



رابطه خودشناسی با دیگرشناسی از منظر علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) و انعکاس آن در آثار هنری معاصر

اکرم رضایی^۱، مریم بختیار^۲

^۱ گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. akram.rezayi1652@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول) گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. bakhtiar@iauhvaz.ac.ir

چکیده

«خودشناسی» به عنوان یکی از مهم ترین دغدغه های بشر به معنای، شناخت خود و معرفت یافتن نسبت به استعدادها و جنبه های بالقوه درون خویشتن و ایجاد زمینه های رشد برای به فعلیت رساندن آنها است. جهت دستیابی به خودشناسی در این پژوهش با دو پرسش اساسی مواجه هستیم اول اینکه آیا معرفت به خویشتن در گرو دیگرشناسی اعم از خداوند و یا جهان آفرینش است؟ و دومین مسئله اینکه دستیابی به خودشناسی چه تأثیری در آثار هنری شخص هنرمند دارد؟ علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) به عنوان دو حکیم و عارف برجسته دوران معاصر معتقدند که انسان یگانه موجودی است که توانسته با سعه وجودی خویش، تمام عوالم هستی را دربرگیرد؛ ایشان وی را از جنبه مظهریت حق تعالی، عالم کبیر و از جنبه مادی اش، عالم اصغر نامیده اند. بر این اساس، انسان می تواند با شناخت خویشتن به شناخت عوالم و موجودات دیگر دست یابد و به همان میزان که هنرمند به این مهم (خودشناسی) دست می یابد، اثر هنری وی شرافت و تأثیرگذاری بیشتری بر مخاطب خویش خواهد داشت.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی رابطه خودشناسی با دیگرشناسی از منظر علامه طباطبایی و امام خمینی (ره).
۲. بررسی خودشناسی در آثار هنری معاصر.

سؤالات پژوهش:

۱. رابطه خودشناسی با دیگرشناسی از منظر علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) چگونه است؟
۲. خودشناسی در آثار هنری معاصر چگونه بازتاب یافته است؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۵۲

دوره ۲۰

صفحه ۳۱۴ الی ۳۲۷

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۱۰/۱۲

تاریخ صدور پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

کلمات کلیدی

خودشناسی،

خداشناسی،

دیگرشناسی،

علامه طباطبایی (ره)،

امام خمینی (ره).

ارجاع به این مقاله

رضایی، اکرم. & بختیار، مریم. (۱۴۰۲).
رابطه خودشناسی با دیگرشناسی از منظر
علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) و
انعکاس آن در آثار هنری معاصر. مطالعات
هنر اسلامی، ۲۰(۵۲)، ۳۱۴-۳۲۷.



[dori.net/dor/20.1001.1.*](https://doi.org/10.22034/IAS.2021.269536.1517)

***** ***/



[dx.doi.org/10.22034/IAS](https://dx.doi.org/10.22034/IAS.2021.269536.1517)

.2021.269536.1517

مقدمه

از دیرباز تاکنون مسئله «خودشناسی» مهم‌ترین مسئله بشر بوده و این موضوع در بین علوم مختلف مورد توجه بسیار زیادی قرار گرفته است. در این میان، انسان نه موجودی منفک از جهان، بلکه پاره‌ای از جهان هستی است؛ بنابراین شناخت خویشتن از شناختن دنیا جدا نمی‌باشد. اکنون سؤال اینجاست که آیا خودشناسی در گرو دیگرشناسی (اعم از خداشناسی و جهان‌شناسی) است؟ به عبارت دیگر، اگر ما بخواهیم خود را بشناسیم آیا قبل از آن باید جهان را بشناسیم؟ در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه عمده وجود دارد؛ عده‌ای گمان می‌کنند که انسان اگر موجودات و اشیاء جهان را بشناسد می‌تواند به شناخت خود نیز دست یابد. گروهی دیگر بالعکس معتقدند انسان تا خود را نشناسد، غیر خود را از جماد، نبات، آسمان و زمین و ... نخواهد شناخت. طبق دیدگاه اول باید خود را بشناسیم که چه کسی هستیم آنگاه می‌توانیم بفهمیم بیرون از ما چه چیزی و چه کسی هست. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: الْعَالِمُ مَنْ عَرَفَ قَدْرَهُ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَلَّا يَعْرِفَ قَدْرَهُ (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۰۳).

عالم کسی است که قدر و منزلت خود را بشناسد و آدمی را همین نادانی بس که منزلت خود را نشناسد. از منظر ایشان کسی که خود را نمی‌شناسد جاهل است و به معنای واقعی نسبت به همه چیز جهل دارد؛ چون انسان، اگر نفس خودش را که مدرک است درک نکند، چگونه می‌خواهد چیزهای دیگر را درک کند؟ فلاسفه و حکمای اسلامی معتقدند انسان با علم حضوری نسبت به نفس خویش آگاهی دارد نه به وسیله تصورات خویش و یا به صورت اکتسابی بلکه به صورت غریزی و فطری بدون اینکه ارتباطی با جهان داشته باشد، خودش را درمی‌یابد. به عبارت دیگر، انسان بدون نیاز به هیچ استدلال، برهان و قضیه‌ای خود را حضوراً درک می‌کند (اشاره به سخن ابن‌سینا در رابطه با انسان معلق در فضا)؛ بنابراین انسان ابتدا خود را درمی‌یابد، سپس خود را در جهان می‌بیند. حاصل اینکه انسان تا خود را نشناسد جهان و آنچه در جهان است را نخواهد شناخت. همین سؤال در رابطه با خداشناسی نیز مطرح است. اگر کسی خودش را نشناسد و نداند که چیست می‌تواند بداند که آیا خدا هست و خدا چیست؟ آگاهی و شناخت نور است (أَلْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ) زمانی که انسان به شناخت خویشتن دست یابد این معرفت و آگاهی درون وی را نیز روشن خواهد کرد و به واسطه همین نور (آگاهی و معرفت) دیگر موجودات و مخلوقات جهان را خواهد شناخت. حقیقت انسان همان نفس اوست که نفخه الهی است اگر بخواهد خدا را بشناسد؛ باید نفس خویش را که از عالم قدسی است بشناسد تا راه خداشناسی نیز برای او گشوده شود.

