

# نگره قرآنی زیبایی بر اساس آیات سه‌گانه سوره اعراف

دوفصلنامه علمی مطالعات نظری هنر

سال سوم | شماره ۴ | بهار و تابستان ۱۴۰۲

شاپا: ۰۰۳۴-۰۰۳۱-۲۸۲۱ | ص: ۵-۳۲

سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)<sup>۱</sup>

## 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



## ❁ 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 نمی‌دارد (۳۱).

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

«قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ بگو جز این نیست که پروردگام زشت‌کاری‌های فاحش آشکار و پنهان و گناه و افزون‌جویی ناروا را حرام کرده است و (نیز) این که برای خداوند چیزی را که برهانی بر آن فرونفرستاده است شریک آورید و این که درباره خداوند چیزی بگویید که نمی‌دانید (۳۳).

### ✻ خطاب فراگیر انسانی

خداوند در آغاز خطاب‌های سوره اعراف، همه آدمیان را به قسط و عدل فراخوانده است. در این جا، یکی از جلوه‌های قسط و عدل مطرح می‌شود که همانا بهره‌مندی از زینت است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۲۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۸۱).

در همه این خطاب‌ها، تعبیر «بنی آدم» به کار رفته که نشان می‌دهد انسان با شأن آدمیزادی‌اش مخاطب این پیام است. انسان در قرآن با شأن‌های گوناگون، خطاب شده است. عام‌ترین شأن او، آدمیزاد بودن اوست. در این شأن، انسان با فطرت و سرشت انسانی‌اش مورد خطاب است و نه با هیچ تعلق یا ویژگی دیگری، همچون اعتقاد، دین، نژاد، رنگ، و ملیت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۷۹).

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



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

برخی برآنند که خطاب بنی‌آدم 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 پیام‌های عام را به بشر ابلاغ کند، از خطاب مذکر بهره می‌گیرد 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 شهرآشوب، این گونه خطاب‌های عام را شامل همه انسان‌ها در همه روزگاران دانسته است و این را شیوه‌ای عرفی می‌داند که افرادی که هنوز وجود ندارند، مورد خطاب قرار گیرند، مثل آن که کسی وصیتنامه‌ای بنویسد و در آن، فرزندانش و نیز دیگر افراد نسل خود را که بعدها زاده می‌شوند، خطاب کند (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۱).

برخی مفسران بر این باورند که این خطاب و خطاب‌های پیش از آن در این سوره، در جهت تأکید بر جنبه‌های عقیدتی است. آنان معتقدند که در این جا، مواجهه میان دو باور است؛ یکی باور مؤمنانه و دیگری باور مشرکانه که بعضی از زینت‌ها و طیبات را حرام می‌دانسته است (سید قطب، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۲۸۲). اما همین خطاب عام آدمیزادی نشان می‌دهد 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 بنی‌آدم با اخذ زینت، نکته‌ای درخور توجه است. ابن‌عرفه از مفسرانی است که به این تناسب توجه کرده است. او می‌گوید: «این خطاب با مقصود خداوند از این پیام سازگاری دارد؛ زیرا نفس آدمی به‌سویی زینت اشتیاق و کشش دارد» (ابن‌عرفه، 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 می‌دهد.

خطاب کردن به همه آدمیان در «اخذ زینت» (بهره‌وری 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 تمدن‌های اروپایی و آسیایی را از این دریچه، موشکافانه به نمایش نهاده است (محمد رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۸۴). اشاره‌های 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 می‌کردند، مگر آن که قریشیان به آنان جامه دهند. مردم قریش از مزدلفه بیرون نمی‌رفتند. آنان می‌گفتند: «ما اهل حرم هستیم و دیگر مردم عرب فقط باید در لباس ما طواف کنند و هنگامی که وارد سرزمین ما می‌شوند، فقط باید از خوراکی‌های ما بخورند!» از این رو، هرگاه مردم عرب، جز قریش، به طواف خانه خدا می‌آمدند، باید از یک قریشی لباسی امانت می‌گرفتند. وقتی کسی به هر دلیل موفق نمی‌شد که لباس عاریت بیابد، یا باید برهنه طواف می‌کرد و یا اگر در لباس خودش طواف می‌نمود، بعد از آن، باید لباسش را دور می‌افکند و کسی حق نداشت از آن استفاده کند. این جامه را «لُقی» (لُ - قا) می‌گفتند (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 می‌کنند، این کار را زشت شمردند! (سید قطب، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۲۸۳) این نشان می‌دهد که وقتی فرهنگ یا اندیشه غلط، چیزی یا کاری را زشت جلوه دهد، همان باور در ذهن انسان و جامعه راسخ می‌شود و حتی بر حس زیبایی‌شناسی غلبه می‌یابد. این از روش‌های بنیادین جاهلیت و همه نظام‌های جاهلانه است که وقتی آدمی به فطرت خود بازگردد و بر مبنای سرشت الهی خود عمل کند، او را به تمسخر می‌گیرند و ارزش‌های او را پست و فرومایه و حقیر قلمداد می‌کنند!



