

هنر دینی از منظر علامه جوادی آملی

حمیدرضا خادمی*

سیدمسعود مسعودیان**

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی، به هنر دینی توجه خاص نموده و شاخص‌ها و مبانی آن را بیان کرده‌اند. این مقاله ضمن بیان تعریف و تفسیر علامه جوادی آملی از هنر دینی، شاخص‌های هنر دینی را در منظومه فکری ایشان تبیین می‌کند. این شاخص‌ها درحقیقت، از دیدگاه اصیل حکمت متعالیه ملاصدرا متأثرند. منزلت رفیع عقل و عالم معقول در خلق اثر هنری، توجه به نقش قوه خیال همچون کارگاه خلق اثر هنری، اهمیت دادن به رسالت‌های اخلاقی هنر و هنرمند، موهبت دانستن هنر برای ارتقای کمالات انسانی و همچنین کارکردها و ویژگی‌های معرفتی هنر از مهم‌ترین شاخص‌ها و مباحث هنر دینی از منظر علامه جوادی آملی است. استاد جوادی آملی با اشاره به دو بخش انگیزه و اندیشه در وجود انسان، جهان‌آرایی را رسالت هنر دینی معرفی می‌کنند؛ ایشان با طرح نظریه تقلید از خلقت، خروجی حتمی فرآیند خلق اثر هنری را هنر دینی می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: هنر دینی، حکمت متعالیه، جوادی آملی، ملاصدرا.

* دکترای فلسفه تطبیقی، استادیار مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی سازمان سمت (khademi4020@yahoo.com).

** کارشناسی ارشد ادبیات نمایشی دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد تهران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۷/۱۵.

مقدمه

فیلسوفان مسلمان در آثارشان به مفهوم‌شناسی هنر و برخی مصادیق آن اشاره‌هایی کرده‌اند؛ اما تعریف امروزی هنر و مصادیق گوناگون آن را پوشش نمی‌دهد. فیلسوفان مسلمان، به ویژه ملاصدرا، بیشتر درباره مبانی زیبایی‌شناسی و منشأ زیبایی بحث کرده‌اند؛ چنان‌که ملاصدرا براساس قواعد فلسفی خویش، هر حسن و جمالی را تجلی حق تعالی در افق طبیعت و آفرینش می‌داند و برترین ابتهاج را در ادراک زیبایی، به او نسبت می‌دهد. وی معتقد است جهان هستی، چهره جمالی حق تعالی است و از آنجاکه هر کمالی در هستی، تجلی اوست، حق تعالی واجد برترین کمالات است؛ از طرف دیگر، می‌توان گفت بسیاری از بحث‌های فیلسوفان مسلمان درباره هنر و زیبایی‌شناسی، درحقیقت معرفت‌شناسی هنر است. تعریف و تعیین کارکرد هر یک از قوای ادراکی انسان و نقش آن‌ها در ادراکات مختلف، از جمله در آفرینش اثر هنری، ارتباط قوای ادراکی انسان و معرفت‌بخشی آن‌ها جزء مباحث معرفت‌شناسی است. بی‌تردید بررسی دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان درباره هنر، مستلزم توجه به کلیت، ویژگی‌ها و شاخص‌های منظومه فکری ایشان است و می‌تواند تصویر شفاف و کاربردی را از هنر دینی و اسلامی در اختیار پژوهشگران و هنرمندان قرار دهد. هنر در نگاه علامه جوادی آملی، معقولی است که با کمک قوه خیال منزّه، به محسوس تبدیل می‌شود. فقط انسان خلیفه‌الله است که چنین توانی دارد. ایشان با حفظ کلیت دیدگاه ملاصدرا درباره زیبایی‌شناسی و هنر، بر برخی از جنبه‌های دیدگاه صدرایی، بیشتر و جدی‌تر تأکید می‌کند؛ مانند منشأ عقلانی اثر هنری، طهارت قوه خیال و رسالت جهان‌آرایی هنر، که همانا آراستن صحنه هستی و فرح‌بخشی به حیات جامعه و تأمین جمال آن با زیبایی و تجلی هنر است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ب: ۴۳) و نیز ارتباط اخلاق با هنر دینی. اگرچه تعریف هنر دینی، مستقیم در فلسفه صدرایی نیامده است، ایشان افزونی‌ها و پیچیدگی‌های آن را زدوده و برای عموم، شیوا و فهم‌پذیر کرده‌اند. این مقاله بر آن است و جوه تشابه دیدگاه صدرایی و علامه جوادی آملی را درباره هنر نشان دهد و برجستگی‌های دیدگاه ایشان را تبیین کند.



هنر دینی از منظر حکمت متعالیه

پیش‌تر اشاره شد که اندیشمندان مسلمان در تعریف هنر، به‌ویژه هنر اسلامی، هیچ‌گاه اتفاق نظر نداشته‌اند؛ زیرا فقط در ضمن مباحث دیگر فلسفی، درباره این موضوع بحث کرده‌اند؛ از جمله ملاصدرا، که در دوران اوج برخی هنرهای تجسمی، مانند معماری، می‌زیست (قرن ده و یازده هجری قمری)؛ ولی به دلایل مختلف، که بحث آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد، این مسائل را در آثار خود مطرح نکرده است، بجز مباحث پراکنده و مختصری درباره انواع هنر و مسائل آن. اصول فلسفه ملاصدرا، یعنی اصالت، وحدت، تشکیک و تدرّج یا اشتداد مراتب، بساطت وجود و ارتباط آن با کمالات وجودی، احکامی را در زیبایی‌شناسی پدید می‌آورد که در اینجا خلاصه آن‌ها را می‌آوریم:

- زیبایی، حقیقت عینی و واحدی است؛
- هرچه مرتبه وجودی شیء بالاتر باشد، زیبایی آن بیشتر است؛ به عبارت دیگر، با اشتداد وجودی شیء، زیبایی آن اشتداد می‌یابد؛
- زیبایی، حقیقت واحدی است و تكثر زیبایی، تكثر رتبی است؛
- شناخت بهتر زیبایی در گرو شناخت بهتر وجود است. وجود به‌بهترین شکل، با شهود ادراک می‌شود؛ بنابراین، شناخت دقیق زیبایی در گرو شناخت شهودی آن است (اکبری، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