سؤال دیگر این پژوهش مسئله «خودشناسی» و انعکاس آن در آثار هنری است. هنر اسلامی تا حد بسیار زیادی به عرفان نزدیک و با آن عجین شده است. عرفان واصل شدن به وجود مطلق (و نه ادراک صرف استدلالی) است از طریق سلوک (عرفان عملی)؛ و این همان مسیری است که «هنرمند» نیز در آن حرکت می‌کند. وصول به حق و حقیقت از طریق استکمال نفس (خودشناسی) و بازتاب این تجربه در آثار هنری کاری است که «هنرمند» می‌کند و تجارب عملی خود از مراتب و عوالم وجود را در «هنر» بازتاب می‌دهد. «هنر» و «عرفان» هر دو معرفتی مستقیم و فراحسی و

فراعقلی هستند که کارشان را با نقد عقل و توسل به عالم خیال و کشف و شهود شروع می‌کنند. هنرمندان اسلامی همیشه در تلاش هستند که آثار هنریشان (معماری، موسیقی، شعر، نقاشی و...) بازتاب و تجلی حقایق و کشف و شهودات باطنی خود در رابطه با عوالم فرامادی موجودات و مخلوقات هستی می‌باشد و هنرمند سالک در نهایت سیر باطنی خویش به آن جا می‌رسد که چشم و گوش قلب او بر حقایق گشوده شده و از ظاهر کنده می‌شود و نگاهش فراتر از نگاه عامه می‌رود و انعکاس این معنا را می‌توان در طرح‌های اسلیمی وحدت در کثرت و کثرت در وحدتی که در معماری و تزئینات گنبدها و مناره‌های مساجد و یا حرم ائمه معصوم نقش بسته است، به‌وضوح مشاهده کرد. خلق چنین آثاری، انسان را به فضایی ملکوتی پیوند می‌دهد، تا آنجا که برای لحظاتی مخاطب اثر را فانی از تعلقات مادی و تعینات وجودی خواهد کرد.

باتوجه به ارجحیتی که نقش انسان در نظام هستی دارد لازم است ابتدا در باب جایگاه انسان در مراتب هستی مطالبی را بیان کنیم و پس از آن به ارتباط میان خودشناسی با دیگرشناسی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) و انعکاس آن (خودشناسی) در آثار هنری خواهیم پرداخت.

۱. جایگاه انسان در مراتب هستی از منظر علامه طباطبایی (ره)

از منظر علامه عوالم وجود به سه قسم: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده (طبیعت) منقسم شده‌اند. پایین‌ترین سطح از عوالم وجود عالم ماده و قوه است که محل آفات و نقایص و شرور نیز می‌باشد. در مرتبه بالاتر عالم «مثال» قرار دارد که از جمله ویژگی‌های آن، مجرد بودن از ماده است؛ لکن دارای آثار ماده از جمله شکل، مقدار، موقعیت و... می‌باشد. در نهایت نیز عالم «عقل» که عالمی مجرد از ماده و آثار آن (ماده) است و بالاترین عالم از لحاظ قربش به مبدأ اعلی است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۹۴). اسامی دیگر این عوالم به ترتیب عبارت‌اند از: عالم طبیعت یا ناسوت، عالم مثال یا ملکوت، عالم عقل یا جبروت.

عوالم سه‌گانه مزبور ترتب وجودی بر یکدیگر دارند؛ بدین‌صورت که مرتبه وجودی عالم عقل مقدم بر مرتبه وجودی عالم مثال و هر دوی این عوالم (عقل و مثال) تقدم وجودی بر عالم ماده دارند. علاوه بر آن میان این عوالم رابطه علی و معلولی نیز حاکم است؛ بدین نحو که عالم عقل، علت عالم مثال و عالم مثال علت به‌وجودآوردنده عالم ماده می‌باشد. علامه باتوجه به روابط موجود میان این عوالم و همچنین احسن بودن نظام عالم در نهاییه‌الحکمه چنین می‌نویسد: مرتبه وجود عقلی برترین مراتب وجود امکانی و نزدیک‌ترین عالم به مبدأ اعلی است، زیرا مستقیماً و بدون واسطه، معلول واجب تعالی است و خودش واسطه آفرینش عالم مادون خود یعنی عالم مثال می‌باشد. نظام حاکم بر این عالم (عقل) سایه و جلوه نظام ربّانی است و همچنین نظام حاکم بر عالم مثال سایه و جلوه نظام عقلی است و به‌دنبال آن نظام مادی است که سایه عالم مثال می‌باشد. همان‌طور که عالم عقلی هیچ نقصی ندارد و آن‌گونه است که در علم واجب تعالی تحقق دارد، عالم مثال نیز نسبت به مرتبه خودش نقصی ندارد و تمام کمالات لازم در آن مرتبه را دارا می‌باشد چون پرتو و جلوه عالم عقلی است. لکن نقص‌ها و کمبودهای موجود در این عالم (مثال) به علت آن است که این عالم

معلول عالم عقلی بوده و طبعاً ضعیف‌تر از آن خواهد بود و اگر این ضعف‌ها نباشد این عالم همان عالم عقلی خواهد بود؛ نه عالم مثال. همین سخن نیز در رابطه با عالم ماده صادق است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۷۷). بر این اساس، چون همه عوالم جلوه و ظهوری از وجود حق جل و علا هستند که منبع همه کمالات می‌باشد؛ از این‌رو، نظام هستی نیکوترین و برترین نظام است.

در رابطه با جایگاه انسان در این نظام احسن، علامه معتقد است که وی (انسان) موجودی است منبسط که در عوالم سه‌گانه وجود از عالم ماده [به لحاظ واجد بودن بدن] تا عالم مثال و عالم عقل کشیده شده است. انسان با حفظ هویت و تعیین خویش دارای عوالمی تودرتو است. بدن اولین مرتبه وجود اوست و بعد عالم مثال و بعد از آن هم عالم عقل. عالم مثال انسان نسبت به بدن ظاهری او باطن است و عالم عقل او نسبت به عالم مثالش باطن اوست. پس انسان دارای ظاهر و باطنی است و این باطن را باطنی دیگر است که همه این مراتب جزء هویت و «خودیت» انسان هستند نه خارج از او (همان، ۱۳۸۸ (ب): ۲۱۷-۲۱۶). نتیجه اینکه از منظر علامه انسان نمونه کاملی از کل عالم وجود است زیرا هر سه مرتبه ماده، مثال و عقل در او موجود است. وی در این عوالم سه‌گانه سیر نموده و مراتب وجودی خود را نسبت به آن مراتب طی می‌کند و به کمال خویش که همانا کسب معرفت و وصال به حقیقت است دست خواهد یافت.

