

نگره قرآنی زیبایی بر اساس آیات سه‌گانه سوره اعراف

دوفصلنامه علمی مطالعات نظری هنر

سال سوم | شماره ۴ | بهار و تابستان ۱۴۰۲

شاپا: ۰۵۳۴-۲۸۲۱ | ص: ۵-۳۲

سید ابوالقاسم حسینی (زرفا)^۱

چکیده

«زیبایی» از مسائلی است که در میان اندیشمندان مسلمان از دیرباز با رویکردهای گوناگون بررسی شده است. البته عمده آنان بیشتر به زیبایی معنوی پرداخته‌اند؛ اما گروهی از ایشان، به زیبایی صوری که بن‌مایه آفرینش هنری است، نیز بی‌توجه نبوده‌اند. با این حال، بیشترین تلاش ایشان با رهیافت‌های حکمی و فلسفی انجام پذیرفته و کمتر کوشیده‌اند تا از گزاره‌های درون‌متنی و نصی به این منظور بهره‌گیرند. شاید این، خود، در فاصله گرفتن فقیهان و کلامیان از مساله هنر و زیبایی، بی‌تأثیر نبوده است. پرسش مقاله حاضر، این است که آیا این رهیافت‌ها را از درون قرآن کریم می‌توان جستجو کرد تا جایی که نگره و منظومه‌ای از مبانی و راهکارهای بهره‌گیری از زیبایی، به دست داده شود. هدف این مقاله، جستجوی این رهیافت‌ها در نص قرآنی و تفاسیر آن است. به این منظور، آیات سه‌گانه سوره اعراف (۳۱-۳۳) که بنا بر فرضیه ما، نگره‌ای از رهیافت‌های زینت در قرآن کریم به دست می‌دهد، مورد مطالعه تفسیری قرار می‌گیرد. روش این مقاله، مراجعه به آرای مفسران کهن و معاصر است که با شیوه جمع‌آوری کتابخانه‌ای و بررسی تحلیلی پیش می‌رود. فشرده نتیجه این مقاله آن است که بر اساس این آیات، زیبایی خمیرمایه الهی دارد و در زمره نعمت‌های ذاتا مباح به شمار می‌رود، مگر آن که بعضی از مصادیق آن، به دلیل خاص، مورد نهی قرار گیرد. معیار اصلی بهره‌وری از زیبایی، اعتدال است و موارد خروج از این اعتدال، منحصر در پنج قلمرو، ذیل عنوان حرام جای می‌گیرد. **واژگان کلیدی:** زینت، هنر، نگره قرآنی زیبایی، آیات سه‌گانه سوره اعراف، اعتدال، اباحه ذاتی.

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت هنر، دانشکده مطالعات عالی هنر، مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، قم،

ایران؛ dr.zharfa@itaihe.ac.ir



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ مقدمه

دانشمندان مسلمان از دیرباز عمدتاً در جستجوهای حکمی و فلسفی به مباحث زیبایی پرداخته‌اند؛ اما مطالعات درون نصی آنان با مراجعه به قرآن و احادیث، در این زمینه اندک است. این کم‌التفاتی دلایل فقهی و کلامی و اعتقادی و فرهنگی دارد که پرداختن به آن‌ها از حوصله این مقاله خارج است. در این مقاله، می‌کوشیم با نگاهی درون نصی به جستجوی نگره زینت در قرآن برآییم. مقصود ما از نگره، منظومه‌ای فکری است که در آن، به این سؤال‌ها پاسخ داده می‌شود:

- زیبایی مقوله‌ای الهیاتی است یا نه و به طور ذاتی مباح است یا خیر؟

- زیبایی و زندگی مؤمنانه چه نسبتی با یکدیگر دارند؟

- موارد ممنوع زیبایی کدام‌اند و معیار تشخیص آن‌ها چیست؟

فرضیه ما این است که آیات سه‌گانه سوره اعراف (۳۱-۳۳) این نگره را پیش روی ما قرار می‌دهد. در این مقاله، در پی بررسی امکان اثبات این فرضیه هستیم و در صورت دستیابی به نتیجه اثباتی، رهیافت‌های ناشی از این نوع نگاه را به صورت عملی و عینی با تأکید بر مثال‌هایی در قلمرو هنر، برمی‌شماریم.

نخست، متن و ترجمه این آیات را می‌آوریم: (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۴)

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾؛

ای فرزندان آدم! در آستانه هر عبادت، زیور خود را بردارید و بخورید و بیاشامید و گزافکاری نکنید؛ که او گزافکاران را دوست نمی دارد (۳۱).

موسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی قم، قم، ایران؛ «حَیَاةُ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»؛ بگو: چه کسی زیوری را که خداوند برای بندگان پدید آورده و (نیز) روزی های پاکیزه را حرام کرده است؟ بگو: آن (ها) در زندگی این جهان برای کسانی است که ایمان آورده اند و در روز رستخیز، (نیز) ویژه (ی مؤمنان) است. این چنین ما آیات خود را برای گروهی که دانشورند، روشن می داریم (۳۲).

«قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ بگو جز این نیست که پروردگارم زشت کاری های فاحش آشکار و پنهان و گناه و افزون جویی ناروا را حرام کرده است و (نیز) این که برای خداوند چیزی را که برهانی بر آن فروفرستاده است شریک آورید و این که درباره خداوند چیزی بگویید که نمی دانید (۳۳).

✽ خطاب فراگیر انسانی

خداوند در آغاز خطاب های سوره اعراف، همه آدمیان را به قسط و عدل فراخوانده است. در این جا، یکی از جلوه های قسط و عدل مطرح می شود که همانا بهره مندی از زینت است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۲۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۸۱).

در همه این خطاب ها، تعبیر «بنی آدم» به کار رفته که نشان می دهد انسان با شأن آدمیزادی اش مخاطب این پیام است. انسان در قرآن با شأن های گوناگون، خطاب شده است. عام ترین شأن او، آدمیزاد بودن اوست. در این شأن، انسان با فطرت و سرشت انسانی اش مورد خطاب است و نه با هیچ تعلق یا ویژگی دیگری، همچون اعتقاد، دین، نژاد، رنگ، و ملیت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۷۹).

خطاب های بنی آدمی در قرآن شامل این موارد است: ارسال رسل (اعراف: ۳۵)، انزال لباس ظاهری و باطنی (اعراف: ۲۶)، انداز از فریب شیطان (اعراف: ۲۷)، یادآوری عهد



پرهیز از عبادت شیطان (یس: ۶۰). توجه به این موارد، نشان می دهد که در همه آن ها جنبه عام و انسانی و فارغ از هر گونه تعلق فکری و غیرفکری، مد نظر است.

برخی برآنند که خطاب بنی آدم فقط شامل فرزندان ذکور آدم است؛ زیرا به صورت مذکر (بنی) آمده است (طوسی، ج ۴، ص ۳۸۶). اما شیوه خطاب قرآن کریم چنین است که هرگاه بخواهد پیام های عام را به بشر ابلاغ کند، از خطاب مذکر بهره می گیرد که شامل زنان نیز هست (المیزان، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۷۹). از این رو، در برخی تفاسیر تصریح شده که این خطاب، شامل همه مکلفان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۳۷). پس این بیانی عام برای همه جهانیان است (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۲). ابن شهر آشوب، این گونه خطاب های عام را شامل همه انسان ها در همه روزگاران دانسته است و این را شیوه ای عرفی می داند که افرادی که هنوز وجود ندارند، مورد خطاب قرار گیرند، مثل آن که کسی وصیتنامه ای بنویسد و در آن، فرزندانش و نیز دیگر افراد نسل خود را که بعدها زاده می شوند، خطاب کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۱).