باتوجه به مبانی اساسی حکمت صدرایی (مبانی وجودشناسی، نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی)، می‌توان مسائلی چون عینیت یا ذهنیت زیبایی، ملاک‌های زیبایی و ... را از آن دریافت. نفس‌شناسی ملاصدرا نیز نقش ویژه‌ای در حل مسائلی چون ماهیت و چیستی فعل هنری و فاعلیت هنرمند، عشق به زیبایی و لذت بردن از آن دارد. دیدگاه‌های صدرالمتألهین درباره قوه خیال نیز جزء نفس‌شناسی اوست (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۶۰/۸ و ۱۹۳/۹ و ۲۲۳). می‌توان نقش خیال را در آفرینش آثار هنری و ادراک زیبایی، برپایه معرفت‌شناسی او طرح و بررسی کرد (نصاریان، ۱۳۸۵: ۲۲۲). ملاصدرا هر قوه، کمال، صورت و جمال این عالم سفلی را سایه و نماد حقایق عالم علوی می‌داند. این کمالات و

صورت‌های تنزل‌یافته، مادی‌شده حقایقی پاک، منزّه از نقص، مجرّد از تیرگی و متعالی از خلل و قصورند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۶۶-۶۴). ملاصدرا پس از آنکه هنر را تشبّه به الله و هنرمند را خلیفه‌الله معرفی می‌کند، به نقل از حکیمان می‌نویسد که صنعت (از جمله هنر) تشبّه به طبیعت است؛ به این ترتیب، هنرمندی که قصد دارد اثر هنری خلق کند. عین صورت خیالی اثر خود است؛ اما به دلیل ضعف وجودی، این صورت خیالی به کمک عقل فعال، از نقص به کمال حرکت و تحضّل عینی پیدا می‌کند (همان، ۱۳۶۶: ۲/۶).

نکته مهم اینجاست که از منظر ملاصدرا، انسان از آن‌رو که وجود سیالی دارد، در مرز مشترک عالم معقول و محسوس ایستاده است؛ از سویی، با عالم ملکوت مرتبط است و از سوی دیگر، در عالم شهادت نیز می‌زید؛ او برخی از حقایق را از مراتب عالیّه عالم دریافت، و برخی را با حواس خود از عالم شهادت درک و دریافت می‌کند؛ بنابراین، صورت‌هایی که در نفس هنرمند نقش می‌بندند، از دو حیث یافته‌های او هستند: صورت‌هایی که به شکل الهام یا حدس از مبادی عالیّه عالم بر نفس او افاضه شده‌اند و صورت‌هایی که او با مشاهده و ادراک حسی، از عالم مادی و ذهن خود ایجاد کرده است (همان، ۱۳۵۴: ۱۲/۲-۸۱۳-۸۱۲). در نتیجه، اثر هنرمند، به ویژه هنرمندی که به لحاظ وجودی، کمال مطلوبی داشته باشد، علاوه بر اینکه بازنمایی و محاکات طبیعت یا افعال انسانی است، بازنمایی حقایق عالی خلقت است. البته باید به این نکته اشاره کرد که تبدیل معقول به محسوس در اندیشه صدرایی، پیشینه نوافلاطونی دارد و در اندیشه کسانی چون فلوطین هم مطرح بوده است؛ در حقیقت، اندیشه صدرایی، از دیدگاه نوافلاطونی فلوطین متأثر است. در نظام فلسفی فلوطین، سه اصل یا مبدأ وجود دارد: واحد، که برتر از وجود، عقل و جهان معقول است؛ عقل و روح (نفس)؛ طبیعت یا جهان محسوس در مرتبه پایین‌تر از روح (ماده نیز در مرتبه واپسین وجود دارد). فلوطین معتقد است یگانه شدن و رسیدن به «واحد» یا «زیبای نخستین» (خداوند)، هدف فلسفه است. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۱/۱) او تأکید می‌کند که منظورش از آثار زیبا، آثار هنری نیست، بلکه توجه به زیبایی روح انسان‌هایی است که آثار هنری را می‌آفرینند. او باور دارد هرکسی برای تشخیص و



دیدن این زیبایی، ابتدا باید روح خود را زیبا کند (همان: ۷۸). تطبیق نظریه‌های صدرایی با اندیشه‌های نوافلاطونی، مجال گسترده‌ای می‌طلبد؛ اما خلاصه‌اش این است که ملاصدرا با الهام از اندیشه‌های نوافلاطونی و تطبیقشان با آموزه‌های وحیانی، معتقد است خیالی که واسطه عقل و حس است، نقش محاکی صورت‌های عقلانی و حس را برعهده دارد و کارکرد اصلی آن، بازنمایی حقایق عوالم بالاتر است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۲۶-۱۲۷)؛ از سوی دیگر کارکردهای تصرفی قوه متخیله، از جمله ترکیب و تجزیه صورت‌ها و دریافت صورت‌ها از مبادی عالی با الهام یا حدس، ابداع نظریه ملاصدرا درباره هنر است؛ از این رو، می‌توان این بخش از نظریه او را درباره چپستی هنر، نوعی بازنمایی ابداعی دانست.

تشکیک از محوری‌ترین دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی صدرالمتألهین است. به عقیده وی، همه انسان‌ها به اندازه معرفت و ظرفیت خود، خلیفه و جانشین خداوندند. جانشینی خداوند، مختص پیامبران و اولیای الهی نیست، هر چند آن پاکان و برگزیدگان، خلیفه‌های تام و اکمل حق تعالی هستند؛ بنابراین، جانشینی خداوند، مقول به تشکیک است و حد اعلاي آن در انبیا و اولیا و مراتب پایین و نازل آن در سایر انسان‌ها تحقق دارد.

