

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۴/۲،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۴۶-۱۲۵

زیبایی‌شناسی فلسفی و تحلیل نظریه «اصالت زیبایی» در حکمت مطهر*

مهدی گنجور

عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان

Email:Ganjvar78@gmail.com

دکتر سید مهدی امامی جمعه

دانشیار دانشگاه اصفهان

چکیده

تأمل در زیبایی و جمال، همچون دیگر مقوله‌های فلسفه و علوم انسانی، بیش از دو هزار سال قدمت دارد، چنان‌که یونانیان باستان، آن‌گونه که از رسالات هیپاس بزرگ افلاطون و بوئیتیای ارسطو برمی‌آید، سهم عمده‌ای در تکوین آن داشته‌اند. البته اطلاق لفظ زیبایی‌شناسی به این نوشته‌ها، خالی از تسامح نیست. اما نمی‌توان آثار و تأملات متفکران بشر را در مقوله زیبایی، انکار کرد و دیدگاه‌ها و نظریه‌های متنوع و ژرف ایشان را نادیده گرفت.

در این نوشتار، سعی بر این است که از جنبه‌های گوناگون به بررسی این مقوله پرداخته شود. برای این منظور، ابتدا با رویکردی فلسفی-عرفانی به تعریف و تبیین زیبایی و تلازم معرفتی آن با عشق پرداخته شده و در پی آن مکتب «اصالت زیبایی» مورد تحلیل قرار گرفته است. دیدگاه حکمت متعالیه صدرایی پیرامون نقش زیبایی در عشق آفرینی، مسأله‌ای دیگر است که در این نوشتار مورد پژوهش واقع می‌شود. زیبایی‌شناسی در پرتو عقل، که بیانگر موضوعیت و مرجعیت عقل در مقوله زیبایی‌شناسی اخلاقی و فلسفی است، یکی از موضوعات محوری بحث حاضر به حساب می‌آید. این پژوهش، در نهایت، مدعی نقش زیبایی در ایجاد محبت و آفرینش عشق با رویکردی تجربی-عرفانی شد و با استناد به برخی آراء و نظریه‌ها به اثبات این ادعا پرداخته است.

کلید واژه‌ها: زیبایی، علم الجمال (زیبایی‌شناسی)، اصالت زیبایی، حکمت مطهر، عقل، عشق،

التذاذ.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۰۳/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۰۴/۱۵.

طرح مسأله

تأمل در حقیقت زیبایی و جمال، نظیر سایر موضوعات فلسفی و علوم انسانی، پیشینه‌ای دراز و قدمتی چند هزار ساله دارد، به طوری که یونانیان باستان - آن گونه که از رسالات هیپاس بزرگ افلاطون و بوئیتیقای ارسطو بر می‌آید - سهم عمده‌ای در تکوین آن داشته‌اند. با این حال، اطلاق لفظ زیبایی‌شناسی (استتیک) به این نوشته‌ها، خالی از مسامحه نیست.

در مقوله زیبایی‌شناسی، پرسش اساسی و نخست این است که ماهیت جمال یا زیبایی چیست. یعنی جمال و زیبایی را چگونه می‌توان تعریف کرد و به اصطلاح منطقیون، جنس و فصل زیبایی کدام است؟ به دیگر سخن، زیبایی در کدام مقوله می‌گنجد؟ آیا می‌توان آن را نوعی جوهر به حساب آورد؟ حُسن و جمال داخل در مقوله کمیّت است یا جزء کیفیات و یا نوعی انفعال به شمار می‌رود؟ و یا صرف نظر از اجزای تحلیلی آن، از نظر وجودی و عینی از چه عناصری ساخته می‌شود؟ آیا می‌توان حدود و اضلاع معرفتی برای آن تعریف کرد؟ و در نهایت به لحاظ معرفت‌شناسی چه ارتباطی میان زیبایی و عشق برقرار است؟

مقاله حاضر با رهیافتی فلسفی و در پرتو آرای حکیمان، ضمن حلّ مسأله، به تعریف زیبایی و تلازم معرفتی آن با عشق پرداخته، سپس مکتب «اصالت زیبایی» در حکمت مطهر و تلازم عشق و زیبایی در حکمت متعالیه را مورد بررسی قرار می‌دهد.

تعریف زیبایی

در میان حقایق عالم، زیبایی از عالی‌ترین حقایقی است که پرسش از ماهیت و چیستی آن چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. به عقیده برخی از متفکران، این سؤالی است که هنوز احدی به آن جواب نداده است. (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۹۷) و بلکه به زعم عده‌ای نه تنها کسی جواب آن را ارائه نکرده، بلکه این سوال، جواب ندارد. (آونر زایس، ۱۳۶۳، ص ۳).

از دیدگاه استاد شهید مطهری، زیبایی از مقولات تعریف ناشدنی است. سخن استاد این است که: «در باب فصاحت که از مقوله زیبایی است، علما می‌گویند فصاحت را در حقیقت نمی‌شود تعریف واقعی کرد (مما یدرک ولا یوصف است)، یعنی درک می‌شود اما توصیف نمی‌شود و ما در دنیا خیلی چیزها داریم که انسان، وجودش را درک می‌کند ولی نمی‌تواند آن را تعریف کند زیبایی از همین قبیل است». (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۹۸). بنابراین بهتر است به جای تعریف زیبایی، به آثار و نتایج آن توجه کنیم. چرا که خاصیت زیبایی را از جاذبه‌اش می‌شود فهمید. هر چه که در انسان، عشق و شوق تولید کند و انسان را به سوی خودش بکشاند و تحسین و آفرین و تقدیس آدمی را جلب بکند «زیبایی» است. (همان، ص ۳۰۴).

