

تحلیلی فقهی بر آرایش چهره بازیگر (گریم) در هنرهای نمایشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

حسینعلی سعدی*

مهدی بیژنی**

ابوذر فداکار داورانی***

چکیده

یکی از مسائل مهم بازیگری زن و مرد در عرصه هنرهای نمایشی پرداختن به ابعاد و زوایای مختلف فقهی بازیگری زن و مرد در این عرصه می‌باشد که در این زمینه بحث آرایش و گریم زن و مرد بازیگر در صحنه نمایش است که جزء مباحث مستحله و جدید پیش روی فقیهان جامعه اسلامی می‌باشد. با توجه به اینکه استفاده از آرایش توسط زنان برای زیباتر شدن آنان نزد مردان صورت می‌گیرد و آرایش کردن زنان به‌ویژه آرایش صورت، یک نوع زینت به حساب می‌آید؛ طبق روایات و نظر فقها باید از نامحرم پوشانیده شود؛ زیرا که باعث مفسده و جلب توجه مرد نامحرم به سمت زن می‌گردد. ولی با توجه به احادیثی که آشکار کردن زینت ظاهری که شامل دست و صورت زن می‌شود را جایز شمرده است، می‌توان حکم به حلیت، این عمل را توسط زنان داد. در بحث گریم زن بازیگر باید این نکته را مد نظر قرار داد که، گریم برای زن بازیگر در حکم زینت برای وی و باعث جلب توجه مردان نامحرم نگردد. در نتیجه، اگر ما گریم زن بازیگر را از آرایش کردن وی متمایز گردانیم و گریم را یک نوع تغییر چهره موقت برای اینفای نقش توسط زن بازیگر بدانیم تنها در صورتی این عمل جایز می‌باشد که گریم زن بازیگر مانند آرایش صورت یک زن عادی و معمولی، برای مرد نامحرم ریه ناک و جذاب نباشد. در غیر این صورت، هیچ تفاوتی بین گریم زن بازیگر و آرایش کردن وی در برابر مردان نامحرم باقی نمی‌ماند.

واژگان کلیدی

گریم، آرایش، بازیگر زن، کلاه‌گیس، حکم فقهی، تحلیل فقهی

مقدمه

آرایش چهره بازیگر تئاتر و سینما به فراخور نقشی که در هنرهای نمایشی ایفا می‌کند، دارای اهمیت ویژه‌ای می‌باشد و از مقوله‌هایی است که امروزه از زوایای گوناگون بایستی در مباحث فقهی مورد بررسی قرار گیرد. تاکنون تحقیق و پژوهشی مستقل با عنوان بررسی فقهی گریم زن و مرد بازیگر در مقالات و کتب فقهی صورت نگرفته است و ابتکار این مقاله این است که برای اولین بار تحلیل و بررسی گریم و آرایش زن و مرد بازیگر و فرق بین آن دو را در منابع اسلامی و فتاوی‌های امامیه مورد کاوش و بررسی قرار داده است و به تبیین هر یک از آن دو از منظر اسلامی پرداخته است.

مهم‌ترین سؤالی که در این بحث مطرح می‌باشد، این است که آرایش کردن و گریم زن بازیگر در فیلم و نمایش و قرار دادن چهره آرایش‌شده، در معرض دید مردان نامحرم دارای چه احکامی می‌باشد؟ فرق گریم با آرایش در چیست؟ آیا گریم مرد بازیگر نیز در بعضی از موارد شامل محدودیت‌های شرعی از منظر فقها می‌باشد یا خیر؟

۱. تفاوت گریم با آرایش

واژه گریم از ریشه فرانسوی GRIMER (گریمه) و به معنای خطوط پیری بر چهره انداختن و آراستن چهره برای بازی گرفته شده و انجام‌دهنده این کار را به نام گریمور می‌شناسند (میهن، ۱۳۸۸، ص ۳۴). لغت «گریم» در برگردان فارسی «چهره‌پردازی» تعبیر شده است که کلمه جامعی نیست؛ زیرا گریم به معنای هرگونه تغییر در چهره، دست و پا و سایر اعضای بدن در جهت رساندن شخص به چهره مطلوبی که مد نظر طراح است، بوده و شامل انواع گریم‌های تئاتری، تلویزیونی، سینمایی و گریم شخصی و ... می‌شود. در صورتی که چهره‌پردازی فقط مخصوص آرایش یا تغییر چهره بازیگر می‌باشد.

در گریم هم از آرایش و هم از پیرایش نشانه‌هایی دیده می‌شود و آرایش بخش کوچکی از گریم می‌باشد. چرا که، هر چقدر بازیگر به فرد یا شخصیت مورد نظر نزدیک‌تر باشد، باز هم به دلیل اینکه هیچ‌گاه دو نفر در سرتاسر دنیا نمی‌توان یافت که

کاملاً شبیه هم باشند، باید تغییراتی در رنگ مو، اندازه مو (کوتاه کردن و یا بلند کردن)، فرم مو (صاف، مجعد، فر، ...) فرم اعضای چهره، رنگ و اندازه و فرم چشم‌ها، ابروها، بینی و جام چهره فرد داده شود تا نهایتاً شباهت بین دو نفر یا شباهت فرد با طرح ارائه شده به بیشترین حد ممکن برسد (میهن، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

آرایش: از نظر لغوی به معنای آراستن، زینت دادن و مرتب گردانیدن آمده که گستره محدودی از فن را شامل می‌شود. این کلمه با حروف عربی: تزین، تزین به معنای آراستن و جلوه کردن در زبان عربی به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۲، واژه آرایش).

زینت سه گونه است: زینت باطنی مثل علم و اعتقادات خوب، زینت بدنی مثل نیرومندی و غیره، زینت خارجی مثل زیور و مال و غیره (راغب، ۱۳۷۰، ص ۳۸۸).

پیرایش نیز در بعضی مواقع به اشتباه، معادل آرایش کردن در زبان فارسی به کار رفته است. پیرایش در لغت به معنای برش دادن، برداشتن زیادها و از بین بردن ناهمواری‌ها و رساندن فرد یا هر چیز پیراستنی به حد مطلوب از نظر نمای ظاهر است (دهخدا، ۱۳۷۲، واژه، پیرایش).

با دقت در این موضوع، می‌توان این‌طور برداشت کرد که میان آرایش و تغییر چهره زن در نمایش و آرایش او برای شوهر تفاوتی دیده نمی‌شود و اصلاح صورت، نوعی تغییر چهره را نشان می‌دهد. ولی از نظر اصطلاحی، گریم زن در واقع یک نوع تغییر چهره برای بازیگری در یک نقش می‌باشد و به هیچ وجه جنبه‌ی آرایشی در آن مد نظر نبوده و حتی در آن زیبایی نیز شرط نیست. چرا که ممکن است او برای بازی در نقش یک انسان شرور گریم شود و تغییر چهره دهد. درحالی‌که هیچ‌گاه برای آرایش اصطلاحی و مورد نظر عرف، زن برای شوهرش، خود را به شکل یک موجود ترسناک تغییر چهره نمی‌دهد. لذا می‌توان گفت گریم، موضوعی متفاوت از آرایش است و حتی در اصطلاح زبان انگلیسی، گریم^۱ به معنای تغییر چهره، ترسناک و عبوس آمده است (آریانپور، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶). در زبان فرانسه مفهوم آنچه در نمایش مراد است به معنای اداء، شکلک، صورتک و یا نقش یک پیر مسخره می‌باشد و بر دو نوع است:

۱. گریم صحنه، که شامل تئاتر، اپرا و باله است که هر کدام دارای فن خاص خود می‌باشد؛

۲. گریم اکران؛ شامل سینما، تلویزیون و عکاسی

پایه و اساس هر دو یکی است ولی در رنگ‌آمیزی چهره و کاربرد رنگ، حجم‌ها تفاوت کلی دارند. گریم تئاتر در مقایسه با گریم سینما، تلویزیون و عکاسی غلیظ‌تر و نیازمند ظریف‌کاری و دقت بیشتری است (رک. غریب خانی، بی‌تا، ش ۴۵).

