



بررسی مفهوم حقیقی نور در عرفان اسلامی و انعکاس آن در نگارگری اسلامی

نوشین نراقی ^۱ ID، عبدالرضا مظاهری ^۲ ID، انشالله رحمتی ^۳ ID

^۱ دانشجوی دکتری گروه فلسفه و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. noushinnaraghi@iau.ac.ir

^۲ (نویسنده مسئول) استاد گروه فلسفه و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. mazaheriV11@iau.ac.ir

^۳ استاد گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. n.rahmati.1388@iau.ac.ir

چکیده

عناصر تشکیل دهنده هنر اسلامی نشانه‌هایی از جهان قدسی و ملکوتی هستند که در آن نور الهی نقش اصلی را ایفا می‌کند که جلوه‌ای از جلوات خداوند است و حضورش در عرفان و هنر اسلامی تجلی می‌یابد. در فرهنگ ایرانی، اسلامی نور همواره نمادی از عالم ملکوت و معنا بود. از این رو در نظریه‌های عرفانی جایگاه اساسی دارد. از منظر هنر اسلامی همه چیز از افاضه وجود بهره‌مند است زیرا خداوند نور مطلق آسمان و زمین است و رنگ‌ها راه و وسیله‌ای برای نمایش نور هستند که با آشنا شدن با عوالم نورانی و طی کردن مراحل سلوک عارف و پدیدار شدن مقامات عرفانی به صورت رنگ و نوری خاص در درون انسان عارف مرتبط می‌گردد. در پژوهش حاضر به مسئله نور در عرفان و نگارگری اسلامی پرداخته شده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع تاریخی به رشته تحریر درآمده است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است روح هنر اسلامی سیر از ظاهر به باطن اشیاء و امور است و هنرمندان در نقش و نگارهایی که در صورت‌های خیالی خویش در عالم کثرات می‌بینند در نظرشان هر کدام جلوه حسن جمال و جلال الهی را می‌نمایند؛ بدین معنی هنرمند همه موجودات را چون مظهری از اسماء الهی می‌بیند و بر این اساس، اثر هنری او به مثابه محاکات و ابداع اسماء الله است. در تفکر اسلامی جهان جلوه و مشکات انوار الهی است که حاصل فیض مقدس نقاش ازلی و هر ذره‌ای و هر موجودی از موجودات جهان و هر نقش و نگاری مظهر اسمی از اسماء الهی است

اهداف پژوهش:

۱. بررسی مفهوم نور در عرفان اسلامی.
۲. واکاوی چگونگی انعکاس مفهوم عرفانی نور در نگارگری اسلامی.

سوالات پژوهش:

۱. جایگاه نور و رنگ در عرفان اسلامی و آثار آن در هنر اسلامی چگونه است؟
۲. منظور از خیال خلاق و تجلی‌گونه چیست؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۶

دوره ۱۹

صفحه ۶۰۲ الی ۶۱۵

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۱۳

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱

کلمات کلیدی

نور، خیال، هنر، عرفان.

ارجاع به این مقاله

نراقی، نوشین، مظاهری، عبدالرضا، رحمتی، انشالله. (۱۴۰۱). بررسی مفهوم حقیقی نور در عرفان اسلامی و انعکاس آن در «نگارگری اسلامی». مطالعات هنر اسلامی، ۱۹(۴۶)، ۶۰۲-۶۱۵.



dor.net/dor/20.1001.1.1735708.1401.19.46.33.9



dx.doi.org/10.22034/IAS.2023.364522.2022

مقدمه

رمز اصلی در هنر اسلامی اشراق نور است. این هنر با نشانه‌های نمادین محل و مجرای برای ظهور نور می‌گردد. هنرمند ایرانی، اسلامی در صدد به تصویر کشیدن عالم خارج آن‌گونه که با تمامی ناهماهنگی‌ها و عوارض آن با ادراک حسی ما قابل فهم هست، نیست. امری را که هنرمند به نحوی غیرمستقیم توصیف می‌کند، اعیان ثابت اشیاء است. آنچه آثار هنر اسلامی را در سراسر جهان به هم نزدیک کرده تجلی بخشیدن ذات مطلق باری تعالی به شکل نور در این هنر هست. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مفهوم اصلی و نمادین آن است. در این هنر آنچه مورد توجه قرار گرفته گریز از جهان واقعی و روی آوردن به عالم خیال است که در آن ذات حقیقی اشیاء جای دارد و هنرمند سعی می‌کند خود را از قید طبیعت ظاهری و عینی رها سازد و به ترسیم و تجسم حقیقت فرا مادی عالم مثال می‌پردازد. از این رو جهان هستی برای هنرمند سرشار از نشانه‌ها و آیات خداوندی است که جز با زبان نماد و تمثیل و مدد گرفتن از ادراک خیالی شناخته نمی‌شود. زیبایی در هنر اسلامی جلوه‌ای از حقیقت کلی و جمال الهیست و تجلی خداوند در اعیان عالم، انسان را به فراسوی صورت‌های این جهانی برده و به سوی عالمی رهنمون می‌شود که خداوند در آن حضوری آینه‌وار دارد. هنرمند در لبیک به این فراخوانی، کشف و شهود را در آثار هنری خود متجلی می‌سازد و بدین شکل هنرهای اسلامی آینه‌ای برای ظهور عالمی فراتر از این عالم گشته‌اند. براساس این تبیین اگر شهود حسن و جمال الهی یا انکشاف حقیقت را «روح» هنر اسلامی بدانیم، آثار هنر اسلامی «جسم» این هنر خواهد بود. یکی از هنرهای اسلامی که نور در آن مفهومی نمادین دارد هنر نگارگر اسلامی است.