۲. جایگاه انسان در مراتب هستی از منظر امام خمینی (ره)

بنابر عقیده عرفا، صادر از خداوند متعال یک وجود منبسط وسیع است که بنابه وسعتش، کل الوجود است و غیر از آن وجودی نیست تا گفته شود این از غیر مبدأ اعلی صادر شده است. بلکه یک نور است که از اول تا آخر پهن شده و این تغایرات و تعینات، ماهیات اعتباریه هستند که در واقع تجلیات آن حقیقت وجود منبسط می‌باشند؛ بنابراین عالم بیش از یک وجود وسیع و سلسله نظام کل، بیش از یک اشعه حقه و ظل یک ذی ظل نیست؛ گرچه که این وجود بسیط در منازل و ماهیات ظهور می‌نماید (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۱/ ۳۴۰-۳۳۹). بر این اساس، از دیدگاه عرفا، حقیقت هستی عبارت است از وجود حضرت حق که در مراتب مختلف تجلی و ظهور کرده است. لکن حکما و عرفا در مقام بیان تعدد، مراتب هستی اتفاق نظر ندارند. عرفای مشهور از جمله امام خمینی (ره) مراتب حضور و ظهور حق تعالی را در پنج عالم که به اصطلاح «حضرات خمس» می‌نامند، نظم بخشیده‌اند و در بیان هریک می‌فرمایند: ۱- حضرت «غیب مطلق» که عالم «اعیان ثابته» است؛ ۲- حضرت «غیب مضاف» که عالم «ارواح» است؛ ۳- حضرت «شهادت مضاف» که عالم «مثال» است؛ ۴- حضرت «شهادت مطلقه» که عالم «ملک و حس» است؛ ۵- حضرت «جامع» که عالم «انسان کامل» است.

از منظر ایشان، انسان عصاره و خلاصه عالم وجود است و وجودش یک نقشه کوچکی از نقشه بزرگ عالم و کون کبیر است: «انسان یک عالم صغیر است و سراسر عالم کبیر در سراسر قامت وجودیه اوست؛ به طوری که اگر این یک فرد انسان را منشرح کرده و باز نموده و بسط دهند، کاملاً با عالم کبیر، مانند انطباق مثل بر مثل، منطبق می‌باشد، پس هرچه در عالم کبیر هست، در این انسان و عالم صغیر نیز هست و این انسان هرچه می‌داند، آن را از مطالعه ذات خود

و وجود خود می‌فهمد بدون اینکه با خارج و عالم کبیر راهی داشته باشد. بلی چون آنچه در خودش است با خارج ربط دارد؛ یعنی خارج مثل خود اوست، لذا خارج به‌وسیله او منکشف می‌شود» (همان: ۱۲-۱۱).

انسان کبیر و انسان صغیر از اصطلاحات عرفانی هستند که مراد از اولی همه کائنات و موجودات غیر از انسان است و مراد از انسان صغیر که به آن عالم صغیر نیز می‌گویند انسان می‌باشد. گفته می‌شود عالم صغیر نسخه و نموداری از انسان کبیر است؛ بنابراین هر که انسان را (عالم صغیر) آنچنان که حق آن است بشناسد، پس همانا انسان کبیر را شناخته است و از این جهت است که گفته‌اند (من عرف نفسه فقد عرف ربه)؛ یعنی هر که خود را شناخت تحقیقاً خدای خود را می‌شناسد. بالأخره انسان اشرف مخلوقات و اکمل آن‌ها و نمونه عالم وجود و نسخه آن است و اگرچه در صورت ظاهر عالم صغیر است ولی در حقیقت و معنی عالم اکبر است و هرچند به‌صورت ظاهر در مرحله آخر آفرینش قرار گرفته ولی برحسب معنی و درواقع خلقت اولیه است؛ چراکه مقصود آفرینش ظهور صفات و افعال الهی بوده و تنها انسان یعنی عالم صغیر مظهر ظهور آن (صفات و افعال الهی) است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۶۵۰/۱).

جهان انسان شد و انسان جهانی
ازین پاکیزه تر نبود بیانی

(شبستری، ۱۳۸۲: ۲۳)

امام خمینی (ره) در بیان دیگری همانندی انسان را با مراتب عالم از حیث تطابق ساختار وجودی و قوا چنین تشریح می‌کنند: «نفس دارای سه مرتبه است؛ چنانکه عالم و کون کبیر نیز دارای سه مرتبه است: مرتبه طبع الكل که عالم ماده و مادیات و مرتبه شهادت است و مرتبه خیال الكل که عالم برزخ می‌باشد و مرتبه عقل. این سه مرتبه که در کون کبیر گفته شد در انسان نیز هست. انسان یک حقیقت ذومراتب ثلاثه است و سه نشئه دارد، لکن یک شخصیت است که دارای سه مرتبه و سه نشئه طبیعت، خیال و عقل می‌باشد (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۳/۳۰۶-۳۰۵). بنابراین از نظر امام خمینی (ره) جایگاه انسان جامع‌ترین و برترین جایگاه در میان مراتب عوالم وجود است. پس با این سعه وجودی می‌تواند علاوه بر شناخت خویشتن به شناخت عوالم و نیز موجودات دیگر نیز دست یابد و دستیابی به این شناخت موجب خواهد شد که انسان در همه لحظات کرامت نفس خویش را حفظ کند و تن به هر خواسته مادی ندهد بلکه تمام سعی و تلاش خویش را صرف به ظهور رساندن هویت حقیقی (مقام خلیفه الهی) خویش و اتصال به حق خواهد کرد.