در واقع تفاوت اساسی گریم با آرایش در این است که در عرف مردم زمانه، به زنی که صورت خود را زیبا ساخته و باعث جلب توجه دیگران به‌خصوص مردان به سمت خویش می‌شود، می‌گویند آرایش کرده است. عرف از آرایش زن، تنها زیبا شدن صورت زن برای مرد را به ذهن تبادر می‌کند و مناط و ملاک عرف در اینکه زنی آرایش کرده است به‌طور مطلق، اعم از اینکه، صورت یا دست‌ها یا پاها و... را آرایش کرده باشد، نوع برداشت عرف از زیبا شدن زن در نظر دیگران به‌خصوص مردان می‌باشد و باید این عمل زن را مصداق آرایش قلمداد کند. ممکن است در یک جامعه‌ای، کوچک‌ترین استفاده از وسایل آرایشی مصداق آرایش برای زن به حساب آید؛ مانند کشیدن صورمه در چشم که یک کار متداول و عادی در بین زنان می‌باشد ولی در جامعه دیگر استفاده بیشتر از این مقدار توسط زن را نیز آرایش زن به حساب نیاورند. در نتیجه، اگر بخواهیم از منظر فقها به این مسئله نگاه کنیم، اگر در آرایش زن یکی از دو عامل تأثیرگذار زیر یا هر دو عامل با هم وجود داشته باشد، آرایش زن محکوم به حرمت می‌باشد (رک. یزدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۰).

۱- زینت؛

۲- جلب توجه (جلب توجهی که باعث تحریک شدن شهوت مردان نسبت به

زنان شود).

این دو عامل در بسیاری از موارد با یکدیگر هم پوشانی دارند. به نظر می‌رسد عامل مهم در تعیین این دو ملاک، عرف باشد. حال برای تشخیص آن، یا باید به عرف عام که همان مردم جامعه هستند رجوع کرد یا به عرف خاص که همان کارشناسان متخصص در آن رشته می‌باشند.

یکی از مصادیق مهم و تأثیرگذار در حرمت آرایش زنان این است که آرایش آن‌ها مصداق زینت و زیبایی برای آن‌ها به حساب آید. درحالی‌که طبق احکام فقهی، زن فقط می‌تواند برای محارم خویش زینت خود را آشکار سازد و برای غیرمحارم خویش نه تنها حق این کار را ندارد بلکه مرتکب فعل حرام نیز شده است؛ زیرا که هرچه عرف آن را مصداق زینت برای زن به حساب آورد، طبق نظر فقها باید از نامحرم پوشانده شود (رک. ایروانی، ۱۳۸۵؛ ج ۲، ص ۴۲۰). به نظر نگارنده، با تتبع در آراء و نظرات فقها می‌توان این چنین برداشت کرد که ممکن است زن به نوعی آرایش کند که در عرف معمولی باشد و زیبایی به حساب نیاید ولی آن زن را در نظر دیگران جذاب نشان دهد و باعث جذابیت او گردد. در نتیجه جذابیت، تحریک شدن و عوامل دیگر که اثر و نتیجه زینت زن می‌باشد، از عوامل مهم در آرایش زن است. دیگر اینکه، آرایش زن نباید باعث جلب توجه مردان نامحرم به آن زن گردد. ممکن است آرایش آن زن باعث زشت شدن او در منظر مردان نامحرم گردد ولی اگر نوع آرایش باعث جلب توجه آن‌ها شود، باز مرتکب فعل حرام گردیده است. حتی ممکن است زنی بدون آرایش نیز باعث جلب توجه مردان نامحرم به خود گردد، در نتیجه، باید خود را از نگاه و دید مردان نامحرم بپوشاند و خود را در معرض توجه و نگاه آن‌ها قرار ندهد تا باعث مفسده برای خود و دیگران نگردد.

در این بحث باید به این نکته اشاره کرد که گریم و آرایش هم پوشانی زیادی با یکدیگر دارند؛ لذا می‌توان انواع رابطه را بین آن دو فرض کرد. یک جا رابطه تساوی و در جای دیگر، رابطه تباین و در جایی دیگر، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. چرا که هر آرایش مصطلحی تغییر چهره است ولی هر تغییر چهره‌ای آرایش مصطلح نیست. به عنوان نمونه، وقتی که زنان صورت را زیبا می‌کنند و ابروان را باریک یا از انواع کرم‌های خوشبوکننده و نرم‌کننده پوست استفاده می‌کنند، این عمل آن‌ها آرایش محسوب می‌شود و به نظر تمام فقها باید صورت آرایش شده را از نامحرم بپوشانند (رک. یزدی، بی تا، ج ۱، ص ۵۵۰)؛ ولی هر تغییر چهره و گریمی آرایش مصطلح نیست. به این دلیل که زن چهره خود را بنا بر نقشی که در نمایش دارد تنظیم کرده و تغییر می‌دهد؛ برای مثال، برای بازیگری در نقش پیرزن باید چهره را پیر کند یا

اگر در نقش یک زن ترسناک بازی می‌کند، باید چهره را ترسناک و عبوس نشان دهد. این نوع گریم یا تغییر چهره، آرایش مصطلح نیست ولی اگر نقش زن بازیگر طوری باشد که گریم وی در حکم زینت و آرایش مصطلح باشد، مانند اینکه، زن بازیگر نقش عروس را بازی کند. در اینجا عرف این آرایش را در حکم گریم نمی‌داند بلکه در حکم آرایش مصطلح می‌داند و دو عامل بالا شامل آن می‌شود و گریم بازیگر زن دچار اشکال شرعی می‌گردد.

بر اساس نظر برخی از فقها، چنانچه گریم نوعی آرایش (مصطلح) و تغییر چهره برای خانم‌ها باشد، بایستی از دید نامحرم پوشانده شود و اگر به‌عنوان صرف تغییر چهره باشد، پوشاندن آن واجب نیست (رک. حسینی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵). البته به نظر نگارنده رابطه بین گریم و آرایش چهره زن بازیگر همان‌طور که در بالا بدان اشاره شد، رابطه عموم و خصوص مطلق می‌باشد.

گریم و آرایش را می‌توان از دو حیث مورد بررسی قرار داد، زمانی از حیث عمل شخص زن بازیگر در صحنه نمایش در مقابل مرد بازیگر که باید گریم وی مصداق آرایش و زینت برای مرد بازیگر که به وی نامحرم می‌باشد، به حساب نیاید و زمانی از دید نگاه مخاطبین به آن زن بازیگر که آیا گریم وی در نگاه مخاطبین در حکم آرایش و زینت برای زن بازیگر در برابر مردان نامحرم به حساب می‌آید یا خیر؟ که در این مقاله گریم زن بازیگر در برابر مردان نامحرم مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است که البته مرد بازیگر نیز به نوعی جزء این دسته از مردان به حساب می‌آید.

۲. هنر آرایشگری (گریمور)

زنان در سینما و تئاتر گاهی به‌عنوان گریمور و کسی که بازیگران را برای نقش‌های مختلف آرایش می‌کند، ایفای نقش می‌کنند. سؤالی که در این میان مطرح می‌شود این است که، آیا در فقه برای این هنر مجوزی داده شده است یا خیر؟

حرفه گریمور، در فقه از مسائل مستحدثه محسوب شده و لذا در مباحث فقهی بحثی در این باره به میان نیامده است. ولی می‌توان این موضوع را در مبحث زن آرایشگر که «ماشطه» گفته می‌شود، دنبال کرد. در تعریف ماشطه آمده است: زنی که عروس را

برای شوهرش آرایش می‌کند و جلا می‌دهد (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۱۵۱). در تعریف دیگری نیز آمده است: ماشطه زنی است که با مهارت آرایش کند و آن را حرفه‌ی خود قرار دهد (مهیار، بی‌تا، ص ۷۷).

«تدلیس الماشطه» در اصطلاح فقها، به این معناست که آرایشگر، زن یا کنیزی را طوری آرایش کند که معایش از خواستگار و خریدار مرد پوشیده بماند و مرد نفهمد که آن زن دارای عیبی در صورت یا بدنش می‌باشد و بعضی از فقها آن را نوعی غش (نیرنگ زدن) دانسته‌اند (مفید، ۱۳۶۹، ص ۵۸۸).

بسیاری از فقها آرایشگری توسط زن را (مطلقاً) حرام دانسته‌اند (رک. اردبیلی، ۱۳۵۹، ج ۸، ص ۸۳).

و برخی دیگر از فقها نیز تصریح کرده‌اند، آرایشگری زن در صورت عدم تدلیس، حلال است و همچنین نباید عمل آرایشگری مستلزم کار حرامی شود؛ مانند لمس یا نگاه با قصد لذت به نامحرم و یا زینت دادن مرد به طلا و ابریشم (رک. عاملی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۱۹۶). در نتیجه، در مورد آرایشگری توسط مرد در زمانی که وی مردی را به قصد فریب زنی یا دختری در مورد ازدواج یا مسائل دیگر آرایش کند یا اعمال حرامی را مانند زینت دادن مرد به لباس‌های ابریشمی یا زیورآلات طلا یا تشبه مردان به زنان مانند برداشتن ابرو یا تیغ زدن صورت و... را انجام دهد نیز همین حکم آرایشگری توسط زن که عنوان تدلیس بر آن بار می‌شود، حاکم است و مشمول حکم حرمت می‌باشد و به طریق اولی آرایشگری مرد برای زن نامحرم به دلیل اینکه مستلزم لمس و نگاه و اختلاط و عناوین دیگر حرمت نامحرم می‌باشد نیز حکم حرمت پیدا می‌کند. در اینجا باید به این نکته اذعان کرد که بحث تدلیس ماشطه رابطه آن‌چنانی با حرفه گریموری زن یا مرد در سینما و تئاتر ندارد. آوردن این مطلب در این مقاله تنها به خاطر وجود پیشینه این بحث در فقه در باب تدلیس دختر یا زن توسط آرایشگر زن در برابر مردی که وی را مورد خواستگاری قرار داده است، می‌باشد. وگرنه حرفه گریموری هیچ جایگاهی در باب تدلیس زن ندارد و فقط در بحث گریم بازیگر زن توسط مرد نامحرم و بالعکس می‌توان مواردی را در بحث آرایشگری زن که در فقه مطرح شده است را مورد بررسی قرار داد.

