

زیبایی‌شناسی در اندیشه اسلامی با تأکید بر حقیقت، معیار و منشأ

محمد رضا جباران*

چکیده

درک صحیح زیبایی یکی از پایه‌های کمال معنوی انسان و زیبایی‌شناسی از مؤثرترین سامانه‌های ادراکی او در رویارویی با جهان خارج است. باور صحیح درباره حقیقت عقلانی و معیارهای درست زیبایی می‌تواند ما را با خاستگاه آن در هستی آشنا و نظام اخلاقی انسان را اصلاح کند. به همین دلیل گفتمان مدرن می‌کوشد زیبایی را از حوزه عقل به حیطه نفس بکشاند و تا حد تابعی از حواس و تجارب زیستی انسان بکاهد. این مقاله در صدد است از یک سو با تعیین کمال وجودی به عنوان معیار درست برای تشخیص زیبایی در برابر معیار تناسب که برساخته ارسطو و پیروان اوست، و از سویی دیگر، معیارهایی چون میل، عادت، لذت و منفعت که نظریه استناد زیبایی به نفس انسان را موجب شده‌اند، رابطه این‌همانی زیبایی و وجود را اثبات کرده، از این رهگذر ثابت کند که سرچشمه زیبایی ذات اقدس الهی است که خود، جمال مطلق است.

واژگان کلیدی: زیبایی، وجود، کمال، تناسب.

۱۵۹

ذهن

زیبایی‌شناسی در اندیشه اسلامی با تأکید بر حقیقت، معیار و منشأ

mdrjbn@gmail.com

* استادیار گروه اخلاق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۶/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۱۵

مقدمه

درک و دریافت زیبایی در کنار دریافت حقیقت، از نیازهای اولیه معنوی انسان است. اگر زندگی مادی بدون غذا و... ناممکن می‌شود، حیات معنوی نیز بدون درک حقیقت و دریافت زیبایی از دست می‌رود. روح انسان بدون دریافت زیبایی نمی‌تواند در این دنیا آرام بگیرد و دوام بیاورد (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳). انسان بدون دریافت زیبایی از حقیقت هستی می‌برد، غریبه و تنها می‌شود و در مادیت خشک و بی‌روح می‌پوسد. با دریافت صحیح از زیبایی است که انسان از پای‌بستگی طبیعت رها می‌شود و به سوی عوالم برتر وجود حرکت می‌کند و برعکس، با اشتباه در این دریافت ممکن است برای همیشه در هزارتوی خودیت و منیت حبس شده، هرگز منفذی برای رهایی پیدا نکند.

به همین دلیل است که زیباخواهی و زیباجویی از نیازهای فطری انسان است و نمی‌توان آن را بدون پاسخ گذاشت. می‌توان روح انسان‌ها را فریفت و به جای زیبایی، چیزی دیگر را به آنها نشان داد و حتی جماعت‌های بزرگ انسانی را قرن‌ها به دنبال چیزی که در حقیقت زیبا نیست، دوانید، ولی نمی‌توان او را از زیباجویی، زیباخواهی و زیباپسندی بازداشت؛ چنان‌که نیاز به پرستش را نمی‌توان بی‌پاسخ گذاشت. در همه دوران زندگی بشر، گروه‌های بزرگی فریب خورده، برای پاسخ به نیاز روح خود، به جای خدا چیز دیگری را پرستیده‌اند؛ ولی هیچ جامعه یا جماعتی را نمی‌یابیم که پرستش را به‌طورکلی ترک کرده باشند. این ویژگی خواسته‌ها و گرایش‌های فطری انسان است که می‌توان آنها را فریفت، تحریف کرد و به آنها پاسخ ناشایست داد؛ ولی نمی‌توان بی‌پاسخشان گذاشت. زیبایی تنها حسی خاص را در ما اشباع نمی‌کند، چنان‌که مثلاً آب‌خوردن تشنگی را، بلکه راهی است برای دریافت کمال. با دقت در یک اثر زیبای آفرینش انسان همگام با اشباع حس زیباجویی خود به دریافت کمال نیز می‌رسد (همان، ص ۱۷۴). به همین دلیل زیبایی‌شناسی از مؤثرترین سامانه‌های ادراکی انسان در رویارویی با جهان خارج است. این ادراک گاه بر برخی تحولات فکری - رفتاری مقدم است. انسان‌ها در موارد بسیاری بدون انگیزش احساسی لذتمند و ایجاد هیجانی از والایی و

تحسین به تصدیق و پذیرش امری نمی‌پردازند. اندیشه‌های انسان در بسیاری از موارد همراه احساسات است؛ حتی در برخی از بنیادی‌ترین، خشک‌ترین و بی‌روح‌ترین مقوله‌های معرفتی ذائقه زیبایی‌شناسی موجب گزینش یک‌گونه معرفت می‌شود. میل به زیبایی، افزون بر اینکه سرچشمه شکل‌گیری هنر است، خاستگاه برخی گزاره‌های اخلاقی نیز به شمار می‌رود؛ به بیان دیگر، حوزه زیبایی‌شناسی چنان گسترده است که از امور محسوس فراتر می‌رود و امور معنوی را نیز در بر می‌گیرد (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۸).

بر این پایه، اصلاح بینش زیبایی‌شناسی و معرفی زیبایی واقعی می‌تواند انسان را در دریافت معارف صحیح و موضع‌گیری رفتاری درست کمک کند. با آگاهی از این تأثیر و کارایی است که گفتمان مدرن می‌کوشد زیبایی را از حوزه عقل به حیطه نفس بکشاند و با تردستی، امر مطبوع را که بر میل و هوس دلالت دارد و پیرو حواس و تجارب زیستی انسان‌هاست به جای آن بنشانند و تقلیل‌جویانه آن را به چیزی که برای نفس ما خوشایند است، تعریف کند (همان). از نگاهی که قرآن کریم به زیانمایی بی‌حقیقت دارد و از مقابله‌ای که میان این جبهه با موضع الهی ترسیم کرده است، می‌توان فهمید که تصحیح بینش زیباشناسی انسان تا چه پایه در خوشبختی او تأثیرگذار است. امروزه نگرش نفسانی به موضوع زیبایی زندگی ما را دستخوش تحولات ناخوشایند و ناپسندی کرده است.