۳. رابطه خودشناسی و خداشناسی از منظر علامه طباطبایی (ره)

بهترین طریق کسب معرفت‌الله دستیابی به معرفت‌النفس می‌باشد؛ از این‌رو، حکما و عرفا همواره بر اهمیت خودشناسی در مسئله خداشناسی تأکید داشته‌اند. درک و شعور انسان با پیدایش او توأم است و او در نخستین گامی که برمی‌دارد خدای جهان و جهانیان را خواهد شناخت. و این شناخت از راه‌های مختلفی (آفاقی و انفسی) به‌دست خواهد آمد. انسان از طریق تفکر در جهان آفرینش و نظامی که در آن حکومت می‌کند به وجود خالق هستی رهنمون می‌شود (سیر آفاقی). همچنین از طریق رجوع به خویشتن و دستیابی به معرفت نفس نیز خواهد توانست به معرفت‌الله نائل

شود. «انسان آن گاه که روی دل خویش را به سوی حق تعالی برگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و به خود بپردازد به مشاهده خویشتن دست خواهد یافت، آن خویشتنی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است. [آنگاه] هر که شانش چنین باشد مشاهده آن از مشاهده مقوم آن جدا نخواهد بود. پس هنگامی که خداوند سبحان را مشاهده کرد ضرورتاً او را با یک شناخت بدیهی خواهد شناخت. سپس خویشتن را حقیقتاً به او خواهد شناخت، زیرا ذاتش عین ربط و وابستگی به خدای سبحان است و پس هر چیزی را با او و از طریق او خواهد شناخت» (طباطبایی، ۱۳۸۷: الف: ۸۲/۲). به عبارت دیگر، هرکس خود را بشناسد در خواهد یافت که از خود هیچ ندارد و عین وابستگی و نیاز به خداوند متعال است و اقتضای وابستگی ذاتی نفس به خدای سبحان آن است که شناخت نفس از طریق مقوم آن صورت می‌گیرد. «چون هویت انسان عین ربط خداوند است و معنای ربطی و اضافه اشراقی جز با ادراک طرف مستقل (مبدأ اشراق) دانسته نمی‌شود، پس ادراک شهودی ذات انسان، در پرتو ادراک و شناخت شهودی خدای سبحان به دست می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۰۹). بنابراین از راه علم به او، خودت را هم که معلول اویی می‌شناسی، آری تو خودت را از ناحیه خودت نمی‌توانی بشناسی و نیز می‌دانی و باور خواهی کرد که آنچه در نفس تو است آن نیز ملک خدا و قائم به اوست یا به عبارت دیگر مقام ثبوت ذات تو و آنچه در آن است همه از ناحیه خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۲۵۸).

علامه در بیانی متفاوت از دیگر حکما، معتقد به تقدم خداشناسی بر خودشناسی است. ایشان در سخن خویش چنین استدلال می‌کنند که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)؛ خدا به ما نزدیک‌تر از خود ماست. خدای تعالی کسی است که نفس آدمی را آفریده و آثاری برای او قرار داده پس خدای تعالی بین نفس آدمی و خود نفس و بین نفس آدمی و آثار و افعالش واسطه است؛ لذا خداوند از هر جهتی که فرض شود و حتی از خود انسان به انسان نزدیکتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۹/۱۸). به عبارت دیگر، ما اول خدا را درک می‌کنیم و بعد خودمان را و درک خدا راحت‌تر از درک خودمان است؛ اگر خدایی نباشد، نفسمان را نیز درک نخواهیم کرد.

حال شاید سؤال شود پس چگونه برخی انسان‌ها وجود خداوند را انکار می‌کنند؟ پاسخ در این آیه مبارکه بیان شده است: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» * كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مصطفین: ۱۵-۱۴). نه چنین است، بلکه آنچه مرتکب می‌شدند زنگار بر دل‌هایشان بسته است * زهی پندار، که آنان در آن روز از پروردگارشان سخت محجوب‌اند. مانعی که میان مردم و خدا حائل شده همانا تیرگی گناهان است که مرتکب شده‌اند و این تیرگی‌ها، دیده دل ایشان را پوشانده و نمی‌گذارد که به مشاهده پروردگار خود تشرف یابند پس اگر گناهان نباشند، جان‌ها خدا را می‌بینند (رویت قلبی) نه چشم‌ها (رویت حسی).

۴. رابطه خودشناسی و خداشناسی از منظر امام خمینی(ره)

مهم‌ترین و نخستین اثر خودشناسی، شناخت خداوند متعال است. همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شد انسان از دو طریق می‌تواند به شناخت خداوند دست یابد. سیر آفاقی و سیر انفسی که سیر انفسی در مقایسه با سیر آفاقی ارجح‌تر می‌باشد.

در اینجا باید اضافه کرد که انسان برای شناخت حق تعالی از طریق سیر انفسی (سیر در خویشتن) هم می‌تواند به جنبه امکانی خود و صفات آن همچون فقر، فنا، حدوث و... بنگرد و حال که خود را موجودی با چنین صفاتی یافت، خداوند متعال را از راه مقابله با این صفات یعنی با صفاتی ثبوتی و کمالی که واجب‌الوجود به آن متصف است بشناسد. این معرفت انسان نسبت به حق تعالی از طریق معرفت نفس خود البته با توجه به جنبه امکانی و معلولی نفس انسان است. نوع دیگر این معرفت (خداشناسی) توجه به نفس از جنبه اینکه مظهر و تجلی‌گاه اسماء و صفات حق است؛ به عبارت دیگر، این طریق از خداشناسی با توجه به معرفت انسان به نفس خویش حاصل می‌شود با نظر به اینکه نفس او مظهر و مجلای حق تعالی است و خداوند متعال با تمام صفات کمالی خویش در او تجلی کرده است.