۲-۱. گریم جنس مخالف

گریم جنس مخالف نزد شرع مقدس محکوم به حرمت است. به این دلیل که انجام گریم توسط یک زن نامحرم بر روی صورت مرد نامحرم و بالعکس، مستلزم فعل حرامی چون لمس و نظر ایشان است و مطابق فتوای مشهور فقها، لمس بدن نامحرم، حرام است. مگر اینکه از روی پارچه باشد. در اینجا اگر مطرح شود که در گریم نامحرم اگر تماس بدنی با دستکش صورت گیرد، آیا باز عمل گریم کردن، محکوم به حرمت می‌باشد یا خیر؟ در جواب باید گفت، فقها در مورد تماس بدنی که مشمول لمس بدن نامحرم شود، حکم به حرمت داده‌اند ولی در مورد دست دادن با نامحرم که اگر از روی لباس باشد و دست نامحرم را نیز فشار ندهد، حکم به جواز این عمل داده‌اند (رک. لمس من وراء الحجاب جایز است. طبق فتوای گروهی از فقها).

درباره حرام بودن تماس با بدن اجنبی، فقیهان اتفاق نظر دارند. سید کاظم یزدی می‌نویسد:

دست دادن به زن بیگانه، جایز نیست. ولی اگر از روی لباس باشد، اشکالی ندارد (یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۰۴، مسئله ۴۰).

در نتیجه، اگر گریم در زمان گریم نامحرم که منجر به تماس بدنی با اعضای بدن وی شود از دستکش استفاده کند به شرطی که فشار یا مفسده‌ای مانند ریه و لذت‌جویی ایجاد نشود، این کار وی طبق نظر فقها، مستلزم انجام فعل حرام نمی‌گردد؛ بنابراین، فقها، بیان داشته‌اند هر کسی که نگاه کردن به او جایز نیست، تماس بدنی نیز با او جایز نبوده و هرگونه لمس کردن بدن با هر عضوی باشد، حرام بوده و باید از آن اجتناب گردد (یزدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۹۹)؛ مگر از روی لباس و بدون قصد لذت و ریه صورت گیرد (رک. یزدی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۵). البته به لحاظ فردی، مرد نامحرم می‌تواند از روی لباس یا دستکش یا هر چیز خارجی که مانع و واسطه بین اعضای زن و دستان مرد نامحرم گردد، اعضای زن را بدون فشار و قصد لذت لمس کند ولی مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود، این است که از لحاظ فردی این مشکل حل می‌شود اما از لحاظ جمعی نگاه شرعی در اینجا لحاظ نشده است و در محیط کار، اختلاط بین زن و مرد نامحرم پیش می‌آید که این کار با اغراض شارع که داشتن حریم بین جنس

مخالف است، ناسازگاری دارد. پس تا آنجا که ممکن است نباید بین زن و مرد نامحرم برخورد‌های غیرضروری و اختلاطی رخ دهد و در اسلام اصل بر عدم اختلاط زن و مرد نامحرم در جامعه اسلامی مگر در موارد ضروری می‌باشد که موارد ضروری ممکن است مسائل کاری، علمی، پزشکی و ... را در برگیرد که باز در این موارد هم باید حد و حدود روابط بین زن و مرد نامحرم در چارچوب ضوابط شرعی و تعریف‌شده اسلامی قرار گیرد. در اینجا نیز تا حد ممکن باید از گرم‌زنی برای زنان و گرم‌مردی برای مردان استفاده شود تا فعل حرامی اتفاق نیفتد.

۲-۲. گرم‌جنس موافق

گرم کردن زن توسط زن دیگر اگرچه مستلزم نگاه یا لمس باشد، جایز است. البته این موضوع نباید موجب غش، تدلیس یا وصل موی دیگری به موی زن شود (کیدری، ۱۳۷۲، ص ۲۴۶). این مسئله از سابق در منابع فقهی و مکاسب محرمه ذیل بحث «تدلیس الماشطه» مطرح بوده است (انصاری، ۱۳۶۹، ص ۸۲).

۳. کلاه‌گیس

یکی از انواع گرم‌زنی بازیگر، اضافه کردن شیء خارجی به اجزای بدن و صورت زن بازیگر برای ایفای نقش خود می‌باشد. یکی از این ابزارهای گرم، کلاه‌گیس است. در فقه عنوانی به نام کلاه‌گیس در تدلیس ماشطه (فریب دادن توسط آرایشگر) نداریم ولی می‌توان گفت که منظور از عبارت «وصل الشعر» که در بحث تدلیس الماشطه، توسط فقها به کار رفته است، استفاده از موی اضافی و هرگونه الحاق دیگر است؛ بنابراین، استفاده از کلاه‌گیس یکی از مصادیق وصل موی می‌باشد که در مباحث بعدی در مورد «وصل الشعر» به‌طور مفصل به آن خواهیم پرداخت.

در اینجا این مسئله را در مباحث فقهی از جنبه حکم تکلیفی نه حکم وضعی مد

نظر قرار می‌دهیم:

از جنبه‌ی حکم تکلیفی مضمول خود بازیگر زن است که آیا این عمل برای او جایز می‌باشد؟ آیا جایز است او این عمل را انجام داده و کلاه‌گیس به موی خود وصل کند؟

- مویی که زنان به موهای خود اضافه می‌کنند از دیدگاه فقهی دارای دو قسم است:
- ۱- موی انسان، خواه موی مرد باشد یا موی زن.
 - ۲- موی غیر انسان، خواه موی طبیعی حیوانات باشد یا موی مصنوعی.
- در ادامه به بررسی این دو قسم خواهیم پرداخت:

۳-۱. گذاشتن کلاه‌گیس از موی انسان برای زن بازیگر

فریب دادن و غیر واقعی جلوه دادن زنی که تصمیم به ازدواج دارد و یا کنیزی که مولی قصد فروش آن را دارد، توسط آرایشگر حرام است و اجماع فقها نیز بر این حرمت قرار گرفته است. همچنین اگر این فعل توسط خود زن نیز صورت پذیرد باز محکوم به حرمت است (رک. انصاری، ۱۳۶۹، ص ۸۲). البته وصل کردن مو در مقام تدلیس بیشتر برای زنانی متصور است که قصد دارند برای ازدواج با کسی، عیب‌های خود را پنهان کرده و ظاهری که واقعیت ندارد را واقعی جلوه دهند تا از این طریق موجب فریب مخاطب شوند. در نتیجه، این موضوع، زیاد با استفاده از کلاه‌گیس توسط زن بازیگر ارتباطی ندارد زیرا در اینجا قصد تدلیس برای ازدواج یا فروش زن یا کنیز وجود ندارد. مگر از این جهت که موجب فریب دادن مخاطبان نمایش می‌شود، استفاده از آن را مورد بررسی قرار دهیم. چنانچه گفته شد، فقها در این مسئله تفاوتی بین اینکه عمل توسط خود زن بازیگر صورت پذیرفته و حکم تکلیفی داشته باشد و یا توسط آرایشگر صورت پذیرد قائل نشده‌اند (عاملی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۱۹۳). به نظر می‌رسد، علت این حکم، «تدلیس» باشد. به این دلیل که لطافت موی انسان باعث می‌شود با موی اصلی مشتبه شده و تدلیس صورت پذیرد.

در مورد روایات این باب باید گفت که برخی بر منع دلالت داشته و برخی از این اخبار بر کراهت و برخی از آنها بر جواز این عمل دلالت دارند. در ادامه به بررسی این اخبار خواهیم پرداخت.

۳-۱-۱. روایات

۳-۱-۱-۱. خبر حرمت اتصال مو به موی زن

۱- شیخ طوسی از احمد بن محمد از علی بن حکم از یحیی بن مهران از عبدالله بن حسن روایت کرده که گفت: درباره «قرامل» از او سؤال کردم: فرمود: قرامل چیست؟ گفتم پشمی که زنان روی سرشان می‌گذارند. فرمود: اگر پشم باشد اشکالی ندارد ولی اگر مو باشد نه خیری برای آنکه وصل می‌کند دارد (آرایشگر) و نه برای آنکه برایش وصل می‌شود (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۶۱، ح ۱۵۷).