قرآن کریم در آیات زیادی، تلاش برای گمراه کردن انسان‌ها درباره زیبایی را به شیطان نسبت داده و انسان را از آن برحذر داشته است (انعام: ۴۳، ۱۲۲ و انفال: ۴۸ / یونس: ۱۲ / نحل: ۶۳ / نمل: ۲۴ / عنکبوت: ۳۸). ما در این نوشته می‌کوشیم بر مبنای اندیشه اسلامی حقیقت و خاستگاه زیبایی را بازخوانی کنیم.

الف) حقیقت زیبایی

زیبایی از کجا ناشی می‌شود؟ چیزی که به نظر ما زیبا می‌آید، زیبایی خود را از کجا به دست می‌آورد؟ پاسخ به این پرسش به این بستگی دارد که درباره حقیقت زیبایی چه بگوییم؛ بنابراین، برای آگاهی از سرچشمه زیبایی باید، پیش از هر چیز، از حقیقت آن آگاه باشیم.

آیا حقیقت زیبایی را می‌توان تعریف کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، باید بدانیم زیبایی از سنخ وجود است یا از سنخ ماهیت؛ زیرا تعریف، ویژه ماهیت است؛ وجود، تعریف‌پذیر نیست؛ به دلیل آنکه اولاً تعریف، همیشه با چیزی روشن‌تر از معرف صورت می‌گیرد و آشکارتر و روشن‌تر از وجود، چیزی نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۱). ثانیاً تعریف، با جنس و فصل صورت می‌گیرد که مفهوم وجود - به دلیل بساطت - هیچیک از آن دو را ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ص ۴۸ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۹). با عرضی هم نمی‌توان تعریفش کرد، چون عرضی هم از کلیات خمس است که مقسمشان شیء بودن ماهیت است و وجود از سنخ ماهیت نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۱). بنابراین، وجود، با آنکه مفهومش روشن است، تعریف‌شدنی نیست و اهل معقول با وجود تعاریف فراوان، فراتر از شرح‌الاسم و تبدیل واژه به واژه نرفته و طبق اعتراف خویش به تعریف حقیقی آن دست نیافته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۹۶ / ایچی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۲۰).

اکنون که معلوم شد تعریف تنها نسبت به ماهیت امکان‌پذیر است، به این مطلب می‌پردازیم که زیبایی از کدام سنخ است، آیا از سنخ وجود است یا از جنس ماهیت. اندیشوران اسلامی، همه صفات کمالیه مانند علم، قدرت، اراده، حیات و از جمله زیبایی را عین وجود و مضمول احکام وجود می‌دانند (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۱۱۷ و ۳۴۰ / همو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵).

علامه طباطبایی^ع در جای جای المیزان با استفاده از آیه کریمه «الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ: همان کسی که هر چیزی را نیکو آفریده» (سجده: ۷)، به این مطلب تصریح کرده است که آفریدن، ملازم زیبایی است و هر آفریده‌ای از آن جهت که مخلوق است، زیبا نیز هست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۲۹۶ و ج ۱۶، ص ۲۴۹) و بهره هر چیزی از زیبایی برابر با سهم او از وجود است (همان، ج ۵، ص ۱۲)؛ بنابراین «زیبایی حقیقی ملازم وجود است؛ از این رو گستره زیبایی به اندازه پهنه هستی است و همه چیز را شامل می‌شود؛ یعنی وجود زیباست و زیبایی وجود است» (افضلی فر، ۱۳۸۱). بر این اساس می‌توان گفت زیبایی هم بی‌نیاز از تعریف است و هم تعریف‌ناشدنی است.

ب) معیارهای زیبایی

تعیین معیار برای زیبایی، هرچند در تصور و دریافت مفهوم زیبایی کمکی نمی‌کند، در تشخیص مصادیق آن بسیار مفید و کارآمد است. دیدگاه‌هایی که درباره ملاک زیبایی اظهار شده، با وجود فراوانی و تنوع، در دو دسته کلی قرار می‌گیرند: یک دسته آنها که معیار زیبایی را در نفس آدمی جست‌وجو می‌کنند و دسته دیگر که در ذات چیز زیبا به دنبال آن می‌گردند؛ بنابراین، هر معیار و ملاکی برای زیبایی تعیین‌شده یا در ذات شیء زیباست و یا در نفس ناظر آن.

از معیارهای دسته اول که در نوشته‌های صاحبان اندیشه به چشم می‌آید، منفعت، میل، لذت و عادت را می‌توان برشمرد. منظور از منفعت این است که یکی از نیازهای آدمی را پاسخ دهد. به همین دلیل برخی فیلسوفان - بدون اشاره به منفعت - نیاز انسان را ملاک زیبایی دانسته‌اند. به گزارش ویل دورانت، نیچه گفته است: هر چیز زیان‌بخش به حال نوع، زشت می‌نماید...، هر چیز مفیدی پس از مدتی لذیذ می‌شود. مردم آسیای شرقی ماهی گندیده را دوست دارند؛ زیرا تنها غذای ازت‌داری است که می‌توانند به دست بیاورند (دورانت، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). ویل دورانت شماری از فیلسوفان پیش از خود را نام برده که عادت یا لذت را ملاک زیبایی دانسته‌اند (همان، ص ۲۲۲). به باور کانت، زیبایی چیزی است که با داوری ذوق، موجب رضایت انسان می‌شود (کانت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹)*. به گزارش کاپلستون از نگاه کانت امر زیبا آن است که متلذذ می‌سازد، بدون اینکه هیچ‌گونه ارتباطی با میل و شهوت داشته باشد (کاپلستون، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۳۶۳). شوپنهاور، زیبایی را صفتی می‌داند که موجب می‌شود، دارنده آن بدون در نظر گرفتن فواید و منافعش خوشایند گردد و در انسان سیر و شهودی غیرارادی و حالتی خوش - دور از