امام خمینی (ره) در باب معرفت نسبت به حق تعالی معتقد است که انسان هرگز راهی به شناخت ذات حق جلّ و علا ندارد لکن از طریق شناخت اسماء و صفات نفس که در واقع تجلی و ظهور اسماء و صفات الهی می‌باشند می‌توان به خداشناسی دست یافت. «خدای تعالی به حسب مقام الوهیت، همه صفات متقابل مانند رحمت و غضب، بطون و ظهور، اولیت و آخریت، سخط و رضا، را مستجمع است و انسان که خلیفه اوست به واسطه قربش به آن حضرت و نزدیک بودنش به عالم وحدت و بساطت، با دو دست لطف و قهر حضرت حق، آفریده شده است و به همین جهت است که خلیفه‌الله (انسان)، همچون حضرت باری تعالی که مستخلف عنه است، مستجمع صفات متقابل است» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۵۸). بر این اساس، شناخت نفس و صفات آن موجب دستیابی به معرفت حق تعالی خواهد شد از آن جهت که خداوند با اسماء و صفاتش در نفس انسان تجلی کرده است و انسان کامل‌ترین مظهر و مجلای حق است؛ بنابراین برخلاف دیدگاه علامه، امام خمینی (ره) معتقد است شخص سالک آنگاه که به شناخت خویشتن، حال چه از طریق توجه به فقر امکانی خویش و یا مظهر و تجلی‌گاه اسماء و صفات حق بودن دست یافت پس آنجا است که به معرفت‌الله نیز دست یافته است.

۵. رابطه خودشناسی و جهان‌شناسی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)

فلاسفه، وجود را دارای یک حقیقت دانسته‌اند که واجد مراتب شدت و ضعف است و تمامی موجودات هر یک به حسب شدت و ضعف وجودی، از آن حقیقت برخوردارند؛ یعنی در سنخ وجود با هم اشتراک دارند ولی در مرتبه با هم امتیاز پیدا می‌کنند. این وحدت حقیقت وجود را وحدت تشکیکی می‌نامند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱ / ۴۳۱). لکن عرفا حقیقت وجود را عین حق دانسته و موجودات را مظاهر و تجلیات او می‌دانند. بر این اساس، در جهان‌شناسی فلسفی اساس جهان بر کثرت و تمایز استوار است اما در جهان‌شناسی عرفانی، جهان در موجودیتش وابسته به وجود حق در موجودات است و هیچ‌گونه ترتیب و وساطت در میان پدیده‌ها مطرح نمی‌شود؛ یعنی خداوند سراسر جهان هستی را زیر اراده و قدرت خود دارد و هیچ موجودی واسطه آفرینش موجود دیگری نیست. برخلاف فلسفه که باید نخست عقل اول صادر شود سپس عقول دیگر و سپس جهان ماده (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱ / ۳۶۷). بنابراین در فلسفه علّیت اساس پیدایش و نظام جهان است. این فلسفه از لحاظ معرفت‌شناسی بر عقل و اندیشه استوار است و کار عقل و اندیشه هم همواره بر محور

امتیاز هویت‌ها است. اما در عرفان اسلامی نه خلقت مطرح است و نه علیت فلسفی بلکه پیدایش جهان، نتیجه تجلی الهی است و در تجلی، ظاهر و مظهر، جلوه‌گر و جلوه‌گاه همه یکی است و از هم جدا نیستند.

بر این اساس، می‌توان گفت اگر انسان به معرفت خویش دست یابد به شناخت همه عالم دست یافته است. از منظر امام خمینی (ره) همان‌طور که قبل هم اشاره شد انسان عصاره تمام عالم و همه موجودات است و وجودش یک نقشه کوچکی از نقشه بزرگ عالم و کون کبیر می‌باشد؛ بنابراین اگرچه ایشان در جای دیگری به واماندگی عقول در شناخت انسان اشاره می‌کند: «تمام عقول فلاسفه بزرگ عالم در هر جزئی از جزئیات ساختمان همین بشر متحیر است» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۱۶). لکن این ناتوانی و عجز در شناخت انسان را مختص افرادی می‌داند که به تهذیب قلوب و نفوس خویش نپرداخته‌اند: «این موجود (انسان) شناخته نشده است الا برای خدا و کسانی که علم را از خدای تبارک و تعالی اتخاذ کردند» (همان، ۱۳۸۹(ب): ۸/۱۴)؛ بنابراین اگر انسان تهذیب و تصفیه باطن به خودشناسی و معرفت نفس دست یابد به همه عوالم و موجودات دیگر نیز می‌تواند علم پیدا کند.

در نتیجه می‌توان گفت از دیدگاه امام خمینی (ره) دیگرشناسی و شناخت عوالم و حقایق هستی در پرتو خودشناسی است؛ زیرا نفس انسان خلاصه همه عوالم است و ارتباط وجودی با تمام عوالم و مبادی عالی و علل هستی‌بخش دارد؛ پس می‌تواند با شناخت خویش بدون رجوع به جهان خارج از خود به همه عوالم و مراتب هستی معرفت شهودی و حضوری بیابد.

در بیانی مشابه نیز علامه طباطبایی (ره) بر این باورند که اگر انسان خواننده کتاب هستی باشد در هر مرتبه‌ای از وجود، هم می‌تواند قبل آن را دریابد و هم بعد آن را، و هم از گذشته می‌تواند خبر بدهد و هم از آینده و هم به سلسله علل آن پی می‌برد و هم به سلسله معلولات آن (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۴۰۸). به عبارت دیگر، ایشان نیز معتقدند انسان موجودی است منبسط که در عوالم سه‌گانه وجود از عالم ماده به لحاظ واجدبودن بدن تا عالم خیال (مثال) و عقل کشیده شده است؛ بنابراین انسان نمونه کاملی از کل عالم وجود است، زیرا هر سه مرتبه ماده، مثال و عقل در او موجود است.

۶. «هنر» و «هنرمند» از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)

در این قسمت به تبیین نقش خودشناسی و انعکاس آن در آثار هنری می‌پردازیم. «هنر» در لغت به معنای علم و معرفت، دانش، فضل و آن درجه از کمال آدمی است که هوشیاری و فراست و دانش را دربردارد و نمود آن صاحب هنر را برتر از دیگران می‌نماید؛ همچنین «هنر» به هر نوع فعالیتی گفته می‌شود که مبتنی بر نیروی تخیل و تجسم برای بیان حالات درونی یا تأثیرگذاری روی دیگران از جمله نقاشی، موسیقی، مجسمه‌سازی، شعر و... است (دهخدا، ۱۳۸۵: ذیل لغت «هنر»). بنابراین براساس آنچه که بیان شد «هنرمند» کسی است که اندیشه‌ها و عواطف خویش را از طریق آثاری همچون شعر، موسیقی، نقاشی و... به منصه ظهور برساند و از این طریق مخاطبان خویش را در مسیر فکری و عاطفی خویش قرار دهد.

