

نگره قرآنی زیبایی و هنر با رهیافت درون نصی*

سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)^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 بُن‌مایه 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 مسئله هنر و زیبایی، بی‌تأثیر نبوده است. پرسش مقاله حاضر، این است که آیا این رهیافت‌ها را از درون قرآن کریم می‌توان جست‌وجو کرد تا جایی که نگره و منظومه‌ای از مبانی و راهکارهای بهره‌گیری از زیبایی، به دست داده شود. هدف این مقاله، جست‌وجوی این رهیافت‌ها در نص قرآنی و تفاسیر آن است. به این منظور، آیات سه‌گانه سوره اعراف (۳۱-۳۳) که بنابر 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 براساس این آیات، زیبایی خمیرمایه الهی دارد و در زمره نعمت‌های ذاتاً مباح به شمار می‌رود، مگر آن‌که بعضی از مصادیق آن، به دلیل خاص، مورد نهی قرار گیرد. معیار اصلی بهره‌وری از زیبایی، اعتدال است و موارد خروج از این اعتدال، منحصرأ در پنج قلمرو، ذیل عنوان حرام جای می‌گیرد.

واژگان کلیدی

زینت، هنر، نگره قرآنی زیبایی، آیات سه‌گانه سوره اعراف، اعتدال، اباحه ذاتی.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۱. عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی قم، ایران (azharfa@gmail.com).

در این مقاله، می‌کوشیم با نگاهی درون‌نصی به جست‌وجوی «نگره زینت در قرآن» برآئیم. مقصود ما از نگره، منظومه‌ای فکری است که به پرسش‌های بنیادین در زمینه زیبایی جواب دهد. فرضیه ما این است که آیات سه‌گانه سوره اعراف (۳۱-۳۳) این نگره را پیش‌روی ما قرار می‌دهد. نخست، متن این آیات را می‌آوریم:

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلذَّيْنِ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

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 (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۴، ۲۲۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۱، 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، ۱۳۹۰ق: ج ۸، ۷۹).

برخی برآنند که خطاب بنی آدم فقط شامل فرزندان ذکور آدم است؛ زیرا به صورت مذکر (بنی) آمده است (طوسی، ج ۴، 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 (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۸، ۷۹). از این رو، در برخی تفاسیر تصریح شده که این خطاب، شامل همه مکلفان است (طبرسی، ۱۳۷۲ق: ج ۴، ۶۳۷). پس این بیانی عام برای همه جهانیان است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۳۹۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۲۲). ابن شهر آشوب، 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 شهر آشوب، ۱۳۶۹ق: ج ۲، 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 طیبیات را حرام می‌دانسته است (سید قطب، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ۱۲۸۲) اما همین خطاب عام آدمیزادی نشان می‌دهد که حتی عقیده نیز در این میان، نقش اساسی ندارد. انسان بما هوانسان، بدون تعلق عقیدتی و دینی، مورد خطاب این آیات است.

تناسب خطاب یابنی آدم با اخذ زینت، نکته‌ای درخور توجه است. ابن عرفه 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 به سوی زینت اشتیاق و کشش دارد (ابن عرفه، ۲۰۰۸م: ج ۲، 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. محمدرشید رضا این جنبه را به تفصیل در *تفسیر المنار* واریسی کرده و تأثیر اسلام برگسترش تمدن جهانی و اثر آن بر تمدن‌های اروپایی و آسیایی را از این دریچه، موشکافانه به نمایش نهاده است (محمدرشید رضا، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ۳۸۴) اشاره‌های سودمندی به همین جنبه تمدنی در *تفسیر الفرقان* نیز آمده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۱، 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 می آمدند، باید از يك 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. قفا) می گفتند (سید قطب، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ۱۲۸۳؛ ابن عربی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، 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، ۱۴۲۳ق: ج ۳، 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 بسترو زمینه نزول آیه است و عمومیت و تسری آن به موارد تحت شمول را نفی نمی کند. زینت واژه ای عام و شامل هرگونه 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:

امام باقر علیه السلام گفت: مراد جامه نواست و پاکیزه در روزهای عید و روزهای آدینه؛ که به مسجد جامع و مصلی شوند. عطیه و آبوروق 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، ۱۴۰۸ق: ج ۸، 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 علیه السلام: أی خذوا ثيابکم التي تتزینون بها للصلاة فی الجمعات و الأعیاد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۴، ۴۵۵)

امام باقر علیه السلام 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 علی علیه السلام إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثیابه فقیل له: یا بن رسول الله لم تلبس أجود ثیابك فقال: إن الله تعالی جمیل یحب الجمال فأتجمل لربی وهو یقول: «خُذُوا زینتکم عند کُلِّ مَسْجِدٍ» فأحب أن ألبس أجود ثیابی (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۴).