* تعریف کانت از زیبایی، قیده‌های دیگری نیز دارد؛ از جمله اینکه بدون نیاز به مفهوم، به‌طور کلی خوشایند است (ر.ک: کانت، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲) و زیبایی صورت غایت‌مندی یک عین است، تا جایی که این صورت بدون تصور غایتی در عین دریافت شود (همان، ص ۱۴۵)، ولی - از آنجاکه - این قیده‌ها به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد، از ذکر آنها در متن خودداری کردیم.

نفع و سود - برانگیزد (دورانت، ۱۳۷۸، ص ۲۱۹).

از معیارهای دسته دوم تناسب و کمال، شاخص‌ترین معیارها هستند. چون *ارسطو* (افلوطین، [بی‌تا]، ص ۸۶ / طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۲۴۹) و قاضی سعید قمی (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰) نظم و تناسب را برای پیدایش زیبایی ضروری دانسته‌اند.

ارسطو نظم، تقارن و تعین را ویژگی اصلی زیبایی شمرده و کشف آن را به عهده ریاضیات نهاده است (هنفلینگ، ۱۳۸۴، صص ۸ و ۶۴). تناسب نیز به دو معنا برداشت شده است: تناسب اجزا با هم (فلوطین، [بی‌تا]، ص ۸۶) و تناسب موجود با غایتی که برایش آفریده شده است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۲).

نظریه تناسب در میان اندیشوران اسلامی طرفدار چشمگیری جز قاضی سعید قمی ندارد و بیشتر در اروپا به آن توجه شده است. این تفاوت شاید به دلیل دسترسی اندیشوران مسلمان به معیار دقیق‌تری چون کمال باشد که درباره آن سخن خواهیم گفت. در مقایسه دیدگاه تناسب با نظریه‌های گروه نخست، به نظر می‌رسد این گونه دیدگاه‌ها در برابر آن، پشتوانه کافی ندارند. به باور *هنفلینگ* مخالفان این دیدگاه تاکنون نتوانسته‌اند جانشین مناسبی برای آن پیشنهاد بدهند. حتی برخی از منتقدان و مخالفان آن، ناخواسته آن را تقویت کرده‌اند؛ برای نمونه *ویلیام هوگارت* که در سده هیجدهم در اثرش به نام *تحلیل زیبایی* به نقد نظریه نظم پرداخت، تحلیل و انتقادش به پالایش این نظریه ختم شد (هنفلینگ، ۱۳۸۴، ص ۶۶). «اگر دیدگاه نظم در زیبایی را کنار بگذاریم، هیچ دیدگاه مناسبی در این میدان عرض اندام نمی‌کند. پیوند زیبایی و نظم کیفیت بسیار روشنی داشته است و شاید هنوز هم دارد؛ ولی پیوندها و تعریف‌های دیگری که بتوان در این باره مطرح کرد، چنین وضعیتی ندارند» (همان، ص ۶۸). به همین دلیل، *ادموند برک* که در صد رد این نظریه برآمد و تعریفی جدید با هفت شرط برای زیبایی پیشنهاد کرد که از تعریفش استقبال نشد (همان، ص ۶۶).

در این باره اشاره به لطیفه‌ای را که از *دنی دیدرو*، فیلسوف قرن هیجدهم فرانسه نقل شده، مفید می‌دانم. *میکل‌آنژ* گنبد کلیسای «سن پیر» رم را با انحنای ویژه‌ای ساخته که از

نگاه او و کسانی که آن را دیده‌اند، زیباترین و ظریف‌ترین شکل را به او داده است؛ ولی مسیو دولاهیر ضمن شگفتی از زیبایی فوق‌العاده این گنبد، با یک محاسبه هندسی به دست می‌آورد که این منحنی بزرگ‌ترین قوه مقاومت را دارد. در این مثال آشکارا می‌بینیم که هماهنگی با هدف، موجب زیبایی شده است (کرسون، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۸۶).

به گزارش کرسون، دیدرو در اظهارنظری دیگر می‌گوید:

یک باربرِ خوب مرد قشنگی نیست، یک رقاص خوب مرد قشنگی نیست، یک پیرمرد خوب مرد قشنگی نیست، یک آهنگر خوب مرد قشنگی نیست؛ مرد قشنگ کسی است که طبیعت، او را به وجود آورده، برای این که به آسانی هر چه بیشتر، دو فعل بزرگ را انجام دهد: یکی حفاظت نفس که دامنه‌اش به بسیاری چیزها کشیده می‌شود و دیگری افزایش نسل (همان، ج ۲، ص ۶۸۸).

با صرف نظر از مناقشه‌ای که درباره منشأ و هدف آفرینش انسان با دیدرو می‌توان داشت، او در این سخن به ما می‌گوید که معیار زیبایی تناسب با هدف آفرینش است. بنابر آنچه گذشت، نظریه تناسب در مقایسه با نظریه‌های نسبی‌گرا بهترین دیدگاه است؛ ولی بیشتر اندیشوران مسلمان مانند *فارابی* (۱۳۷۶، ص ۴۳)، *ابن سینا* (۱۳۶۳، ص ۳۶۸ و ۱۳۷۹، ص ۵۹۰) و *غزالی* (۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۶) این معیار را نپسندیده و بر این باورند زیبایی هر چیزی به این است که به بالاترین مرتبه کمال خود برسد؛ در این صورت، به نهایت زیبایی می‌رسد؛ وگرنه به مقدار کمالاتی که دست یافته، زیباست.