صدرالمتألهین معتقد است هنرمندان و صنعتگران هم مظهر اسم و صفت خالقیت و احسن الخالقیت خداوندند و از این حیث، آن‌ها هم جانشینان خداوندند. طبق این دیدگاه، زیبا آفرینی هنرمند، از روحی خدایی سرچشمه می‌گیرد که وارث جبلی برخی صفات حق تعالی است. صدرالمتألهین در اسرارالآیات می‌گوید:

«هرکدام از آحاد بشر، ناقص یا کامل، از خلافت الهی بهره‌ای دارند، به اندازه بهره‌ای که از انسانیت دارند؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: "او خدایی است که شما را در زمین جانشین قرار داد." این آیه می‌گوید هر یک از افراد بشر، چه برترین‌ها و چه غیر آن‌ها، خلیفه خداوند در زمین‌اند. صاحبان فضیلت در آینه اخلاق ربانی خود، مظاهر صفات جمال خداوندند. حق تعالی با ذات خود، در آینه دل‌های انسان‌های کامل تجلی می‌کند؛ کسانی که اخلاقشان الهی است. تا آینه دل آن‌ها، مظهر جلال ذات و جمال صفات الهی

باشد. انسان‌های دیگر هم جمال و زیبایی خداوند را در آئینه هنرهای خود متجلی می‌کنند.» (همان، بی تا: ۸۵)

پس از بیان اجمالی مبانی ملاصدرا درباره هنر و تأکید بر مباحث مطرح شده، دیدگاه استاد جوادی آملی درباره هنر دینی تبیین می‌شود.

تعریف علامه جوادی آملی از هنر دینی

پیش‌تر گفته شد که علامه جوادی آملی، اندیشمند حوزه مباحث عقلی، در بسیاری از مبانی نظری و فکری خود، از جمله مباحث هنر دینی، وام‌دار صدرالمتألهین است. ایشان هنر را از فرایض تمدن اسلامی می‌دانند، نه از نوافل آن؛ چنان‌که درباره جایگاه هنر معتقدند: «هنر یک کمال وجودی است و آنچه از آن در ذهن ما رسم می‌شود، از سنخ مفهوم است، نه ماهیت؛ مراتبی دارد که عالی‌ترین درجه آن برای والاترین مرتبه هستی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳۷/۳) ایشان هنر دینی را مسیری برای تجلی معقول حقیقی در کسوت محسوس می‌دانند و می‌گویند:

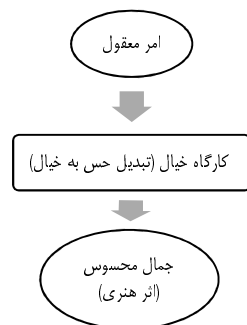
«... حقیقت هنر، صراط مستقیمی است که معبر صعود و نزول انسان کامل است. این هنر برین، نه تنها معقول را با میانجیگری مثال، با محسوس هماهنگ می‌کند و همگی آهنگ گوش‌نواز توحید را زمزمه می‌نمایند، بلکه با هم‌آوا نمودن تکوین و تشریح، اصل هنر را معنا و وجود آن را اثبات و نیل به آن را ترغیب و راه وصول به آن را تعلیم و ره‌یافتگان به آن را تکریم می‌کند.» (همان: ۲۳۷)

ایشان در تعریف هنر دینی معتقدند که «هنر دینی، تنزیل امر معقول به کارگاه خیال و تبدیل امر معقول در کارگاه خیال به جمال محسوس است.» (همان: ۲۳۸) درحقیقت، ایشان با تکیه بر دیدگاه حکمت متعالیه، به سه عنصر اساسی، یعنی معقول، قوه خیال و جمال محسوس، در تعریف هنر دینی اشاره می‌کنند و این سه عنصر را چنین به تصویر می‌کشند:

«عبور امر معقول از بستر خیال و محسوس کردن آن و محسوس را با گذر از گذرگاه تخیل، معقول نمودن و مجرد تام عقلی را در کسوت خیال کشیدن و از آنجا به جامه حس درآوردن و سپس از پیراهن حس پیراستن و کسوت خیال را تخلیه نمودن و به بارگاه تجرد کامل عقلی رسیدن و رساندن و در لفافه هنر، سه عالم عقل و مثال و طبیعت



را به هم مرتبط جلوه دادن و کاروان دلباخته جمال محبوب را از تنگنای طبیعت به درآوردن و از منزل مثال‌رهایی بخشیدن و به حرم امن عقل رساندن، عناصر اصلی هنر اسلامی را تشکیل می‌دهند» (همان، ۱۳۸۷: ۱۵۱/۱)



استاد جوادی آملی معتقد است زیبایی، هنر و علم فرق دارند و کاملاً از هم جدایند. از منظر ایشان، «زیبایی» اصلاً به دینی و غیردینی تقسیم نمی‌شود؛ چون فعل نیست؛ اما «هنر» به دینی و غیردینی تقسیم می‌شود؛ زیرا فعل است. ایشان معتقدند زیبایی، حقیقتی است که به دستگاه ادراکی انسان ملایمت داشته باشد و هنر را خلاقیت این دستگاه (ادراکی) معنا می‌کند؛ به عبارت دیگر، چیزی که ملایم با دستگاه ادراکی شخص باشد، در نظر ایشان زیباست و کسی هنرمند است که چنین شیء هماهنگی را بیافریند؛ به این ترتیب، ویژگی اصلی هنر، خلاقیت دستگاه ادراکی انسان است که البته این دستگاه به زیبایی نیز مرتبط است. طبق تعریف ایشان از زیبایی، که آن را لذت قوای ادراکی انسان می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که هنر به رشته‌های خاصی محدود نمی‌شود، بلکه به تناسب هریک از حواس، می‌توان هنرهایی را برشمرد و آثار هنری را پدید آورد. ایشان اگرچه معتقد است زیبایی و هنر تفاوت جوهری دارند، هر دو را زیرمجموعه کمال می‌داند؛ درحقیقت از بارزترین ویژگی‌های دیدگاه ایشان آن است که برای هنر و زیبایی، دو وجه حسی (مادی و طبیعی) و عقلی (معنوی و فراطبیعی) قائل‌اند. ایشان اصالت را به وجه عقلی می‌دهند و آثاری را که فقط از تأثیر خیال و وهم ناشی می‌شوند، غیراصیل می‌دانند. (همان، ۱۳۸۵: ۲۴۰/۳-۲۴۲)

جایگاه عقل در نظریه هنر دینی علامه جوادی آملی

علامه جوادی آملی، هنری را که ریشه عقلانی ندارد، «هنر خیالی» تعبیر می‌کند. او هنر را وقتی معقول و مقبول می‌داند که ریشه عقلانی داشته باشد. البته ایشان در منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، عقل را تعریف می‌کنند و ویژگی‌های خاصش را برمی‌شمارند. مراد ایشان از عقل، عقل متکی به وحی و خالی از وهم و ضلالت است (همان، ۱۳۸۶: ۲۵).