امام مجتبی علیه السلام 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. عن أبي الحسن علیه السلام فی قول الله عزوجل خُذُوا زینتکم عند کُلِّ مَسْجِدٍ قَالَ مِنْ ذَلِكَ التَّمَشُّطُ عند کُلِّ صَلَاةٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ۴۸۹).

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

۴. وقوله «یا بنی آدم خُذُوا زینتکم عند کُلِّ مَسْجِدٍ» قال فی العیدین و الجمعة یغتسل ویلبس ثیابا بیضا (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۲۲۹).

امام صادق علیه 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 علیه السلام فی قول الله تعالی: «خُذُوا زینتکم عند کُلِّ مَسْجِدٍ» قال تمشطوا فان التمشط یجلب الرزق و یحسن الشعر (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۱۹).

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه خذوا زینتکم... فرمود: «شانه بزنید؛ که شانه زدن، روزی را جذب می‌کند و مورا زیبا می‌سازد.»

۶. عن أبي عبد الله علیه السلام فی قول الله عزوجل: «خُذُوا زینتکم عند کُلِّ مَسْجِدٍ» قال: یعنی

الائمة (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۱۹).

امام صادق علیه 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 زیبایی‌های اخلاقی و معنوی نیز می‌شود و اختصاصی به زینت مادی ندارد. برخی از مفسران، آن را شامل خشوع و آرامش و وقار در حال عبادت نیز دانسته‌اند. یعنی نماز و سایر عبادات با این حالات معنوی، زیبا می‌شود. شاهد آنان، سخن رسول خداست که فرمود:

ایتوها و علیکم السکینة والوقار (میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۵۹۶)؛
در حال آرامش و وقار، وارد نماز شوید!

با نگاهی به آرای مفسران روشن می‌شود که گرچه بیشتر آنان، زینت را در این آیه ناظر به لباس برای پوشش عورت در طواف و نماز دانسته‌اند؛ در عین حال، لابه لای سخنانشان مطالبی یافت می‌شود که نشان می‌دهد از این نکته غافل نبوده‌اند 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 لذت بخش؛

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

۱۴۰۸ق: ج ۲، ۷۸۲).

طبرسی زینت را در این جا شامل هر چیزی می‌داند که انسان از آن برای آراستگی و جمال استفاده کند (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، 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، ۱۴۱۵ق: ج ۲، 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، ۱۴۲۲ق: ج ۲، 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، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۳۹۲).

یعنی هر چیزی 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، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۱۱). شماری از دیگر مفسران نیز به این نکته، یعنی اصل اباحت زینت، در ذیل همین آیه اشاره کرده‌اند که نشان می‌دهد زینت را در معنای عام آن مورد نظر قرار داده‌اند (خازن، ۱۴۱۵ق: ج ۲، 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، ۱۳۷۱ش: ج ۶، ۱۴۸).

شاید این اشکال مطرح شود: وقتی این آیه درباره 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 فخر رازی 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، ۱۴۲۰ق: ج ۱۴، ۲۲۹). همین سخن را قرطبی و شوکانی و جز آنان، در تفسیر آیه، یاد کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۷، ۱۸۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، 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 می‌شود. این، سخن ابن عباس و بسیاری از مفسران است. قول دوم این است که زینت شامل همه انواع تزئین و آراستگی می‌شود... و حتی بهره‌وری از همه زیورات را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا همه این‌ها زینت به شمار می‌آیند (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۴، ۲۳۰).

آن‌گاه، 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 (همان: 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، ۱۴۲۴ق: ج ۳، 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، ۱۴۱۹ق: ج ۱۰، 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 بريك مکان حاکم است (همان: ۹۵).
نسفی می‌گوید:

این آیه درصدد بیان يك سنت الهی است. براساس این سنت، در نماز که مناجات با خداوند است، باید زیبا و آراسته بود و خود را خوشبو ساخت (نسفی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۷۴).

این نشان می‌دهد که روح و پیام اصلی این آیه، بیش از آن که بیان يك 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 الحقیقة.

در سخن مفسری دیگر، به این نکته تصریح شده است:

آیت اول جمله خُذُوا زینتکم عند کُلِّ 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، 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، ۱۴۱۰ق: ج ۲، 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، ۱۴۱۸ق: ج ۵، 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، چنان‌که ما باور داریم (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ۳۴۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ۳۰۳) مراغی و محمدرشید 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، بی‌تا: ج ۸، ۱۳۳؛ محمدرشید رضا، ۱۴۱۴ق: ج ۸، 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، بی تا: ج ۴، 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 تعابیر در باره اسراف است که آن را هرگونه فروگذاری حق، دانسته است (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۳، 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 برمی‌گیرد. شماری از مفسران به این نکته مهم توجه کرده‌اند، از جمله مراغی و محمدرشید 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 مفسد ناشی از اسراف‌شان بازخواست می‌کند؛ چرا که با سنت‌های فطری به مخالفت برخاسته‌اند (مراغی، بی تا: ج ۸، ۱۳۳؛ محمدرشید رضا، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ۳۸۴).