فارابی در تعریف زیبایی نوشته است: «الجمال والبهاء و الزینة فی کل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له استكماله الأخير: زیبایی و فروغ و زینت در هر موجودی آن است که برترین مرتبه وجودش پدید آید و به کمال نهایی‌اش برسد» (فارابی، ۱۳۷۶ / همو، ۱۹۹۱، ص ۴۲).

ابن سینا نیز نوشته است: «جمال کل شیء وبهاؤه هو أن يكون علی مايجب له: جمال و فروغ هر چیزی آن است که به صورتی باشد که برای او لازم است». عبارت «مايجب له» به کمال اشاره دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۶۸ / همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰).

این معیار بر مبنای اندیشوران اسلامی که زیبایی را ملازم با وجود می‌دانند، معیاری درست و کامل است. تناسب نیز - تا آنجا که از کمال یک چیز حکایت کند - می‌تواند نشان‌دهنده زیبایی باشد.

علامه طباطبایی^۱ کوشیده تناسب را به‌گونه‌ای تفسیر کند که با معیار کمال جمع‌شده از هر دو، یک معیار جامع به دست آید؛ به همین دلیل در تعریف زیبایی نوشته است: خلق احسن عبارت است از توافق اجزا و تناسب آنها با یکدیگر، به‌گونه‌ای که مجموعه برای رسیدن به کمال خویش مجهز و آماده باشد؛ به‌گونه‌ای که تجهیز و آمادگی بهتر و کامل‌تر از آن قابل تصور نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۲۴۹).

باین حال تنها راهنمای ما به کمال، دلیل عقلی است و دلیل عقلی در همه موارد کاربرد ندارد. به نظر می‌رسد در مواردی که دلالتی عقلی بر کمال نباشد، برای تشخیص زیبایی می‌توان از همه نشانه‌های وجود مانند حرکت، نشاط، تلاش، هماهنگی، توازن، تناسب، تضاد، تفاوت، تنوع، شعور و حیات، بهره برد.

ج) خاستگاه زیبایی

آیا سرچشمه زیبایی هر چیز در خود اوست یا نفس انسانی که زیبایی را درک می‌کند، زیبایی را به او می‌بخشد یا حقیقتی در خارج از نفس ناظر و شیء زیبا خاستگاه زیبایی است؟ کسی را نیافتیم که پاسخ نخست را پذیرفته و باور داشته باشد، زیبایی خاستگاه درونی دارد. حتی آنان که زیبایی را با معیارهای درونی مانند تناسب می‌شناسند، زیبایی را درون‌خیز نمی‌دانند؛ چون پرسش (از کجا آمده) درباره آن معیارها نیز مطرح می‌شود. با وجود همه اختلاف‌ها، همه در این اصل اتفاق دارند که زیبایی - حتی بنا بر عینی بودن، سرچشمه بیرونی دارد؛ پس در پاسخ این پرسش تنها دو راه پیش‌رو داریم: یا باید نفس انسان را خاستگاه زیبایی اجسام زیبا بدانیم یا حقیقتی را خارج از زیبا و مُدرک زیبایی.

در دو صورت می‌توان گفت زیبایی مولود نفس انسان است: نخست در صورتی که زیبایی را به منفعت یا لذت تفسیر کنیم و دیگر در صورتی که داوری درباره زیبایی را به عهده ذوق نهاده، عقل را از این وظیفه معاف کنیم؛ چنان‌که هیوم و کانت کرده‌اند.

در صورتی که زیبایی را به منفعت یا لذت تفسیر کنیم، می‌توان گفت زیبایی مولود نفس انسان است؛ بدین معنا که انسان به خاطر میل یا نیاز به چیزی، آن را زیبا می‌بیند. ویل دورانت در این باره معتقد است عشق تنها مبدأ نخستین زیبایی است که در اشخاص است نه در اشیا (دورانت، ۱۳۷۸، ص ۲۲۳). او همچنین می‌نویسد:

بیش از هر چیز، زیبایی یک شیء به علت مطلوب بودن آن است. به قول اسپینوزا آنچه می‌خواهیم برای خوبی آن نیست؛ بلکه برای آن خوب است که آن را می‌خواهیم؛ پس در اساس، رغبت و میل به چیزی برای زیبابودن آن نیست؛ بلکه به این دلیل آن را زیبا می‌نامیم که آن را می‌خواهیم... پس زیبا در ابتدایی‌ترین مراحلش جلوه حسی آن چیزی است که برآورنده و ارضاکنده میل شدیدی باشد. فرق این شیء زیبا با شیء مفید، در اصل فقط در شدت و ضعف احتیاج است (همان، ص ۲۲۱).

شاید بتوان از کانت و هیوم به عنوان برجسته‌ترین فیلسوفانی نام برد که زیبایی را آفریده نفس انسان می‌دانند. کانت برای امر زیبا حتی قائل به مفهوم نیست (کانت، ۱۳۷۲، صص ۱۲۲ و ۱۵۰). او نوشته است: برای تشخیص اینکه چیزی زیباست یا نه، تصور را نه به کمک فاهمه به عین برای شناخت، بلکه به کمک نیروی متخیله به ذهن و احساس لذت و رنج آن نسبت می‌دهیم (همان، ص ۹۹). به همین دلیل است که مفسران نظریه کانت باور دارند از نگاه او زیبایی نه خود شیء است، نه ویژگی‌ای از شیء تا آن را دریابیم. زیبایی حتی شناخت هم نیست؛ بلکه صرفاً غایت‌مندی شیء است تا در درون ما بازی هماهنگ قوه‌ها را برقرار کند (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۸۳، صص ۱۸۷-۱۹۶). خود او در این باره نوشته است: زیبایی صورت غایت‌مندی یک عین است، تا جایی که این صورت بدون تصور غایتی در عین دریافت شود (کانت، ۱۳۷۲، ص ۱۴۵).