برخی مفسران بر این باورند که این خطاب و خطاب های پیش از آن در این سوره، در جهت تأکید بر جنبه های عقیدتی است. آنان معتقدند که در این جا، مواجهه میان دو باور است؛ یکی باور مؤمنانه و دیگری باور مشرکانه که بعضی از زینت ها و طیبات را حرام می دانسته است (سید قطب، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۲۸۲). اما همین خطاب عام آدمیزادی نشان می دهد که حتی عقیده نیز در این میان، نقش اساسی ندارد. انسان بما هو انسان، بدون تعلق عقیدتی و دینی، مورد خطاب این آیات است.

تناسب خطاب یا بنی آدم با اخذ زینت، نکته ای درخور توجه است. ابن عرفه از مفسرانی است که به این تناسب توجه کرده است. او می گوید: «این خطاب با مقصود خداوند از این پیام سازگاری دارد؛ زیرا نفس آدمی به سویی زینت اشتیاق و کشش دارد» (ابن عرفه، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲۲۰). این سخن به میل ذاتی انسان به زیبایی توجه دارد و «بلاغت» این آیه در انتخاب نوع خطاب را نشان می دهد.

خطاب کردن به همه آدمیان در «اخذ زینت» (بهره وری از زیبایی) به یک حقیقت

دیگر نیز اشاره دارد که همانا جنبه تمدنی زینت است. محمد رشید رضا این جنبه را به تفصیل در تفسیر المنار واری کرده و تأثیر اسلام بر گسترش تمدن جهانی و اثر آن بر تمدن های اروپایی و آسیایی را از این دریچه، موشکافانه به نمایش نهاده است (محمد رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۸۴). اشاره های سودمندی به همین جنبه تمدنی در تفسیر الفرقان نیز آمده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۹۵).

❁ سبب نزول

از هشام، از عروه، از پدرش روایت شده است: مردم عرب، جز قریش، به صورت برهنه، خانه خدا را طواف می کردند، مگر آن که قریشیان به آنان جامه دهند. مردم قریش از مزدلفه بیرون نمی رفتند. آنان می گفتند: «ما اهل حرم هستیم و دیگر مردم عرب فقط باید در لباس ما طواف کنند و هنگامی که وارد سرزمین ما می شوند، فقط باید از خوراکی های ما بخورند!» از این رو، هرگاه مردم عرب، جز قریش، به طواف خانه خدا می آمدند، باید از یک قریشی لباسی امانت می گرفتند. وقتی کسی به هر دلیل موفق نمی شد که لباس عاریت بیابد، یا باید برهنه طواف می کرد و یا اگر در لباس خودش طواف می نمود، بعد از آن، باید لباسش را دور می افکند و کسی حق نداشت از آن استفاده کند. این جامه را «لُقی» (لُ - قا) می گفتند (سید قطب، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۲۸۳؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۷۸).

رسول خدا ﷺ در پیام برائت به مشرکان ابلاغ کرد که دیگر کسی حق ندارد به صورت برهنه، خانه خدا را طواف کند. کلبی نقل کرده است: وقتی مشرکان دیدند که مسلمانان با جامه، خانه خدا را طواف می کنند، این کار را زشت شمردند! (سید قطب، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۲۸۳) این نشان می دهد که وقتی فرهنگ یا اندیشه غلط، چیزی یا کاری را زشت جلوه دهد، همان باور در ذهن انسان و جامعه راسخ می شود و حتی بر حس زیبایی شناسی غلبه می یابد. این از روش های بنیادین جاهلیت و همه نظام های جاهلانه است که وقتی آدمی به فطرت خود بازگردد و بر مبنای سرشت الهی خود عمل کند، او را به تمسخر می گیرند و ارزش های او را پست و فرومایه و حقیر قلمداد می کنند!



❁ مقصود از زینت

جای تردید نیست که سبب نزول این آیه، برهنه طواف کردن برخی از قبایل عرب بر گرد خانه خدا بوده است. اما اصولاً در قرآن کریم، شأن یا سبب نزول، صرفاً بستر و زمینه نزول آیه است و عمومیت و تسری آن به موارد تحت شمول را نفی نمی کند. زینت واژه ای عام و شامل هر گونه آراستگی برای زیبایی است. در تفسیر همین آیه، روایات و بیانات فراوان رسیده که نشان می دهد دامنه شمول آن محدود به طواف خانه خدا با لباس، نیست. مثلاً ابوالفتح رازی گوید: «باقر- علیه السلام- گفت: مراد جامه نواست و پاکیزه در روزهای عید و روزهای آدینه؛ که به مسجد جامع و مصلی شوند. عطیه و أبوروق گفتند: مراد به زینت آن است که چون به مسجد خواهد شدن، موی به شانه کند. قاضی تنوخی گفت: زینت دست برداشتن باشد [برای تکبیر گفتن] در نماز» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۱۷۴).

چندین روایت از پیشوایان معصوم در تفسیر این آیات رسیده که نشان می دهد زینت، اختصاص به لباس طواف در مسجد الحرام، ندارد و شامل لباس در مواقع دیگر و حتی زینت هایی جز لباس می شود. به چند نمونه از این روایات اشاره می کنیم:

۱. عن الباقر (ع): أی خذوا ثيابکم التي تتزينون بها للصلاة في الجمعة والأعياد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۵۵).

امام باقر در بیان یکی از مصادیق آیه خذوا زینتکم... فرمود: «یعنی: جامه های زینتی خود را هنگام نمازهای جمعه و عیدها به تن کنید!»

۲. كان الحسن بن علی (ع) إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثيابه فقیل له: یا بن رسول الله لم تلبس أجود ثيابک فقال: إن الله تعالى جميل يحب الجمال فأتجمل لربي وهو يقول: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» فأحب أن ألبس أجود ثيابي (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴).

امام مجتبی هنگامی که برای نماز برمی خاست، بهترین جامه اش را به تن می کرد. به او گفتند: «ای فرزند رسول خدا! چرا بهترین جامه ات را می پوشی؟» فرمود: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. از این رو، خودم را برای خدا می سازم. خدا فرموده است: خذوا زینتکم... پس دوست دارم که بهترین جامه ام را به تن کنم.»

۳. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ قَالَ مِنْ ذَلِكَ التَّمَشُّطُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۸۹).

امام رضا عليه السلام در تفسیر آیه خذوا زینتکم... فرمود: «از مصادیق آن، شانه زدن پیش از هر نماز است.»

۴. وقوله «يا بني آدم خذوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» قال في العيدين والجمعة يغتسل ويلبس ثيابا بيضا (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۹).

امام صادق عليه السلام در تفسیر آیه خذوا زینتکم... فرمود: «در عید فطر و قربان و روز جمعه، باید غسل کرد و جامه سپید پوشید.»

۵. عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» قال تمشطوا فان التمشط يجلب الرزق ويحسن الشعر (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹).

امام صادق در تفسیر آیه خذوا زینتکم... فرمود: «شانه بزنید؛ که شانه زدن، روزی را جذب می کند و مورا زیبا می سازد.»

۶. عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» قال: يعني الائمة (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹).

امام صادق عليه السلام در تفسیر آیه خذوا زینتکم... فرمود: «مقصود امامان هستند.» [یعنی: هنگام عبادت، از امامان خود پیروی کنید و همراه آنان باشید.]

این دایره آن قدر گسترده است که شامل زیبایی های اخلاقی و معنوی نیز می شود و اختصاصی به زینت مادی ندارد. برخی از مفسران، آن را شامل خشوع و آرامش و وقار در حال عبادت نیز دانسته اند. یعنی نماز و سایر عبادات با این حالات معنوی، زیبا می شود. شاهد آنان، سخن رسول خدا است که فرمود: «ایتوها و علیکم السکینه و الوقار: در حال آرامش و وقار، وارد نماز شوید!» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۹۶).