بررسی پیشینه پژوهش حاکی از این است که پژوهش‌هایی در این موضوع انجام شده است. تویبه‌ای نجف‌آبادی و فنایی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل کاربرد رنگ در نگاره‌های معراج‌نامه میرحیدر بر مبنای جایگاه رنگ در قرآن مجید و احادیث»، به بررسی نمادها و مفاهیم رنگی به کار رفته در قرآن و چگونگی تأثیرات و تصمیمات هنرمند از این مفاهیم در ارائه مضامین دینی نگاره‌ها می‌پردازند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که استفاده از آثار روانی رنگ بر شخصیت انسان، مفاهیم مذهبی اسلامی را بسیار پر بار و هم‌افق با اصول نظری و دانش قرآنی و اسلامی می‌سازد تا جایی که در این مجموعه تسلط رنگ به جای خط به‌طور محسوس آشکار می‌باشد. شمس و مقدادیان (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «مفهوم عرفانی نور و ظل در قرآن و سنت»، به این نتیجه می‌رسند که گرچه نحوه ظهور خدای متعال در هر حضرتی و هر مرتبه‌ای از وجود منبسط، متناسب با آن مرتبه است؛ اما اعتقاد موحدین اهل الله این است که خدای متعال به ازلیت خویش فرای زمان و مکان ظهور داشته است. بالاترین مرتبه ظهور او مرتبه بطون و غیبت محض است که در آن مرتبه، ذات او به «نور» تامه چنان بر خویشتن روشن است که هیچ غیر و سوایی را نه یرای ورود به آن ساحت است و نه توان فهم آن مقام برای ماسوی الله متصور است. با این تفاسیر در آثار یاد شده به صورت مستقل به موضوع پژوهش حاضر پرداخته نشده است لذا در این پژوهش به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع تاریخی به این موضوع پرداخته خواهد شد.

۱. خیال خلاق

از رویکرد دینی هنر در والاترین صورت و نمود خود، یک نوع «تجلی» است و خالق هنر در معنای مطلق و حقیقی همان خدا است که با جلوه او در جهان هستی، همه چیزها، امکان ظهور پیدا می‌کنند. از این چشم‌انداز، اثر هنری خدا همان عالم وجود است که لبریز از انواع زیبایی‌هاست، صفات و اسماء الهی در همه مخلوقات عالم جلوه‌گر شده است. ولی در عین تجلی در آن‌ها به اشکال مختلف ظاهر می‌شود. خداوند در عین تجلی در چشم‌ها و حقایق دنیای درون ظاهر می‌گردد. هنرمند دینی در حقیقت به این اعتبار که متجلی، ذات خداوند است در اثر هنری خود جلوه‌گر شده است و آن اثر هنری در واقع وجود عینی حقیقت او می‌باشد. «هنر حقیقی، هنری مقدس است که از قلمرو زمان و مکان فراتر می‌رود و به ساحت حقیقت جمال احدی راه می‌یابد. تجلی در نزد عارفان به معنای ظهور و بروز ذات مطلق حق و کمالات اوست. تجلی از سویی «ظهور مرتبه هستی به‌عنوان نور است» و از سوی دیگر «ظهور یافتن و هویدا گشتن که ذات نور است»؛ بدین معنا که به‌محض بودنش نورافشانی می‌کند. هرگاه نور به چیزی رسید که تاریک است و نمی‌تواند از آن عبور کند بر او سایه می‌اندازد، همانند پرتو تابیده بر آینه بر خودش بازمی‌گردد و روشنایی او در اثر انعکاس افزایش می‌یابد، آینه با عیان ساختن او بر خودش نوری را که دریافت می‌کند بر او منعکس می‌کند و تشدید می‌نماید» (کربن، ۲۰۱۰: ۸۸).