در تفسیر نمونه نیز تصریح شده که نهی از اسراف هم شامل اخذ زینت است و هم اکل و شرب (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ج ۶، 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

نابه سامانی 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، 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 يك آهنگساز ناچار است برای رشد علمی و حرفه‌ای، ساعات متمادی در شبانه روز 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 درباره همه انواع هنر و سرگرمی و تفریح نیز صادق است. همچنین کسی که به صورت تخصصی به موسیقی یا هر هنر دیگری پردازد، 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 (اخراج لعباده) را به خود نسبت داده است. «اخراج» زینت به معنای اظهار و آشکارسازی آن است. مراغی و محمدرشید 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 لذت بخش، از مهم‌ترین انگیزه‌های رشد کشاورزی و صنعت و گسترش ابزارهای عمرانی و آشنایی بشر با سنت‌ها و آیات خدا در جهان هستی است (مراغی، بی‌تا: ج ۸، ۱۳۵؛ محمدرشید رضا، ۱۴۱۴ق: ج ۸، 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 (تفتازانی، ۱۴۱۶ق: 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، 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 ارمان بخشیده است (محمدرشید رضا، ۱۴۱۴ق: ج ۸، 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، ۲۰۰۸م: ج ۲، 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، ۱۴۲۲ق: ج ۱، 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 مهم ترزیبایی، تحول و تطور می‌یابند.

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 سرسودا 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، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۲۴۹؛ پانی پتی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ۳۴۷). شوکانی این مطلب را به صراحت و تأکید و عمومیت در ذیل آیه ۳۲ بیان کرده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، 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 بهره‌وری از زینت در این دنیا، آمیخته به برخی ناخالصی‌ها و رنج‌ها و حتی گناه آلودگی‌های خواسته یا ناخواسته است. اما در آخرت، این ناخالصی‌ها و آمیختگی‌ها راه ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲ق: ج ۴، ۶۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۴، ۲۳۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش: ج ۳، ۵۹۸؛ خازن، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۱۹۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ج ۸، ۷۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، 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، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۱۰۱).

این سخن زمخشری نشان می‌دهد 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 می‌توان 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 می‌شود.

اباحه ذاتی زیبایی

آیه ۳۲ نشان می‌دهد 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، ۶۳۹).

استفهام انکاری در این آیه، برای آن است که انکار را مورد تأکید قرار دهد (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۱۴، ۲۳۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۳، 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 می‌دهد 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، ۸۲).

به مقتضای این آیه، هرزینتی 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، ۲۳۱). در این میان، فخررازی معیاری برای این حلیت بیان می‌کند: «ملاك این حلیت آن است که یا آن زینت، سراسر سود باشد و یا سود آن برزیانش 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 (بحرانی، ۱۴۲۲: ج ۲، 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، ۸۵؛ شاطبی، ۱۴۲۲: ج ۱، ۶۷۷-۶۷۸؛ ابوریح، ۱۴۲۰: ج ۴) و هم شأن عترت را پاس داشت.

مهم‌ترین دلیل برای مباح بودن يك 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 (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ۸۱).

میان زندگی اجتماعی انسان و میل زیبایی خواهی 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 ملائک 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 (همان: ۸۰).

این سخن را که از مهم‌ترین معیارها در زمینه بهره‌وری از هنر به شمار می‌رود، مراغی به این‌گونه بیان کرده است:

دین، زینت و روزی‌های پاک و لذت‌بخش را تنها در جایی حرام اعلان می‌کند که مانع تکامل روحی و اخلاقی شوند. این‌گونه نیست که خداوند ترك این دورا زمینه تقرب به خود ساخته باشد... برخلاف اندیشه کسانی که می‌پندارند، روح دین، پرهیز از زیبایی و لذت است (مراغی، بی‌تا: ج ۸، ۱۳۵).

این نکته را به صورت يك قاعده عملی می‌توان این‌گونه 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 هرچند به صورت معتدل بوده باشد، مخالف زهد و پارسایی است؛ و نه مانند تجمل‌پرستانی که غرق در زینت و تجمل می‌شوند و تن به هرگونه 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 این‌که 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 يك 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، ۱۵۱)

با توجه به این نوع برداشت، می توان دریافت که چرا خداوند در پایان آیه ۳۲ می فرماید: این حقیقت را خداوند به تفصیل و روشنی برای «داناان» بیان کرده است. داناان کسانی هستند که سنت های الهی را می شناسند (مراغی، بی تا: ج ۸، ۱۳۷) و به بهانه دینداری یا زهد یا انگیزه های دیگر، از این سنت ها غافل نمی شوند. این داناان، بدین سان حکم خدا را می فهمند و از نشانه های او در جهان، به حلال و حرامش پی می برند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ج ۳، ۳۲۲).