### ❁ 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 نمی‌کند. زینت واژه‌ای عام و شامل هر گونه آراستگی برای زیبایی است. در تفسیر همین آیه، روایات و بیانات فراوان رسیده که نشان می‌دهد دامنه شمول آن محدود به طواف خانه خدا با لباس، نیست. مثلاً ابوالفتح رازی گوید: «باقر - علیه السلام - گفت: مراد جامه نو است و پاکیزه در روزهای عید و روزهای آدینه؛ که به مسجد جامع و مصلی شوند. عطیه و ابوروق 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 می‌دهد زینت، اختصاص به لباس طواف در مسجد الحرام، ندارد و شامل لباس در مواقع دیگر و حتی زینت‌هایی جز لباس می‌شود. به چند نمونه از این روایات اشاره می‌کنیم:

۱. عن الباقر عليه السلام: أرى خذوا ثيابكم التي تترينون بها للصلاة في الجمعة والأعياد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۵۵).

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

۲. كان الحسن بن علي عليه السلام إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثيابه فقیل له: يا ابن رسول الله لم تلبس أجود ثيابك 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 برمی‌خاست، بهترین جامه‌اش را به تن می‌کرد. به او گفتند: «ای فرزند رسول خدا! چرا بهترین جامه‌ات را می‌پوشی؟» فرمود: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. از این رو، خودم را برای خدایم زیبا می‌سازم. خدا فرموده است: خذوا زینتکم... پس دوست دارم که بهترین جامه‌ام 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 زينتكم عند كل مسجد» 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 عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى: «خذوا زينتكم عند كل مسجد» قال تمشطوا فان التمشط يجلب الرزق ويحسن الشعر (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹).

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

۶. عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: «خذوا زينتكم عند كل مسجد» 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 السکینة و الوقار: در حال آرامش و وقار، وارد نماز شوید!» (میبیدی، 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 می‌کند که قول دوم، از جامعیت برخوردار است و زیبایی به معنای عام آن را شامل می‌شود، با این تأکید که وی آن را در بردارنده هر چیزی دانسته که برای انسان لذت‌آور باشد. به گزارش وی، این سه قول چنین است:

- پوشاندن عورت.

- زیبایی‌های دنیا، خواه در لباس و خواه چیزهای دارای ظاهر زیبا و لذت‌بخش.  
- جمع کردن و انباشتن جامه‌های گوناگون. در صورت برخورداری از رفاه (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۸۲).

طبرسی زینت را در این جا شامل هر چیزی می‌داند 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 آن‌ها ندارد و همه زیبایی‌ها، از جمله زیبایی‌های هنری را شامل می‌شود. برخی دیگر از مفسران، همچون فیض کاشانی، نیز به این نکته تصریح کرده‌اند (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 می‌گنجد، 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 جامع‌ترین و روشن‌ترین تعریف‌های 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 می‌کند» (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 می‌رود.

بیضاوی نیز در استنتاج خود از آیه، سخنی دارد که مؤید این است که زینت به صورت مطلق مورد نظر است. او می‌گوید: «این آیه دلالت دارد که در انواع چیزهایی که برای تجمل به کار می‌رود، 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 می‌گیرد؛ زیرا همه این‌ها زینت به شمار می‌آیند» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۰). آن گاه، او حدیثی از عثمان بن مظعون و گفتگوی وی با رسول خدا ﷺ نقل می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد: «بدان که این حدیث دلالت دارد که این شریعت کامل، همه انواع زینت را مباح می‌داند، مگر آن که دلیل خاصی بر تحریم آن یافت شود» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۱). بر پایه این گفتار فخررازی می‌توان 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، می‌توان 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 می‌توان آن را شامل همه انواع عبادت دانست. سخن شماری دیگر از مفسران معاصر، دریچه‌هایی برای برداشت مورد ادعای ما، باز می‌کند. مغنیه به صراحت، زینت را در این جا شامل همه انواع زیبایی می‌داند و در مثال‌هایی که ذکر می‌کند، «صدای زیبا» را برمی‌شمارد که از مصادیق هنری به حساب می‌آید (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۲۲). نیز علامه فضل‌الله می‌نویسد: «این سومین خطابی است که خداوند در این سوره به انسان می‌فرماید تا از خلال آن، زندگی‌اش 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» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۹۴). همو معتقد است که مسجد مکانی است که مردم برای عبادت در آن جا گرد می‌آیند و از این رو، الگوی حیات اجتماعی مسلمانان به شمار می‌رود. 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، می‌توان برداشت کرد که این حکم اختصاص به مسجد ندارد و شامل همه مکان‌هایی است که انسان‌ها در آن گرد می‌آیند؛ زیرا مهم، خود مکان نیست، بلکه مقصود، جوی است که بر یک مکان حاکم است (فضل‌الله، 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 و الیاس 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 الحقیقة.