۳-۱-۱-۲. نقد و بررسی

این روایت به علت مجهول بودن «یحیی بن مهران» (الجواهری، ۱۳۷۵، ص ۶۶۷) و «عبدالله بن الحسن» (الجواهری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۹) ضعیف است و مضاف بر آن اینکه، این خبر مضمراًست و مشخص نیست مسئله از چه کسی سؤال شده و نام امام در متن روایت نیامده است. به لحاظ دلالتی نیز باید گفت که ظهوری در حرمت ندارد. چون در متن روایت فرموده است: «خیری ندارد» و این جمله ظهور در حرمت ندارد.

برخی از فقهای معاصر در مورد تعبیر «لا خیر فیه» می‌نویسند:

گفته‌اند که از تعبیر «لا خیر فیه» استفاده کراهت می‌شود نه حرمت، هرچند از مفهوم «لا بأس» که ظهور در نفی تحریم دارد، ممکن است استفاده حرمت وصل شعر شود، ولی ظهور «لا خیر فیه» در کراهت اقوی از این مفهوم می‌باشد و در واقع به نحوی با آن سازگار است؛ زیرا در کراهت نیز نوعی بأس وجود دارد. بر این مبنا گفته‌اند که روایت دال بر کراهت وصل شعر مرأه به شعر است (زنجانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۹۰).

۳-۱-۱-۳. خبر کراهت اتصال مو به موی زن

۱- شیخ کلینی با سند خود از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از علی بن نعمان از ثابت بن سعید روایت کرده که کسی به امام صادق (ع) گفت: زنان «قرامل» روی سر خود می‌گذارند، فرمود: اگر پشم باشد یا از موی خود زن ساخته شده باشد، خوب

است ولی اگر از موی دیگری باشد مکروه است. اگر موی خودش یا پشم را به مویش وصل کند برای او ضرری ندارد (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۲۰، ح ۳).
از این روایت نیز با استفاده از تعبیر «کره» که هم می‌تواند «کُرّه» به صیغه مجهول که به معنای «مکروه است» و هم «کُرّه» به صیغه معلوم که به معنای قَبیح «ناپسند» است، خوانده شود، کراهت را استظهار نمود و گفته‌اند که «کره» ظهور در نهی تنزیهی دارد نه تحریمی (زنجانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۹۰).

۳-۱-۱-۴. خبر جواز اتصال مو به موی زن

۱- شیخ طوسی از محمد بن حسین از عبدالرحمن بن ابی‌هاشم از سالم بن مکرم از سعد اسکاف روایت می‌کند که از امام باقر(ع) درباره «قرامل» که زنان روی سر می‌گذارند و به موی خویش وصل می‌کنند، سؤال شد: فرمودند: هر کاری که زن برای زینت خود برای شوهرش انجام دهد اشکال ندارد. می‌گوید ما عرض کردیم، شنیده‌ایم که پیامبر (ص) وصل‌کننده و وصل‌شونده (واصله و موصله) را لعنت کرده است. فرمود: منظورش این نبود. منظور حضرت از وصل‌کننده، وصل‌شونده زنی است که در جوانی زنا می‌دهد و چون پیر می‌شود زنان را برای مردان می‌برد. این است واصله و موصله (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۶۰ ح ۱۵۳).

آیت‌الله خویی (ره) درباره روایت سعد اسکاف فرموده‌اند:

که چون در این روایت تعبیر واصله و موصله آمده، معلوم می‌شود که سخن درباره مطلق وصل شعر به شعر، هرچند شعر حیوان باشد، نیست؛ زیرا واصله مفهومی عام ندارد و معنای آن مضیق است، پس، روایت اطلاق ندارد (خویی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۳).

در تقریب کلام ایشان می‌توان گفت که در لسان العرب آمده:

واصله (آرایشگر) از زنان شخصی است که موی زنی را به موی دیگری وصل می‌کند و شخص موصله طالب این کار وی می‌باشد و واصله آن کار را برایش انجام می‌دهد (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۷۲۶)؛ بنابراین، تفسیر از واژه «واصله»، وصل کردن موی بز یا وصل کردن موی زن خود را به موی خویش را شامل آن

نمی‌شود و لذا نمی‌توان روایت را بر معنای عام و مطلق حمل کرد، بلکه روایت مفهومی متضیق دارد.

۳-۱-۱-۵. نقد و بررسی

اما این سخن قابل مناقشه است؛ زیرا به موجب روایتی که در آن علی بن غراب، این کلمه را تفسیر نموده، معنای واصله کلی‌تر و عام‌تر از مفهومی است که لسان العرب بیان داشته: «و الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها» یعنی واصله را بر زنی هم که موی دیگران را به موی یک زن وصل می‌کند، اطلاق نموده است نه خصوص وصل موی خود به موی دیگران. این تفسیر هرچند شامل وصل موی زن به موی خود نمی‌شود، اما می‌رساند که لفظ واصله اصطلاح خاصی نیست و تضیق مفهومی ندارد و بنابراین، باید به حسب مفهوم ظاهری خود حمل بر معنایی عام و مطلق شود تا مواردی مانند وصل کردن موی بز یا موی خود زن به موی خودش را دربرگیرد. از این رو، می‌توان «واصله» را به معنای آرایشگر مو دانست. پس، روایت از این جهت تضیق مفهومی ندارد و اطلاق دارد، نهایت اینکه با روایات دیگر، این اطلاق را تقیید می‌زنیم (زنجانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۹۵).

تا اینجا مشخص شد سه دسته دلیل با مفاد مختلف در این مسئله وارد شده و چون کراهت با جواز قابل جمع است، ادله جواز تنها با ادله حرمت تعارض دارد و برای رفع تعارض می‌توان ادله حرمت را نیز بر کراهت حمل کرد و همچنین می‌توان ادله حرمت و کراهت را بر موردی حمل کرد که وصل مو به منظور فریب‌کاری باشد و چنانچه این جمع پذیرفته نشود، تعارض باقی خواهد بود و باید به اصل مراجعه شود که در اینجا اصل بر اباحه و جواز است (خویی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۳). پس وصل کردن مو به موی زن اگر برای تدلیس و فریب‌کاری نباشد، جایز است. در نتیجه، در اینجا استفاده از کلاه‌گیس در مورد زن بازیگر اگر باعث فریب خوردن مخاطب در تشخیص موی اصلی زن بازیگر از موی مصنوعی وی شود، طبق عموم این روایت جایز نمی‌باشد. در غیر این صورت، با فرض آگاهی مخاطب در مورد استفاده از کلاه‌گیس

توسط زن بازیگر در نمایش، این عمل وی محکوم به تدلیس نمی‌گردد اما این مورد شامل موارد استفاده از زینت برای زن بازیگر می‌گردد که مربوط به احکام ظاهر کردن زینت توسط زن نامحرم برای مرد نامحرم می‌باشد که طبق نظر فقها محکوم به حرمت می‌گردد (رک. یزدی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۵۰).

۲-۳. گذاشتن کلاه‌گیس از موی حیوان برای زن بازیگر

زنان همان‌گونه که گاهی برای زینت خویش از موی انسان استفاده می‌کنند، گاهی نیز از موی حیوانات و گاهی از موی مصنوعی استفاده می‌کنند. به نظر می‌رسد که، اضافه کردن موی غیر انسان برای زنان جایز است. به این دلیل که اخبار (اخباری که در طائفة دوم مورد نظر قرار گرفت) در این باره صریحاً دلالت بر جواز دارد. به شرطی که قرامل برای استفاده از زینت برای شوهر باشد و کراهت دارد که موی غیر زن در آن به کار رفته باشد (رک. ۱۳۵۴؛ ج ۱۴، ص ۱۷۲). مرحوم عاملی در مفتاح الکرامه در این مورد می‌نویسد: ... و اما در مورد موی بز، هیچ اشکالی ندارد که زن آن را به موی خودش وصل کند (عاملی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۱۹۶).