باتوجه به اهمیت موضوع «هنر» و نقش آن در زندگی انسان هریک از فیلسوفان (هنر) بنابر نظام فکری و فلسفی خود به نوعی به این مسئله پرداخته‌اند؛ در این میان، سهم علامه طباطبایی (ره) در باب موضوع مذکور بسیار اندک است اما با دقت و بررسی نظریه‌های اعتباری ایشان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و تحلیل و تعمیم دیدگاه ایشان به موضوع مذکور می‌توان مباحثی را در زمینه «هنر» و «هنرمند» روشن کرد. از دیدگاه ایشان هنرمند بودن همچون مالک بودن، رئیس بودن، شاعری بودن و... حکمی اعتباری است که به یک شخص نسبت داده می‌شود و همچنین مفهوم «هنر» نیز که به آفریده آن هنرمند نسبت داده می‌شود نیز مفهومی اعتباری است.

به عقیده علامه، امور اعتباری در خارج ذهن واقعیت ندارند، بنابراین در خارج ذهن نیز واقعیتی به نام «هنر» و «هنرمند» وجود ندارد بلکه آنچه در خارج از ذهن وجود داشته و واقعی است شخص انسان و همچنین اثر واقعی وی اعم از نقاشی، موسیقی، مجسمه‌سازی و... است و این مفاهیم وابسته به قوه خیال و تعقل انسان بوده و همین امر عامل اساسی اختلاف نظر موجود در مفهوم و معنای «هنر» و «هنرمند» است (حسینی، ۱۳۹۸: ۲۱۱).

از سوی دیگر، اگرچه علامه امور اعتباری را واقعی و حقیقی ندانسته‌اند اما زندگی اجتماعی انسان را وابسته و محدود به آن‌ها می‌داند تا آنجا که معتقد است اگر اعتباری نباشد انسان مانند ماهی که از آب خارج شده باشد به سوی تباهی و نیستی کشیده می‌شود (همان: ۲۱۵). بنابه عقیده ایشان انسان به واسطه اعتباریات از نقص به کمال حقیقی می‌رسد لذا می‌توان گفت «هنر» و آثار هنری نیز که از جمله اعتباریات عالم ماده می‌باشند علاوه بر اینکه لازمه زندگی اجتماعی امروزی هستند وسیله‌ای نیز برای دستیابی انسان به کمال خویشتن به شمار می‌روند.

اگرچه هنرمند بودن و اثر هنری همچون سایر اعتباریات خیر بالذات ندارند و خیر بودن آن‌ها به دلیل نقش واسطه‌گری آن‌ها برای رساندن انسان به کمال نهایی وی است اما اگر انسان به کمالات اعتباری عالم ماده (مانند مالکیت، مقام، منصب و...) و از جمله هنرمند بودن و آثار هنری به مثابه امور حقیقی بنگرد این خود عامل سقوط و تباهی وی خواهد شد و بالعکس اگر به عنوان امور اعتباری به آن‌ها بنگرد این شایستگی را دارند که وسیله‌ای برای ارتقاء و هدایت انسان به سوی کمال حقیقی اش باشند (همان: ۲۲۵).

از دیدگاه امام خمینی (ره) حس زیبایی‌طلبی انسان امری فطری است و حواس او آن چنان با محیط اطرافش هماهنگی یافته است که نغمه دلنشین و بوی طبیعت و لطافت و سرسبزی آن برای او لذت‌آور و فرح‌بخش است. از طرفی هرگاه روح کمال‌جوی انسان با حس زیبایی‌طلبی او درمی‌آمیزد از او انسانی آفرینش‌گر و خلاق می‌سازد. چنین انسانی پدیده‌های جهان را گزینش کرده و با احساس خود آن را بازآفرینی می‌کند و با مدد نیروی خیال خویش از پدیده‌های هستی مقوله «هنر» را به نمایش می‌گذارد چنین کوششی که به آفرینش اثری زیبا می‌انجامد هنر و آفریننده آن را هنرمند می‌نامند. هنر تجلی احساس انسان در قالب محسوس و همچنین زبان درون انسان است با مخاطبانی اهل دل که حقیقت را می‌نمایند بدون آنکه هنرمند به وعظ و استدلال پردازد (حکیم‌زاده، ۱۳۹۷: ۲۷). براین اساس، می‌توان گفت از دیدگاه ایشان «هنر»، نوعی معرفت است اما نه معرفتی استدلالی بلکه معرفتی عرفانی و شهودی.

۷. نقش خیال در آفرینش آثار هنری

به‌طور کلی می‌توان «هنر» را به دو دسته هنر دینی و هنر غیر دینی تقسیم کرد؛ که در این مقاله بنابه موضوع (خودشناسی) و دیدگاه‌های (علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)) مطرح شده به قسم اول یعنی هنر دینی خواهیم پرداخت. هنر دینی، هنری است که در آن هنرمند متدین به مدد قوه خیال و با عنایت به عوالم فرامادی بالاخص عالم خیال (مثال) حقیقی را براساس روش و قالب دینی به زیبایی در عالم محسوسات بازآفرینی و یا ابداع می‌کند که این امر در اثر هنری منعکس شده و موجب کمال و تعالی مخاطبین اثر خواهد شد.

در توضیح قوه خیال و چگونگی تأثیر آن در آفرینش اثر هنری باید گفت، «هنرمند» همانند هر انسان دیگری به همه انواع ادراک سر و کار دارد (حسی، خیالی، وهمی و عقلی که البته این مراتب به هیچ‌وجه با یکدیگر تعارض ندارد و در طول یکدیگر هستند) اما از آن جهت که هنرمند است، در آفرینش هنری با ادراک خیالی عمل می‌کند. در ادراک حسی، انسان از طریق حواس خود با امر بیرونی مواجه می‌شود؛ بنابراین در این نوع شناخت آنچه ادراک می‌شود حسی است و صورت دارد و جزئی است؛ برای مثال، انسان شیء را در جهان خارج به‌وسیله حواس پنجگانه لمس می‌کند و از این طریق صورتی از آن شیء در ذهن او نقش می‌بندد.