هیوم نیز همانند کانت زیبایی را محصول داوری ذوق می‌داند، او با آنکه باور دارد کیفیتی در اعیان، احساس زیبایی را ایجاد می‌کند (ر.ک: سلمانی، ۱۳۸۹، صص ۷۱-۸۷)، چون زیبایی را به احساس انسان مستند می‌کند و برای صحت احساس، انطباق آن را با واقعیت لازم نمی‌داند؛ ناگزیر زیبایی را ساخته ذهن انسان می‌داند.

هیوم پس از تصویر تفاوت میان حکم و احساس و تأکید بر درستی همه احساس‌ها، نوشته است: زیبایی، کیفیتی در خود اشیا نیست: آن صرفاً در ذهنی وجود دارد که بر اشیا تأمل می‌کند؛ زیرا احساس، حیثیت بازنمایی و ارجاع ندارد تا مشخص کند از چه چیزی به وجود آمده است (همان). به بیان دیگر، احساس برعکس عقل، محتوا و معیارش در درون خود اوست، نه در ماهیت چیزهایی که به آنها رجوع می‌کند و به همین دلیل است که از نگاه هیوم اشتباه عقل در تشخیص ممکن است، ولی اشتباه در احساس معنی ندارد (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص ۳۷۷).

ما پیش از این از اندیشوران مسلمان گزارش کردیم که زیبایی ملازم و بلکه خود وجود است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۲، ج ۷، ص ۲۹۶ و ج ۱۶، ص ۲۴۹). دانشمندان مسلمان بر خلاف کسانی که زیبایی را تجسم یا وعده لذت می‌دانند (دورانت، ۱۳۷۸، ص ۲۲۲)، بر این باورند که زیبا از لذیذ برتر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۳ «المنطق») * و بر خلاف دیدگاه پیشین، عشق را یا متأخر از درک جمال می‌دانند، چنان‌که شیخ‌الرئیس می‌نویسد: درحقیقت عشق چیزی نیست جز نیکوشمردن زیبایی (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۷) یا مولود تصور جمال (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴)، نه موجب پیدایش آن. بر اساس این دیدگاه، زیبایی نه درون‌خیز است نه محصول ذهن آدمی. نمی‌تواند درون‌خیز باشد؛ زیرا هر چیزی پیش از آنکه زیبایی را به خود عطا کند، یا زیبا (موجود) است یا زیبا نیست، در صورت نخست، اعطای زیبایی معنا ندارد؛ چون تحصیل حاصل است و در صورت دوم امکان ندارد؛ زیرا فاقد شیء، نمی‌تواند معطی آن باشد؛ به عبارت دیگر، هر حقیقتی از دارای آن، به دیگران اعطا می‌شود و آن که خود از چیزی محروم است، نمی‌تواند از آن به دیگران ببخشد. محصول ذهن آدمی هم نیست، چون زیبایی عین وجود حقیقی

* انکار نمی‌کنیم که حتی زیبایی‌های عالم بالا نیز همراه با لذت و ابتهاج است. آنان که ملکوت وجود بر آنها آشکار شده و قیامت را در همین نشأت جسمانی شهود می‌کنند، ضمن رویگردانی از شواغل مادی به زیبایی‌های عالم ملکوت توجه داشته و خود را در امور عقلی منغم می‌بینند و ملتذ به لذت عقلانی هستند (آشتیانی، صص ۹۱ و ۱۰۵).

خارجی است و ذهن انسان بر بیش از اعتبار و ساختن وجود علمی ذهنی توانایی ندارد. پس زیبایی نه از ذات شیء زیبا و نه از نفس مدرک زیبایی، بلکه برآمده از منشأی خارجی است.

از سویی دانستیم که کسی که از چیزی محروم است، نمی‌تواند از آن به دیگران ببخشد. پس معطی زیبایی باید خود زیباترین زیباها و بلکه جمیل مطلق باشد و جمال خداوند متعال برترین جمال است (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۴۳ / میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷۶). بر این اساس از دیدگاه فلسفه اسلامی حق تعالی سرچشمه هر جمال و بها و منبع هر حسن و نظام است (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۴۴ / ابن سینا، ۱۳۶۳ (الالهیات)، ص ۳۶۸-۳۶۹ / میرداماد، ۱۳۸۲، ص ۷۴۹) و زیبایی همه اشیاء، برگرفته از جمال اوست (توحیدی، ۱۴۲۲، ص ۳۲۶). / سفرایینی فیلسوف سده هشتم و از شارحان / بن سینا در این باره نوشته است: «فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض... هو مبدأ کل اعتدال: واجب الوجود دارای زیبایی و فروغ خالص است...، او آغاز و منشأ هر اعتدالی است» (سفرایینی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۲). این تفکر ممکن است مستند به نصوصی باشد که زیبایی را به خداوند متعال نسبت می‌دهند. ما شمار اندکی از نصوص که خدا را زیبا خوانده‌اند و جمال‌پردازی و جمال دوستی را به او نسبت می‌دهند، نقل می‌کنیم.