با نگاهی به آرای مفسران روشن می شود که گرچه بیشتر آنان، زینت را در این آیه ناظر به لباس برای پوشش عورت در طواف و نماز دانسته اند؛ درعین حال، لابه لای سخنانشان مطالبی یافت می شود که نشان می دهد از این نکته غافل نبوده اند که زینت، اختصاص به



این امور ندارد. مثلاً ابن عربی سه قول را در این مورد نقل می کند که قول دوم، از جامعیت برخوردار است و زیبایی به معنای عام آن را شامل می شود، با این تأکید که وی آن را دربردارنده هر چیزی دانسته که برای انسان لذت آور باشد. به گزارش وی، این سه قول چنین است:

- پوشاندن عورت.

- زیبایی های دنیا، خواه در لباس و خواه چیزهای دارای ظاهر زیبا و لذت بخش.

- جمع کردن و انباشتن جامه های گوناگون، در صورت برخورداری از رفاه (ابن عربی،

۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۸۲).

طبرسی زینت را در این جا شامل هر چیزی می داند که انسان از آن برای آراستگی و جمال استفاده کند (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۳۴). این سخن وی مؤید آن است که زینت، اختصاص به لباس یا عطر و مانند آن ها ندارد و همه زیبایی ها، از جمله زیبایی های هنری را شامل می شود. برخی دیگر از مفسران، همچون فیض کاشانی، نیز به این نکته تصریح کرده اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹۱).

به همین روی، قاضی ابومحمد تصریح کرده است: «هر چیز که در شریعت، زیبا و نیکو شمرده شده، در دایره این بیان می گنجد، به شرط آن که استفاده کننده از آن، قصد تکبر و فخرفروشی با آن زینت را نداشته باشد» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۹۲).

یکی از جامع ترین و روشن ترین تعریف های کاربردی درباره زینت، آن است که ابن عطیه در تفسیر خود، بیان کرده است: «زینت این دنیا هر چیزی است که نیاز و خواست آدمی، آن را طلب می کند» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۹۲). یعنی هر چیز که انسان به اقتضای طبع و سرشت خود، به آن تمایل دارد، از هر نوع که باشد، زینت به شمار می رود.

بیضاوی نیز در استنتاج خود از آیه، سخنی دارد که مؤید این است که زینت به صورت مطلق مورد نظر است. او می گوید: «این آیه دلالت دارد که در انواع چیزهایی که برای تجمل به کار می رود، اصل بر مباح بودن است» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۱).

شماری از دیگر مفسران نیز به این نکته، یعنی اصل اباحه زینت، در ذیل همین آیه اشاره کرده‌اند که نشان می‌دهد زینت را در معنای عام آن مورد نظر قرار داده‌اند (خازن، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹۴).

سخن تفسیر نمونه یکی از بیان‌های روشن در شرح مقصود این آیه است که تا حدی وجوه زیبایی‌شناسانه آن را نیز در نظر می‌گیرد: «این جمله می‌تواند هم اشاره به «زینت‌های جسمانی» باشد که شامل پوشیدن لباس‌های مرتب و پاک و تمیز و شانه زدن موها و به کار بردن عطر و مانند آن می‌شود و هم شامل «زینت‌های معنوی» یعنی صفات انسانی و ملکات اخلاقی و پاکی نیت و اخلاص. و اگر می‌بینیم در بعضی از روایات اسلامی تنها اشاره به لباس خوب یا شانه کردن موها شده و یا اگر می‌بینیم تنها سخن از مراسم نماز عید و نماز جمعه به میان آمده است، دلیل بر انحصار نیست؛ بلکه هدف بیان مصداق‌های روشن است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۴۸).

شاید این اشکال مطرح شود: وقتی این آیه در باره وجوب پوشاندن عورت در مسجد است، چگونه می‌توان آن را به موارد عام مانند بهره‌وری از زینت در همه عبادات تسری داد؟ در پاسخ باید گفت: از دیرباز قاعده‌ای مورد استناد اصولیان بوده است که فخررازی در ذیل همین آیه به آن استناد می‌کند. او می‌گوید: «ما در مباحث اصول فقه تبیین کرده‌ایم که باید به عمومیت لفظ بها داد و نه به خصوصیت سبب نزول (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۲۹). همین سخن را قرطبی و شوکانی و جز آنان، در تفسیر آیه، یاد کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۸۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲۸). با عنایت به این قاعده اصولی، می‌توان ادعا کرد که در این جا، باید به عمومیت واژه زینت بها داد، هرچند سبب نزول این آیه، موضوع لزوم پوشش هنگام طواف یا نماز بوده باشد. گفتنی است که استناد فخررازی به این قاعده، برای اثبات سخنی دیگر است و آنچه ما در این مقاله ادعا داریم، مورد اشاره او نیست. البته وی در بیان مصادیق زینت در آیه، دو قول نقل می‌کند که قول دوم، تأییدی برای برداشتی است که ما در این مقاله ارائه کرده‌ایم. او می‌گوید: «قول اول این است: مقصود از زینت در این آیه، لباسی است که



عورت با آن پوشانده می شود. این، سخن ابن عباس و بسیاری از مفسران است. قول دوم این است که زینت شامل همه انواع تزیین و آراستگی می شود... و حتی بهره‌وری از همه زیورآلات را نیز در بر می گیرد؛ زیرا همه این ها زینت به شمار می آیند» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۰). آن گاه، او حدیثی از عثمان بن مظعون و گفتگوی وی با رسول خدا ﷺ نقل می کند و در پایان نتیجه می گیرد: «بدان که این حدیث دلالت دارد که این شریعت کامل، همه انواع زینت را مباح می داند، مگر آن که دلیل خاصی بر تحریم آن یافت شود» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۱). بر پایه این گفتار فخررازی می توان برداشت کرد که درست است وی دامنه شمول زینت را به قلمرو زیبایی و هنر سرایت نداده است؛ اما از دو جای سخن وی که یاد نمودیم و نیز از نتیجه‌ای که اخیراً گرفته، می توان برداشت کرد که زینت اختصاص به مصادیق خاص ندارد و در این جا، فقط سخن از بهره‌وری از زینت در عبادات معین مثل نماز و طواف نیست و می توان آن را شامل همه انواع عبادت دانست. سخن شماری دیگر از مفسران معاصر، دریچه‌هایی برای برداشت مورد ادعای ما، باز می کند. مغنیه به صراحت، زینت را در این جا شامل همه انواع زیبایی می داند و در مثال‌هایی که ذکر می کند، «صدای زیبا» را برمی شمارد که از مصادیق هنری به حساب می آید (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۲۲). نیز علامه فضل الله می نویسد: «این سومین خطابی است که خداوند در این سوره به انسان می فرماید تا از خلال آن، زندگی اش را سامان دهد و در همه ابعاد به توازن برساند؛ یعنی هم جنبه‌های حیات مادی او را پاسخگو باشد و هم از لحاظ معنوی او را به نقطه کمال برساند» (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۹۴). همو معتقد است که مسجد مکانی است که مردم برای عبادت در آن جا گرد می آیند و از این رو، الگوی حیات اجتماعی مسلمانان به شمار می رود. بدین سبب، خداوند دستور داده که مسلمانان با زینت به آن جا وارد شوند تا بازتابی از وضع زیبای حیات متمدنانه آنان باشد. از این جهت، می توان برداشت کرد که این حکم اختصاص به مسجد ندارد و شامل همه مکان‌هایی است که انسان‌ها در آن گرد می آیند؛ زیرا مهم، خود مکان نیست، بلکه مقصود، جوی است که بر یک مکان حاکم است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۹۵).