ادراک خیالی در مرتبه‌ای بالاتر از ادراک حسی قرار دارد؛ زیرا در این ادراک نه روبه‌رو شدن با مدرک لازم است و نه ادراک از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. برای مثال زمانی که ما شیء را که قبلاً با ادراک حسی دریافته‌ایم به یاد می‌آوریم در واقع آن را از طریق ادراک خیالی درک می‌کنیم. در این نوع از ادراک نیز با مفاهیم و مصادیق جزئی سروکار داریم که صورت یا شکل دارند. مرتبه بعدی شناخت و ادراک وهمی است که هم از ادراک حسی و هم از ادراک خیالی بالاتر است. فرق ادراک وهمی با ادراک خیالی در آن است که در این ادراک (وهمی) صورت مطرح نیست و به عبارت دیگر، مدرک وهمی، حسی نیست و صورت ندارد اما جزئی است مانند مفهوم محبت مادر نسبت به فرزند (محبت مفهومی کلی است اما محبت خاص کسی نسبت به ما مصداق یا جزئی از آن است) و در نهایت بالاترین مرتبه شناخت، ادراک عقلی است که کاملاً مجرد است. در این نوع از شناخت نه مواجهه با امر مادی و نه حواس پنجگانه مطرح است بلکه مدرک عقلی، کلی بدون صورت و مجرد است (مانند مفهوم محبت).

«هنرمند» مفهومی را که در ذهن دارد یا بر لوح نقاشی می‌کند یا با آجر و سنگ بنا می‌کند و یا به‌صورت تصویر متحرک و یا نغمه و موسیقی و یا در قالب کلمات ایجاد و ابداع می‌کند؛ در همه این اقسام آنچه در ذهن «هنرمند» پدید می‌آید فارغ از مواجهه حسی است حتی وقتی از طبیعت تقلید می‌کند آنچه می‌آفریند عین طبیعت و حتی عین آن چیزی نیست که در ذهنش از مواجهه حسی با طبیعت نقش بسته است؛ بلکه خلاقیت و عمل خلاقانه خود او نیز در آفریده‌اش دخیل است. به‌علاوه آنچه در ذهن اوست جزئی است و صورت و شکل دارد و بدین ترتیب از نوع ادراک خیالی است. به همین علت آنچه که «هنرمند» می‌آفریند به توان قوه مخیله او بستگی تام دارد همچنین میزان شرافت اثر هنری وابسته به شرافت اندوخته صور خیال «هنرمند» است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۸-۶). بنابراین عالم خیال

عامل انتقال «هنرمند» از عالم ماده به عالم مجردات است. «هنرمند» همچون سایر انسان‌ها این امکان را دارد که در عالم ماده متوقف نشود و برای رسیدن به حقیقت و کمال خویشتن در عوالم خیال و حتی بالاتر از آن عالم عقل سیر نماید و پس از دستیابی به حقایق این عوالم است که «هنرمند» می‌تواند با محاکات آن حقایق به تولید اثری هنری بپردازد و مخاطب را نیز از عالم ماده و مادیات به عوالم فرامادی پرواز دهد (حکمت مهر، ۱۳۹۸: ۵۹). توفیق «هنرمند» در آفرینش و خلق آثار هنری به میزان بهره‌گیری وی از معارف عوالم وجود و همچنین طهارت نفس و خیال او از موانع و امراض نفسانی وابسته است.

«هنرمند» براساس اینکه متذکر امور رحمانی یا شیطانی است قوه خیال خود را پرورش می‌دهد و اثر هنری او نیز از همین کوزه خیال برون می‌تراود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۱۱). به عبارت دیگر، می‌توان گفت هنرمندان نیز همچون سالکان الهی درجات مختلفی دارند و باید توجه نمود که همان‌گونه که سیر صعودی انسان به سوی کمال به میزان اعمال وی وابسته است: وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا (انعام: ۱۳۲) و هر فردی در سیر درجات خویش در حرکت است (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ب): ۳۰۰)؛ بنابراین شخص «هنرمند» نیز به‌عنوان یک انسان در هر مرتبه‌ای از سیر خویش که قرار داشته باشد اثری که خلق می‌کند متناسب با میزان معرفت و شناخت وی از عوالم ماوراء می‌باشد. تنها هنرمندی که به حقیقت خویشتن (انسان خلاصه همه عوالم هستی است) دست یافته است می‌تواند در اثر هنری خویش حقیقت را نشان دهد و همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد برای تحقق این امر (خودشناسی) لازم است که «هنرمند» ابتدا نفس خویش را از هرگونه هوی و هوس تصفیه کند.

هنرمندی همچون بنا، پیش از آنکه بتواند شاهکار معماری اش را ارائه کند می‌بایست به عمارت نفس خویش بپردازد و همچنین نوازنده تا سازهای درون خویش را با ارتعاشات لاهوتی هم‌آهنگ نکند هرگز نخواهد توانست به‌واسطه ساز خویش، نعمات معنوی را منعکس سازد (بینایی مطلق، ۱۳۸۱: ۴۴). البته با نگاهی به شخصیت هنرمندان اسلامی نیز در خواهیم یافت که قریب به اتفاق آن‌ها خود روحانی و سالک و عارف بوده‌اند تا جایی که نمی‌توان شخصیت هنری آنان را از شخصیت اصلی و حقیقی‌شان جدا در نظر گرفت. از این‌رو، «هنر» در حکمت اسلامی همچون سایر شئون حیات اسلامی، جهاد اصغر است و البته هنرمند اسلامی نیز بدون جهاد اکبر و تزکیه نفس راه به ترکستان خواهد برد (حکمت مهر، ۱۳۹۸: ۶۵).