از نظر فلاسفه اسلامی، زیبایی، کشش و جاذبه دارد. آنجا که زیبایی هست، عشق و طلب و حرکت و جنبش وجود دارد. یعنی خود زیبایی موجب حرکت و جنبش است. حتی به عقیده حکمای الهی، تمام حرکت‌هایی که در این عالم حتی حرکت جوهری که براساس آن، تمام قافله وجود و عالم طبیعت به صورت یک واحد حرکت و جنبش، درآمده مولود عشق است. به عنوان مثال: مدعای ابن سینا در فصل اول «رسالة العشق» این است که عشق در همه حقایق و وجودات و هویات، جاری است. نص کلمات شیخ در عنوان فصل اول چنین است: «الفصل الاول فی ذکر سریان قوه العشق فی کل واحد من الهویات». (ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۷۴) چنان‌که پیداست، از نظر فلسفی، رأی بوعلی این است که عشق حقیقی، ساری و جاری در تمام موجودات است. همچنین که، عشق حقیقی، همان ابتهاج، سرور و نشاط ناشی از تصور زیبایی و جمال محبوب و ذات معشوق می‌باشد؛ معشوقی چون ذات حق که زیبایی محض و جمال و کمال مطلق است. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۶).

ملاصدرا، این معنا را بسیار عمیق مطرح کرده است: «حضور «ذات ما» (شخص جمیل) باعث حصول صورت و تصویری از جمال او در شاهد می‌گردد و همین

صورت، شاهد را به ابتهاج می‌رساند و عاشق می‌گرداند». (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص ۲۴۷). ملاصدرا در این عبارت، «عشق» و «شوق» را بسیار دقیق مرزبندی کرده است. او عشق را ابتهاج ناشی از حضور صورت دانسته اما شوق را درخواست اِکمال همین صورت می‌داند. یعنی فردی که به شهود جمال و زیبایی می‌رسد و صورتی از جمال برایش حاصل می‌شود، شوق پیدا می‌کند یعنی خواهان به کمال رساندن او می‌شود تا به ابتهاج و التذاذ بیشتری برسد. او عشق را عین وجود و هر دو را عین حسن و جمال و زیبایی می‌داند. به عقیده وی، زیبایی (حُسن) و عشق در جمیع مراتب شدید و ضعیف، به شدت و ضعف موجود بستگی دارد. بلکه مراتب عشق عین مراتب وجود و بلکه متحد با آن است و حق که کلّ الوجود است، کلّ العشق و کلّ الحُسن (تمام زیبایی) است. لذا همان گونه که وجود در مراتب ماهیات مجرد و مادی، بسیط و مرکب، فلکی و عنصری، سریان دارد و بر تمام ماهیات ممکنه، وجود منبسط که اشراق واجب تعالی است انبساط یافته، همچنین عشق هم بر حسب مراتب وجود، در همه موجودات عالم، جریان یافته و در جمیع ذرات، ساری است. (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۱۴۸).

بدین نحو، مرجعیت عقل در زیبایی شناسی اقتضا می‌کند که از طریق آثار و نتایج زیبایی، که همانا، عشق و جذب و حرکت به سوی مطلوب صاحب جمال است، شناختی از زیبایی حاصل آید.

جالب توجه این که صاحب نظران در زیبایی شناسی نوین نیز، به تلازم معرفتی عشق و زیبایی بسان زیبایی شناسان سنتی و کلاسیک معتقد بوده و حتی قائلند که زیبایی‌های مادی و جسمی این جهانی، تمام زیبایی و جذآبیت خود را مرهون زیورهای روحانی و زینت‌های جاودان معنوی است. آنجا که مارسلا می‌گوید: «تو می‌گویی خداوند به من زیبایی عطا کرده، نه این تن‌ها، بلکه حتی یک چنان سهمی از آنکه تو را وادار می‌کند که علی‌رغم عزم خود مرا دوست داشته باشی، از کجا این استنباط را می‌کنی و بر آن اصرار می‌ورزی، که این وظیفه من است که شور تو را باز گردانم. به

یاری استعداد کمی که طبیعت به من بخشیده است، می‌دانم که آنچه که زیباست، دوست داشتنی است... شرافت و پاکدامنی، زیورهای روح هستند و بدون آن‌ها، یک بدن حتی زیبا نباید شگفت‌انگیز در نظر آید». (آونر زایس، ۱۳۶۳، ص ۱۷۵).

در فرهنگ‌های فارسی نیز، زیبایی به حالت و کیفیت نیکو و زینده‌ای تعریف شده است که عشق و احساسات انسان را نسبت به خود برمی‌انگیزاند. در فرهنگ معین آمده است: «زیبایی، عبارت است از نظم و هماهنگی که همراه با عظمت و پاکی، در شیء وجود دارد و عقل و تخیل و تمایلات عالی انسان را تحریک می‌کند و لذت و انبساط پدید می‌آورد و آن امری است نسبی». (معین، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۱۷۶۷). به همین جهت زیبایی‌شناسی را رشته‌ای از روان‌شناسی - علم الجمال - دانسته‌اند که دربارهٔ مجموعه انفعالات، کشش‌ها و احساسات درونی در مواجهه با جمال و زیبایی، گفتگو می‌کند. (دهخدا، ۱۳۴۱، حرف ز، ص ۵۹۹).

به قول خاقانی:

در عهد تو زیبایی چیزی است که خاص است این

در عشق تو رسوایی، کاری است که عام است این

شایان توجه این‌که در تعریف فلسفی و روان‌شناسی عشق نیز، این مفهوم اخذ شده است. عشق را به لحاظ لغوی، به محبت تام و دوستی مفرط تعریف نموده (معین، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۲۳۰۳) و به لحاظ روان‌شناسی نیز یکی از عواطف انسانی می‌دانند که مرکب از تمایلات جسمانی، حس جمال و زیبایی جویی، عزت نفس، و... است. به عقیدهٔ روان‌شناسان؛ «عشق، علاقهٔ بسیار شدید و غالباً نامعقولی است که گاهی هیجانات کدورت‌انگیز را باعث می‌شود و آن یکی از مظاهر مختلف تمایل به زیبایی است». (سیاسی، ۱۳۲۰، ص ۳۳۴). این دسته از متفکران، زیبایی‌شناسی را شاخه‌ای از روان‌شناسی به حساب می‌آورند در حالی‌که به عقیدهٔ عده‌ای از صاحب‌نظران اخیر، زیبایی‌شناسی نه به عنوان یک دانش مستقل بلکه به عنوان یکی از رشته‌های کلی فلسفه

مطرح است. (آونر زایس، ۱۳۶۳، ص ۱۰).