نسفی می‌گوید: «این آیه در صدد بیان یک سنت الهی است. بر اساس این سنت، در نماز که مناجات با خداوند است، باید زیبا و آراسته بود و خود را خوشبو ساخت» (نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۷۴). این نشان می‌دهد که روح و پیام اصلی این آیه، بیش از آن که بیان یک حکم فقهی مانند وجوب پوشش در نماز یا طواف باشد، بیان این حقیقت والاست که در برقراری ارتباط عبادی با خداوند، باید از زیبایی بهره گرفت؛ زیرا زیبایی صوری، مقدمه زیبایی معنوی و پلی به سوی آن است: المجاز قنطرة الحقيقة.

در سخن مفسری دیگر، به این نکته تصریح شده است: «آیت اوّل جمله ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ می‌فهماند لازم است همیشه انسان پیراسته و به زینت اندازه و مناسب خود آراسته باشد؛ چون وقتی که در مسجد و جای نماز که همه متوجه به عالم دیگر هستند و به آداب و رسوم میان مردم چندان توجه نمی‌شود، باید زینت و آرایش داشت، پس در دیگر وقت‌ها که مردم متوجه به ظاهر وضع یکدیگر هستند، بیشتر باید مواظب خود باشند» (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۴۹).

زیربنای تحلیل ما همین جمله اخیر است که به «قیاس اولویت» یا «فحوی الخطاب» از آن تعبیر می‌شود و در زمره موارد «مفهوم موافق» به شمار می‌رود (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۹). هنگامی که خداوند به همه انسان‌ها دستور داده در مسجد و عبادتگاه یا هنگام عبادت، زیبایی‌های خود را همراه داشته باشند، به طریق اولی در دیگر مواقع و صحنه‌ها و حالات زندگی، لازم یا حداقل مستحسن است که زیبایی مادی و معنوی را با خود همراه سازند. یکی از مهم‌ترین مصادیق همراه داشتن زیبایی، پرداختن به آن است که زیربنای هر آفرینش هنری است.

پیشگامان زیباترین مطالعات فرهنگی

❖ مقصود از مسجد

«مسجد» را می‌توان اسم مکان یا اسم زمان دانست، یعنی مکان سجده و عبادت یا زمان آن. نیز به قرینه سیاقیه، می‌توانیم آن را مصدر میمی بدانیم (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۷). اگر مسجد را مصدر میمی به شمار آوریم، معنای جمله نخست آیه ۳۱ این است:



«در آستانه (عند) هر عبادت و پیش از ورود به آن، زینت های خود را بگیرید.» یعنی حفظ زیبایی و زینت، مقدمه هر عمل عبادی به شیوه نیکوتر به شمار می رود. مثلاً نماز نیکوتر نمازی است که زیبا ادا شود. انفاق نیکوتر انفاقی است که پرداخت آن، با زیبایی معنوی و ادب و فروتنی، همراه باشد.

بیشتر مفسران، مسجد را اسم مکان شمرده اند. با این حال، برخی از ایشان ترجیح داده اند که آن را مصدر میمی بدانند، چنان که ما باور داریم (پانی پتی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۴۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۰۳) مراغی و محمد رشید رضا نیز در تفسیر این آیه، از تعبیر «هنگام ادای عبادات» در کنار «مساجد» استفاده کرده اند که اگرچه تنها بر مصدر میمی بودن آن تصریح ندارد، نشان می دهد که از معنای مصدری آن نیز غافل نبوده اند (مراغی، ج ۸، ص ۱۳۳؛ محمد رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۸۴).

به گمان ما، کلمه «عند» نشان می دهد که مقصود از مسجد، عمل سجود است. البته سجود به عنوان مهم ترین رکن عبادت یا خالص ترین گونه آن، اشاره به خود عبادت دارد و در این جا از باب مجازگویی به کار رفته است. اگر مقصود از مسجد، مکان سجده و عبادت باشد، حرف جر «فی» مناسب تر به نظر می رسد. اگر گفته شود، مقصود آن است که در آستانه (عند) ورود به این مکان عبادی، از زینت استفاده شود، در پاسخ باید گفت که برگرفتن بسیاری از زینت ها از جمله پوشیدن جامه زیبا، معمولاً در آستانه مکان عبادت انجام نمی پذیرد و باید از پیش و به عنوان یکی از مقدمات عبادت، به آن پرداخت. این قرینه نشان می دهد که مقصود، برگرفتن زینت به عنوان مقدمه عمل است.

✽ اعتدال در بهره‌وری از زیبایی

برای اسراف، این معانی را بیان کرده اند: بیرون رفتن از حد میانه؛ خارج شدن از دایره حلال به حرام؛ بیرون رفتن از قلمرو سودمندی به زیان مندی؛ هرگونه افزونی بر حد نیاز (طوسی، ج ۴، ص ۳۸۷). از مجموع این تعابیر برمی آید که اسراف، هرگونه خروج از دایره اعتدال است و مقصود از اعتدال، سازگاری با شأن و نیازهای طبیعی انسان است. به این

ترتیب، تعبیر سفیان، از جامع‌ترین تعبیر در باره اسراف است که آن را هرگونه فروگذاری حق، دانسته است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۹۷). پس اگر در هر کاری، حق آن رعایت نشود و کوتاهی و تقصیر و قصور روا گردد، تعریف اسراف در باره آن صادق است.

نهی از اسراف و امر به اعتدال (ولاتسرفوا) تنها شامل اکل و شرب نمی‌شود. البته بسیاری از مفسران آن را تنها مربوط به اکل و شرب دانسته‌اند و در فرهنگ متعارف مسلمانان نیز چنین متبادر است. با این حال، سیاق آیه نشان می‌دهد که این نهی شامل همه دستوراتی است که از آغاز آیه ۳۱ به آدمیزادگان خطاب شده، یعنی هم اخذ زینت و هم اکل و شرب را در بر می‌گیرد. شماری از مفسران به این نکته مهم توجه کرده‌اند، از جمله مراغی و محمد رشید رضا که البته سخن آنان در بردارنده نکته لطیفی در باره چگونگی و چرایی این فرمان نیز هست. خلاصه سخن آن دو، این است: «ای انسان‌ها! شما وظیفه دارید که در همه این امور، اعتدال پیشه کنید؛ زیرا خدایی که این نعمت‌ها را خلق کرده، زیاده‌روی در بهره‌وری از آن‌ها را دوست نمی‌دارد و زیاده‌روان را متناسب با ضررها و مفاسد ناشی از اسرافشان بازخواست می‌کند؛ چرا که با سنت‌های فطری به مخالفت برخاسته‌اند.» (مراغی، ج ۸، ص ۱۳۳؛ محمد رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۸۴) در تفسیر نمونه نیز تصریح شده که نهی از اسراف هم شامل اخذ زینت است و هم اکل و شرب (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۴۹).

علامه طباطبایی نیز نهی از اسراف را شامل هر دو دانسته و ضمناً تحلیل زیبایی از اعتدال در زیبایی ارائه داده است. او بر این باور است که افراط و تفریط در این زمینه، جامعه انسانی را با خطر انحطاط روبرو می‌سازد و ارکان آن را سست می‌کند. کمتر نابسامانی و جنگی است که ریشه در افراط بشر در زیبایی و رزق نداشته باشد؛ زیرا هنگامی که انسان از مرز اعتدال عبور کند، دیگر به هیچ حدی قانع نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۸۰).