دسته بندی پنج گانه قلمرو حرمت

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 «أن تشرکوا بالله» و «أن 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 گناهانی 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 گناهانی است که تنها دارای مفسده و ضرر برای گنهکار 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، ۸۶).

در يك 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 می شمارند (فاحشه)؛
۲. خلاف هدف خدا از خلقت انسان: کاری که ممنوعیتش را شریعت تبیین می کند؛ 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: شرك و افترا بستن به خدا به صورت جاهلانه. در تفسیر لوامع التنزیل، موارد حرام در پنج نوع محصور شده است: جنایات بر انساب (فواحش)؛ جنایات بر عقول (اثم)؛ جنایات بر اعراض و نفوس و اموال (بغی به ناحق)؛ جنایات بر ادیان (شرك به خدا و افترا به او) (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۵۸). این دسته بندی را نووی نیز آورده است (نووی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۳۶۹). جمله «ماظهر منها و ما بطن» 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 می رود. 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 می دانستند! (کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۴، ۲۵)

«بغی» یعنی بسیار کوشیدن برای دست یابی به چیزی. معمولاً به تلاش غاصبانه، بغی می گویند. اما از آن جا که در لغت، بغی منحصر به تلاش غاصبانه نیست، می توان 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 می گیرد.

از جمله «ما لم ینزل به سلطانا» می توان برداشت کرد: به خدا نباید شرك ورزید، یعنی کسی را نباید در دامنه قدرت و قانون و حاکمیت، جزا و 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، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۳۰۴).

نمونه ای از آرای مفسران در باب هنرمبتنی برای نگره

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 آنچه در این مقاله در صدد اثبات آن هستیم، سخنی بیگانه با روح این آیات نیست و ردپایی 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 يك مثال هنری یعنی موسیقی بیان می‌کند و به کلیت نگره 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 آن‌که 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، ۱۴۲۶ق: 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؛

۳. هراثر هنری و هرکشف و خلق زیبا، حلال است، مگر این‌که به اسراف گراید و از دایره «اعتدال» خارج شود. اسراف در يك یا چند مورد از موارد ذیل تحقق می‌یابد:

يك: 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 شرك 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

پردازد و اگر گامی بیش از این بردارد و دایره محرمات را گسترده کند، مردم را از دین گریزان می‌سازد؛

۵. 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 این‌که 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.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر، مؤسسة التاريخ العربی*.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، *احکام القرآن، دارالجيل*.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن عرفه، محمد بن محمد (۲۰۰۸م)، *تفسیر ابن عرفه*، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، دارالکتب العلمیه.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روض الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بیناد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. ابوریه، محمود (۱۴۲۰ق)، *اضواء علی السنة الحمديه*، انصاریان، دوم.
۹. انصاری، مرتضی (۱۴۱۱ق)، *المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات*، منشورات دارالذخائر.
۱۰. بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۲ق)، *غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الإمام من طریق الخاص و العام*، مؤسسة التاريخ العربی.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ق)، *التفسیر المظهری*، مکتبه رشدییه.
۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۶ق)، *المطول*، مکتبه الداوری.

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

- چهارم.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، المطبعة العلمیه.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار احیاء التراث العربی، سوم.
۳۷. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، دار الملائک.
۳۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، السوافی، مکتبة الامام امیر المؤمنین علیه السلام.
۳۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، مکتبة الصدر، دوم.
۴۰. قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق)، محاسن التأویل، دار الکتب العلمیه.
۴۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، ناصر خسرو.
۴۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، دار الکتب، سوم.
۴۳. کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، اسلامیه.
۴۴. کرکی، شیخ نور الدین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسة آل البيت دوم.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، چهارم.
۴۶. مدرس سی، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، دار محبی الحسین.
۴۷. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، دار الفکر.
۴۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، دار الکتب الاسلامی.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، دهم.
۵۰. موسوی گرمارودی، علی (۱۳۸۴ش)، ترجمه قرآن کریم، قدیانی.
۵۱. مهائمی، علی بن احمد (۱۴۰۳ق)، تبصیر الرحمن و تبصیر المنان، عالم الکتب، دوم.
۵۲. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار، امیر کبیر، پنجم.
۵۳. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، مدارک التنزیل و حقایق التأویل، دار النفاث.
۵۴. نووی، محمد (۱۴۱۷ق)، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، دار الکتب العلمیه.