بر پایه عرفان ابن‌عربی، انسان‌ها دارای قوه‌ای به نام قوه خیال می‌باشند که به کمک آن قادرند اشکالی را در عالم خیال خود خلق نمایند. ابن‌عربی، این قوه را «خیال مقید» می‌نامد که این خیال مقید در صورتی که به خیال مطلق خداوندی اتصال یابد قادر به شناخت صور الهی در عالم مثال و خیال می‌شود. ابن‌عربی می‌گوید که عرفا با «خیال خلاق» خودشان قادرند سرچشمه و موجب ایجاد آموزش گردند که در بیرون از قوای خیال هم وجود و ظهور داشته باشد. این دو مصادیقی از خلق هستند که هرکدام جایگاهی از آن به شمار می‌روند. مرتبه اول از آفریندگی خیالی اگر از خیال مطلق تأثیر پذیرد، قادر می‌شود که به دانستن بعضی حقیقت‌ها و صورت‌های لوح محفوظ نیز نائل گردد. زمانی که رابط تصرفات و اختلافات نفس از خط مستقیم خود انحراف پیدا کند، دیگر چنین امکانی به‌وجود نمی‌آید؛ اما در مرتبه دوم، اگر خیال عرفا در خدمت اراده و همت آن‌ها قرار گرفته باشد، با قدرت تمرکز و تسلط بر قدرت خودشان بر آفرینش اشیاء قادرند در جهان بیرون هم سرچشمه تغییر شوند.

جعفری لنگرودی و ذاکری، در پژوهش خود با عنوان، نور سیاه در عرفان از دیدگاه اسیری لاهیجی، به این نتیجه می‌رسند که «ماحصل کلام در باب نور و نور سیاه در عرفان خاصه از نظر لاهیجی آن است که تجلی ظهوری حق به نور تعبیر می‌شود و اصل تمامی اشیاء و پدیده‌ها نورالانوار پروردگار است؛ اما در برابر این نور مطلق، انواع انوار در رنگ‌های مختلف از دید انسان سالک راه خدا آشکار می‌شود که باتوجه به مراتب و منازل مختلفی که طی می‌کند به چشم می‌آید. البته این دیدگاه، تصورات انسان‌های خاصی چون عارفان است و انسان‌های غیرعارف را شامل نمی‌شود؛ چراکه فوق تصور و ذهن این جنس از مردم است» (جعفری لنگرودی و ذاکری، ۱۳۹۳: ۲۰۸). نتایج پژوهش

شریعت‌مداری (۱۳۹۷)، با عنوان «مهر تا الله: بررسی جایگاه نور و چگونگی تداوم آن در آیین‌ها و ادیان ایران زمین، از باستان تا اسلام امروز»، نیز نشان می‌دهد که نور در فرهنگ ایرانی همواره واجد جوهری مشترک و ازلی بوده و در واقع نشانه عالم والا و فضای معنوی است و ارزش قدسی و متعالی آن در سرتاسر این فرهنگ امتداد داشته و گذشته را به امروز پیوند می‌دهد (شریعت‌مداری، ۱۳۹۷: ۴۹).

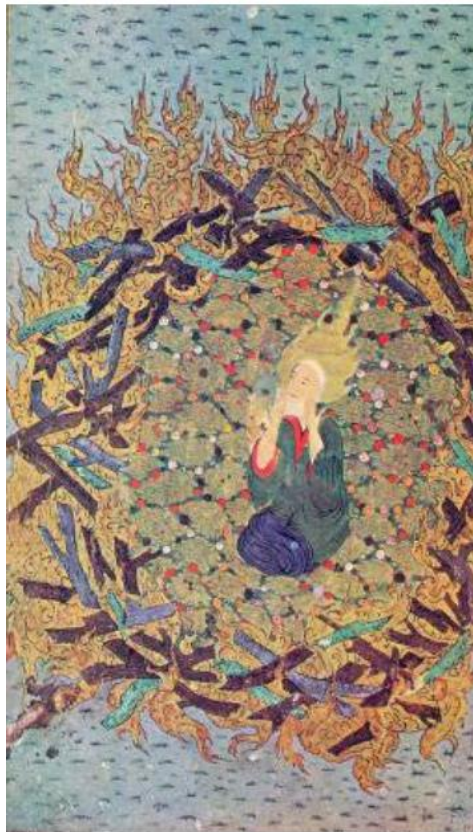
از منظر ابن‌عربی عالم مثال یا عالم خیال، عالمی برزخی و میانه است که از مجموع دو عالم غیب و شهادت متولد می‌شود. نقش عالم خیال حائز اهمیت است؛ به این علت که معقولات و محسوسات به واسطه خیال، فعال می‌شوند. «امور مجرد، محسوس و امور محسوس، مجرد می‌شوند، این مرتبه جدید وجود راز و رمزهایی را به نمایش می‌گذارد و رمزها در عالم خیال رخ می‌نمایند. آنچه رمز را می‌سازد و آنچه آن را درک می‌کند، خیال فعال است. سهروردی خیال را مسئول ادراک عالم مثال می‌داند. او انسان را «کون جامع» می‌نامد و او را همچون آینه‌ای در برابر ذات مطلق خداوند تعریف می‌کند. همان‌گونه که خداوند خالق و خلاق است، انسان نیز از این خلاقیت بهره برده است. این بدان معناست که انسان کامل می‌تواند با قوه خیال خود به خلاقیت بپردازد و همه آنچه را که در مرتبه بالاتر و فراتر در شکل صور خیالی او موجود است به مرتبه فروتر تنزل دهد و وجود عینی بخشد. انسانی که نیروی خلاقیت خود را به فعلیت شایسته‌اش برساند می‌تواند خیالات خویش را به صورت موجودات قائم‌به‌ذات درآورد یعنی در انسان عارف به اذن خداوند همان نمونه خلاقیت مبدأ هستی تکرار می‌شود و خیال در این معنا خلاق است» (کربن، ۱۳۹۶: ۸۱).