قرآن کریم در آیات فراوانی از جمال‌پردازی خداوند متعال در صحنه طبیعت و عالم آفرینش سخن به میان آورده است. از جمله می‌فرماید:

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ: آیا ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرود آورد و به وسیله آن میوه‌هایی با رنگ‌های گوناگون بیرون آوردیم؟ و از برخی کوه‌ها، راه‌ها و رگه‌های سپید و گلگون به رنگ‌های مختلف و سیاه پررنگ آفریدیم و مردمان و جانوران و دام‌ها نیز رنگ‌هایشان مختلف است» (فاطر: ۲۷-۲۸).

اشاره به رنگ‌های گوناگون آفریده‌ها در این آیه کریمه، هرچند می‌تواند مقاصد

زیادی داشته باشد، بی توجه به موضوع زیبایی و جمال‌پردازی خداوند متعال نیست. این آیه کریمه صفحه‌ای زیبا از کتاب بزرگ آفرینش را پیش‌روی ما می‌گشاید که در آن به تنوع موجودات بی‌جان و چهره‌های گوناگون و زیبای حیات در جهان نبات و حیوان و انسان توجه شده است، ناظر به این صفحه حیرت می‌کند که چگونه خداوند «از آب بی‌رنگ صد هزاران رنگ» پدید آورده و از عناصر معین و محدود، موجودات کاملاً متنوع که هریک از دیگری زیباتر است، آفریده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱۸، ص ۲۴۳).

این آیه کریمه ما را دعوت می‌کند که بر روی زمین تنها به یک موضوع - یعنی رنگ‌ها - توجه کنیم. رنگ میوه‌ها، رنگ انسان‌ها، رنگ حیوانات و رنگ کوه‌ها. این توجه، انسان را در برابر نمایشگاهی بزرگ از رنگ قرار می‌دهد که همه کره زمین را فرا گرفته است، نمایشگاهی ویژه رنگ‌ها. گوناگونی میوه‌ها در رنگ که گاهی موجب می‌شود از یک میوه ده‌ها گونه یافت شود، گوناگونی رنگ کوه‌ها و خطوطی که بر آنها کشیده شده که حتی یک رنگ مثل سفید یا سیاه با درجه‌های گوناگون در طیفی گسترده، دره‌ها و صخره‌ها را از هم متمایز می‌کند، رنگ متفاوت انسان‌ها نه تنها در سطح کلان قاره‌ای، بلکه در درون یک نژاد و یک خانواده و حتی میان دوقلو‌هایی که با هم، از یک پدر و مادر به وجود می‌آیند و تغذیه می‌کنند و در یک فضا رشد می‌کنند و قد می‌کشند و رنگ‌های تازه حیوانات از پرنده و چارپا تا خزننده و حشره، نمایشگاهی است شگفت و زیبا که قرآن کریم پیش‌روی انسان گشوده است (سید قطب، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۹۴۲). این جلب توجه بیش و پیش از آنکه به رنگ‌ها باشد، به قدرت جمال‌آفرینی است که این همه شگفتی را ایجاد کرده است. و می‌فرماید: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَ هَرَكَةً فِي السَّمَانِهَا وَ زَمِينَ اسْت - خواه و ناخواه - با سایه‌هایشان، بامدادان و شامگاهان، برای خدا سجده می‌کنند» (رعد: ۱۵). حرکتی که این آیه کریمه تصویر می‌کند زیبایی بدیعی است که جز با قدرت پروردگار پدید نمی‌آید (سید قطب، ۱۴۰۸، ص ۹۵). برای درک جمالی که در این آیه کریمه به آن توجه شده، توجه به چند مطلب ضروری است:

۱. سایه، امری عدمی است؛ چون از نفوذ نکردن نور در یک جسم پیدا می‌شود؛ ولی باین حال، دارای آثار خارجی است؛ کم و زیاد می‌شود و از منظر حس تفاوت پیدا می‌کند، پس می‌توان گفت دارای نوعی وجود است و با همان وجود، برای خدا خضوع می‌کند، چنان‌که موجودات دیگر خضوع می‌کنند.

۲. سایه همیشه با میل برای خدا سجده می‌کند، ولی صبح و عصر که طولانی‌تر می‌شود، نقش بر زمین افتادن و سجده کردن را بهتر و آشکارتر برای حس انسان بازی می‌کند.

۳. در این آیه کریمه طاعت تکوینی سایه، به‌تنهایی مد نظر نیست، افزون بر آن، بر زمین افتادن و مشابَهت ظاهری آن با انسان‌های در حال سجده نیز مورد توجه است؛ چراکه قرآن کریم در آیه‌ای دیگر به همین کشیده شدن سایه بر زمین نام سجده نهاده، می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ: آیا به چیزهایی که خدا آفریده است، ننگریسته‌اند که سایه‌هاشان از راست و چپ بر می‌گردد و با فروتنی برای خدا سجده می‌کنند» (نحل: ۴۸).

۴. آفرینش این مرتبه از وجود که برای حس انسان آشکار است و می‌تواند او را به مراتب بالاتر که جز با عقل درک نمی‌شود، راهنمایی کند، از نمونه‌های جمال‌پردازی حضرت حق است. علامه طباطبایی^{ره} در این باره نوشته است:

نسبت سجده به سایه‌دادن از باب شعر و تصویر تخیلی نیست، بلکه از این باب است که حقیقتی محسوس و قابل مشاهده با حقیقتی متعالی و دور از دسترس حس و خیال، مطابق افتاده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان از آن برای آموزش افهام و عقول ساده بهره گرفت و از این راه به مرتبه عقل سلیم که مُدرک حقایق است، برکشیدشان تا معارف آن رتبه را دریابند. از این باب است که قرآن کریم صدای رعد را نیز تسبیح می‌نامد (طباطبایی ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۳۲۲).