ایشان عقل را نیروی ادراکی ناب می‌داند که از گزند وهم، خیال، قیاس و گمان ایمن است و بیش از هر چیز، اصل تناقض را به خوبی می‌فهمد و با آن، گزاره‌های بدیهی را کاملاً ادراک می‌کند (همان: ۳۱).

از طرفی، اگرچه ایشان دیدگاه صدرایی را درباره اهمیت و جایگاه قوه خیال در خلق اثر هنری می‌پذیرد، خیال‌پردازی را بدون تکیه بر عقلانیت، زمینه‌ساز انحراف هنر و هنرمند از رسالت حقیقی خود می‌داند (همان، ۱۳۸۷: ۱۵۶).

در تشریح تعریف علامه جوادی آملی درباره هنر دینی بیان شد که ایشان، شاخص اصلی هنر دینی و وجه تمایز اساسی هنر دینی و غیردینی را عقلانی بودن هنر دینی می‌داند؛ در واقع، از دید علامه جوادی آملی، مهم‌ترین شاخص هنر اسلامی، «توان ترسیم معقول در کسوت محسوس و قدرت تصویر غیب (عالم معقول) در جامه شهادت است.» (همان: ۱۵۵-۱۵۶) زیرا به تعبیر ایشان، «محصول هنر الهی، جهان را از عقل شروع کردن و به عاقل ختم نمودن است.» (همان: ۱۵۷) در نتیجه، به زعم استاد جوادی آملی، اگر هنرمند چیزی را از ساحت معقول به دست نیاورده باشد، در توهم و خیال صرف است؛ براین اساس، ایشان معتقد است اگر اثر هنری، تزلزل یافته قوه عاقله نباشد، این هنر در چنبره دور باطل حس و خیال است که اثری را خلق می‌کند.

پیش‌تر هم گفتیم مراد ایشان از عقل، عقلی است که شرایطی داشته باشد. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

الف) از آسیب تمثیل منطقی (قیاس فقهی) و گزند استقرای ناقص ایمن باشد

(همان، ۱۳۸۲: ۸۱)؛

ب) از سنخ قطع و یقین باشد یا مفید طمأنینه و اطمینان عقلایی باشد (به تعبیر علم اصول فقه، علم یا علمی باشد)، نه وهم و گمان و ظن (همان، ۱۳۸۶: ۲۶)؛
ج) گرفتار مغالطه نشده باشد (همان، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

جایگاه «خیال» در نظریه هنر دینی علامه جوادی آملی

مباحث نقش خیال و عقل در آفرینش اثر هنری، معرفت‌شناسانه‌اند. از آنجاکه قوای ادراکی انسان کارکرد شناختی دارد، بررسی نقش هریک از قوای ادراکی، معرفت‌شناسانه است.

فلاسفه اسلامی معتقدند انسان چهار قوه ادراکی دارد: ۱. حس؛ ۲. خیال؛ ۳. وهم؛ ۴. عقل. هریک از این قوا، ویژگی خاصی دارد. درباره قوه خیال و ادراک خیالی باید گفت که خیال کارکرد دوسویه دارد؛ یعنی ماهیت اشیا در ادراک حسی، به‌نحو جزئی حسی نزد نفس وجود می‌یابد و همین ماهیت با مرتبه بالاتری از تجرید نزد نفس موجود می‌شود: مرتبه‌ای از تجرید که به‌موجب آن، حصول ماهیت نزد نفس، به حضور شیء مادی در حوزه حواس مشروط نیست، بلکه حتی با قطع ارتباط با ماده نیز ماهیت در جای خود محفوظ است. این نحوه حصول ماهیت نزد نفس را «ادراک خیالی» و ماهیت حاصل را «صورت خیالی» می‌نامند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۸۲-۸۳) البته ممکن است دسته‌ای از صورت‌های خیالی از عالم طبیعت به نفس راه یابند؛ اما برای آن دسته از صورت‌های خیالی که تنزل معانی و حقایق عقلی‌اند و از عالم عقل در خیال و حس مشترک تنزل یافته‌اند، حضور ماده متصور نیست (همان، ۱۳۶۳: ۱۱۹).

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، بنابر مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا، نفس از قوا و مراتب گوناگونی تشکیل شده است. بخشی از آن‌ها به ادراکات انسان ناظرند و مهم‌ترینشان خیال است. این قوه نقش اساسی در شکل‌گیری اثر هنری دارد. صورت‌های خیالی در عین اینکه از کم، کیف، وضع و سایر أعراض برخوردارند، از ماده مجردند؛ از این رو، قوه خیال در نظر حکیمان و فیلسوفان اسلامی، از جمله ملاصدرا، عالمی است واسطه عالم حس و عالم عقل. برای رسیدن به معقولات، باید به‌وساطت خیال، از عالم

حس عبور کرد و به عالم حقیقت باریافت (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۵۱۸/۳).

انسان از منظر صدرا، با نیروی صورتگری خیال می‌تواند علاوه بر صورتگری ادراکات حسی، معانی جزئی خیال منفصل و معانی کلی عالم عقل را نیز نگارگری کند. این توانمندی در نهاد آدمی تعبیه شده است تا بتواند ارتباط انسان را با کل عوالم هستی برقرار کند و عوالم غیبی را به او نشان دهد؛ چنان‌که ملاصدرا کمال این توانمندی را در حالت بیداری، مشاهده صورت‌های زیبا و شنیدن اصوات موزون در عوالم غیبی می‌داند: «کمال القوه المتخیله و هو کونها بحیث یشاهد فی الیقظه عالم الغیب فیشاهد الصور الجمیله و الصوات الحسنه المنظومه علی الوجه الجزئی» (همان، ۱۳۸۴: ۶۰۶). این ارتباط با عوالم غیبی، برای بیشتر انسان‌ها هنگام خواب و رویا حاصل می‌شود و برای دیگران ممکن است در حالت بیداری نیز رخ دهد؛ چنان‌که سوررئالیسم نیز به این توانمندی ویژه آدمی در خلق اثر هنری توجه کرده است و هنرمند را فردی می‌داند که براساس تداعی‌های ذهنی و خیالی و مکاشفه‌های مختلف در حالت خواب و بیداری و خلسه، بتواند مضامین و شکل‌های جدید و نوظهوری را برای آفرینش هنری خویش به‌دست آورد. (آزبیرون و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۷) بنابراین، نفس انسانی با نیروی خیال می‌تواند معانی ادراکات عقلی را در انواع چهره‌ها و رخسارها ظاهر و با نوعی محاکات (بازنمایی) آن معانی را در قالب تصویرها و تمثیل‌های منعکس کند.