اما رویکرد فلسفی افلاطون به مقوله زیبایی و تلازم آن با عشق، رویکردی متافیزیکی و در عین حال معرفت‌شناسانه و دارای ارزش معرفتی است. به عقیده او، روح انسان در عالم مجردات قبل از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی و حُسن مطلق یعنی «خیر» را بدون پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا، چون حُسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که سابقاً درک نموده، یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را بر می‌دارد، فریفته جهان می‌شود و مانند مرغی در قفس می‌خواهد به سوی او پرواز کند. اما عشق جسمانی مانند حُسن (زیبایی) صوری مجازی است و عشق حقیقی، سودایی است که به سر حکیم می‌زند و همچنان که عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایه بقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی، رهایی داده، مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل به معرفت جمال حقیقی و زیبایی مطلق و حیات روحانی است و انسان به کمال علم وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهده جمال و زیبایی او نایل شود و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد. (ر. ک. فروغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹).

تحلیل نظریه اصالت زیبایی در حکمت مظهر

به نظر صاحب‌نظران، زیبایی از مقوله‌هایی است که اساساً قابل تعریف نیست، چرا که به طور کلی زیبایی یعنی آن چیزی که درک می‌شود اما نمی‌توان آن را تعریف کرد. با وجود این نمی‌توان آثار و تأملات متفکران را در مقوله زیبایی منکر شد و دیدگاه‌های متنوع و ژرف ایشان را نادیده گرفت. با نگاهی هر چند گذرا و سطحی به تاریخ تفکر بشری، می‌توان به این حقیقت پی برد که از فلاسفه و اهل تفکر گرفته تا هنرمندان و اهل ذوق، در این باره سخن گفته و تعاریفی از مقوله زیبایی ارائه نموده‌اند.

به عنوان نمونه افلاطون زیبایی را به «هماهنگی و تناسب میان اجزاء با کل» تعریف نموده است. (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۶). البته لازم به ذکر است که افلاطون، تناسب و توازن را علت زیبایی می‌داند و نه خود زیبایی. وی بر این باور است که علت چیزی، خود آن چیز نیست. (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۵۸۶-۵۷۹). در حقیقت آنچه شالوده و معیار مفهوم زیبایی را در زیبایی‌شناسی افلاطونی تشکیل می‌دهد، مفاهیم تناسب و تعادل و توازن و هماهنگی است. افلاطون می‌گوید، آن چیزی انسانی است که زیبا باشد مثلاً عدالت را همهٔ مکتب‌ها می‌پسندند. یک مکتب، عدالت را از روی محبت می‌پسندد، دیگری عدالت را از روی میزان اخلاقی آن می‌پسندد، دیگری ممکن است عدالت را به میزان مسئولیت بسنجد، ولی افلاطون عدالت را با عینک زیبایی می‌بیند. (افلاطون، ۱۳۷۹، صص ۸۵-۸۳). از نظر وی، عدالت خوب است به این دلیل که منشأ توازن می‌شود و ایجاد زیبایی می‌کند جامعه‌ای که در آن عدالت باشد، زیباست و همان حس زیبایی جویی بشر است که او را عدالت خواه کرده است. (ر. ک: مطهری، ۱۳۶۴، ص ۲۳۵). بعدها این نظریه به عنوان مکتب «اصالت زیبایی» در مکاتب و محافل علمی مطرح شد که لبّ کلام و اساس پیام حامیان این مکتب (سقراط، افلاطون، متکلمان و عرفای اسلامی) این است که زیبایی را معیار اصیل برای هر چیزی می‌داند که وابسته به سعادت و کمال انسان است. (ر. ک. آونر زایس، ۱۳۶۳، ص ۲۳۲). به تعبیر استاد مطهری: «معتقدین به این نظریه، کمال انسان را در هنر و کارها و فعالیت‌های ظریف، که ناشی از روح ظریف است می‌دانند و همه چیز را تحت عنوان ظریف و زیبا می‌آورند. از نظر آن‌ها، علم از مقولهٔ زیبایی است، خود حقیقت هم چون زیباست، کمال است. پس بنابراین کمال انسان در زیبایی است.» (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳).

بی‌شک، نقل و نقد دیدگاه‌ها و آراء صاحب‌نظران در مقولهٔ زیبایی و بیان جزئیات به جهت تنوع و عمق مطالب و نظرات، از حوصلهٔ این مقاله خارج است و مجال

دیگری می‌طلبد تا حق مطلب به شایستگی ادا شود. اما در نقل دیدگاه اصالت زیبایی به همین مقدار اکتفا می‌گردد که این نظریه نیز، خود دو مکتب است و هر دو مکتب معتقدند که زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست، آن زیبایی که حواس انسان مجذوب آن می‌شود مثل زیبایی‌های بصری یا سمعی یا... بلکه معتقدند یک نوع زیبایی‌های عقلی و معنوی نیز وجود دارد که واقعاً از نوع زیبایی و جمال است ولی محسوس نیست و معقول است. یکی از آن دو مکتب، نظریه اصالت زیبایی برون است که قایل به زیبایی ذاتی و عقلی یک کار یا پدیده است. این نظریه به نحوی بیانگر «حُسن و قُبْح عقلی» متکلمان است و مدعی است بعضی کارها فی حدّ ذاته زیبا و جمیل است، جاذبه و کشش دارد، عشق و علاقه ایجاد می‌کند، و ستایش آفرین است و بعضی کارها چنین نیست. (ر. ک. مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۰۷).

و اما دیگری، مکتب اصالت زیبایی درون است که به لحاظ محتوا و دیدگاه، مقابل نظریه پیشین است. طبق این مکتب، زیبایی، مربوط به روح زیباست نه این که کار، فی حدّ ذاته، زیبا باشد. اگر کار، زیباست به تبع روح زیباست. استاد مطهری در بیان تفاوت این دو مکتب می‌نویسد: «در آن نظر اول، کار فی حدّ ذاته زیباست و روح، زیبایی خود را از کارش کسب می‌کند ولی طبق این نظر، روح زیباست و کار، زیبایی خودش را از روح کسب می‌کند و این نظر، مربوط به افلاطون است». (همان، ص ۱۱۰).