۲. دیدگاه برخی از فلاسفه درباره نور در عرفان و انعکاس آن در نگارگری اسلامی

۲/۱. سهروردی

شهاب‌الدین یحیی بن سهروردی فیلسوف نامدار ایرانی قرن ششم هجری قمری که ملقب به شیخ اشراق و بنیان‌گذار حکمت اشراق است، وی اصل نهایی وجود را «نور قاهر» تعریف می‌کند. جهان‌شناسی و هستی‌شناسی شیخ اشراق از دو عنصر ترکیب شده است: جهان درونی و جهان بیرونی. جهان درونی با قلب شهودی قابل تجزیه و دریافت است و جهان بیرونی با عقل استدلالی ساخته شده و قابل فهم است. از این رو جهان‌شناسی سهروردی فلسفه‌ای است که از جهت با تجربه جهان درونی؛ و از سوی دیگر، با ساخت جهان بیرونی. فهم مرکبی از نظام هستی به دست می‌آورد. «از وجود حقیقی با نام «نور الانوار» یاد می‌کند و معتقد است که وجود، یا نور است و یا ظلمت و اشیاء عالم بر دو قسم‌اند: یکی آنچه در حقیقت، دانش نور و ضوء است و دیگر آنچه در حقیقت ذات او نور و ضوء نیست» (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۹۸). «سهروردی ظلمت را در نتیجه عدم وجود نور می‌داند. از منظر سهروردی هستی از اشراق نور نورالانوار پدید آمده است و نور اوست که روشن‌کننده عالم است و علت وجودی آن نیز خود اوست و هر چیزی جز او، ناگزیر مقید و ممکن است. نور ذاتاً عاشق پرتو پاشی است و این عشق او را برمی‌انگیزد که با پرتو پاشی خود، همه چیزها را شور و زندگی بخشد» (سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۸۹).

سهروردی نور را بر دو نوع «نور عرضی» و «نور محض» تقسیم می‌کند. بدین شکل که نور به آنچه هیئت برای غیر خود است، یعنی نور عارضی و نوری که هیئت غیر نیست، یعنی نور مجرد و نور محض، تقسیم می‌شود. نور مجرد به انوار قاهره و انوار سپهبدیه تقسیم می‌شود. در جهان بینی حکمت اشراق مهم‌ترین نور «نور اسپهندی» است. این نور با نام‌های دیگری چون «عقل فعال، روح القدس و خرد جاودان» نیز شناخته می‌شود؛ و در فعل، همانند عقل فعال در جهان‌شناسی مشایی است سهروردی آن را «روح القدس» و «واهب العلم» و «روان‌بخش» نیز نامیده است. این نور ضمن آنکه با واهب‌الصور یکی دانسته شده، موجب پیوند میان انسان و گستره کائنات، یعنی قلمرو میان گستره مادی و غیرمادی می‌گردد» (ضیایی، ۱۳۹۱: ۱۴۳). در تصویر شماره یک که از نگاره‌های اسلامی است نیز مفهوم نور برای تقدس بخشیدن به حضرت ابراهیم مورد استفاده قرار گرفته است.



تصویر ۱: نگاره حضرت ابراهیم در آتش. مکتب شیراز. قرن هشتم. محل نگهداری: موزه واشنگتن.