در روایاتی که از پیشوایان معصوم^{علیهم‌السلام} به دست ما رسیده، نیز با بیان‌های روشن - ولی گوناگون - از زیبایی، جمال دوستی و جمال‌پردازی خداوند متعال سخن به میان آمده است؛ از جمله:

رسول خدا^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ: خدا زیباست و زیبایی را

دوست دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۹۲).

امام صادق علیه السلام از امیرمؤمنان علیه السلام نقل کرده است: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَيُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ النِّعْمَةِ عَلَى عَبْدِهِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۴۳۸) خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد و دوست دارد اثر نعمتش را در [زندگی] بنده اش ببیند. منظور از جمله آخر این است که خداوند متعال دوست دارد، بنده با استفاده از نعمتی که خدا به او بخشیده، خود را بیاراید و لباس زیبا بپوشد. این توضیح را از حدیثی که از امام صادق علیه السلام (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۷۵ / کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۴۴۰) و امام رضا علیه السلام نقل شده، استفاده می‌کنیم که می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُحِبُّ الْجَمَالَ وَالتَّجَمُّلَ وَيُبْغِضُ الْبُؤْسَ وَالتَّبَاؤُسَ وَ لَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُبْغِضُ مِنَ الرِّجَالِ الْفَاقِذُورَةَ وَإِنَّهُ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى عَبْدِهِ نِعْمَةً أَحَبَّ أَنْ يَرَى أَثَرَ تِلْكَ النِّعْمَةِ: خدایند متعال زیبایی و زیباسازی را دوست دارد و از ظاهرسازی فقیرانه بدش می‌آید و انسان‌های کثیف را دوست ندارد. خدا وقتی نعمتی به بنده‌ای می‌دهد، دوست دارد اثر آن دیده شود» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۳).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِذَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدِهِ نِعْمَةً أَحَبَّ أَنْ يَرَاهَا عَلَيْهِ لِأَنَّهُ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ: خدا وقتی نعمتی به بنده‌ای می‌دهد دوست دارد اثر آن را در بنده ببیند چون او زیباست و زیبایی را دوست دارد» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۴۳۸).

در روایت است که امام حسن مجتبی علیه السلام وقتی برای نماز بر می‌خواست، بهترین لباس‌هایش را می‌پوشید. وقتی در این باره از او پرسیدند، فرمود: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ فَأَتَجَمَّلُ لِرَبِّي: خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد. من هم خودم را برای پروردگارم زیبا می‌کنم». آن‌گاه این آیه را تلاوت کرد: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف: ۳۱). زینت خود را به هنگام هر نمازی بگیرید (احسائی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۱). امام صادق علیه السلام به مردی که نظر آن حضرت را درباره لباس‌های خود خواسته بود، فرمود: «الْبَسْ وَتَجَمَّلْ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ الْجَمَالَ مَا كَانَ مِنْ حَلَالٍ: بپوش و خود را زیبا کن؛ زیرا خداوند بلندمرتبه زیبایی را تا جایی که از حلال باشد، دوست دارد» (ابن‌حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵۴).

نتیجه سخن آنکه در اندیشه اسلامی سرچشمه زیبایی در تمام مراتب هستی، ذات اقدس خداوند متعال است که جمال مطلق از آن اوست. این نظریه، هرچند با این اتقان و قاطعیت در دامن فلسفه اسلامی پرورش یافته، به مسلمانان اختصاص ندارد. کم نیستند اندیشورانی در غرب که همه زیبایی‌ها را مستند به خداوند متعال می‌دانند. *راوسون* معتقد است «تمامی عالم حاصل یک زیبایی مطلق است» و *سارپلادان* می‌گوید: «زیبایی یکی از مظاهر خداوند است، واقعیتهای جز خداوند و حقیقتی جز او و جمالی غیر از او وجود ندارد» (ر.ک: هاشم‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۶۲).

نتیجه‌گیری

زیبایی از سنخ وجود است به همین دلیل با وجود آشکاری تعریف‌شدنی نیست؛ با این وجود، صاحب‌نظران در صدد برآمده‌اند برای شناسایی مصادیق آن، معیاری به دست دهند. گروهی بر این باورند معیار زیبایی در نفس آدمی است؛ بدین معنا که هر چیزی مفید منفعت یا لذتی بود یا به میلی یا عادت‌ی پاسخ داد، زیباست. گروهی دیگر نیز در ذات جسم زیبا به دنبال معیار زیبایی می‌گردند. تناسب و کمال، شاخص‌ترین معیارهایی هستند که این گروه معرفی می‌کنند. تناسب، هرچند در مقایسه با معیارهای دسته نخست پشتوانه فکری قوی‌تری دارد، معیار کاملی نیست؛ زیرا تنها تا جایی که از کمال یک چیز حکایت کند، می‌تواند نشان‌دهنده زیبایی باشد. به همین دلیل، در اندیشه اسلامی طرفدار زیادی ندارد. بنابراین دقیق‌ترین معیار زیبایی کمال است؛ باین حال، تنها راهنمای ما به کمال، دلیل عقلی است و دلیل عقلی در همه موارد کاربرد ندارد، در مواردی که دلالتی عقلی بر کمال نباشد، برای تشخیص زیبایی می‌توان از همه نشانه‌های وجود بهره برد. بنا بر آنچه گذشت، زیبایی خاستگاه بیرونی دارد؛ چون تنها در صورتی می‌توان گفت زیبایی مولود نفس انسان است که آن را به اموری مانند لذت و منفعت تفسیر کنیم یا دریافتش را به احساس مستند کرده، داوری درباره آن را به ذوق بسپاریم؛ ولی از آنجاکه زیبایی مساوق وجود است و با کمال موجودات اندازه‌گیری می‌شود، به عنوان حقیقتی تلقی شده که از جانب جمیل علی‌الاطلاق به موجودات افزوده می‌شود.