زیبایی‌شناسی در پرتو عقل، با مبحث اصالت زیبایی درون، وارد مرحله جدید و جذّابی می‌شود که بسیاری از مفاهیم متعالی فطری و انسانی که ذاتاً زیبا و دارای بار مثبت و لطیف‌اند از قبیل عدالت، آزادی، حقیقت، و... در پرتو آن چنان معنا می‌یابند که عقل و احساس هر انسانی مجذوب آن‌ها می‌شود. و اینجاست که می‌بینیم افلاطون، عدالت را - چه عدالت فردی و چه عدالت اجتماعی - توازن و تناسب تعریف کرده است، و توازن و تناسب یعنی زیبایی. پس بازگشت عدالت به زیبایی است. از طرف دیگر می‌گویند زیبایی دو نوع است، محسوس و معقول. زیبایی محسوس یعنی زیبایی

یک گل یا زیبایی طاووس یا زیبایی یوسف و زیبایی لیلی؛ اما زیبایی معقول که با عقل قابل ادراک است نه با حس، مانند زیبایی ادب، زیبایی تقوا، زیبایی ایثار، و زیبایی صبر- که حد اعلای آن در وجود حضرت زینب (س) تجلی می‌یابد که بعد از آن همه مصیبت و رنج جز زیبایی چیزی نمی‌بیند و می‌گوید: «وَمَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلاً». (ر.ک. همان، ص ۱۲۴). در واقع زیبایی معقول، همان است که فلاسفه، متکلمان، و عرفای اسلامی از آن به «نیکی» یا «حسن عمل» یا «خیر اخلاقی» تعبیر می‌کنند. بدین جهت زیبایی عدالت، آزادی، و... از نوع زیبایی معقول است نه محسوس.

نقش عقل در زیبایی‌شناسی با کشف انواع زیبایی و مراتب ادراک آن، برجسته‌تر و نمایان‌تر می‌شود. زیبایی‌شناسان با نظر به ساحت درونی انسان و مراتب درک او زیبایی را -چنان که بیان شد- به دو گونه حسی و عقلی می‌دانند که می‌توان این تقسیم بندی را متناظر با دو گونه ظاهری و باطنی دانست. البته صاحب نظران، انواع دیگری از زیبایی را نیز بیان کرده‌اند که خالی از توجه نیست، از جمله زیبایی خیالی و زیبایی قلبی. بحث راجع به تخیل و زیبایی خیالی یکی از مباحث مهم هنر معاصر است که متأسفانه کمترین به گونه‌ای عمیق مورد توجه و تحلیل واقع شده است. این گونه از زیبایی نه مبتنی بر یک حقیقت عینی (بیرونی) بلکه، بر پایه یک حقیقت درونی است که در ذهن خیال کننده شکل گرفته است. این حقیقت علی‌رغم این که ممکن است زودگذر و متغیر و ناپایدار باشد، لیکن می‌تواند تأثیرات فراوانی در عالم بیرون پدید آورد و احساسات بی‌شماری را نسبت به خود تحریک و جلب کند. دنیای شعر و ادبیات و هنر و تأثیر و... بهترین جایگاه برای استفاده از شیرینی و لذت تخیل و ایجاد زیبای‌های خیالی است. (ر.ک. آونر زایس، ۱۳۶۳، ص ۵۸). و اما زیبایی قلبی از تمام گونه‌های زیبایی عمیق‌تر و پایدارتر است. در حقیقت عمیق‌ترین معنای زیبایی، در قلب مشاهده می‌شود. روح انسان، ناآگاهانه آن کلّ الحُسن، منبع، و اصل زیبایی را که ذات جمیل پروردگار

است، درک می‌کند، و در نتیجه، خواست و طریق رضای او را که طریق سعادت ماست، زیبا می‌بیند و به تعبیر شهید مطهری «هر چه از خدا می‌بیند، زیبا می‌بیند». (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۳۱). و به قول سعدی:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست^۱

زیبایی‌شناسی در پرتو عقل (فلسفی)

بحث از موضوعیت و مرجعیت عقل در زیبایی‌شناسی، نه فقط در بین متکلمان و حکمای اسلامی رایج بوده بلکه اساساً ریشه این دیدگاه را باید در میان متفکران کهن یونانی مانند سقراط و افلاطون جستجو کرد. (Halliwell, 1991, p5:321).

جستار از شالوده مکاتب عقلی و فلسفی یونان باستان در اثبات این مدعا تا حدودی راهگشا است. چرا که اصالت زیبایی، در آن روزگار به عنوان شالوده حکمت عملی این مکاتب از سوی افلاطون و سقراط، مطرح و تبیین گردیده است. استاد مطهری در خصوص این دیدگاه تأکید می‌کند که: «اصولاً مکتب فضیلت سقراط در باب اخلاق (مکتب اخلاق سقراطی) از همین جا ناشی می‌شود. فلان چیز «فضیلت است» یعنی دارای «حسن عقلی» یا «زیبایی عقلی» است. این مکتب، اخلاق را بر اساس حسن و قبح عقلی و بر اساس فضیلت می‌سنجد. می‌گوید: راستی خوب است، چون زیباست ... علم هم از نظر آنان، از آن جهت، کمال است که زیباست، یعنی جهل، ردیلت و زشت است و علم، زیباست. لذا اخلاق سقراطی که در آن همه چیز در دو سوی فضیلت یا ردیلت است و تکیه به حسن و قبح عقلی دارد، در آخر باز می‌گردد به نوعی زیبایی عقلی». (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۵۱). بر پایه این نظریه، معیار اخلاقی بودن، زیبایی کردار است، آن هم زیبایی عقلی که عقل مستقلاً و مستقیماً آن را درک می‌کند. زیرا

۱. این بیت، جزء معدود اشعار عرفانی سعدی است. مرحوم آیت الله قاضی طباطبایی، استاد عرفان علامه طباطبایی، از بین مجموع غزلیات سعدی این غزل را دارای مبنای عرفانی دانسته اند (برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵).

مکتب اخلاقی سقراط - که مبتنی بر زیبایی است - یک مکتب عقلی است. علت این که صاحب نظران، مکتب اخلاقی او را مکتب عقلی می‌دانند، این است که به عقیده سقراط، اخلاق خوب کارهایی است که عقل آنها را زیبا می‌داند و اخلاق و کردار بد که انسان نباید مرتکب آنها شود، افعالی است که عقل آنها را نازیبا می‌داند.