نتیجه اینکه «هنرمند» یا به خودشناسی (که طبق حدیث: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ همان خداشناسی است) دست یافته و طبق توضیح عارف به تمام عوالم موجودات هستی شده است و یا با بهره‌گیری از معارف حکمی قدم در این مسیر (خودشناسی) نهاده و بسته به میزان شناخت خود از خویشتن و نیز دستیابی به حقایق عوالم فرامادی به هدف و مقصود خود که همانا ابداع اثر هنری به‌منظور ارتقای مخاطب به حقایق عوالم فرامادی است نزدیک‌تر خواهد شد. در حالت اول هنرمندی که به خودشناسی دست یافته است نه تنها در عالم ماده متوقف نمی‌ماند بلکه عوالم و حقایق ماوراء ماده را با کشف و شهود درمی‌یابد و در آثار خویش منعکس می‌سازد. در حالت دوم نیز سالک به هر میزان از

خودشناسی که دست یابد، در واقع خود را مجلای عوالم بالاتر می‌یابد و سعی در انتقال معارف و حقایق آن عوالم به سالکان عالم ماده از طریق خلق آثار هنری خویش می‌کند. در تمامی این حالات، اثر هنری که به صورت مادی خلق خواهد شد مثالی بر حقایق ماوراء است و بسته به میزان پاکی و طهارت باطنی هنرمند سالک شرافت و تأثیرگذاری بیشتری بر مخاطب خویش خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

انسان در مکاتب فلسفی - عرفانی و از جمله در بیان علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) به عنوان خلیفه‌الله و برترین موجود در عالم هستی به‌شمار می‌آید. وی یگانه موجودی است که از چنان جامعیت و سعه وجودی برخوردار است که تمام عوالم هستی را دربر می‌گیرد؛ به نحوی که او را از جنبه مظهریت حق تعالی عالم کبیر می‌دانند که هرچه در عالم کبیر هست در او نیز می‌باشد و از جنبه مادی او را عالم اصغر می‌خوانند. بنابراین با توجه به این سعه وجودی انسان می‌تواند با شناخت خویشتن بدون اینکه با جهان خارج از خود ارتباطی داشته باشد به شناخت عوالم و نیز موجودات دیگر دست یابد؛ حاصل اینکه شناخت دیگری در گرو خودشناسی است. انسان در مرحله نخست خود را می‌شناسد و پس از آن خود را در جهان می‌یابد و به واسطه شناخت خود جهان را خواهد شناخت. اما در بحث خداشناسی و رابطه آن با خودشناسی باید گفت علامه طباطبایی (ره) در بیانی متفاوت از دیدگاه دیگر حکما از جمله امام خمینی (ره)، قائل به تقدم خداشناسی بر خودشناسی می‌باشد. در بیان تأثیر خودشناسی بر آثار هنری نیز باید گفت هرچه آینه خیال «هنرمند» از زنگارهای نفسانی پاکیزه‌تر باشد تصویر و نقش کامل‌تری از حقایق آن عالم لطیف و معنوی را نمایان می‌سازد. هنرمندی که به خودشناسی دست یافته عارف به تمام عوالم و حقایق مادی و فرامادی است و در مقام بیان مشهودات و واردات عینی و مبادی قدسی در پرده خیال خویش است و می‌کوشد که رویت شهودی خویش را که با احساسات لطیف و عارفانه او همراه است به بهترین وجه ممکن در اثر هنری خویش تجلی دهد.

منابع و مأخذ:

کتاب‌ها

قرآن کریم

نهج البلاغه

آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الحکم . مصطفی درایتی. قم: مرکز نشر التابع المکتب الاعلام الاسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات. حسن ملکشاهی، دو جلدی، تهران: انتشارات سروش.

اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی (ره). ۳ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) (عروج).

انصاری شیرازی، یحیی. (۱۳۸۷). دروس شرح منظومه حکیم متأله حاج مل هادی سبزواری. ۴ جلدی، قم: بوستان کتاب.

بینایی مطلق، محمد. (۱۳۸۱) مبانی متافیزیکی زیبایی و هنر. نبوی، سید عباس، قم: نشر معارف.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵) تفسیر انسان به انسان. محمدحسین الهی زاده، قم: اسراء.

حکیم زاده، پدram. (۱۳۹۷). هنر اسلامی: اهداف، اصول، دیدگاه. تهران: نشر شهر پدram.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۵). لغت نامه. جعفر شهیدی. ۲ جلدی، تهران: دانشگاه تهران.

شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۸۲). گلشن راز . محمد حماصیان، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. حاشیه نویسن: هادی بن مهدی سبزواری - علی بن جمشید نوری - محمد حسین طباطبایی - علی بن عبدالله زوزی - محمد بن معصوم مدرس زنجانی، علی. سمیع، اسماعیل بن محمد و اصفهانی، واحد العین. (بی تا). مقدمه نویسن: محمد رضا ظفر، ۹ جلدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. محمد باقر موسوی همدانی، ۲۰ جلدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

-----، ----- . (۱۳۷۶). ترجمه بدایه الحکمه. محمد باقر سعیدی روشن، قم: بی نا.

-----،----- (۱۳۸۷ الف). مجموعه رسائل علامه طباطبایی (ره). تصحیح: هادی خسرو شاهی، ۳ جلدی، قم: بوستان کتاب.

-----،----- (۱۳۸۷ ب). ترجمه و شرح نهاییه الحکمه. تصحیح: علی شیروانی، ۳ جلدی. قم: بوستان کتاب.

-----،----- (۱۳۸۸ ب). انسان از آغاز تا انجام. هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

-----،----- (۱۴۲۸ ه.ق). مجموعه رسائل علامه الطباطبایی (ره). صباح ربیعی، قم: باقیات.

موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) (عروج).

-----،----- (۱۳۸۹ ب). صحیفه امام. ۲۲ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) (عروج).

-----،----- (۱۳۷۶). شرح دعای سحر. احمد فهری زنجان، تهران: نشر تربت.

مقالات

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۱). «ادراک خیالی و هنر». خیال، ش ۲، ۱۱-۶.

حسینی، عفت‌السادات؛ ضیاء شهابی، پرویز. جواد، محسن. (۱۳۹۸). «پژوهشی پیرامون هنر از حیث اعتباری بودن براساس نظریه اعتباریات علامه سید محمدحسین طباطبایی». فلسفه و کلام اسلامی، ش ۶، ۲۲۸-۲۰۷.

حکمت مهر، محمدمهدی و همکاران. (۱۳۹۸). «عوامل هستی در حکمت اسلامی و برآیند آن در حکمت هنر اسلامی». حکمت اسلامی، ش ۲، ۷۴-۵۱.