۳-۳. نگاه کردن به کلاه‌گیس (از موی انسان) زن بازیگر

بی‌تردید بر زن واجب است، موی سر خود را از دید نامحرم بپوشاند. در این مبحث حکم مویی که زن به موهای خود اضافه می‌کند، مورد نظر قرار خواهد گرفت. به این بیان که آیا بر زن واجب است کلاه‌گیس یا هر گونه موی اضافی را همانند موی طبیعی خود از نامحرم بپوشاند؟

در مورد استفاده از کلاه‌گیسی که از موی انسان ساخته شده است، بحث اینجاست که در رابطه با اجزاء منفصله (جداشده) بدن اجنبیه آیا بعد الانفصال، نظر یا لمس اجزاء بدن اجنبیه جایز است یا خیر؟

با تفحص اجمالی، معلوم شد که این مسئله در کتب علما قبل از مرحوم علامه (ره) مطرح نشده است و اولین نفر مرحوم علامه (ره) است که این مطلب را در تذکره عنوان کرده است (حلی، ۱۳۷۸، ص ۵۷۳). اما علماء اهل سنت این مسئله را مطرح

کرده‌اند، البته مراد، علما هم عصر و نزدیک به مرحوم علامه (ره) می‌باشد که مرحوم علامه (ره) در کتابش از آن‌ها نقل قول می‌کند، (حلی، ۱۳۷۸، ص ۵۷۳)؛ اما نظر اقدمین از اهل سنت احتیاج به تفحص بیشتری دارد.

مرحوم فخر المحققین (ره) در ایضاح (حلی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶) و از فقهای معاصر نیز مرحوم اشتهاوردی نیز قائل به حرمت نظر شده‌اند، (اشتهاوردی، ۱۳۷۵، ج ۲۹، ص ۱۲۸)؛ همچنین مرحوم صاحب جواهر (ره) تمایل به حرمت پیدا کرده است (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۷۵).

از فقهای معاصر نیز، مرحوم شیخ (ره) در برخی ادله مانعین اشکال کرده، ولی خود حکم مسئله را به روشنی بیان نمی‌کند، تنها در ناخن و مانند آن می‌گوید: به نظر می‌رسد، اشکالی در نگاه کردن به ناخن و دندان و همچنین مو وجود نداشته باشد (انصاری، ۱۳۷۱، ص ۶۹). دیگر فقهای معاصر نیز قائل به حرمت نیستند (خویی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۲۳).

در بحث استفاده از موی زن در کلاه‌گیس طبق نظر برخی از فقها چون موی زن را جزء بدن زن به حساب می‌آورند، اگر چه جزء اعضای منفصله از بدن زن نیز باشد، باز حکم به حرمت نظر به آن می‌دهند. مرحوم سید (ره) بین اجزاء ذی‌شعور مانند دست و پا و اجزاء غیر ذی‌شعور مانند مو و ناخن تفصیل قائل‌اند و نگاه به اندام ذی‌شعور را حتی بعد از انفصال جایز نمی‌دانند (یزدی، بی‌تا، مسئله ۴۵).

در مقابل ایشان مرحوم نراقی (ره) در مستند می‌فرماید: به موهای جداشده نمی‌توان نگاه کرد، ولی نگاه به اجزاء منفصل دیگر مانعی ندارد (نراقی، ۱۳۵۴، ج ۱۶، ۶۵). برخی از ادله قائلین به حرمت نظر به اجزاء منفصله، عبارت است از:

الف. اطلاعات ادله لفظی حرمت نظر و ب- استصحاب^۵.

برخی از ادله قائلین به جواز نظر به اجزاء منفصله، عبارت است از:

الف. سیره و ب. اصالة البراءة.

۳-۳-۱. ادله حرمت

۳-۳-۱-۱. تمسک به اطلاقات روایات

مرحوم نراقی، در مستند به اطلاق حرمت نظر به شعور مرأه تمسک بسته و نظر به موی قطع شده از زن را هم تحریم کرده است، ایشان می‌فرماید: پس از انفصال شعر از بدن مرأه، عنوان شعر المرأه صدق می‌کند، همچنان که بر موی گریه که نمی‌توان در آن نماز خواند، عنوان «شعر ما لا یؤکل لحمه» صدق می‌کند، مرحوم صاحب جواهر (ره) افزوده بودند که حرمت نظر به آلت نامحرم هم دلیل خاص دارد و اطلاق آن، حالت انفصال را نیز، شامل می‌گردد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ص ۱۰۰).

ولی این استدلال ناتمام است، بلکه عرف به تناسب حکم و موضوع حرمت نظر به موهای زنان نامحرم را به مناط تهییج نوعی می‌داند و حکم موی منفصل را از آن نمی‌فهمد، لاقلاً در اطلاق شک می‌کند و ظهور این کلام در شمول نسبت به شعور منفصل در نظر عرف روشن نیست، بلکه عرف اطلاق و عدم اطلاق حکم را سؤال می‌کند. روایت محمد بن سنان هم مؤید همین مطلب است.

حدیث «یحرم الصلاة فی شعر ما لا یؤکل لحمه» هم نمی‌تواند ناقض سخن ما باشد، چون احکام متفاوت می‌باشند، مسئله حرمت نماز در موی حیوان، خود قرینه است که مراد موهای منفصل است، ولی مسئله نظر به موی زن نامحرم به تناسب حکم و موضوع تنها نسبت به موهای متصل اطلاق دارد و اطلاق آن نسبت به موی منفصل اگر قطعی العدم نباشد، لاقلاً مشکوک است (زنجانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۸۳).

۳-۳-۲. تمسک به اطلاق آیه غض

در مورد آیه غض هم برخی به اطلاق آن تمسک کرده و گفته‌اند که در اینجا صدق مرأه یا رجل در منظور الیه شرط نیست، پس، نظر به اعضاء منفصله را هم شامل می‌گردد. ولی آیه غض اطلاق ندارد و نمی‌توان به آن در این‌گونه مباحث تمسک جست، بنابراین، ادله حرمت ناتمام است (فاضل هندی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۰).

در مورد ادله حرمت نظر به موی منفصله زن در مجموع به چند نظر متفاوت در

آراء فقها برخورد می‌کنیم:

۱. عده‌ای مانند مرحوم نراقی، قائل به حرمت نظر به موی منفصله بودند، به دلیل اطلاق روایت محمد بن سنان که نگاه کردن به مطلق موی زنان را حرام می‌دانست و طبق نظر مرحوم نراقی مطلق موی اعم از منفصله و متصله می‌باشد.

۲. عده‌ای نیز مانند مرحوم حکیم، قائل به استحباب حرمت موی منفصله بودند.
۳. عده‌ای نیز مانند مرحوم شیخ انصاری، قائل به تبدل موضوع در جریان استحباب بودند و موی منفصله را جزء اعضای زن به حساب نمی‌آوردند که مشمول حکم نگاه به مرأه شود.

۴. عده‌ای نیز مانند مرحوم خوبی و فقهای معاصر، قائل به عدم حرمت و عدم جریان استحباب در نظر به موی منفصله می‌باشند و قائل به جواز نظر به آن می‌باشند.

۳-۲-۲. ادله جواز

۳-۲-۱. اصل برائت

اگر ما ادله‌ای که بر حرمت نظر اقامه شده، ناتمام بدانیم، قهراً با اصل برائت حکم به جواز خواهیم کرد.

۳-۲-۲. روایات وصل موی زن

دو دسته روایات در مسئله جواز وصل موی زن (شعر مرأة) به موی زن دیگر وارد شده، یک دسته روایات ناهیه و یک دسته روایات مجوزه، به این روایات برای جواز نظر به شعر منفصل تمسک شده است به دو دیدگاه:

۳-۲-۱. دیدگاه اول: دیدگاه مرحوم صاحب جواهر

ایشان به ادله ناهیه تمسک جست‌ه‌اند و گفته‌اند که در این روایات هیچ تذکر داده نشده که مبادا شوهر و سایر محارم گیرنده مو که با صاحب مو نامحرم می‌باشند، موی وصل شده را ببینند، البته این کار خلاف شرع است و نباید آن را مرتکب شد، ولی تذکر نداده‌اند که حالا که معصیت را انجام داده‌اید، مواظب باشید که خلاف شرع و معصیت

دیگری مرتکب نشوید، پس، معلوم می‌شود که از ناحیه نگاه اشکالی در کار نیست و نظر به موی جداشده، جایز است (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۲، ص ۱۱۴).

۳-۲-۲-۲. دیدگاه دوم: تمسک به روایات مجوزه

مرحوم آقای حکیم (ره) نخست استدلال به روایاتی را که وصل مو را اجازه داده، برای جواز نظر نقل می‌کنند. تقریب استدلال این است که، در این روایات ذکر نشده که مواظب باشید نامحرم موهای وصل شده را نبیند. پس، معلوم می‌شود که نظر نامحرم به این موها اشکال ندارد. سپس خود اشکال می‌کنند که این حکم حیثی است و نفس متصل کردن مو را به مو تجویز می‌کند و ناظر به جهت دیگری همچون نگاه نامحرم نیست، چون در خود وصل کردن مو به مو شبهه منع وجود دارد، چون مثلاً، تغییر خلق الله است، در اینجا روایت متعرض این جهت شده که وصل مو به مو جایز است. آری اگر وصل مو به مو دائماً با جهت دیگری همچون نگاه همراه بود، از جواز وصل، جواز نگاه هم استفاده می‌شد، ولی چون این تلازم دائمی نیست، از روایت تنها حکم نفس وصل استفاده می‌شود. ایشان در خاتمه، با کلمه «اللهم» خواسته‌اند جواز نظر شوهر را هم استفاده کنند (حکیم، ۱۳۴۸، ج ۱۴، ص ۵۳).