وی با استناد به قرآن، خداوند را با نور یکی فرض کرده و صفات هر چیزی در عالم را فقدان و نقصان نور به حساب می‌آورد. این بدین دلیل است که همه تجربه‌های عرفانی وی به صورت بارقه‌های الهی برای او حاصل شده است (شایگان، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

۲/۲. نجم‌الدین کبری

سیر و سلوک رنگی که وی توصیف می‌کند در حقیقت اشراق نورانی است که گام‌به‌گام از دمی برمی‌خیزد که در آن لطیفه مینوی انسان از نفس پست‌ترش رها می‌شود تا به آرامش و حیات جاودانگی قلب و روح او منتهی شود. نجم‌الدین کبری چندین مرتبه به این انوار رنگی همچون امری اشاره می‌کند که با بستن چشم می‌توان آن را دید، امری نزدیک به مشاهده یک هاله که به این صورت مورد تأمل قرار گرفته جزئی از یک مابعدالطبیعه نور خواهد بود. وی در کتاب خود، به تفصیل درباره معانی تأویلی رنگ‌ها می‌پردازد. در تصویر شماره ۲ می‌توان استفاده از هاله نور را در نگارگری اسلامی مشاهده کرد.



تصویر ۲: کتاب التریاق. مکتب سلجوقی. قرن ۷ ق. موزه متروپولین.

در سیر و سلوک رنگی و اشراقی نجم‌الدین که با نام طریق الکیمیا از آن یاد می‌کند، تجلی نورهای رنگی همچون راهنمایی آسمانی عمل می‌کند که در برخورد با عارف، مس وجود او را به طلای ناب معرفت و آگاهی تبدیل می‌کند. این عمل چون کیمیاگری است که لطیفه‌ای نورانی را از دل سیاهی بیرون می‌کشد. در بالای هر وجود، وجود دیگری قرار گرفته که از آن خالص‌تر و پاک‌تر است و بالاخره به وجود حق می‌رسد. برای او هر رنگی مرتبه‌ای از حضور وجود یا عدم وجود به حساب می‌آید و او هدف از طریقه‌ی کیمیاگری و سیر و سلوک خویش را، استخراج لطیفه نورانی از عناصر ظلمانی چهارگانه «آب، هوا، خاک و آتش» می‌داند. نجم کبری درصدد این نیست که یک نظریه ارائه نماید، بلکه به درصدد شمردن حوادث و اتفاقاتی است که در جهان درون انسان‌ها شهود می‌یابد.

وی در کتاب فوائج الجمال، دیده‌های خود را از عالم مشاهده تصویر می‌کند. سالک در ابتدا به مشاهده صورت‌ها و خیالات می‌پردازد و سپس به رؤیت ذواتی می‌نشیند که به وسیله رنگ‌ها بر او آشکار می‌شوند. در اندیشه او رنگ تنها ابزاری برای صورتگری معنا نیست، بلکه خود معناست. در طریقت او موضوع اصلی تبدیل انسان عادی به انسان نورانی است و هدفش این است که از قالب مثالی انسان نورانی به‌عنوان واسطه میان عالم معنا و ماده، تصویری رنگی ارائه دهد.

باتوجه به بررسی تجربه‌های مذکور می‌توان اعتقادات و نظریات نجم‌الدین کبری را این‌گونه بیان کرد:

- انوار جزء عمده‌ترین خصوصیات تجربه‌های شخصی نجم‌الدین است که معتقد است این انوار با ریاضت، چله‌نشینی و ذکر حاصل می‌گردد.

- نکته بعدی اعتقاد شدید نجم‌الدین به تربیت و مجاهدت‌هایی است که با ریاضت و در خلوت صورت می‌گیرد و باید به امر شیخ و تحت نظر وی باشد تا باعث رشد و تکامل سالک الی الله و مشاهده انوار الهی شود؛ تا جایی که می‌تواند حتی از آسمان یا خورشید هم بالاتر برود و بر آن مسلط شود.

- در اغلب تجربه‌ها می‌توان وساطت و امداد ملائکه را در تجربه‌ها مشاهده کرد و این، بیانگر اعتقاد نجم‌الدین به امدادهای غیبی است که او را همراهی و راهنمایی می‌کنند.

- در راه سلوک و رسیدن به حقایق عالم غیب مانعی وجود دارد که عمده‌ترین مانع و حجاب وجود آدمی است؛ از این رو نجم‌الدین معتقد است که با برخاستن از این بررسی تجربه‌های دینی نجم‌الدین کبری در کتاب «فوائج الجمال و فوائج الجلال» وجود و بیخود شدن از خود و به عبارت خود نجم‌الدین، با «از خود درآمدن و از خود غایب شدن» است که تماس عرش و قلب صورت می‌گیرد.

- در تجربه سوم می‌توان باور و اعتقاد شیخ به اهل بیت پیامبر (ع) و به خصوص امام علی بن ابیطالب (ع) را نیز دید که نشانی از عنایت حضرت علی (ع) به او و ارادت شیخ به امام علی (ع) دارد. در تصویر شماره سه نیز از نور برای نشان دادن تقدس پیامبر و فرشتگان استفاده شده است.



تصویر ۳: معراج پیامبر. شاهنامه شاه طهماسبی. قرن دهم. محل نگهداری: موزه کتابخانه ملی ایران.