در زیبایی‌شناسی افلاطون نیز، دخالت و موضوعیت عقل امری است انکار ناپذیر. چرا که شالوده و اساس نظریه افلاطون را باید در دو مفهوم کلیدی «تناسب» (تعادل) و «مُثل» جستجو کرد. و این هر دو مفهوم، از مباحث عقل نظری است. تعریفی که افلاطون از زیبایی ارائه کرده است - مبنی بر این - که زیبایی، هماهنگی میان اجزاء است با کل - هرچند از نظر عده‌ای به لحاظ منطقی درست و کامل نیست، بیانگر این مطلب است.

پر واضح است که تنها مرجع ادراک این تناسب و هماهنگی و حکم به زیبایی، عقل است نه حس. هر چند که منکر آن نیستیم که تناسب، یک عامل اساسی در پیدایش زیبایی حسی است چنان‌که زیبایی عقلی و جمال روحی نیز ناشی از تناسب است، لیکن سخن از مرجعیت عقل به عنوان مُدرک زیبایی است و این همان مطلبی است که متکلمان در علم کلام تحت عنوان «حسن و قبح عقلی» مطرح و تبیین می‌کنند. (ر.ک. طوسی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۲).

مفهوم کلیدی دیگر در زیبایی‌شناسی فلسفی افلاطون، مفهوم «مُثل» است که از مبانی مهم فلسفه افلاطونی به حساب می‌آید. (Plato, 1988, p48). به طور خلاصه، نظریه مُثل بیانگر این است که، روح پیش از آمدن به دنیا، زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا، زیبایی ظاهر را می‌بیند به یاد زیبایی مطلق می‌افتد و جذب و غم هجران به او دست می‌دهد. طبق نظریه مُثل، آنچه در این جهان، مشاهده می‌شود، اعم از جواهر و اعراض، اصل و حقیقتشان در جهان دیگر است و افراد این جهان به منزله سایه‌ها و اشباح حقایق آن جهانی می‌باشند. (گات بریس، ۱۳۸۴، ص ۴). به عنوان مثال افراد

انسانی که در این جهان زندگی می کنند، همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی، انسان آن جهانی است، افلاطون، آن حقایق را مثال (ایده) و جمع آن را «مُثل» می نامد. طبق این دیدگاه، زیبایی حقیقی مربوط به آن حقایق بالاست و تمام زیبایی ها و عشق های این جهانی، مجازی و صوری می باشند چنان که میرفندرسکی از حکمای طرفدار نظریه مُثل در قالب قصیده ای نغز می گوید:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

بوعلی سینا، حکیم مشائی، سخت با نظریه مُثل افلاطونی مخالف است و شیخ اشراق، سخت طرفدار آن است. یکی دیگر از طرفداران این نظریه، صدرالمتألهین شیرازی است که در بخش افلاطونی اسفار، مقوله تنزّل مُثل افلاطونی را با مقوله جمال و حسن الهی که در عرفان اسلامی، مطرح است تطبیق داده، در مقام مقایسه زیبایی های این جهانی با زیبایی مطلق و حقیقی می گوید: «... در عین حال، همین زیبایی های آلوده به کدورت ماده، چگونه عقول را مدهوش و بی خود ساخته و خردمندان و پیروان آنها را سرگردان و واله خود نموده است و بنگر که چگونه این زیبایی های طبیعت، دوستداران و خواستاران خود را به فتنه ها و رنجها دچار می سازد. پس در این صورت چه حکم می کنی درباره جمال و زیبایی مطلق و ذاتی و نور خیره کننده الهی که در نهایت عظمت و بزرگی و کمال از ورای هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی، عقلها و قلبها را مدهوش کرده است». (ملاصدرا، بی تا، ج ۲، ص ۷۷).

با نگاهی به سیر تطوّر تاریخی زیبایی شناسی فلسفی، می توان به پیوند وجودی زیبایی های مجازی و این جهانی با زیبایی مطلق (فوق طبیعی) پی برد. به عنوان نمونه، زیبایی شناسی قرون وسطی بیانگر این موضوع است. چرا که از دیدگاه صاحب نظران، زیبایی شناسی قرون وسطی، با شباهت بسیار به فلسفه قرون وسطی، همچنان مسأله ساز و به لحاظ تاریخی اجتناب ناپذیر است که این مسأله ناشی از دغدغه و دل مشغولی عمده فیلسوفان این دوره به رابطه نظری خالق و مخلوق می باشد. (ر.ک. گات بریس، ۱۳۸۴، ص ۲۳). دو چهره پیشگام زیبایی شناسی غرب مسیحی، که در مفهوم عام تری به نام «قرون وسطی» جمع می شوند، عبارتند از قدیس آگوستین و توماس آکویناس. این فلاسفه زیبایی شناس، تعریف زیبایی این جهانی را در پر کردن شکاف محسوس بین طبیعت و ماورای طبیعت جستجو می کردند. فلسفه نوافلاطونی آگوستین از آموزه ابتکاری «افاضه» از هستی مطلق یا زیبایی مطلق استفاده می کرد که توسط فلوطین تدوین شده و طرح اصلی آن در نهایت از رساله «ضیافت» افلاطون بدست آمده بود.

در مجموعه متون متعلق به دوره بعد از آگوستین، به نام «در باب اسمای الهی» زیبایی به منزله یکی از صفات خداوند و غیرقابل انفکاک از خیر، تعریف شده است. (Tatarkiewicz, 1970, p.30) که این تلقی خاص از زیبایی چندان بی تأثیر از تعالیم و آموزه های دینی آن دوره در انتساب زیبایی به خداوند (و نه به نظام مخلوق) نبوده است.