۳-۳-۳. بررسی ادله جواز

در اینجا، نخست به بررسی کلام مرحوم آقای حکیم (ره) می‌پردازیم، پیش از بررسی کلام ایشان مناسب است، نظری به روایت سعد اسکاف که وصل مو را جایز شمرده، بیفکنیم.

اشکال آقای حکیم به استدلال به روایات جواز، از جهت حیثی بودن آنها وارد نیست؛ زیرا اولاً، در روایت سعد اسکاف صریحاً از تزئین برای شوهر اسم برده، در اینجا نمی‌تواند نگاه کردن شوهر به موی وصل شده، جایز نباشد.

ثانیاً، اگر مسئله شوهر را هم در نظر نگیریم و بگوییم شوهردار بودن زن در روایت فرض نشده است، به هر حال، زنی که موی دیگری را می‌گیرد، بالاخره پدر، برادر، عمو و محارم دیگری دارد که با صاحب مو نامحرم‌اند و این فرض که گیرنده مو

هیچ محرمی نداشته باشد که با صاحب مو محرم نباشد، فرض بسیار نادری است، بنابراین، هرچند روایت ناظر به حکم وصل است، ولی اگر نگاه به موی وصل شده، جایز نبود، باید تذکر داده می‌شد و عدم تذکر، دلیل بر جواز است. بنابراین، از روایت سعد اسکاف به روشنی جواز نظر به موی وصل شده، استفاده می‌شود.

ولی اشکال اصلی در اینجا که بر هر دو تقریب وارد می‌شود، این است که، ممکن است مو پس از وصل شدن، حکم اجزاء بدن را پیدا کند و نظر محارم دریافت‌کننده مو به آن‌ها جایز باشد، همچنان که در پیوند اعضاء همچون دست همین امر را می‌توان قائل شد، ولی از جواز نظر به موی وصل شده، نمی‌توان جواز نظر به موی وصل نشده را استفاده کرد (زنجانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۸۵).

به خاطر سیره متشرعه، نظر به موی جداشده جایز است و شاید بتوان این سیره را در ناخن جداشده، قائل شویم و در غیر اینها نیز به جهت جریان اصالة البراءة، نگاه به اندام جداشده جایز است (زنجانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۶۱).

۳-۳-۴. ادلة لزوم پوشش

۳-۳-۴-۱. آیات

علت آنکه کلاه‌گیس در عرف یک نوع زینت برای زن محسوب می‌شود و از اجزاء بدن زن، به حساب می‌آید و بادی‌های برنجی آیهی «لا یبدین زینتهن الا لبعولتهن» (نور / ۳۱)، لازم است که از نامحرم پوشیده بماند؛ لذا کلاه‌گیس نیز از این قاعده مستثنی نبوده و باید از نامحرم پوشیده ماند.

۳-۳-۴-۲. استصحاب

برخی از فقها (رک. حکیم، مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۱۴، ص، ص ۵۳) برای وجوب پوشش به استصحاب احکام سابق موی اضافی (که یک حکم ظاهری است) تمسک کرده‌اند. بدین بیان که ما می‌دانیم پیش از اینکه این مو جزء بدن زنی دیگر شود، پوشیدنش واجب است، اکنون که از بدن او جدا و به موی زنی دیگر متصل شده شک

می‌کنیم که باز هم پوشیدنش واجب است یا نه، به حکم استصحاب همان احکام گذشته را در اینجا نیز جاری می‌کنیم.

۳-۴-۳. نقد و بررسی ادله

به لحاظ دقت عقلی موضوع به حال خود باقی است و این مو همان مویی است که پوشیدنش واجب است. ولی عرف موی فعلی را غیر از موی سابق می‌داند. به خصوص اگر جزء بدن زن دوم شمرده شود؛ بنابراین، نمی‌توان در این مسئله اصل استصحاب را جاری دانست. ولی به نظر می‌رسد، موی اضافی پس از وصل شدن جزء بدن زن شمرده می‌شود. یعنی موی زن به حساب می‌آید و پوشیدنش واجب باشد. در غیر این صورت جزء زینت محسوب شده و تابع حکم زینت است که باید از نامحرم پوشانده شود. به نظر می‌رسد، موی اضافی جزء زینت پنهان باشد و باید پوشیده ماند و چنانچه زینت به حساب نیاید، پوشیدن آن واجب نیست و اگر از زینت‌های ظاهری برشمرده شود، اشکالی ندارد که به آن نگاه کرد و احتیاجی به پوشاندن آن نمی‌باشد (مازندرانی سیفی، بی‌تا، ص ۱۸۸).

۳-۴-۴. نگاه کردن به کلاه‌گیس زن بازیگر (از موی حیوان)

زنان همان‌گونه که برای زینت خویش از موی انسان استفاده می‌کنند، گاهی از موی حیوانات و گاهی از موی مصنوعی نیز در زینت استفاده می‌کنند. مرحوم صاحب عروه در این باره می‌گوید:

اما «قرامل» که از موی حیوانات ساخته می‌شود و نیز زینت‌آلات، در صورتی که پوست بدن را بپوشانند، معلوم نیست پوشاندن خودشان واجب و نگاه به آنها حرام باشد. البته پوشاندن و نگاه نکردن به احتیاط نزدیک‌تر است (یزدی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۵۰).

اما جنبه دیگر این موضوع از جنبه حکم وضعی می‌باشد. به این بیان که آیا یک آرایشگر (گریمر) می‌تواند این عمل را انجام داده و در قبال آن مزد بگیرد؟ اگر چه صحت و فساد معامله در قبال آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته این حرمت گاهی

جنبه وضعی پیدا می‌کند و مربوط به فساد مزد گرفتن آرایشگر برای این عمل می‌باشد. بر این اساس، فقها مزد گرفتن آرایشگر را چنانچه باعث غش و تدلیس در عمل و اتصال موی زن به موی دیگران نشود، حلال می‌دانند (نک: انصاری، ۱۳۶۹، ص ۸۲). بنا بر نظر برخی فقها، در صورتی آرایشگری موجب حرمت می‌شود که زیبایی آن زن ابراز و زشتی او مخفی شود تا دیگران به او رغبت پیدا نمایند و یا تجار او را بخرند. این مسئله نوعی غش محسوب شده و حرمت آن بین فقها اجماعی است (عاملی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ص ۱۹۳).

۴. تراشیدن موی سر زن بازیگر

شایسته است که هر زن مسلمانی در حفظ خصلت‌های فطری که به وی اختصاص دارد، نهایت کوشش را داشته باشد، از جمله اینکه، هر زن مسلمان باید موی سرش را نگه دارد و در غیر ضرورت از تراشیدن موی سر خود اجتناب کند زیرا این عمل او، از نظر شرع حرام است (سبزواری، ۱۳۰۲، ج ۲، ص ۶۸۱) و حتی در مناسک حج در مورد چیدن موی زنان آمده است «تَقْصِرُ الْمَرْأَةُ مِنْ شَعْرِهَا لِعَمَرَتِهَا قَدْرَ أُنْمَلَةٍ» (سبزواری، ۱۳۰۲، ج ۲، ص ۶۸۱). موی زنان باید به اندازه سر انگشت چیده شود ولی در مورد مردان عبارت «حلق الشعر» به کار رفته است. موی سر مرد باید کامل تراشیده شود.

از رسول خدا (ص) نقل شده است که: رسول الله (ص) زن را از تراشیدن موی سرش نهی فرموده است (هندی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۸، رقم ۱۶۰۱). هرگاه کلمه نهی بیاید، تا مادامی که قرینه‌ای بر عدم حرمت وجود نداشته باشد، به معنای تحریم است (رک. قمی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۷۸).

در مورد پوشاندن موی زن از نامحرم، فرقی بین مو و پوست سر زن نمی‌باشد؛ زیرا طبق آیه ۳۱ سوره نور (لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ) و دیگر آیات قرآن کریم تنها صورت و دودست زن می‌تواند در برابر مرد نامحرم آشکار شود ولی مو و پوست سر که جزء سر زن به حساب می‌آیند، باید از مرد نامحرم پوشانده شوند و تراشیدن موی سر توسط زنان بازیگر به علت اینکه پوست سر مشمول حکم حفظ پوشش از مردان

نامحرم نشود، هیچ‌گونه توجیه شرعی ندارد. در نتیجه زنان بازیگر نمی‌توانند بدون مو و با سر تراشیده بر صحنه نمایش حاضر شوند و باید سر تراشیده را نیز، از نامحرم بپوشانند؛ زیرا مو، پوست سر، سینه، گردن و... زن جزء زینت‌های پنهان زن به حساب می‌آید، زینت پنهانی همان زینت طبیعی زن است و زن به‌طور طبیعی از این نوع زینت برخوردار می‌باشد که این نوع زینت در اندام زن نهفته است چون ذراع، ساق پا، بازو، گردن، سر، سینه و گوش و اطراف آن؛ که باید آن‌ها را از غیر محارم خویش بپوشاند.

