَامِلِ الَّتِي تَصْنَعُهَا النِّسَاءُ فِي رُءُوسِهِنَّ يَصِلُنَّهُ بِشُعُورِهِنَّ. فَقَالَ: «لَا بَأْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ بِمَا تَزَيَّنَّتْ بِهِ لِرِزْوَجِهِ». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۱۸۸)
۴. عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْقَرَامِلِ الَّتِي تَصْنَعُهَا النِّسَاءُ فِي رُءُوسِهِنَّ يَصِلُنَّهُ بِشُعُورِهِنَّ. فَقَالَ: «لَا بَأْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ بِمَا تَزَيَّنَّتْ بِهِ لِرِزْوَجِهِ». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ص ۱۸۸)
۵. خانم کلیر شورت (Cgare short) نماینده پارلمان انگلیس.