در هر حال، این نظریه با زیبایی شناسی تجربی آگوستین به نحوی قانع کننده، برابری می کند. مثلاً نمونه ای از کتاب «در باب اسمای الهی» چنین است: «باید بین زیبایی و زیبا بودن به مثابه علت العلل بودن کل زیبایی فرق نهاد. زیرا با قول به این تمایز در کل هستی بین سهم داشتن پدیده هایی که سهمی دارند، چیزی را زیبا می نامیم که از زیبا بودن سهمی داشته باشد، زیرا زیبایی مناسب هر چیز را به کل واقعیت تسری می دهد و نیز به این دلیل که این زیبا بودن علت تناسب و درخشندگی است». (Tatarkiewicz, 1970, p.33). آکویناس نیز همچون آگوستین به ارتباط زیبایی های طبیعی با زیبایی

مطلق پای‌بند بوده، و حتی ادراک زیبایی را مختص انسان می‌داند. او می‌گوید: «فقط انسان از زیبایی اشیا محسوس فی نفسه لذت می‌برد» (Aquinas, 1942, p. 72). لیکن او، زیبایی و درک آن و لذت ناشی از درک شیء زیبا را وابسته به ماهیت صوری اشیا مورد بحث می‌داند. از طرفی، سه شرط اساسی را لازمه زیبایی معرفی می‌کند: «زیبایی مستلزم تحقق سه شرط است: اول تمامیت یا کمال شیء، زیرا آنچه ناقص است، لاجرم زشت است. دوم تناسب یا هماهنگی، سوم وضوح. از این رو می‌گویند اشیا بی‌رنگ روشن و پر تالو دارند، زیبا هستند» (گات بریس، ۱۳۸۴، ص ۲۸).

رهیافت فلسفی - عرفانی در تلازم زیبایی و عشق

در مبحث زیبایی شناسی و تلازم معرفتی آن با عشق، عده ای از صاحب نظران حسن و زیبایی را عامل محبت دانسته اند و معتقدند این مطلب در دو رساله «ضیافت» و «فایدروس» افلاطون مطرح شده و از طریق ابن سینا در رساله العشق به عالم اسلامی وارد گردیده است. (پورنامداریان، ۱۳۷۴، ص ۳۱). ابوالحسن دیلمی و روزبهان بقلی نیز جلوه زیبایی حق را انگیزه محبت و عشق عارفانه خوانده اند و معتقدند این حقیقت در عشق انسانی و غیرعارفانه نیز صادق است با این تفاوت که در این نوع عشق، حسن و زیبایی محسوس و محبوب مادی و زمینی، که از طریق حواس ادراک می‌شوند، انگیزه محبت در انسانند ولی در عشق آسمانی و عارفانه، زیبایی غیرمحسوس و حتی در حالتی ناخودآگاه و ناخواسته بر انسان جلوه می‌کند. در این حالت، چشم دل، معشوق حقیقی را در عالم خیال می‌بیند. (ر.ک. غزالی، ۱۳۶۸، ص ۳۲). احمد غزالی معتقد است که عشق با مشاهده جمال و زیبایی آغاز می‌گردد: «بدایت عشق آن است که تخم جمال (زیبایی) از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند» (غزالی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱).

ابوالحسن دیلمی در باب حُسن و زیبایی، به عنوان انگیزه محبت و سر آشکار شدن حضرت حق در حقیقت عشق و محبت آورده است که نبی اکرم (ص) فرمود:

«پروردگرم را در بهترین و زیباترین صورت دیدم (رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ) و به من گفت: از من مطلبی بخواه، گفتم از تو حبّ تو و حبّ هر عملی که مرا به حبّ تو رساند خواستارم. سپس می‌افزاید: پس از آن‌که حضرت حق به شاهد حُسن و جمال بر حضرت پیامبر تجلّی نمود محبّت او را به اندازه‌ای برانگیخت که او غیر از محبّت حضرت حق، چیز دیگری درخواست ننمود». (دیلمی، بی‌تا، ص ۹). روزبهان بقلی نیز عقیده دارد که پیامبر (ص) فیض عشق و محبت را از رؤیت خداوند در لباس زیبایی و جمال دریافت کرده است و با اشاره به حدیث رؤیت می‌افزاید: «این مقامی است که بر بنده آشکار نمی‌شود مگر آن‌که به سبب پاکی و طهارت از حوادث، در محل قبول حُسن قدیم قرار گیرد». (همان ص ۱۳۳). وی همچنین بقای عشق را با حُسن و زیبایی، مرتبط می‌داند و می‌نویسد: «دل عاشق چون آفتاب حُسن نیابد، طلب از معدنی دیگر کند. عجب مدار که در کبر سن معشوق، در عاشق آن عشق، کم شود». (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۴۷). اما ناگفته نماند که به رغم این دیدگاه، عده‌ای به صراحت بیان می‌دارند که جمال و حسن، عامل عشق و محبّت نخواهد بود بلکه جمال بینی و زیبانگری، معلول عشق است «زیرا نه هر که نیکوتر دوست‌تر، لیکن هر که دوست‌ترین‌تر». (بخاری، ۱۳۴۹، ص ۳۵۸).

به نظر نگارنده، در نقد دیدگاه زیبایی آفرینی عشق که محبّت را عامل حُسن و جمال می‌داند و حتّی گاهی وجود زیبایی را در خارج به کلی انکار می‌کند، باید گفت این تلقّی، یک نظر افراطی است. نمی‌توان وجود زیبایی را در خارج به کلی انکار نمود. قدر مسلّم این است که در خارج، چیزی به نام زیبایی وجود دارد و این طور نیست که حسن و جمال، صددرصد مخلوق عاشق باشد بلکه زیبایی یک حقیقت است و لو این حقیقت را نسبی بدانیم.

شایان توجه این‌که ملاصدرا نیز این دیدگاه افراطی را نپذیرفته است و عشق را محصول و معلول زیبایی شناسی دانسته و نه علت و عامل آن. او کاملاً تصریح نموده

که عشق حاصل یک مواجهه است. وی ضمن تعریف عشق، آن را ناشی از کشف زیبایی ها می داند^۱: «عشق یعنی التذاذ شدید به واسطه مواجهه با زیبایی صورت زیباروی و محبت شدید به کسی که دارای زیبایی های معنوی و اخلاقی و نیز تناسب اعضا بوده و خوش ترکیب است». (ملاصدرا، بی تا، ج ۷، ص ۱۷۲). بر این اساس عشق را، بویژه در عالم انسانی، می توان این گونه تبیین کرد و یا به دیگر سخن، عشق شناسی ملاصدرا را می توان چنین صورت بندی کرد:

۱- مواجهه انسانی (x) با انسان دیگر (y)

۲- (y) دارای زیبایی های معنوی (شمایل لطیف) و زیبایی های ظاهری و صوری (تناسب اعضا و خوش ترکیبی)

۳- (x) در این مواجهه، واجد التذاذ شدید می شود.