آنچه از عبارات صدرالمتهلین برمی‌آید این است که حسن صورت جمیل، درواقع محصول کارکردهای خلاق، هنری و زیبایی‌شناسانه عالم خیال است و انکشاف کردن، صورت دادن و به وحدت رساندن آن، وظیفه قوه خیال. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۷۲/۷-۱۸۰)

به این ترتیب، با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره نقش خیال در هنر، ابداع صورت‌های خیالی توسط نفس و توانایی نفس در دخل و تصرف در آن صورت‌ها با استخدام قوه متخیله (متصرفه)، می‌توان عنصر مهم خلاقیت را به روشنی در دیدگاه صدرالمتهلین مشاهده کرد و آن را از ارکان اساسی برداشت وی از هنر دانست.

علامه جوادی آملی نیز ضمن حفظ شاکله تفکر صدرا، بیشتر به چگونگی طهارت



قوه خیال توجه می کند. ایشان تذکر می دهد که خروجی کارگاه خیال، باید وجوه عقلانیت حقیقی داشته باشد، وگرنه هیچ ثمره‌ای برای جامعه نخواهد داشت و حتی جامعه را به انحطاط خواهد کشاند. او بدین سان هنر را به هنر نازل و هنر متنزل تقسیم می کند. ایشان هنر غیردینی را که فقط از خیال هنرمند و بدون تأثیر عقل منزله پدید آمده باشد و ناظر بر عالم ماده و ناسوت نازل باشد، «هنر نازل» و هنر دینی را هنر «متنزل» می نامند.

ایشان معتقد است هنر متنزل ماندگاری تاریخی دارد و هنر نازل، به دلیل محتوایش، در تاریخ ماندگار نخواهد بود و به زمان و مکان خاص محدود است؛ برای مثال، ممکن است محتوای آثار فلان نقاش، در مقطعی از زمان، به دلایل مختلف بر مخاطب اثرگذار باشد؛ اما این تأثیر ماندگار نیست، جنبه فطرت‌پذیری در مخاطب ندارد و به مرور کم خواهد شد؛ هرچند ممکن است ارزش فنی و تاریخی آن حفظ و حتی افزون شود. اما از آنجاکه هنر متنزل منشأ والا و معنویت فطرت‌پذیر دارد، حصارهای زمانی و مکانی را می شکند و پیام خود را در هر عصری به مخاطب خود می رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۰ و ۲۵۸-۲۵۹).

هنگام بررسی اندیشه علامه جوادی آملی درباره هنر دینی، باید به نکته بسیار دقیقی اشاره کرد. ایشان بر تعدیل کردن خیال، نه تعطیل کردن آن، تحت سیطره عقل تأکید می کنند: «در حکومت عقل، وهم و خیال تعدیل می شوند، نه تعطیل ... تعدیل خیال در ظل ولایت عقل، بهره‌های فراوانی را به‌ارمغان می آورد.» (همان، ۱۳۸۵: ۲۲۹-۲۳۰)

علامه جوادی آملی با آسیب‌شناسی هنر نازل، بر لزوم حفظ و تقویت سه عنصر «معرفت»، «قدرت» و «امانت» تأکید می کند. این عناصر، هنرمند را از خیال رها و عقل را در رساندن پیام و حیانی در قالب هنر ایمن می کند. از نظر ایشان هنرمند عاقل به چیزهایی نیاز دارد که برخی از عناصر محوری آن‌ها را معرفت، قدرت و امانت تشکیل می دهد. عنصر معرفت، که اصلی‌ترین آن‌هاست، سرمایه هنرمندی عاقلانه است؛ یعنی لازم است مطالب فراطبیعی با برهان یا عرفان شناخته و مراحل نازل آن‌ها در قلمرو عالم مثال و منطقه حس ارزیابی شود. (همان: ۲۴۲-۲۴۳)

عناصر قدرت که بعد از معرفت، اهمیت ویژه‌ای دارد، سهم تعیین‌کننده‌ای در تنزیل

معقول به متخیل دارد؛ زیرا هیچ صعود و هبوطی، بدون رهبری مبدأ فاعلی قریب حاصل نمی‌شود. کسی که توان محاکات قوه متخیله‌اش محدود است، قدرت تمثیل همه مطالب یا زوایای مطالب عقلی را ندارد؛ چه اینکه اگر بخش احساسی او ضعیف باشد، توان ترسیم، تصویر یا تجسیم صورت خیالی را در افق طبیعت نخواهد داشت. عنصر امانت، بعد از دو عنصر یادشده، ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا نفس به افزایش ناصواب یا کاهش نایجا عادت کرده است و هرگز توفیق آن را ندارد که براساس امانت، معقول را تنزل دهد و متخیل را نازل کند. (همان) بدین ترتیب، استاد جوادی آملی با توجه به عناصر سه‌گانه معرفت، قدرت و امانت، ارتباط قوای سه‌گانه عقل، خیال و حس را در آفرینش آثار هنری توضیح می‌دهند.