١٧٤

زمن

بهار ١٣٩٧ / شماره ٨٣ / محمدرضا جباران

منابع و مأخذ

۱. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی؛ **دعائم الاسلام**؛ تحقیق آصف فیضی؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام، ۱۳۸۵ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الاشارات والتنبیها**؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۳. _____؛ **رسائل**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۴. _____؛ **الشفاء: الهیات**؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۵. _____؛ **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**؛ مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. ابوالقاسم‌زاده، مجید؛ «زیباشناسی کانت شرح و تفسیری بر مقاله تبیین کانت از داوری زیباشناختی»؛ **مجله زیباشناخت**، ش ۱۰، ۱۳۸۳، ص ۱۸۷-۱۹۶.
۷. احسائی، ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین؛ **عوالی اللثالی العزیزة فی الأحادیث‌الدینیة**؛ تصحیح مجتبی عراقی؛ ج ۱، قم: انتشارات سیدالشهدا علیه السلام، ۱۴۰۳ق.
۸. احمدوند، ولی‌محمد؛ «پروسة تغییر فکری - فرهنگ‌ی پارادایم سنت»؛ **کتاب نقد**، ش ۵۰ و ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۲۶۹-۲۹۰.
۹. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین؛ **شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)**؛ مقدمه و تحقیق دکتر حامد ناجی اصفهانی؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۰. افضل‌فر، غلامعلی؛ **زیبایی و هنر: مجموعه هنر و ماوراء‌الطبیعه**؛ تدوین سیدعباس نبوی؛ ج ۱، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱.
۱۱. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد؛ **المواقف فی علم الکلام**؛ قاهره: مکتبة البتنبی، [بی‌تا].
۱۲. بوذری‌نژاد، یحیی؛ «تعریف هنر و زیبایی نزد قاضی سعید قمی»؛ **مجله فلسفه و کلام اسلامی**، ش ۱، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۴۲.

۱۳. توحیدی، ابوحیان علی بن محمدعباس بغدادی؛ المقاسبات؛ شرح حسن السنوبی؛ چ ۳، کویت: دار سعاد الصباح، ۱۴۲۲ق.
۱۴. جامی، عبدالرحمان؛ سه رساله در تصوف: لوامع ولوایح در شرح قصیده خمیریة ابن فارض و در بیان معارف و معانی عرفانی به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود؛ مقدمه ایرج افشار؛ تهران: انتشارات منوچهری، [بی تا].
۱۵. جعفری، محمدتقی؛ زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام؛ چ ۳، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۱.
۱۶. حر عاملی، محمدبن حسن؛ هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة علیهم السلام، چ ۱، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۴ق.
۱۷. دورانت، ویلیام جمیز؛ لذات فلسفه؛ ترجمه عباس زریاب؛ چ ۱۲، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۸. سبزواری، حاج ملا هادی؛ شرح المنظومة؛ تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی؛ تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۹. سلمانی، علی؛ «دیدگاه هیوم در باب زیبایی»؛ پژوهش های فلسفی، نشریة دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۲۱۹، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۸۷.
۲۰. سید قطب؛ فی ظلال القرآن؛ بیروت: دار الشروق، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
۲۱. _____؛ منهج الفن الاسلامی؛ [منبع الکترونیکی]، منبر الجهاد والتوحید، [بی تا].
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۲۳. _____؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ چ ۵، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
۲۴. _____؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح جعفر نظری و محمد ذبیحی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۵، چ ۱، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۷۶.
۲۶. ____؛ **نهاية الحکمة؛ تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری**؛ چ ۱۴، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طوسی، محمدبن حسن؛ **امالی**؛ چ ۱، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲۸. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد طوسی؛ **احیاء علم الدین**؛ تحقیق محمد الدالی بلطه؛ بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م.
۲۹. فارابی، ابونصر محمدبن محمد بن طوخان؛ **آراء اهل المدينة الفاضلة**؛ چ ۶، بیروت: دار المشرق، ۱۹۹۱م.
۳۰. ____؛ **السیاسة المدنیة؛ تصحیح، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی**؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
۳۱. فلوطین؛ **تاسوعات**؛ ترجمه ابن ناعمه حمصی؛ لبنان: مكتبة ناشرون، [بی تا].
۳۲. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر؛ چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۳.
۳۳. کاسیرر، ارنست؛ **فلسفه روشن‌اندیشی**؛ ترجمه نجف دریابندری؛ چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
۳۴. کانت، ایمانوئل؛ **نقد قوة حکم**؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ ۳، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
۳۵. کرسون، آندره؛ **فلاسفة بزرگ**؛ ترجمه کاظم عمادی؛ چ ۴، [بی جا]: انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۶۳.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ **کافی**؛ تصحیح، تحقیق و تعلیق علی‌اکبر غفاری؛ چ ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۳۷. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالانوار**؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ تفسیر نمونه، ج ۳۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.
۳۹. موسوی خمینی؛ سیدروح‌الله؛ لب‌الأثر فی الجبر والقدر؛ تقریر جعفر سبحانی؛ ج ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۴۰. میرداماد، میرمحمدباقر؛ قبسات؛ به اهتمام دکتر مهدی محقق، دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو و دکتر ابراهیم دیباجی؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۴۱. _____؛ تقویم الایمان؛ با تعلیقات ملا علی نوری؛ تحقیق علی اوجبی؛ ج ۱، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۴۲. هاشم‌نژاد، حسین، سیدجواد نعمتی؛ «زیبایی‌شناسی در فلسفه صدرالمتهلین»؛ دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه، ش ۲، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۶۲.
۴۳. هنفلینگ، أسوالد؛ چیستی هنر؛ ترجمه علی رامین؛ ج ۳، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۴.