۴-۱. نقد و بررسی

البته باید به این نکته اشاره کرد که پوست سر زن، جزء موی زن به حساب نمی‌آید و به دلیل اینکه، طبق نظر بعضی از فقها همه اعضای زن عورت به حساب می‌آید، پوست سر زن نیز که جزئی از اعضای سر زن می‌باشد، باید از نامحرم پوشانده شود (رک. طوسی، ۱۳۶۳؛ ج ۸، ص ۶۹).

و دیگر فقها نیز در مورد پوشش «قرامل» قائل به احتیاط شده‌اند (رک. سبزواری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۴۱).

در صورتی که این مو از اجزای بدن زن محسوب گردد، پوشیدن آن واجب و نگاه کردن به آن توسط نامحرم، حرام است. در غیر این صورت، چنانچه زینت به شمار نرود، پوشیدنش واجب نیست (رک. خویی، ۱۳۷۶؛ ج ۱۲، ص ۸۶).

در مورد تراشیدن موی سر زن بازیگر اختلاف مبنا وجود دارد. یک مبنا این است که هرگاه کلمه نهی در روایت بیاید، مادامی که قرینه‌ای بر عدم حرمت وجود نداشته باشد، به معنای تحریم است. در نتیجه، نهی وارد شده در حدیث دلالت بر نهی مولوی دارد. یک دیدگاه دیگر این است که نهی وارد شده در حدیث دلالت بر نهی ارشادی دارد. ثمره بحث آنجا مشخص می‌شود که اگر نهی ارشادی باشد، تراشیدن موی سر زن بازیگر کراهت دارد ولی اگر نهی مولوی باشد، تراشیدن موی سر زن بازیگر حرام می‌باشد.

۵. گریم مرد بازیگر

با توجه به اینکه، در بحث گریم بازیگر، به تمام ابعاد گریم کردن یک بازیگر زن، پرداخته شد. همچنین، باید به این نکته اشاره کرد که آنچه، باعث حرمت در گریم بازیگر زن می‌گردد با اندک تفاوتی در گریم بازیگر مرد نیز جاری است و گریم بازیگر مرد نیز نباید ریه‌ناک باشد و باعث نگاه‌های آلوده دیگران به وی گردد و ایجاد مفسده نماید. ولی باین‌حال مهم‌ترین بحث در مورد گریم مرد بازیگر، بحث تراشیدن ریش توسط بازیگر مرد برای ایفای نقش‌های گوناگون است که در آن‌ها بازیگر مرد چاره‌ای جزء تراشیدن ریش خود برای ایفای آن نقش، ندارد و مجبور است که برای به واقعیت رساندن آن نقش، خود را با تمام ابعاد آن نقش، هماهنگ سازد. در نتیجه، با توجه به اینکه طبق نظر اکثر فقها، تراشیدن ریش حرام می‌باشد (رک. اصفهانی، ۱۳۷۰؛ ج ۲، ص ۱۰۲) و بعضی دیگر از فقها، احتیاط واجب در آن را فتوا داده‌اند (رک. خویی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۸۴). عمل بازیگر مرد در تراشیدن ریش خود محکوم به حرمت می‌باشد. پس در نتیجه، اگر بخواهیم طبق نظر فقها عمل کنیم، هیچ بازیگر مردی نمی‌تواند در هیچ نقشی بدون ریش ظاهر گردد و این در عمل امکان‌ناپذیر می‌باشد زیرا برای اجرای بعضی از نقش‌ها، بازیگر مرد برای ایفای آن نقش، مجبور به زدن ریش خود می‌باشد. برای حل این مشکل، تنها راه‌حلی که می‌توان در این مورد ارائه کرد، این است که تراشیدن ریش بنا به حکم اولیه حرام می‌باشد و طبق عنوان اولیه قرار می‌گیرد و محکوم به حرمت است ولی اگر در مقام اضطرار باشد و طبق عنوان ثانویه قرار بگیرد، اشکالی ندارد. در اینجا فتوایی از امام خمینی (ره) می‌آوریم که ایشان بنا بر عنوان ثانویه و در مقام اضطرار، اجازه به تراشیدن ریش به بازیگران مرد برای ایفای نقش خود در صحنه نمایش داده‌اند.

تراشیدن ریش با تیغ یا ماشین ریش‌تراشی برای هنرمندی که کارش آن را اقتضا می‌کند، چه حکمی دارد؟

ج: اگر عنوان تراشیدن ریش بر آن صدق کند بنا بر احتیاط حرام است، ولی اگر کار هنری او نیاز ضروری جامعه اسلامی محسوب شود، مبادرت به تراشیدن ریش به مقدار آن ضرورت، اشکال ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۱۹).

تنها راه حلال بودن زدن ریش توسط بازیگر مرد قرار گرفتن آن ذیل عنوان ثانویه می‌باشد که تشخیص این موضوع با کارگردان و نقشی است که بازیگر مرد می‌خواهد در آن به ایفای نقش پردازد. البته باید به این نکته توجه داشت که این فتوا فقط در زمان ایفای نقش در صحنه نمایش و آن هم به مقدار ضرورت نه بیشتر، برای بازیگر مرد حجیت دارد و در خارج از صحنه نمایش، بازیگر مرد ملزم به رعایت شئون اسلامی و گذاشتن ریش می‌باشد.

جمع بندی

با توجه به اینکه، استفاده از آرایش توسط زنان برای زیباتر شدن آنان نزد مردان صورت می‌گیرد و آرایش کردن زنان به‌ویژه آرایش صورت، یک نوع زینت به حساب می‌آید و در حکم زینت کردن زن می‌باشد، طبق روایات و نظر فقها باید از نامحرم پوشانیده شود زیرا که باعث مفسده و جلب توجه مرد نامحرم به سمت زن می‌گردد ولی با توجه به احادیثی که آشکار کردن زینت ظاهری که شامل دست و صورت زن می‌شود را جایز شمرده است، می‌توان حکم به حلیت این عمل را توسط زنان داد ولی با توجه به اصل عدم زینت کردن زن برای مرد نامحرم و جلوگیری از مفسده برای خود زن و دیگر مردان، نمی‌توان به راحتی این عمل زن را محکوم به حلیت دانست؛ زیرا آرایش کردن یک نوع زینت برای زن به حساب می‌آید و طبق روایات، زن باید زینت خود را از نامحرم بپوشاند مگر زینت ظاهری که دست و صورت می‌باشد و آن هم درحالی‌که آرایش آن‌ها طوری نباشد که باعث مفسده و جلب توجه مردان نامحرم گردد. در این موضوع باید عرف جامعه را هم در نظر گرفت و عرف جامعه هم آن را آرایشی که بتوان نام زینت کردن زن را بر آن نهاد، نشناسد. بازیگر زن اگر گریم صورتش در حکم آرایش زنان عادی باشد و باعث نگاه‌های ریه‌ناک و آلوده مردان نامحرم در صحنه نمایش و در خود فیلم نسبت به بازیگر زن گردد. این عمل وی مصداق آرایش کردن برای مردان نامحرم می‌باشد و طبق نظر فقها مستلزم انجام دادن فعل حرام است و بازیگر زن مرتکب فعل حرام گشته است.