جهان‌آرایی: رسالت هنر دینی

هنگام بررسی هنر، بیشتر به دو علت مادی و فاعلی آن توجه می‌کنند و کمتر به این می‌پردازند که چرا اثر هنری خلق می‌شود و در جهان در خدمت چه هدفی قرار دارد، البته چنین نیست که توجه به غایت هنر به کلی منسوخ شده باشد. تصور غایت برای هنر و ارتباط آن با اخلاق، دین و سیاست، از مباحث جنجالی فلسفه هنر است. آنچه مسلم است، به دلیل پیچیدگی و ظرافت‌های فراوان هنر، مشخص کردن غایت، بسیار مشکل است؛ برای مثال، کوماراسوامی^۱، محقق برجسته فلسفه هنر، دیدگاه «هنر برای هنر» را خروج از رسالت خطیر هنرمند می‌داند. او معتقد است فعالیت‌های انسانی یا از نوع «ساخته‌ها» یا از سنخ «اعمال» است. هریک از این فعالیت‌ها باید در سیر حیاتی معنوی تصفیه و اصلاح شوند. وی هرچند اشتغال هنر را «ساختن» می‌داند، مسئولیت هنر را به تولید اثر هنری منحصر نمی‌داند، بلکه معتقد است رسالت خطیر هنر، تعلیم انسان‌ها به بهترین شکل ممکن است. از نظر وی، اگر هنر «صرفاً برای لذت» معنا شود، اشتغال به

آن، انسان را از مسیر اصلی حیات به انحراف می‌کشاند:

«آن نوع از زندگانی که در آن صرفاً راه لذت پیموده می‌شود و غایت آن نیز لذت است، مادون مرتبه انسانی است. مقصود نفی لذت و حذف آن از حیات انسانی نیست، بلکه قصد ما مخالفت با نگرشی است که در آن لذت محور گشته و اشتغال مداوم به آن، انسان را از مسیر اصلی حیات به انحراف می‌کشاند.» (کوماراسوامی، ۱۳۸۵: ۳۴۴-۳۴۸)

«جهان‌آرایی» از تعابیر علامه جوادی است که آن را رسالت اصلی هنر دینی می‌داند:

«حق‌محوری در تدبیر نظام اجتماعی، با سه عنصر مهم جهان‌دانی، جهان‌داری و جهان‌آرایی، سامان می‌پذیرد... زیبایی و تجلی هنر، که مایه آرامش صحنه هستی است، به حیات جامعه فرح می‌بخشد و جمال آن را تأمین می‌کند و هرگز نمی‌توان عرصه زندگی را بدون آرایش آن به‌خوبی اداره کرد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ب: ۴۳)

ایشان با اشاره به دو بخش انگیزه (عقل عملی) و اندیشه (عقل نظری) در وجود

انسان، جهان‌آرایی را رسالت هنر دینی و مربوط به بخش انگیزه می‌داند:

«اندیشه انسان را جهان‌دانی و جهان‌داری اداره می‌کند؛ اما انگیزه انسان را جهان‌آرایی اداره می‌کند؛ هنر، این بخش را به‌عهده دارد که می‌تواند جهان را خوب بیاراید، صحنه را خوب بیاراید، آن مطالب معقول را به‌خوبی ارائه دهد و بعد از آرایش و پروایش، قابل‌پذیرش کند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف)

درواقع، استاد جوادی آملی در تشریح مفهوم جهان‌آرایی، هنر را دارای کارکرد

اجتماعی گسترده در نظر می‌گیرد.

«تقلید از خلقت» جایگزین نظریه «تقلید از طبیعت»

استاد جوادی آملی برای تبیین «نظریه علم دینی» خود، به چند فرض اساسی تکیه

می‌کند. یکی از مهم‌ترین پایه‌های نظریه ایشان، جایگزینی واژه «خلقت» با «طبیعت» در

نگرش کلی علوم تجربی است (همان، ۱۳۸۶: ۱۴۱). از آنجاکه علوم تجربی، هریک متولی

مطالعه یکی از آفریده‌های پروردگارانند، موضوعشان دینی خواهد بود؛ بنابراین، وجود

علم غیردینی در این نظریه، از اساس فرض ندارد و محال است؛ زیرا علمی که خلقت

خداوند را بررسی می‌کند، ناگزیر دینی خواهد بود، هرچند عالم ممکن است موحد یا

غیرموحد باشد (همان، ۱۳۸۹: ۷-۱۳). ایشان توضیح می دهند:

«علم اگر علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیراسلامی نمی شود. علم تفسیر و فقه از این جهت که به بررسی متن کلام الهی و کتاب تشریح می پردازد، علم اسلامی است؛ از طرف دیگر، علمی هم که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی دارد، به ناچار اسلامی و دینی است و معنا ندارد که آن را به دینی و غیردینی، و اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم. براین اساس، علم فیزیک در شرایطی که مفید یقین یا طمأنینه عقلی است و در مرز فرضیه و وهم و گمان به سر نمی برد، یقیناً اسلامی است، هرچند شخص فیزیک دان ملحد باشد. اینکه او به سبب الحادش، ارتباط عالم طبیعت با خدا را قطع پنداشته و خلقت را باور ندارد، موجب آن نیست که فهم او از طبیعت، در صورتی که حقیقتاً علم یا کشف اطمینان آور باشد، فاقد حجیت و اعتبار دینی تلقی گردد و تفسیر فعل خدا قلمداد نشود. علم اگر علم است، نمی تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه اندیشمند این حقیقت را درنیابد و خلقت خدا را طبیعت بیندارد. این افراد بخشی از حقیقت را می گیرند و بخشی از آن (ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می کنند. کنار گذاشتن بخشی از حقیقت، مانع از آن نیست که بخش مثمر و مثبت آن، که علم صائب و مطابق با واقع است، مطرود شود.»

(همان، ۱۳۸۶: ۱۴۳-۱۴۴)

اگر نگاه جامع علامه جوادی را درباره موضوع علوم تجربی (خلقت، نه طبیعت) با نظریه هنر دینی ایشان تطبیق دهیم و به دو نظریه پایه در فلسفه هنر، یعنی نظریه های مشهور افلاطون و ارسطو درباره تقلید (محاکات) توجه کنیم (گات و دیگران، ۱۳۹۱، ۳-۹ و ۱۳-۲۰)، آنگاه می توان نظریه «تقلید از خلقت خداوند» را درون نظریه هنر دینی علامه جوادی آملی مطرح، تبیین و جایگزین نظریه هنری افلاطون و نظریه «تقلید از طبیعت» ارسطو کرد یا دست کم در کنار آن ها، این نظریه را نیز بررسی و تطبیق کرد.

البته طبق توضیح کوماراسوامی، واژه طبیعت مفهومی ژرف تر از مفهوم رایج آن دارد.



واژه طبیعت در نظرگاه افلاطون، به وجه آشکار طبیعت پیرامون ما اشاره نمی‌کند. هنگامی که وی عبارت «مطابق طبیعت»^۱ را به کار می‌برد، منظورش طبیعت از دیدگاه سنتی، یعنی «طبیعت مادر» است. طبیعت مادر، اصلی است که طبیعت اشیا براساس آن شکل می‌گیرد؛ مثل آن جوهره‌اسبی که آن جانور را اسب می‌سازد و جوهره انسانی که وجه طبیعی انسان است و هنر در این میان تقلیدی است از طبیعت اشیا، نه از ظواهر آن‌ها (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۳۵۸).