پس مهم‌ترین اصل و معیار در بهره‌وری از زیبایی، رعایت اعتدال و میانه‌روی است. روشن است که اعتدال برای هر کس، به فراخور شأن و جایگاه و شغل و هدف او، حدودی



خاص دارد. مثلاً یک آهنگساز ناچار است برای رشد علمی و حرفه‌ای، ساعات متمادی در شبانه‌روز به شنیدن و نواختن و تنظیم آهنگ مشغول باشد. برای او، صرف این اوقات، اسراف به شمار نمی‌آید. اما فردی که حرفه وی اقتضای پرداختن به موسیقی به صورت تخصصی و اختصاصی را ندارد، باید تنها بخشی از اوقات خود را صرف شنیدن موسیقی کند و اگر این کار را از اندازه بگذراند، از کار و تحصیل و فعالیت‌های مفید خود بازمی‌ماند. همین قیاس در باره همه انواع هنر و سرگرمی و تفریح نیز صادق است. همچنین کسی که به صورت تخصصی به موسیقی یا هر هنر دیگر می‌پردازد، باید میان آن با دیگر فعالیت‌ها و وظایف خود در زندگی فردی و جمعی توازن برقرار سازد تا پرداختنش به هنر سبب نشود که نقش مثبت او در خانواده یا اجتماع آسیب بیند.

❁ ویژگی‌های زیبایی

در آیه ۳۲ خداوند زیبایی را به خود اضافه نموده (زینة الله) و ضمناً اخراج آن برای بندگان (اخرج لعباده) را به خود نسبت داده است. «اخراج» زینت به معنای اظهار و آشکارسازی آن است. مراغی و محمد رشید رضا در تبیین این عبارت، سخنی دارند که به ابعاد زیبایی‌شناسانه حیات انسان می‌پردازد. خلاصه سخن آن دو، چنین است: «آشکارسازی زینت از جانب خدا به این معناست که مواد آن را خلق کرده و در فطرت انسان‌ها زمینه تعلیم راه‌های آفرینش زیبایی را نهاده و اشتیاق هنری را در وجودشان به صورت فطری قرار داده و آنان را آماده کرده که نشانه‌های زیبایش را در زندگی خود آشکار سازند... غریزه زینت‌دوستی و میل به بهره‌وری از چیزهای خوب و لذت‌بخش، از مهم‌ترین انگیزه‌های رشد کشاورزی و صنعت و گسترش ابزارهای عمرانی و آشنایی بشر با سنت‌ها و آیات خدا در جهان هستی است» (مراغی، ج ۸، ص ۱۳۵؛ محمد رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۸۸).

علامه طباطبائی تحلیل زیبایی از «اخراج» در این آیه به دست داده است. به نظر او، در این جا، اخراج به معنای اظهار است و تعبیری استعاری (استعاره تخیلیه) به

شمار می‌رود (نک: تفتازانی، ۱۴۱۶، ص ۳۸۲). برداشت وی از این عبارت چنین است: خداوند با الهام و هدایت فطری خویش، به انسان رهنمود داده که زیبایی‌های مورد پسند و خوشایند جامعه را خلق کند که زشت‌ها را زیبا می‌سازد و مایه جذابیت می‌گردد. این کار خدا به منزله آشکار ساختن زیبایی برای بشر است، گویی که تا پیش از آن، زیبایی برای انسان نهفته بوده و با این هدایت فطری، برایش آشکار شده است. از سوی دیگر می‌دانیم که خداوند فقط چیزهایی را مورد رهنمود فطری قرار می‌دهد که انسان به آن نیاز داشته باشد. پس زیبایی از نیازهای فطری انسان است که خدا با این الهام، آن را برایش آشکار و روشن ساخته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۸۰).

این که خداوند کلمه زینت را به خود اضافه کرده (زینة الله) نشان می‌دهد که در ذات زینت، حسن و نیکی را به ودیعت نهاده و آن را چون نعمتی به بشر ارمغان بخشیده است (محمد رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۸۴).

همچنین اضافه شدن زینت به ضمیر «کم» در آیه ۳۱ نیز نکته‌ای درخور تأمل را در بر دارد. این اضافه نشان می‌دهد که زینت‌های مورد انتخاب ما آدمیان به تناسب حال خود ماست (ابن عرفه، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲۲۱). عرفی بودن زینت و تناسب آن با ویژگی‌های شخصی و محیطی و فرهنگی، از مهم‌ترین ویژگی‌های زیبایی در این آیه است. در تشخیص مصادیق زینت، باید به این ویژگی‌ها توجه داشت. در زمانه نزول قرآن، همراه داشتن جامه زیبا، نوعی مایه ارتقا و رشد برای جامعه عرب به شمار می‌رفته و نشانه انتقال آنان از زندگی بدوی به زندگی متمدنانه بوده است (زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۵۰). از این رو، در سبب نزول آیه، «لباس» مصداق مهم این زینت به شمار رفته است. اما در هر زمانه، به فراخور فرهنگ و محیط، مصادیق مهم‌تر زیبایی، تحول و تطور می‌یابند. بر همین اساس، باور ما این است که بسیاری از مصادیق زیبایی در احادیث پیامبر و معصومان، باید با نگاه عرفی مورد مطالعه قرار گیرند. مثلاً اگر پوشیدن جامه‌ای با فلان رنگ در متون دینی مورد سرزنش یا نکوهش قرار گرفته، به این معنا نیست که آن رنگ برای همه ملل و اقوام و در همه مکان‌ها و زمان‌ها مورد سرزنش یا نکوهش است. همچنین اگر در عصر



بعثت نبوی و حضور پیشوایان معصوم، شعر مهم ترین هنر مورد تشویق آن بزرگواران بوده، به این معنا نیست که در همه ادوار، شعر مهم ترین گونه هنری به شمار آید.

❁ زیبایی برای زندگی مؤمنانه

برخی گمان می کنند بهره وری از زیبایی ها با تذلل و فروتنی بنده وار و عابدانه سازگار نیست و اصولاً مؤمنان را با هنر، چندان سر سودا نیست. برای ردّ این اندیشه، در این جا، خداوند به انسان ها پیام می دهد که بندگان مؤمن برای طی مسیر عبودیت، از زیبایی بهره می گیرند و این نه تنها با عبادت ناسازگار نیست، بلکه مایه کمال و قوت بخشی آن است (مهائمی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۴۹؛ پانی پتی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۴۷). شوکانی این مطلب را به صراحت و تأکید و عمومیت در ذیل آیه ۳۲ بیان کرده است (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲۸). قرآن پای را فراتر نهاده، به بندگان مؤمن مژده می دهد که علاوه بر بهره مندی از هنر و زیبایی که مایه رشد آنان در این جهان است، در آخرت، نوع خالص زیبایی را برای آنان مهیا می سازد. خالص بودن زیبایی برای مؤمنان در آخرت، به این معناست که بهره وری از زینت در این دنیا، آمیخته به برخی ناخالصی ها و رنج ها و حتی گاه آلودگی های خواسته یا ناخواسته است. اما در آخرت، این ناخالصی ها و آمیختگی ها راه ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۹۸؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۷۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۲). البته بسیاری از مفسران از این عبارت برداشت دیگری دارند. آنان بر این باورند که زیبایی در حقیقت مخصوص مؤمنان است و در این دنیا، کافران هم به تبع مؤمنان، از زیبایی بهره می برند؛ اما در آخرت، آن ها از زیبایی بهره نخواهند داشت و زیبایی فقط از آن مؤمنان خواهد بود.