۴- (x) به (y) به واسطه این التذاذ شدید ابراز علاقه وافر می کند و به او محبت مفرط می ورزد.

در این جا باید چهار نکته را مد نظر قرار داد: اولاً ملاصدرا کشف زیبایی ها را عامل اصلی عشق دانسته است و بنابراین انسانی که کاشف زیبایی ها باشد عاشق می گردد. ثانیاً عشق در چشم انداز ملاصدرا یک امر معنوی است و لذا شمایل لطیفه یا همان زیبایی های معنوی نقش اصلی را در عشق ایفا می کند. از همین رو ملاصدرا چنین عشقی را از فضایل و کمالات انسانی برمی شمارد^۲. (همان، ج ۷، ص ۱۷۳). ثالثاً با توجه به نکته دوم، « التذاذ شدید » در عشق شناسی ملاصدرا لذتی جنسی و شهوانی نیست بلکه لذتی معنوی و زیبایی شناسانه است. زیرا ملاصدرا لذت را عین آگاهی و

۱. بیان ملاصدرا چنین است: «العشقُ أعني التذادُ السَّديدُ بحسنِ الصَّورهِ الجميلهِ و المُحبَّتِ المُفرطه لِمَن وُجدَ فيه السَّمائلُ اللطيفه و تناسُبُ الأعضاء و جوده التركيب» (ملاصدرا، بی تا)، *اسفار اربعه*، بیروت، دالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۷، ص ۱۷۲).

۲. صدرالمتألهین در این باره می گوید: «فلا محاله يكونُ وجودُ هذا العشقِ في الإنسانِ معدوداً من جمله الفضائل» (همان، ج ۷، ص ۱۷۳).

شعور دانسته که متعلق این آگاهی همان کمال است: « فَالَّذِي إِذْنُ عَيْنِ الشَّعُورِ بِالْكَمَالِ » (همان، ج ۴، ص ۱۲۲). البته بحث در مورد « لذت » بسیار مفصل و مبانی ملاصدرا در باب لذت شناسی گسترده است و مجال طرح آنها در این مقاله نیست.^۱

رابعاً ملاصدرا در باب عشق، به تعریف عشق و به بیان دیگر به چیستی‌شناسی عشق نپرداخته، بلکه آن را به ثمرات و تأثیرات آن شناسانده که همان حصول لذت است. آری عشق و عشق‌شناسی نیز، چون زیبایی و زیبایی‌شناسی، در قالب تعاریفات و حدود ماهیات نمی‌گنجد. بنابراین حال که عشق، التذاذ است و التذاذ چیزی جز شعور و آگاهی به کمال نیست، پس انسان برای کشف زیبایی‌های متعالی، باید سیر استکمالی داشته، باید هم تزکیه قلبی و نفسانی داشته باشد و هم تهذیب معرفتی و عقلانی تا آن شعور به کمال حاصل شود و در نتیجه آن لذت و عشق، حاصل گردد. به همین جهت استاد مطهری در آثار خود تأکید دارد که درک مراتب عمیق زیبایی که منجر به عشق آفرینی می‌شود، نیازمند به طهارت روح و تقواست: «تقوا و طهارت در یک ناحیه دیگر هم تأثیر دارد و آن ناحیه عواطف و احساسات است که احساسات را رقیق‌تر و لطیف‌تر می‌کند. این‌طور نیست که آدم با تقوا که خود را از پلیدی‌ها و کارهای زشت و کثیف، از ریا و تملق، از بندگی و کاسه لیزی دور نگه داشته، ساحت ضمیر خود را پاک نگهداشته.. همیشه توجهش به معنا بوده نه به ماده، یک همچو شخصی نوع احساساتش با احساسات یک آدم غرق در فحشا و پلیدی و غرق در مادیات، یکی باشد. مسلماً احساسات او عالی‌تر و رقیق‌تر و لطیف‌تر است. تأثرات او در مقابل زیبایی‌های معنوی، بیشتر است. دنیا را طور دیگری و با زیبایی دیگری می‌بیند آن جمال عقلی که در عالم وجود است، بهتر حس می‌کند». (مطهری، ۱۳۵۶، ص ۵۶).

یکی از اصول مسلم در مباحث شناخت‌شناسی، مسأله تأثیرپذیری واقعیت از درک انسان است که بیانگر تغایر بین ادراکات ذهنی انسان و واقعیات خارجی است. طبق این

۱. در این باره رجوع کنید به: سید مهدی امامی جمعه، فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۵، [فصل ششم].

اصل معرفت‌شناختی، تقوا و پرهیزگاری یکی از اصول و روش‌های مؤثر در شناخت، محسوب می‌شود که نقش مهمی در فهم و ادراک ایفا می‌کند. چرا که اساساً حضور شیطان یا ذات مقدس رحمان در پندار انسان، دو عامل بسیار مهم در شناخت‌شناسی اسلامی به حساب می‌آیند. چنان‌که اسلام به صراحت می‌گوید: «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال/۲۹) تقوا داشته باشید تا شناخت و مایه تمیز دادن حق از باطل در دل شما پیدا شود.

بنابراین می‌توان مدعی شد که حضور خداوند یا شیطان در پندار، در زیبا یا زشت‌تر نشان دادن یک چیز نقش مهمی دارد و این مسأله‌ای است که به کلی در نظام معرفت‌شناسی مکاتب غربی و به تبع آن در زیبایی‌شناسی مدرن مورد غفلت و فراموشی واقع شده است. شیطان سوگند خورده که با تسویل و تزیین و زیبا جلوه دادن بسیاری از زشتی‌ها، آدمی را بفریبد (محمد/۲۵) در مقابل، خداوند هم در زیباتر کردن برخی زیبایی‌ها و زشت کردن برخی زشت‌ها، نقش دارد. قرآن کریم، به صراحت می‌فرماید: «زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» «این چنین برای هر امتی عملشان را زینت دادیم» (انعام/۱۰۸) در اینجا این نکته، شایان توجه است که خداوند، کار تزیین و زیباسازی را به خود نسبت داده است، چنان‌که در بخش‌های دیگر قرآن، منطق لطیفی در مورد برخورد خداوند با زیبایی‌های ناقص ما وجود دارد. در سوره مبارکه شوری می‌فرماید: «وَمَنْ يَفْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حَسَنًا» «هرکس عمل نیکی انجام دهد بر نیکی‌اش می‌افزاییم» (شوری/۲۳) به تعبیر استاد مطهری، اثر تقوا و پرهیزکاری این است که انسان کار نیمه زیبا انجام می‌دهد بعد می‌بیند خدا تمام زیبا به او تحویل می‌دهد. (ر. ک. مطهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۳۹).