همچنین ارسطو در *بوطیقا* دو دلیل اصلی پیدایش اثر هنری را تقلید^۲ از طبیعت و لذت از تقلید می‌داند. او معتقد است هم تقلید و هم لذت از تقلید در غریزه انسان وجود دارد (ارسطو، ۱۳۸۷: ۱۱۷). ارسطو باور دارد که واقعیت باید چنان در هنر مانده‌سازی (تقلید و بازآفرینی) شود که توهم خود واقعیت را برانگیزد (احمدی، ۱۳۷۴: ۶۶). هرچه این توهم به حقیقت نزدیک‌تر باشد، آن هنر به کمال نزدیک‌تر خواهد بود. مفهوم تشبیه به طبیعت، دیدگاه ملاصدرا و به تبع آن علامه جوادی آملی را به تعریف و دیدگاه ارسطو بسیار نزدیک می‌کند.

نکته اینجاست که ارسطو هنر را تقلید از «فوزیس»^۳ می‌داند و فوزیس لزوماً به معنای جهان طبیعت نیست. در زبان لاتین و در افق بینش متافیزیکی، *Physica* به منزله راه‌های شناسایی *Nature* یعنی طبیعت به کار می‌رفت. هرچند فوزیس یونانی معنای صریح «هستی» را در برداشت و ریشه آن *Fuein* به معنای «پدید آمدن» و «رشد یافتن» بود، در واژه لاتینی *Nature* اثری از هستی نماند و رشد یافتن هم به رشد طبیعی کاهش یافت (همان، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۳). در یونان باستان، طبیعت بهره‌ای از الوهیت داشت؛ زیرا میان فیزیک و متافیزیک به معنای امروزی، از اساس مرزی وجود نداشت. منظور طالس از اینکه

1. according to nature
2. mimesis
3. Fusus

«طبیعت پُر از خدایان است» همین بهره‌مندی از الوهیت بود؛ از این رو، سوفسطائیان، طبیعت و صنعت^۱ و قانون^۲ را مقابل یکدیگر قرار می‌دادند (ژان ول، ۱۳۷۵: ۸۵۰-۸۵۱)؛ اما در دوران مدرن، به تعبیر هایدگر، جهان، باز نمودی است در چشم انسان که سوژه‌ای تصویرساز است. البته باید اعتراف کرد که مبنای این نگاه در مفهوم بازنمایی نهفته است و بازنمایی هم به ایده^۳ افلاطونی می‌رسد (احمدی، ۱۳۹۱: ۳۴۵).

حال باتوجه به آنچه بیان شد، برای تبیین دیدگاه هنر دینی علامه جوادی آملی می‌توان اصول زیر را در نظر گرفت و با ربط و بسط آن‌ها به یکدیگر، به نظریه^۴ جامعی دست یافت:

الف) هر چه در جهان کون و مکان وجود دارد، آفریده^۵ خدای متعال است؛ بنابراین، باید از همه^۶ آن‌ها به خلقت یاد کرد و استفاده از واژه^۷ طبیعت، فقط در مقام مجاز از خلقت جایز است.

ب) هیچ یک از افعال خدای حکیم، عبث نیست؛ بنابراین، همه^۸ آفریده‌های خداوند از آنجاکه خلقت خدای جمیل و دوستدار زیبایی‌اند، زیباشناسی خاص خود را دارند.

ج) انسان موحد، از جمله انسان هنرمند، خلیفه^۹ الله است. خلیفه موظف است از مستخلف^{۱۰} عنه پیروی کند؛ بنابراین، انسان هدفی جز وصال حق ندارد و همه^{۱۱} افعالش باید در این راستا باشد؛ پس هدف انسان هنرمند باید خلق اثری هنری منطبق با هدف متعالی وی باشد.

د) رسالت اخلاقی و اجتماعی هنر، آماده‌سازی محتوای معقول برای ذات زیباپسند انسان است تا باطن انسان، مفاهیم متعالی و حیانی را مطلوب‌تر بپذیرد.

بر اساس این اصول، علاوه بر اینکه همه^{۱۲} مواد^{۱۳} تشکیل‌دهنده آثار هنری، خلقت

1. Techne
2. Nomos
3. Idea
4. Metallurgy



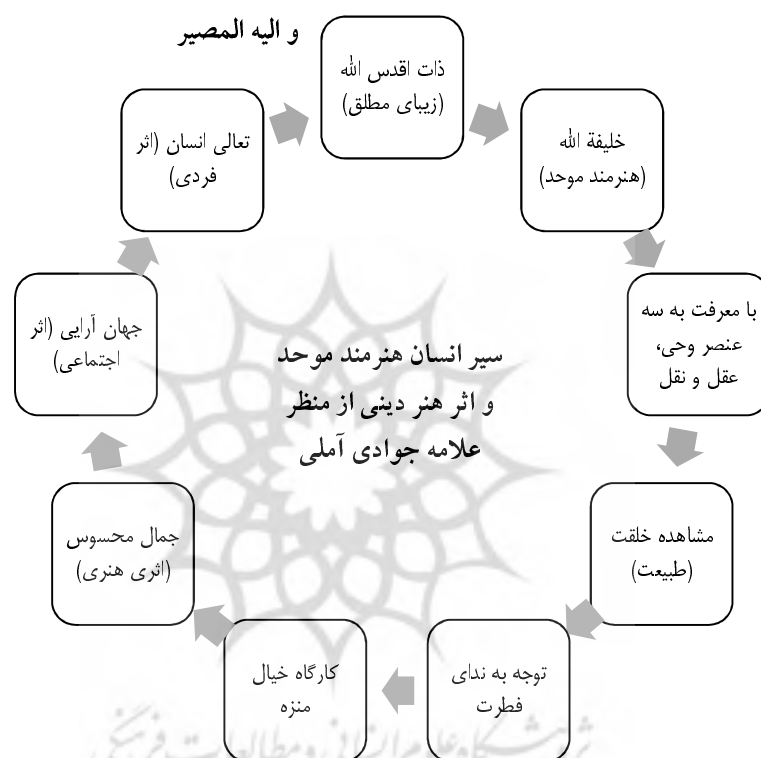
خداوندند، میل به تقلید از خلقت خداوند، با انسانیت انسان خلیفه‌الله تناسب بیشتری پیدا خواهد کرد و خروجی فرایند خلق اثر هنری، هم از حیث مواد و هم میل به تقلید از خلقت آفریدگار، ناگزیر هنر دینی خواهد بود. اگر میل به تقلید و لذت از آن را در انسان (هنرمند) موحد، ناشی از تمایل فطری انسان به خالق و پروردگار خود بدانیم (متأثر از دیدگاه صدرایی علامه جوادی آملی)، نظریه تقلید از طبیعت ارسطو را می‌توان بازنگری و بررسی کرد.