در این زمینه، زمخشری می گوید: «اگر بگویی: چرا خداوند نفرموده که زیبایی برای مؤمنان و غیرمؤمنان است، پاسخ می دهم: زیرا خواسته است نشان دهد که زیبایی در اصل آفرینش، از آن مؤمنان است» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۱). این سخن زمخشری

نشان می دهد که زیبایی، در اصل، برای افزون شدن مراتب مؤمنان است تا با بهره‌وری از آن، راه تکامل ایمان را پیمایند و مراحل تقرب به سوی خدا را طی کنند. از این سخن، یک بهره دیگر نیز می توان گرفت: زیبایی، در اصل، برای تقرب به خدا و تکامل ایمان است؛ اما فواید جنبی نیز دارد، از جمله ترویج و آرامش روحی، التذاذ حسی، سرگرمی و... پس اگر مؤمنان با رعایت اصل اعتدال به هنر و زیبایی روی آورند، راه تقرب الهی و تکامل معنوی آنان، آسان و هموار می شود.

❁ اباحه ذاتی زیبایی

آیه ۳۲ نشان می دهد که اصل در زیبایی «اباحه» است، مگر این که خداوند حرمت آن را به صراحت اعلان کرده باشد. این حقیقتی است عقلانی که دلیل نقلی نیز آن را تأیید کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۳۹).

استفهام انکاری در این آیه، برای آن است که انکار را مورد تأکید قرار دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۲۲). بدین سان، خداوند برای آن که به صورت تأکیدی و شدید، رفتار کسانی را که به نام دین، زیبایی ها و لذت های مباح را حرام می شمارند، محکوم نماید، از این نوع بیان استفاده کرده است. این نشان می دهد که مباح بودن زیبایی از اموری است که جای تردید نیست و از قبیل مواردی است که شرع، حکم عقل و اقتضای نیاز فطری انسان را تأیید کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۸۲).

به مقتضای این آیه، هر زینتی که انسان از آن بهره می گیرد و نیز هر چیزی که از آن لذت می برد، باید حلال باشد. پس، از این آیه، لزوم حلیت همه سودمندی ها به دست می آید که قاعده ای معتبر در همه احکام شریعت است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۱). در این میان، فخر رازی معیاری برای این حلیت بیان می کند: «ملاک این حلیت آن است که یا آن زینت، سراسر سود باشد و یا سود آن بر زیانش غلبه داشته باشد. اگر در موردی، سود و زیان با هم مساوی باشند، به همان حکم اصیل یعنی حلال بودن آن،



حکم می‌شود.» وی با همین استدلال نتیجه می‌گیرد که نص قرآن، به تنهایی، تکلیف همه احکام را تا روز قیامت روشن می‌کند و دیگر نیازی به منبع و دلیل دیگر نیست. به نظر ما که «همراهی قرآن کریم و عترت شریف» تا روز قیامت و لزوم تمسک به هر دو را بر اساس حدیث متواتر ثقلین (نک: بحرانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۶۷) باور داریم، منافاتی میان این نوع استدلال با مفاد حدیث ثقلین نیست؛ زیرا می‌توان چنین تقریر کرد که شأن عترت، افزایش و کاهش در اصل محتوای قرآن نیست، بلکه یا مصادیق آن را برای فهم مخاطبان هر زمانه بیان می‌کند و یا لایه‌های درونی آن (بطون) را تبیین می‌کند. از این رو، هم می‌توان قائل به استقلال قرآن در حجیت بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۸۵؛ شاطبی، ۱۴۲۲، ص ۶۷۷-۶۷۸؛ ابوری، ۱۴۲۰، ص ۴۰) و هم شأن عترت را پاس داشت.

مهم‌ترین دلیل برای مباح بودن یک عمل یا روش همین است که انسان به فراخور وجود و سرشت خویش به آن نیاز داشته باشد. این حکایت از آن دارد که خداوند سبب‌سازی می‌نماید تا انسان به نیازهایی که در نفس وی نهاده شده دست یابد. این سبب‌سازی با ایجاد نیروهای ظاهری و باطنی و انگیزه‌های درونی در او به هنگام خلقت و آفرینش وی انجام پذیرفته است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۸۱).

میان زندگی اجتماعی انسان و میل زیبایی‌خواهی او، ملازمه برقرار است. اصولاً اگر قرار بود انسان به تنهایی در این جهان زندگی کند، هرگز به زیبایی نیاز نمی‌یافت و خدا هم او را به کشف و آفرینش زیبایی، رهنمود نمی‌داد؛ زیرا ملاک رهنمودهای الهی، نیاز انسان است. اما انسان به گونه‌ای آفریده شده که فقط در میان جمع می‌تواند زندگی کند؛ جمعی که دارای میل و بی‌زاری، دوستی و دشمنی، و خشنودی و ناخشنودی هستند. پس آدمی ناچار است زشت و زیبا را بشناسد تا از نمایاندن زشتی‌ها بگریزد و به نمایاندن زیبایی‌ها روی آورد و به این سان، حیات جمعی او به درستی و خوبی و سازگاری پیش برود. این جاست که معلم غیبی از مجرای فطرت آدمی به او تعلیم می‌دهد که چگونه جهان را با زیبایی‌ها بیاراید. تعبیر «لعباده» در آیه ۳۲ نیز شاید اشاره به همین حقیقت داشته باشد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۸۰).

این سخن را که از مهم‌ترین معیارها در زمینه بهره‌وری از هنر به شمار می‌رود، مراغی به این گونه بیان کرده است: «دین، زینت و روزی‌های پاک و لذت‌بخش را تنها در جایی حرام اعلان می‌کند که مانع تکامل روحی و اخلاقی شوند. این گونه نیست که خداوند ترک این دو را زمینه تقرب به خود ساخته باشد... بر خلاف اندیشه کسانی که می‌پندارند، روح دین، پرهیز از زیبایی و لذت است!» (مراغی، ج ۸، ص ۱۳۵).

این نکته را به صورت یک قاعده عملی می‌توان این گونه تبیین کرد: «در مورد استفاده از انواع زینت‌ها، اسلام مانند تمام موارد، حد اعتدال را انتخاب کرده است، نه مانند بعضی که می‌پندارند استفاده از زینت‌ها و تجملات هر چند به صورت معتدل بوده باشد، مخالف زهد و پارسایی است؛ و نه مانند تجمل‌پرستانی که غرق در زینت و تجمل می‌شوند و تن به هر گونه عمل نادرستی برای رسیدن به این هدف نامقدس می‌دهند. اگر ساختمان روح و جسم انسان را در نظر بگیریم، می‌بینیم که تعلیمات اسلام در این زمینه درست هماهنگ با ویژگی‌های روح انسان و ساختمان جسم او است. توضیح این که به گواهی روانشناسان، حس زیبایی یکی از چهار بعد روح انسانی است که به ضمیمه حس نیکی و حس دانایی و حس مذهبی، ابعاد اصلی روان آدمی را تشکیل می‌دهند و معتقدند تمام زیبایی‌های ادبی، شعری، صنایع ظریفه، و هنر به معنی واقعی همه مولود این حس است. با وجود این، چگونه ممکن است یک قانون صحیح، این حس اصیل را در روح انسان خفه کند و عواقب سوء عدم اشباع صحیح آن را نادیده بگیرد؟» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۵۱).

با توجه به این نوع برداشت، می‌توان دریافت که چرا خداوند در پایان آیه ۳۲ می‌فرماید: این حقیقت را خداوند به تفصیل و روشنی برای «دانیان» بیان کرده است. دانیان کسانی هستند که سنت‌های الهی را می‌شناسند (مراغی، ج ۸، ص ۱۳۷) و به بهانه دینداری یا زهد یا انگیزه‌های دیگر، از این سنت‌ها غافل نمی‌شوند. این دانیان، بدین سان حکم خدا را می‌فهمند و از نشانه‌های او در جهان، به حلال و حرامش پی می‌برند (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۲۲).