در اغلب تجارب می‌توان امید به رحمت و صفات جمالی را دید و در اغلب تجربه‌ها فضای تجربه، نورانی، امن، پرستاره و امیدوارانه است. شاید بتوان گفت که باور به اوصاف جمالی خداوند و رحمت او نزدیک‌تر است تا اوصاف جلالی و غضب خداوند (محمدیان و مهجوری، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

۲/۳. ملاصدرا

صدرالدین محمدابراهیم بن یحیی شیرازی قوامی، معروف به صدرالمتألهین و ملاصدرا بزرگ‌ترین فیلسوف سده یازده هجری قمری است که فلسفه اشراق را به اوج خود رساند. در فلسفه ملاصدرا عقل عالی‌ترین قوه نفس آدمی و معرفت عقلانی بالاترین مرحله آگاهی و معرفت است. از منظر او آفرینش‌گری در انسان. از راه اتحاد باعقل فعال امکان‌پذیر است. در حکمت صدرایی بنیادی‌ترین ویژگی انسان عقلانیت اوست. در فلسفه ملاصدرا اصالت وجود بستری مناسب برای سیر و سلوک وجودی انسان متعالی فراهم می‌کند تا از طریق آن سفرهای عقلی را تجربه کند. اساساً خواستگاه نفس عقل است و نفس در سیر نزول از عقل صادر شده است، لذا در سیر صعود سعی در پیوستن به خرد و بازگشت به موطن دارد (احسانی، ۱۳۹۳: ۶۹).

وطن ذات انسانی، عقل اوست و اقامت در ساحت خرد، سکونت در ساحت آن نوری است که در قرب حقیقت وجود می‌درخشد. انوار عقول، فانی در نور وجود حق و باقی به بقای اویند و وجودشان از وجود حق متمایز نیست و بر آنها لفظ عالم و ماسوی الله اطلاق نمی‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۴۰). «همه موجودات امکانی و انیای ارتباطی تعلق، اعتبارات و شئون واجب‌الوجود و لمعات و سایه‌های «نور قیومی» هستند پس حقیقتشان یکی است و غیر او

همه اطوار و شئون و لمعات و تجلیات ذات او هستند. این وجود مطلق است که تجلی فرموده و موجودات عالم را پدید آورده است و این یعنی هر موجودی تجلی از وجود مطلق است که مقید به حدود مادی شده با این حال موجود متعین آینه‌ی وجود نامتعین است» (همان: ۴۷).

این پدیدار امری صرفاً متعلق به عالم مادی محسوس ما نیست مصداق نور هر چیزی است که ظاهر بالذات و مظهر للغير (در حد ذات خود آشکار و آشکارکننده غیر خود) است و اگر بنابر معمول، نور چیز است که آشکارکننده دیدنی‌هاست این ویژگی ذاتی نور نیست. بنابراین هر آن چه به ذات خود آشکار و آشکارکننده غیر باشد نور است. «بر این اساس وقتی خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «الله نور السماوات والارض» نباید اطلاق نور بر خداوند را به معنای مجازی و یا از باب تشبیه گرفت بلکه از باب هدایتگری او در عالم و یا افاضه نور او در دل‌های مؤمنان است که به معنای حقیقی او به‌کاررفته است زیرا حضرت او «مظهر بالذات و مظهر للغير» و نورالانوار است. به همین مصداق پدیدار آینه نیز همانند پدیدار نور و اساساً وجهی از پدیدار نور می‌باشد» (رحمتی، ۱۳۹۳: ۴۵).

۲/۴. مولوی

جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولوی عارف بزرگ و شاعر برجسته ایرانی قرن هفتم هجری است که نور را ذو مراتب می‌داند و در کتاب مثنوی معنوی به مراتب سه‌گانه نور حق تعالی، با اصطلاحاتی مانند نور دل و نور دیده، نام‌برده است. به بیانی دیگر، این عارف بزرگ، نورها را در دو طبقه جدا کرده است: انوار درونی و انوار بیرونی: که نور چشم یا «نور سُرَّالسر» است و نیز «نور حق تعالی و نور دل در زمره انوار درونی است که مراتب شش‌گانه این انوار را چنین بیان می‌کند: «نور حق، نور خفی، نور روح، نور سرّ، نور دل و نور نفس» منشأ اصلی نور چشم ما، نور دل است و منشأ اصلی نور دل نیز نور خداوندی است که از نور حس و عقل جداست. نور دارای درجات فراوانی است، یکی نور علم و عمل و دیگری نوری که ویژه خداوند متعال است که «نور ازلی» خوانده می‌شود» (مولوی، ۱۳۹۶: ۴۴۹).