جمع بندی و نتیجه گیری

۱- در این پژوهش، بیان گردید که زیبایی از مقولات تعریف ناشدنی است و لذا به

جای بیان ماهیت و چیستی زیبایی، باید به بیان لوازم، آثار، و تأثیرات آن پرداخت. بر این اساس مهم‌ترین آثار و نتایج زیبایی که همان عشق و محبت و التذاذ است، تعریف و تبیین گردید.

۲- در تحلیل نظریه اصالت زیبایی در حکمت و اندیشه استاد مطهری، معلوم شد که بر اساس این دیدگاه، زیبایی معیار اصیل برای هر چیزی است که مرتبط با سعادت و کمال انسان است. یعنی کمال انسان در زیبایی و هنر و فعالیت‌های ظریفی است که از روح لطیف او نشأت می‌گیرد. در این مقال، تفاوت دو مکتب «اصالت زیبایی برون» و «اصالت زیبایی درون» بیان گردید که اولی، قایل به زیبایی ذاتی و عقلی پدیده هاست و برخی کارها را فی حد ذاته، زیبا و جمیل می‌داند در حالی که دیگری مدعی است که زیبایی، ناشی از جمال روح است.

۳- همچنین روشن شد که «عقل» در مبحث زیبایی‌شناسی از موضوعیت و مرجعیت انکارناپذیری برخوردار است. چنان‌که نمی‌توان نقش عقل را در مکتب اخلاق و زیبایی‌شناسی سقراط و افلاطون و حتی در حکمت مطهر و نظریه «حسن و قبح عقلی» متکلمان نادیده گرفت؛ چراکه عقل، تنها مرجع ادراک تناسب و هماهنگی و حکم به زیبایی است.

۴- به علاوه در این مقاله، ضمن بیان ارتباط و تلازم عشق و زیبایی، به نقد و نفی نظریه «زیبایی آفرینی عشق» که محبت مفرط را عامل ایجاد و ادراک زیبایی میدانند، پرداخته شد و در مقابل، دیدگاه «عشق آفرینی زیبایی» که حسن و جمال را عامل عشق و محبت می‌داند، تبیین و تقویت گردید. بدین منظور شواهدی از حکمت مطهر و حکمت متعالیه بر این مدعا ارایه و تحلیل گردید و اثبات شد که ملاصدرا و استاد مطهری هر دو، عشق را معلول و محصول زیبایی‌شناسی دانسته‌اند نه علت و عامل آن.

۵- در نهایت ثابت شد که انسان برای کشف و درک زیبایی‌های متعالی، باید سیر

استکمالی و تزکیه قلبی و همچنین تهذیب معرفتی و عقلانی داشته باشد؛ چراکه اساساً بدون تقوا و طهارت نفس، ادراک مراتب عمیق زیبایی و به تبع آن، درک لذت و عشق متعالی، امری محال خواهد بود.

منابع

- آونر، زایس، *زیبایی شناسی علمی و مقوله های هنری*، ترجمه فریدون شایان، تهران، سازمان نشر کتاب، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، الشیخ ابن علی حسین بن عبدالله، *رسائل ابن سینا، رساله العشق*، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
- _____، *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح للمحقق الطوسی، سه جلد، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- _____، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ۱۳۷۹.
- امامی جمعه، سید مهدی، *فلسفه هنر در عشق شناسی ملاصدرا*، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- بخاری، اسماعیل بن محمد *خلاصه شرح و تعرف*، به تصحیح احمدعلی رجایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- بقلی شیرازی، روزبهان، *عبر العاشقین*، به تصحیح هانری کربن، تهران، منوچهری، ۱۳۶۶.
- پور نامداریان، تقی، *دیدار با سیمرخ (هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار)* تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.

جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.

دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران، موسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۴۱.

دیلمی، ابوالحسن، *عطف الالف المألوف علی الام المعطوف*، تصحیح ج ک - قادیه، بی تا.

سیاسی، علی اکبر، *روانشناسی تربیتی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۳۲۰.
الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۷ ق.
_____، *اسفار اربعه*، بیروت، دالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، جلد دوم و هفتم، بی تا.

طوسی، خواجه نصیرالدین، *کشف المراد*، شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح علامه شعرانی، تهران، اسلامیه، چاپ نهم، ۱۳۷۹.

غزالی، احمد، *رسالة سوانح العشق*، به کوشش هلموت ریتز، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.

_____، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه، چاپ سوم، جلد اول، بی تا.

گات، بریس، *دانشنامه زیبایی شناسی*، گروه مترجمان، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.
مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا، ۱۳۶۶.

_____، *آشنایی با علوم اسلامی*، جلد اول، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.

_____، *الهیات شفا*، جلد اول، تهران، صدرا، ۱۳۶۹.

- _____ ، ده گفتار، تهران، صدرا، ۱۳۵۶.
- _____ ، گفتارهای معنوی، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
- _____ ، تکامل اجتماعی انسان، تهران، صدرا، ۱۳۶۵.
- _____ ، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، الزهرا، ۱۳۶۲.
- _____ ، آشنایی با قرآن، جلد چهارم، تهران، صدرا، بی تا.
- معین ، محمد، فرهنگ فارسی (متوسط)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳.
- نیکولای لیزرف و دیگران، زیبایی شناسی نوین، ترجمه مهدی پرتوی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۲.

Aquinas, T.(1942) summa the ologiae. Trans.Fathers of the English Dominican Province, London :Burns, oates and washbournce.

Halliwe , s, (1991)" the Importance of plato and Aristotle for Aesthetics, proceedings of the Boston Area colloquium on Ancient philosophy.

Plato (1988) Republic 10. trans. S. Halliwell war minster.

Tatarkiewicz, w.(1970) Medieval Aesthetics , trans. R.M.Montgomery, the Hague: Moution.