❁ دسته بندی پنج گانه قلمرو حرمت

- یکی از مفسران، حرمت های پنج گانه آیه ۳۳ را در سه دسته کلی جای داده است:
- حرام های برخاسته از قوه بهیمیه (خوی چهارپایان): فواحش.
 - حرام های برخاسته از قوه سبعیه (خوی درندگان): اثم و بغی.
 - حرام های برخاسته از قوه نطقیه (اندیشه ها و خیالات): ان تشرکوا... (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۳).

علامه طباطبایی در دسته بندی محرمات می گوید: محرمات دینی از دو حال خارج نیستند. یا محرمات مربوط به افعالند و یا مربوط به اقوال و عقاید. فواحش و اثم و بغی، مربوط به قسم اول هستند و «ان تشرکوا بالله» و «ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون» قسم دوم را بیان می کنند. قسم اول هم دو نوع است. یکی آن که مربوط به حق الناس است که کلمه «بغی» جامع آنها است و دیگری گناهای است که مربوط به حق الناس نیست. این نیز دو گونه است. یکی آن که زشت و شنیع است و کلمه «فاحشه» به آن اشاره دارد. دیگری گناهای است که تنها دارای مفسده و ضرر برای گناهکار است و «اثم» عنوان این گونه گناهان است. قسم دوم نیز یا شرک به خدا است و یا افترای جاهلانه بر او (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۸۶).

بدین سان، می توان دسته بندی علامه طباطبایی از حرام ها را این گونه بیان کرد:

۱. کردار

یک. مربوط به حق الناس: بغی به ناحق
دو. مربوط به حق الله

اول. زشت و شنیع [طبق فطرت انسانی]: فاحشه

دوم. دارای ضرر و مفسده برای گناهکار: اثم

۲. پندار: شرک به خدا

۳. گفتار: بیان سخنان غیر عالمانه و نسبت دادن آن به خدا

در یک دسته بندی دیگر که البته با دسته بندی پیشین منافات ندارد، می توان محرمات را این گونه تقسیم کرد:

۱. **خلاف فطرت مردم:** کار بسیار زشت که همگان آن را به حسب فطرت و سرشت خود، زشت می‌شمارند (فاحشه).

۲. **خلاف هدف خدا از خلقت انسان:** کاری که ممنوعیتش را شریعت تبیین می‌کند؛ زیرا موجب سقوط مقام انسانی است (اثم).

۳. **خلاف معیارهای اجتماعی و عرفی:** تجاوز به حقوق فردی یا اجتماعی (بغی به ناحق).

۴. **خلاف قواعد عقلی:** شرک و افترا بستن به خدا به صورت جاهلانه. در تفسیر لوامع التنزیل، موارد حرام در پنج نوع محصور شده است: جنایات بر انسان (فواحش)؛ جنایات بر عقول (اثم)؛ جنایات بر اعراض و نفوس و اموال (بغی به ناحق)؛ جنایات بر ادیان (شرک به خدا و افترا به او) (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۵۸) این دسته‌بندی را نووی نیز آورده است (نووی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۹).

جمله «ماظهر منها و مابطن» بدین معناست که هر رفتار زشت و شنیعی حرام است، خواه آن که آشکارا انجام شود و خواه آن که در خفا. یعنی: گمان نکنید اگر دیگران آن رفتار زشت را نبینند، شناختش از میان می‌رود. شاید سبب نزول این جمله، چنان که در روایات اشاره شده، این باشد که اهل جاهلیت زنا را در روز حرام و در شب حلال می‌دانستند! (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴، ص ۲۵).

«بغی» یعنی بسیار کوشیدن برای دستیابی به چیزی. معمولاً به تلاش غاصبانه، بغی می‌گویند. اما از آن جا که در لغت، بغی منحصر به تلاش غاصبانه نیست، می‌توان گفت که عبارت «بغیرالحق» قید توضیحی است و نه تأکیدی. یعنی اگر کسی با تجاوز به حقوق دیگران و به ناروا، برای رسیدن به چیزی تلاش کند، رفتار او در دایره محرمات جای می‌گیرد.

از جمله «ما لم ینزل به سلطانا» می‌توان برداشت کرد: به خدا نباید شرک ورزید، یعنی کسی را نباید در دامنه قدرت و قانون و حاکمیت، جز او پذیرفت، مگر آن که خود خداوند، سلطان [دلیل مسلط و چیره] و حجتی بر این پذیرش قرار داده باشد، مانند اطاعت



از رهبران الهی و پیشوایان معصوم و عالمانی که امین و پاسدار حلال و حرام خداوند
(مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۴).

✽ طرح ایراد به این گونه برداشت و پاسخ آن

شاید برخی بگویند: آیا در طول قرون متمادی، مفسران عاجز بوده اند که چنین برداشتی از این آیات سه گانه داشته باشند و از آن، نگره ای در باب هنر و زیبایی بگیرند؟ در پاسخ باید گفت: اصولاً بعضی از مباحث، در زمینه و فضای خاص، زمینه بروز و ظهور می یابند. نگاه به هنر و زیبایی در میان عموم مفسران، معمولاً مهجور بوده و از این رو، در مطالعات تفسیری خود، زمینه ای برای طرح آن نیافته اند. با این حال، نکاتی که در خلال تفاسیر کسانی چون فخر رازی یاد کردیم، نشان می دهد که مباحث آنان به صورت مطلق، از این گونه اشارات خالی نبوده است. البته مفسران معاصر، چنان که به برخی از آنان اشاره کردیم، در ذیل همین آیات به این نکات زیبایی شناسانه اشاره کرده اند، هرچند هدفشان دستیابی به نگرۀ مورد نظر ما نبوده است.

ممکن است گفته شود در مباحث تفسیری نباید چندان به اقوال معاصران اعتنا کرد. صرف نظر از نادرستی این گزاره به صورت کلی، اکنون به نمونه ای از مباحث تفسیری ذیل این آیات در اقوال یکی از مفسران غیر معاصر اشاره می کنیم که در نوع خود، کم نظیر است و در عین حال، نشان می دهد که آن چه در این مقاله در صدد اثبات آن هستیم، سخنی بیگانه با روح این آیات نیست و رد پایی از آن در اقوال گذشتگان می توان یافت. سلیمان بن عبدالقوی طوفی (۶۵۷-۷۱۶ ق) سخنی دارد که به زاویه نگاه ما در این نگره، بسیار نزدیک است. البته او این سخن را تنها در قالب یک مثال هنری یعنی موسیقی بیان می کند و به کلیت نگرۀ مورد نظر ما اشاره ندارد. اما همین مثال که در سخن وی آمده، به خوبی بیانگر این زاویه نگاه است. او می نویسد: «برخی از این آیه برداشت کرده اند که موسیقی دارای اباحه ذاتی است؛ زیرا این آیه به حلیت طیبات رزق اشاره دارد و یکی از اقسام رزق طیب، روزی انسان از طریق گوش اوست که همچون دیگر روزی های وی از

طریق حواس دیگرش، حلال است [مگر آن که دلیلی بر حرمت آن وجود داشته باشد]. به نظر من، گوش دادن به موسیقی، اگر دعوتگر به حرام باشد یا انسان را از کار واجب بازدارد، حرام است. اگر دعوتگر به مکروه باشد یا انسان را از کار مستحب بازدارد، مکروه است. اگر این دو حال را نداشته باشد، مباح است» (طوفی، ۱۴۲۶، ص ۲۷۸).

❁ نتیجه‌گیری

پس از بیان اقوال مفسران قدیم و جدید، اکنون به اختصار، به طرح نگره خود در پرتو تدبیر در این آیات سه‌گانه می‌پردازیم.