نورِ نورِ چشم خود، نور دل است نور چشم از نورِ دل‌ها حاصل است

باز نورِ نورِ دل نورِ خداست کو ز نورِ عقل و حس پاک و جداست

مولانا نور را به دو دسته انوار پایدار و ناپایدار تقسیم می‌کند: انوار پایدار وابسته به علل و اسباب مادی نیستند و به اقتضای طبیعت خود به‌سوی خاموشی نمی‌روند؛ که بعد از نور حق تعالی نور وجودی انبیاء و اولیای الهی عارفان واصل و انسان‌های کامل و همچنین نور «حقیقت قرآن، روح، عرش، دین، ایمان و یقین» را پایدار دانسته است. وی تمام این انوار را زیرگروه نور باطنی الهی می‌داند که در وجود انبیاء، اولیاء، عارفان واصل و انسان‌های کامل تجلی یافته است، به همین دلیل افرادی که بصیرت باطنی دارند این انوار را می‌بینند (همان).

در قرآن کریم، روایات، اقوال اولیاء و عرفا، خداوند متعال نور خوانده شده است و نور نزد عارفان عبارت است از «وجود حق به اعتبار ظهور او» در حدیث اول «ما خلق الله نوری» که مترادف با عقل است در کلمات حکما، نور تجلی ذات

عبارت است از جمیع انوار اسماء و صفات باری تعالی و تمامی موجودات مرتبت از انوار حق هستند و جایز نیست که تصور شود حق تعالی نیز نوری در زمره سایر انوار است، در اصل سایر نورها عاریتی‌اند و نور حقیقی فقط اوست. نور در زبان عرفان «رمز خداوند» است. انوار ناپایدار شامل نور حواس ظاهری، عقل جزئی بشری، نورهای ظاهری و محسوس مانند نور چراغ، آتش، شمع و غیره هستند که با ظهور انوار شمس حقیقت، این نورهای ظاهری به سمت ممت و فنا می‌روند. (مولوی، ۱۳۹۶: ۸۴)

«نور حسی نبود آن نوری که او روی خود محسوس بیند پیش او» مولوی نور محمدی یا برترین نورها می‌داند که این نور در بیان صاحب مثنوی گاه از افق حضرت آدم (ع) و گاه از افق حضرت موسی (ع) و گاه سایر انبیاء و اولیای الهی تجلی می‌یابد زیرا حقیقت همه انبیاء و اولیای الهی همان نور یگانه است و ایشان با هم اتحاد نوری دارند. «نور احمدی». که همان حقیقت محمدیه است و انسان مستعد کسب نور، قادر به درک جمال بی‌حجاب الهی است و می‌تواند مظهر تجلیات اسماء و صفات رحمانی گردد. مولانا ذات اقدس الهی، انبیاء و اولیا، قطب اعظم امکان و انسان کامل را منبع کسب نور معرفی کرده و سرچشمه نور وجودی ایشان را نور ذات اقدس الهی می‌داند (مولوی، ۱۳۹۶: ۴۴۹).

۲/۵. هانری کربن

پروفسور هانری کربن برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی و فلسفه اسلامیست و در عرصه فلسفه هنر اسلامی، بیش از آنکه تحلیل‌های پدیدارشناسانه را به ذهن متبادر کند بازگویی نوعی وابستگی به «تفکری باطنی» است. تفکری که در آن زیبایی در کنار هستی و عشق، سه مؤلفه اساسی قابل انتزاع هستند و یکی از عناصر جهان هستی محسوب می‌شود. یکی از ابعاد هستی‌شناسی مقوله زیبایی‌ست؛ چیزی که ریشه در اصل سنخیت میان علت و معلول دارد، زیرا خداوندی که مبدأ همه چیزهاست، مظهر جمال و زیبایی نیز هست؛ بنابراین محور فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی معنوی این اصل است که درک زیبایی‌های طبیعی و انسانی، خلق اثر هنری و فهم آن موهبتی الهی است و باید در جهت نیل به کمالات معنوی قرار بگیرد. بدین ترتیب آثار هنری، معنوی یا باطنی از منطلق واحدی تبعیت می‌کنند و اهداف مشترکی دارند. «در سنت اشراقی نخستین جوهری که از ذات الهی صادر می‌شود «نور عقل» اوست این عقل که ناشی از علم به ذات الهی است، جوهری وجودیست که سهروردی نام «زیبایی» بر آن می‌نهد، زیبایی در خود تأمل می‌کند و خود را لطیف‌ترین و والاترین موجودات می‌یابد» (سهروردی، ۱۳۹۷: ۹۲).

«این تأمل، بنیاد آفرینش است و انسان پاره‌هایی از نور ایزدی است که با این تأمل زاده می‌شود، بنابراین انسان برآمده از تأمل خداوند در زیبایی خویش است. از این رو ما با یک حقیقت باطنی واحد یعنی معاد انسان به‌عنوان نور به مبدأ نور مواجه هستیم. چنانکه کربن در تحلیل خود به تقابلی که میان نسبت دادن ویژگی‌های انسانی به خداوند و نسبت دادن آنچه خدایی است به زندگی روزانه انسان اشاره می‌کند رویکرد تطبیقی او به هنر نیز به دنبال نشان دادن سرشت معنوی و الهی آثار هنری است» (کربن، ۱۳۹۹: ۱۲۲). با واکاوی اشراقی مشخص می‌گردد که چهار نور وجود دارد که بقیه انوار به محور آن‌ها در گردش‌اند.