در بحث گریم زن بازیگر باید این نکته را مد نظر قرار داد که گریم برای زن بازیگر در حکم زینت برای وی و باعث جلب توجه مردان نامحرم نگردد. در نتیجه، اگر ما گریم زن بازیگر را از آرایش کردن وی متمایز گردانیم و گریم را یک نوع تغییر چهره موقت برای ایفای نقش توسط زن بازیگر بدانیم تنها در صورتی این عمل جایز می‌باشد که گریم زن بازیگر مانند آرایش صورت یک زن عادی و معمولی، برای مرد نامحرم ریه‌ناک و جذاب نباشد و باعث به گناه افتادن مردان و نگاه‌های ریه‌ناک به زن بازیگر نشود و برای زن بازیگر زینت به حساب نیاید. در غیر این صورت، هیچ تفاوتی بین گریم زن بازیگر و آرایش کردن وی در برابر مردان نامحرم باقی نمی‌ماند. به‌عنوان نمونه، زمانی که زن بازیگر قصد ایفای نقش عروس را دارد در اینجا دیگر حکم تغییر چهره وی وجود ندارد زیرا وی مانند یک عروس آرایش کرده است و این نوع آرایش حکم زینت کردن زن برای جلب توجه و زیباتر شدن در نگاه مرد را دارد و باعث جلب توجه مردان نامحرم به خود و ایجاد نگاه‌های ریه‌ناک توسط مردان نامحرم به سمت خویش می‌گردد. در نتیجه، مشمول احادیث و فتاوایی می‌شود که زنان را از آرایش کردن برای مردان نامحرم به‌شدت پرهیز داده و عمل آن‌ها را حرام بر شمرده است. اگر طبق نظر فقها، آرایش کردن زن یک نوع زینت به شمار آید و زن باید این زینت را برای شوهر و محارم خویش نمایان سازد. گریم‌هایی که حکم آرایش کردن زن بازیگر را دارد و یک نوع زینت برای زن بازیگر به حساب می‌آید، مشمول این حکم فقها می‌شود و این عمل آن‌ها را محکوم به حرمت می‌کند.

در مورد بحث استفاده از کلاه‌گیس توسط زن بازیگر در حین ایفای نقش در نمایش‌ها، از مجموع سخنان فقها این‌چنین برداشت می‌شود که در بحث موی منفصله، اگر کاربردی برای آن متصور نشود و مردم در جریان زندگی عادی خود با آن برخورد داشته باشند؛ مانند ریختن مو در معابر عمومی یا آرایشگاه‌ها و یا حمام‌های عمومی و... در این صورت حکم به حرمت نظر به موی منفصله زن بی‌معنا می‌باشد ولی اگر این مو دارای کاربردی باشد که بر آن حکم فقهی بار شود و دارای منفعت محله (حلال) باشد؛ مانند کاربرد آن در کلاه‌گیسی که توسط زنان برای زیبایی یا مصارف دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد، اگر استفاده از آن باعث زینت و مشمول حکم زینت برای زن

گردد، باید از نامحرم پوشانده شود و استفاده از آن توسط زن بازیگر برای مردان نامحرم از نظر فقها محکوم به حرمت می‌باشد. البته استفاده از خود کلاه‌گیس چه آنکه موی مصنوعی در آن به کار رفته باشد یا موی غیر مصنوعی (انسان یا حیوان) اگر باعث زینت زن گردد، طبق نظر فقها باید از نامحرم پوشانده شود و استفاده از کلاه‌گیس توسط زن بازیگر به جای روسری یا چادر برای حجاب کفایت نمی‌کند زیرا مصداق زینت زن به شمار می‌رود.

در مورد گریم مرد بازیگر نیز، در ظاهر، فقها با رعایت جوانب شرعی آن، منعی در گریم کردن مرد بازیگر نمی‌بینند، فقط بحث مهمی که در آن وجود دارد و مد نظر فقها می‌باشد، بحث تراشیدن ریش مرد بازیگر بود که برای حل این مشکل شاید بتوان تنها در موارد ضروری آن را تحت عنوان ثانویه قرار داد و عدم حرمت آن را حکم داد.

یادداشت‌ها



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزة.
- احمدزاده، علیرضا (۱۳۸۹)، *فرهنگ واژگان تاتاری*، چاپ اول، تهران: افرا.
- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۵۹)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، چاپ: اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- آریانپور کاشانی، منوچهر (۱۳۸۲)، *فرهنگ انگلیسی به فارسی*، تهران: شرکت نشر الکترونیکی و اطلاع‌رسانی جهان رایانه.
- اشتهاردی، علی پناه (۱۳۷۵)، *مدارک العروه*، چاپ: اول، قم: دار الأسوة للطباعة و النشر.
- اصفهانى، فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۳۷۲)، *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، چاپ: اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۶۹)، *المکاسب*، قم: مؤسسه النعمان.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۷۱)، *کتاب النکاح*، چاپ: اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ایروانی، باقر (۱۳۸۵)، *دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری*، قم: بی تا.
- بحرانی، محمد سند (۱۳۷۱)، *سند العروة الوثقی - کتاب النکاح*، چاپ: اول، قم: مکتبه الداوری.
- بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۳۶۹)، *المقنعه*، چاپ: اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید - رحمه الله علیه.
- بی تا، بی تا، «کارشناس هنری»، *مجله هنری ققنوس*، شماره ۴۵، بی جا.
- تبریزی، جواد (۱۳۸۸)، *سیری کامل در خارج فقه معاصر*، قم: فیضیه.
- جواهری، محمد (۱۳۷۵)، *المفید من معجم رجال الحدیث*، قم: مکتبه المحلاتی.
- حسینی، مجتبی، (۱۳۸۵)، *احکام نگاه و پوشش*، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
- حکیم، محسن، (۱۳۴۸)، *مستمسک العروه الوثقی*، نجف: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۳۶۸)، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، چاپ: اول، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
- حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۳۳۹)، *رجال العلامة الحلی (خلاصه الأقوال فی معرفه أحوال الرجال)*، چاپ: دوم، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة.
- حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (بی تا)، *قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۳۶۹)، *الرسائل التسع*، چاپ: اول، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره).
- حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۳۷۴)، *المختصر النافع فی فقه الإمامیه*، چاپ: ششم، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.

- حلی، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۳۷۸)، تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۷)، تحریر الوسیله، چاپ: اول، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
- خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا)، کتاب البیع، چاپ: اول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۳۷۶)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، قم: دارالزهراء.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲)، لغتنامه دهخدا، چاپ اول، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۰)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارا لعلم الدار الشامیه.
- رضوی، محمد (۱۳۷۵)، «پژوهشی در پیرامون اصحاب اجماع»، پایان نامه، تهران: بی جا.
- زنجانی شبیری، سید موسی، (۱۳۷۵)، کتاب نکاح، چاپ: اول، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
- سبزواری، سید عبد الاعلی، (۱۳۷۱)، مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، چاپ: چهارم، قم: مؤسسه المنار.
- سبزواری، محقق، محمداقبر بن محمد مؤمن (۱۳۰۲)، ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، چاپ: اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۵۶)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، قم: المكتبة العلمیه الاسلامیه.
- شیرازی، میرزا محمدتقی، (۱۳۷۰)، حاشیه المکاسب، چاپ: اول، قم: منشورات الشریف الرضی.
- صدوق قمی، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۹)، من لا یحضره الفقیه، چاپ: دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۵۱)، مکارم الاخلاق، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۶)، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه، قم: نشر صدوق.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۳)، رجال الطوسی، چاپ: سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۷۵)، فوائد القواعد، چاپ: اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- عاملی، محمد بن علی موسوی، (۱۳۶۷)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، چاپ: اول، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- عاملی، محمد بن علی موسوی، (۱۳۶۷)، نهایی المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، چاپ: اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (۱۳۸۰)، کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، قم: مهدوی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۷)، الکافی، چاپ: اول، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر.
- کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین، (۱۳۷۲)، اصباح الشیعه بمصباح الشریعه، چاپ: اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مازندرانی، علی اکبر سیفی (بی تا)، دلیل تحریر الوسیله - السترو الساتر، بی جا.
- مامقانی، محمدحسن بن الملا عبدالله، (۱۳۸۶)، مقیاس الهدایه فی علم الدرایه، تهران: نشر دلیل ما.
- مدیر شانه چی، کاظم، (۱۳۵۴)، درایه الحدیث، مشهد: دانشگاه فردوسی.

- مظفر، محمدرضا، (۱۳۶۳)، اصول فقه، قم: دانش اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، کتاب النکاح، چاپ: اول، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- مهیاری، رضا (بی تا)، فرهنگ ابجد عربی به فارسی، بی جا.
- میهن، میهن، (۱۳۸۸)، گریم برای تئاتر، تهران: جهاد دانشگاهی.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۷)، رجال النجاشی «احد الاصول الرجالیه»، قم: دارالاضواء.
- نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۵)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۳۵۴)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم: مرتضویه.
- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۳۶۶)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
- هندی، علاء الدین علی متقی، (۱۳۸۰)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۳۷۸)، العروة الوثقی مع تعالیق الإمام الخمینی، چاپ: اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی (بی تا)، عروة الوثقی، کتاب نکاح، چاپ: اول، قم: کتابفروشی داوری.
- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی (بی تا)، عروة الوثقی، کتاب نکاح، چاپ: اول، قم: کتابفروشی داوری.
- یزدی، سید محمد محقق داماد، (۱۳۷۲)، کتاب الصلاة، چاپ: دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- یزدی، سید محمد محقق داماد، (۱۳۷۲)، کتاب الصلاة، چاپ: دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.