در سخن مفسری دیگر، به این نکته تصریح شده است: «آیت اول 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.

### ❁ 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، زینت‌های خود را بگیرید.» یعنی حفظ زیبایی و زینت، مقدمه هر عمل عبادی به شیوه نیکوتر به شمار می‌رود. 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 شمرده‌اند. با این حال، برخی از ایشان ترجیح داده‌اند که آن را مصدر میمی بدانند، چنان که ما باور داریم (پانی‌پتی، 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 کرده‌اند که اگرچه تنها بر مصدر میمی بودن آن تصریح ندارد، نشان می‌دهد که از معنای مصدری آن نیز غافل نبوده‌اند (مراغی، ج ۸، ص ۱۳۳؛ محمد رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۸۴).

به گمان ما، کلمه «عند» نشان می‌دهد که مقصود از مسجد، عمل سجود است. البته سجود به عنوان مهم‌ترین رکن عبادت یا خالص‌ترین 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» مناسب‌تر به نظر می‌رسد. 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 زینت‌ها از جمله پوشیدن جامه زیبا، معمولاً در آستانه مکان عبادت انجام نمی‌پذیرد و باید از پیش و به عنوان یکی از مقدمات عبادت، به آن پرداخت. این قرینه نشان می‌دهد که مقصود، برگرفتن زینت به عنوان مقدمه عمل است.

### ✿ اعتدال در بهره‌وری از زیبایی

برای اسراف، این معانی را بیان کرده‌اند: بیرون رفتن از حد میانه؛ خارج شدن از دایره حلال به حرام؛ بیرون رفتن از قلمرو سودمندی به زیان‌مندی؛ هرگونه افزونی بر حد نیاز (طوسی، ج ۴، ص ۳۸۷). از مجموع این تعابیر برمی‌آید 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 توازی 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 طباطبایی 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 مهم‌ترین هنر مورد تشویق آن بزرگواران بوده، به این معنا نیست که در همه ادوار، شعر مهم‌ترین گونه هنری به شمار آید.

### ❁ زیبایی برای زندگی مؤمنانه

برخی گمان می‌کنند بهره‌وری از زیبایی‌ها با تذلل و فروتنی بنده‌وار و عابدانه سازگار نیست و اصولاً مؤمنان را با هنر، چندان سر سودا نیست. برای ردّ این اندیشه، در این جا، خداوند به انسان‌ها پیام می‌دهد که بندگان مؤمن برای طی مسیر عبودیت، از زیبایی بهره می‌گیرند و این نه تنها با عبادت ناسازگار نیست، بلکه مایه کمال و قوت بخشی آن است (مهائمی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۴۹؛ پانی‌پتی، 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 می‌دهد که علاوه بر بهره‌مندی از هنر و زیبایی که مایه رشد آنان در این جهان است، در آخرت، نوع خالص زیبایی را برای آنان مهیا می‌سازد. خالص بودن زیبایی برای مؤمنان در آخرت، به این معناست که بهره‌وری از زینت در این دنیا، آمیخته به برخی ناخالصی‌ها و رنج‌ها و حتی گاه آلودگی‌های خواسته یا ناخواسته است. اما در آخرت، این ناخالصی‌ها و آمیختگی‌ها راه ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۳۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۹۸؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹۵؛ ابن‌عاشور، 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 می‌برند؛ اما در آخرت، آن‌ها از زیبایی بهره نخواهند داشت و زیبایی فقط از آن مؤمنان خواهد بود.

در این زمینه، زمخشری می‌گوید: «اگر بگویی: چرا خداوند نفرموده که زیبایی برای مؤمنان و غیرمؤمنان است، پاسخ می‌دهم: 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 (فخررازی، 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، زیبایی‌ها و لذت‌های مباح را حرام می‌شمارند، 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 می‌گیرد و نیز هر چیزی که از آن لذت می‌برد، باید حلال باشد. پس، از این آیه، لزوم حلیت همه سودمندی‌ها به دست می‌آید که قاعده‌ای معتبر در همه احکام شریعت است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۳۱). در این میان، فخررازی معیاری برای این حلیت بیان می‌کند: «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؛ ابوریه، 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 نیازی 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 «عباده» 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 «داناان» بیان کرده است. داناان 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 داناان، بدین سان حکم خدا را می‌فهمند و از نشانه‌های او در جهان، به حلال و حرامش پی می‌برند (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۳۲۲).