گرچه استاد جوادی آملی افعال را به افعال الهی و انسانی تقسیم می‌کنند و معتقدند افعال انسانی، از جمله آفرینش‌های هنری، ممکن است الهی یا غیر الهی باشد، می‌توان بر اساس این نظریه گفت که با رعایت همه فروض نامبرده، هنر اگر به راستی هنر باشد، صبغه الهی و دینی خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

استاد جوادی آملی جایگاه بسیار مهم و رفیعی برای هنر دینی در تمدن اسلامی قائل است و توجه به آن را ضروری می‌داند. دیدگاه استاد جوادی از هنر دینی، درحقیقت به مبانی ملاصدرا در این مقوله بسیار نزدیک است. ایشان در تعریف هنر دینی، با تکیه بر دیدگاه حکمت متعالیه، به سه عنصر اساسی، یعنی معقول، قوه متخیله و جمال محسوس اشاره می‌کنند. ایشان با پررنگ کردن نقش عقل در پیدایش اثر هنری، عقل را عنصر محوری در رهایی هنر از تنزل می‌داند؛ عقلی که شرایط یادشده را داشته باشد. ایشان علت غایی و رسالت هنر دینی را جهان‌آرایی و ارائه تصویر سیر ملکوتی انسان معرفی می‌کنند و بر کارکردهای اخلاقی و اجتماعی هنر صحنه می‌گذارد. طهارت دستگاه خیال، از جمله شرایط پیدایش هنر دینی از منظر استاد جوادی است. همچنین با تمسک به مبانی نظریه علم دینی ایشان و تلفیق آن با مبانی نظریه‌های اساسی هنر در غرب، مانند نظریه تقلید ارسطو، می‌توان هنر دینی را بازتعریف علمی و تحقیقی کرد. جایگزینی عبارت خلقت با طبیعت، می‌تواند در تبیین نظریه هنر دینی ایشان نیز کاربرد وسیعی داشته باشد. زیبایی از منظر علامه جوادی آملی، دینی و غیردینی ندارد؛ اما هنر از آنجاکه فعل است، به

دینی و غیردینی تقسیم می‌شود. همچنین انسان تا به کمال وجودی خود توجه نکند، نمی‌تواند به فعل هنری خویش صبغه دینی ببخشد.



پژشکوه علم‌الانسان و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. آذربورون، هارولد و دیگران (۱۳۸۶)، **سبک‌ها و مکتب‌های هنری**، ترجمه فرهاد گشایش، انتشارات مارلیک، تهران.
۲. ابن‌سینا (۱۳۶۳)، **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران، چاپ اول.
۳. _____ (۱۳۷۶)، **الإلهیات من کتاب الشفاء**، تحقیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، چاپ اول.
۴. احمدی، بابک (۱۳۷۴)، **حقیقت و زیبایی**، نشر مرکز، تهران، چاپ دوم.
۵. _____ (۱۳۹۱)، **هایدگر و تاریخ هستی**، نشر مرکز، تهران.
۶. ارسطو (۱۳۸۷)، **فن شعر**، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ ششم.
۷. اکبری، رضا (۱۳۸۴)، «ارتباط وثیق وجودشناسی و زیبایی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا»، مجموعه مقالات هشتمین همایش حکیم ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۸. انصاریان، زهیر (۱۳۸۵)، «بازشناسی عناصر فلسفه هنر بر پایه مبانی حکمت صدرایی»، مجله نقد و نظر، شماره ۴۳ و ۴۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، **دین‌شناسی**، نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۸۲)، **انتظار بشر از دین**، نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۱۱. _____ (۱۳۸۴)، «سخنرانی در جمع اعضای شورای مرکزی هیئت هنرمندان مسلمان»، مجله سوره، شماره ۱۶.
۱۲. _____ (۱۳۸۵)، **سروش هدایت**، نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، **سروش هدایت**، نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۱۴. _____ (۱۳۸۶)، **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، «ویژگی‌های فلسفه و نسبت آن با علوم»، مجله حکمت اسراء، شماره ۵.
۱۶. _____ (۱۳۹۱ الف)، «پیام حضرت آیت‌الله جوادی آملی به دومین همایش هنر ولایی»، تارنمای اسراء: www.portal.esra.ir مورخ: ۱۳۹۱/۱/۲۷.
۱۷. _____ (۱۳۹۱ ب)، **مفاتیح الحیات**، نشر اسراء، قم، چاپ ۵۳.
۱۸. فلوطین (۱۳۶۶)، **دور آثار فلوطین**، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران.
۱۹. کوماراسوامی، آناندا (۱۳۸۴)، **جام نو و می کهن**، ترجمه امیرحسین ذکرگو، به کوشش مصطفی دهقان، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران.

۲۰. گات، بریس و دیگران (۱۳۹۱)، دانش‌نامهٔ زیبایی‌شناسی، ترجمهٔ گروهی و ویراستاری مشیت
 علایی، فرهنگستان هنر، تهران، چاپ اول
۲۱. ملاصدرا (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، ج ۲، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه
 ایران، تهران.
۲۲. — (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، سبع مجلدات، انتشارات بیدار، قم، الطبعة الثانية.
۲۳. — (۱۴۱۹)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (اسفار)، تسع مجلدات، دار احیاء
 التراث العربی، بیروت، الطبعة الخامسة.
۲۴. — [بی‌تا]، اسرار الآیات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۲۵. وال، ژان (۱۳۷۵)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمهٔ یحیی مهدوی، خوارزمی، تهران.