۱. زیبایی در همه مصادیق آن، هم ذاتاً مباح است و هم مورد تشویق و تأکید قرار گرفته است.
۲. تشویق به زیبایی، به عنوان مقدمه اعمال عبادی، به همه انسان‌ها فارغ از هر مذهب و ... خطاب شده است. از آن جا که کل زندگی انسان، برای او عبادت به شمار می‌رود (ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون: ذاریات/۵۶) می‌توان گفت که برگرفتن زیبایی و کشف و آفرینش آن (معنای عام هنر) مقدمه زندگی عبادانه و مؤمنانه است. در همین آیات، تعبیر «عباده» نشانگر همین معناست.

۳. هر اثر هنری و هر کشف و خلق زیبا، حلال است، مگر این که به اسراف گراید و از دایره «اعتدال» خارج شود. اسراف در یک یا چند مورد از موارد ذیل تحقق می‌یابد:
یک. با طبع و فطرت مردم جامعه سازگار نباشد.

دو. با هدف خلقت یعنی عبادت هماهنگ نباشد و انسان را از تقرب به خدا بازدارد.
سه. زمینه تجاوز به حقوق فردی یا اجتماعی را فراهم کند.

چهار. دارای مضامینی باشد که صریح یا پنهان، زمینه شرک به خدا یا افترا به او را فراهم سازد.

۴. فقیه باید در محدوده نص قرآن کریم و عترت شریف، به تبیین حلال و حرام خدا بپردازد و اگر گامی بیش از این بردارد و دایره محرمات را گسترده کند، مردم را از دین گریزان می‌سازد.



۵. فقیه وظیفه دارد هنگام بررسی فقهی هنر و آثار هنری، به این روح پیام قرآنی توجه کند و روایات معصومان - علیهم‌السلام - را در پرتو قرآن و این نگرۀ عام قرآنی، و نه به عکس، تحلیل نماید. پس اگر دسته‌ای از روایات به تحریم برخی از انواع هنر مانند موسیقی یا مجسمه‌سازی نظر داشته باشند، علاوه بر این که به معارضات آن‌ها در خود سنت باید توجه داشت و به «جمع دلالتی» پرداخت، باید حتماً آن را در چهارچوب یک نگرۀ عام قرآنی نگریست و با توجه به تأکید خداوند بر اخذ زینت در عبادت، بسیاری از این موارد تحریم در روایات را با نظر به مصادیق خاص زمان معصومان، تحلیل کرد. نمونه چنین تحلیلی، نگرشی است که محقق کرکی (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۳) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۷، ص ۲۱۸) و محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۳۳) و شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۵) و شماری دیگر از فقیهان، به غنا و موسیقی داشته‌اند و بر خلاف نظر مشهور، به «اباحه ذاتی» موسیقی قائل شده‌اند.

۶. ارزیابی حلیت یا حرمت اثر هنری باید بر اساس نتایجی که بر مخاطبان نهاده می‌شود، صورت پذیرد و این، خود، بخش مهم «موضوع‌شناسی» به شمار می‌آید. کشف و تحلیل این نتایج که پیش‌نیاز ارزیابی فقیه است، در حوزه تخصص فقیه، بما هو فقیه، جای ندارد؛ بلکه بر عهده کارشناسان خبره در شاخه‌های گوناگون علمی است، مگر این که در موارد خاص، خود فقیه نیز در شمار همان کارشناسان باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

✻ منابع

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹)، متشابه القرآن و مختلفه، بیدار، دو مجلد.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربی، سی مجلد.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، احکام القرآن، دار الجیل، چهار مجلد.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، دار احیاء التراث العربی، دو مجلد.
۵. ابن عرفه، محمد بن محمد (۲۰۰۸م)، تفسیر ابن عرفه، دارالکتب العلمیه، چهار مجلد.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دارالکتب العلمیه، شش مجلد.
۷. ابوریثه، محمود (۱۴۲۰ق)، اضواء علی السنة الحمديه، انصاریان، چاپ دوم.
۸. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بیناد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، بیست مجلد.
۹. انصاری، مرتضی (۱۴۱۱ق)، المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات، منشورات دار الذخائر.
۱۰. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۲۲ق)، غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الإمام من طریق الخاص و العام، مؤسسة التاريخ العربی، هفت مجلد.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، پنج مجلد.
۱۲. پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ق)، التفسیر المظهری، مکتبه رشديه، ده مجلد.
۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۶ق)، المطول، مکتبه الداوری.



۱۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، پنج مجلد.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه آل البيت، سی مجلد.
۱۶. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، لطفی، هجده مجلد.
۱۷. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، دارالکتب العلمیه، چهار مجلد.
۱۸. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر المنار، دارالمعرفه، دوازده مجلد.
۱۹. زحیلی، وهبه، التفسیر الوسیط (۱۴۲۲ق)، دار الفکر، سه مجلد.
۲۰. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، دارالمعرفه، چهار مجلد.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دارالکتب العربی، چهار مجلد، چاپ سوم.
۲۲. سبزواری، محمد باقر (۱۴۲۳ق)، کفایة الاحکام، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. سید قطب، فی ظلال القرآن (۱۴۲۳ق)، دار الشروق، شش مجلد، چاپ سی و سوم.
۲۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۲۲ق)، الموافقات فی اصول الشریعه، دارالکتب العلمیه، دو مجلد.
۲۵. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳)، تفسیر اثنی عشری، میقات، چهارده مجلد.
۲۶. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، فتح القدیر، دار ابن کثیر، شش مجلد.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، فرهنگ اسلامی، سی مجلد، چاپ دوم.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی، بیست مجلد، چاپ دوم.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، جوامع الجامع، حوزه علمیه قم، چهار مجلد.
۳۰. (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، ده مجلد، چاپ سوم.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، ده مجلد.
۳۲. طوفی، سلیمان بن عبدالقوی (۱۴۲۶ق)، الإشارات الالهیه الی المباحث الاصولیه، دارالکتب العلمیه.
۳۳. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، تفسیر عاملی، کتابفروشی صدوق، هشت مجلد.

۳۴. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، اسماعیلیان، پنج مجلد، چاپ چهارم.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، المطبعة العلمية، دو مجلد.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، دار احیاء التراث العربی، سی و دو مجلد، چاپ سوم.
۳۷. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، دار الملائک، بیست و پنج مجلد.
۳۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، مکتبة الصدر، پنج مجلد، چاپ دوم.
۳۹. (۱۴۰۶ق)، الوافی، مکتبة الامام امیرالمؤمنین، بیست و شش مجلد.
۴۰. قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق)، محاسن التأویل، دارالکتب العلمیه، نه مجلد.
۴۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، ناصر خسرو، بیست مجلد.
۴۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، دارالکتاب، دو مجلد، چاپ سوم.
۴۳. کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، اسلامیة، ده مجلد.
۴۴. کرکی، شیخ نورالدین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسة آل البيت، دو مجلد، چاپ دوم.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، هشت مجلد، چاپ چهارم.
۴۶. مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، دار محبی الحسین، هجده مجلد.
۴۷. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، دارالفکر، سی مجلد.
۴۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، دارالکتاب الاسلامی، هفت مجلد.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، بیست و هشت مجلد، چاپ دهم.
۵۰. موسوی گرمارودی، علی (۱۳۸۴)، ترجمه قرآن کریم، قدیانی.
۵۱. مهائمی، علی بن احمد (۱۴۰۳ق)، تبصیر الرحمن و تبصیر المنان، عالم الکتب، دو مجلد، چاپ دوم.
۵۲. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار، امیرکبیر، ده مجلد، چاپ پنجم.
۵۳. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، مدارک التنزیل و حقایق التأویل، دارالفائس، چهار مجلد.
۵۴. نووی، محمد (۱۴۱۷ق)، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، دارالکتب العلمیه، دو مجلد.