### ❁ دسته‌بندی پنج‌گانه قلمرو حرمت

- یکی از مفسران، حرمت‌های پنج‌گانه آیه ۳۳ را در سه دسته کلی جای داده است:
- حرام‌های برخاسته از قوه بهیمیه (خوی چهارپایان): فواحش.
  - حرام‌های برخاسته از قوه سبعیه (خوی درندگان): اثم و بغی.
  - حرام‌های برخاسته از قوه نطقیه (اندیشه‌ها و خیالات): ان تشرکوا... (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۳).

علامه طباطبایی در دسته‌بندی محرمات می‌گوید: 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 «أن تشرکوا بالله» و «أن تقولوا علی الله ما لا تعلمون» قسم دوم را بیان می‌کنند. قسم اول هم دو نوع است. یکی آن که مربوط به حق الناس است که کلمه «بغی» جامع آنهاست و دیگری گناهیانی 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 گناهیانی 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، می‌توان دسته‌بندی علامه طباطبایی از حرام‌ها را این‌گونه 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 غیرعالمانه و نسبت دادن آن به خدا

در یک دسته‌بندی دیگر که البته با دسته‌بندی پیشین منافات ندارد، می‌توان

محرمات را این‌گونه 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 جاهلانیه.

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 تأکید. 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 خدایند  
(مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۴).

### ✽ طرح ایراد به این‌گونه برداشت و پاسخ آن

شاید برخی بگویند: آیا در طول قرون متمادی، مفسران عاجز بوده‌اند که چنین برداشتی از این آیات سه‌گانه داشته باشند و از آن، نگره‌ای در باب هنر و زیبایی بگیرند؟ در پاسخ باید گفت: اصولاً بعضی از مباحث، در زمینه و فضای خاص، زمینه بروز و ظهور می‌یابند. نگاه به هنر و زیبایی در میان عموم مفسران، معمولاً مهجور بوده و از این رو، در مطالعات تفسیری خود، زمینه‌ای برای طرح آن نیافته‌اند. با این حال، نکاتی که در خلال تفاسیر کسانی چون فخررازی یاد کردیم، نشان می‌دهد که مباحث آنان به صورت مطلق، از این‌گونه اشارات خالی نبوده است. البته مفسران معاصر، چنان‌که به برخی از آنان اشاره کردیم، در ذیل همین آیات به این نکات زیبایی‌شناسانه اشاره کرده‌اند، 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 نمونه‌ای از مباحث تفسیری ذیل این آیات در اقوال یکی از مفسران غیرمعاصر اشاره می‌کنیم که در نوع خود، کم‌نظیر است و در عین حال، نشان می‌دهد 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 می‌توان یافت. سلیمان بن عبدالقوی طوفی (۶۵۷-۷۱۶ق) 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 می‌کند 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 می‌نویسد: «برخی از این آیه برداشت کرده‌اند 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 روزی‌های 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 تدبر 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 (ماخلقت الجن والانس الالیعبدون: 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.

## ❁ 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 العربي، سی مجلد.
۳. ابن عربي، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، احكام القرآن، دار الجيل، چهار مجلد.
۴. ابن عربي، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، تفسير ابن عربي (تأویلات عبد الرزاق)، دار احیاء التراث العربی، دو مجلد.
۵. ابن عرفه، محمد بن محمد (۲۰۰۸م)، تفسير ابن عرفه، دارالکتب العلمیه، چهار مجلد.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دارالکتب العلمیه، شش مجلد.
۷. ابوری، 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 پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، بیست مجلد.
۹. انصاری، مرتضی (۱۴۱۱ق)، المکاسب المحرمة 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 العربي، 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، مکتبة 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 البیت، 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 القدر، 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، محمد حسین (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 العلمیه، دو مجلد.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (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، مکتبه الصدر، پنج مجلد، چاپ دوم.
۳۹. ..... (۱۴۰۶ق)، الوافی، مکتبه 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، اسلامیه، 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 تیسیر المنان، عالم الکتب، دو مجلد، چاپ دوم.
۵۲. میبیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابار، امیرکبیر، ده مجلد، چاپ پنجم.
۵۳. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، مدارک التنزیل و حقایق التأویل، دارالنفائس، چهار مجلد.
۵۴. نووی، محمد (۱۴۱۷ق)، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، دارالکتب العلمیه، دو مجلد.