- ۱- نور سفید: رنگ ستون بالایی عرش است که «عالم عقل» است و فرشته مقرب حامل عرش (اسرافیل) است.
- ۲- نور زرد: رنگ ستون سمت راست عرش است که «عالم روح» است و فرشته مقرب حامل عرش (میکائیل) است.
- ۳- نور سبز: رنگ ستون سمت چپ عرش است که ملکوت یا «عالم نفس» است و فرشته مقرب حامل عرش (عزرائیل) است.
- ۴- نور سرخ: رنگ ستون زیرین عرش است که «عالم طبیعت» و فرشته مقرب حامل عرش (جبرائیل) است.

کربن به جای اصطلاح تطبیق و تمثیل میان این عوالم، اصطلاحی ناظر به واقع گرایی بارز، یعنی واژه «ذکر» را به کار می‌برد که به معنای یادآوری اسمی از اسماء الهی است تا در اثر تکرار بی‌پایان آن، نیروهای نفس تثبیت شوند و حالت جذبه به آن‌ها دست بدهد. در هر عالم، هر شیء یا موجودی که در آن عالم ادراک می‌کنیم دارای ذکری می‌باشد که باحالت آن منطبق است؛ بنابراین «رنگ‌ها ذکری در عوالم برترند» کیفیت این اذکار بدون شناخت عمیق مذکورشان یعنی چهار کیفیت ممکن قابل‌رؤیت نیست و سپس بعد ربانی یا «وجه الهی رنگ» را مطرح می‌کند که مسلماً از ادراک متعارف عالم ما مخفی است (کربن، ۱۳۹۲: ۲۱۹-۲۱۴).

تأویل پدیدارشناسی نور همراه با تأویل‌های درونی قرآن صورت می‌گیرد و این تأویل وابسته به شناخت عمیق کتاب مقدس است. از نظر علاءالدوله سمنانی تمام اشاره‌هایی که در قرآن به پیامبران شده است، می‌توان در هفت مرکز و محور مشاهده کرد. درواقع این هفت محور، راز و رمز انبیای وجود هر فردی به حساب می‌آیند که دارای انوار مختص به خود می‌باشند. کربن تأویل را این‌گونه تعریف می‌کند: تأویل برگرداندن لفظ به یکی از خزائن یا مثال‌های وجودی شیء یا مبادله ارزش لفظی با یکی از خزانه‌ها یا مثال‌های وجودی شیء است، خواه آن خزائن مربوط به عالم شهادت باشد و خواه مربوط به عالم غیب باشد، یعنی «چیزی را به اصل خود برگرداندن». تأویل به منزله هرمنوتیک باطنی، اساساً یک هرمنوتیک صعودی است. عزیمت گاه این تأویل ظاهر است. در هر مرتبه تأویل ظاهری باطنی هم دارد که باید کشف شود. کربن برخی از سوره‌های قرآن کریم را بر مبنای این طرح موردبحث قرار داده است. وی معتقد است تأویل را باید به کسی سپرد که ابتدا فهم کاملی نسبت به شواهدی که تنزیل برای تأویل کردن تمهید می‌کند حاصل کرده و معنای فکری را بداند؛ زیرا این کلیت عوالم، کتاب تکوین را تشکیل می‌دهد، خداوند کتاب تدوین را به قلم فعل خلاقه‌اش، قلمی به معنای عقل اول کتابت کرد. «از نشانه‌های او اختلاف میان زبان‌ها و رنگ‌هاست» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۳۵).

در مراحل سیر و سلوک عارف باید از نازل‌ترین مراتب انسانی که عین سیاهی و تیرگی است خود را به قرب الهی که نور محض است برساند. در آثار عرفانی حجاب‌هایی از روشنی و تاریکی تصویر شده که سالک باید از آن‌ها بگذرد. نور محمدی (ص) را نور آفتاب و نور ابلیس را نور ماهتاب که مقتبس از آفتاب است دانسته‌اند. در عرفان که سالک در پی کسب معرفت شهودی یا معرفت برتر است پوسته جهان را می‌شکافد و درونش با درون جهان و دلش با حقیقت هستی ارتباط برقرار می‌کند آنجا دیگر از رنگ‌ها خبری نیست و هرچه هست بی‌رنگی و یکرنگی است که این‌همه رنگ‌های

پرنیرنگ خُم وحدت کند همه یک‌رنگ شود و طبیعتاً وقتی همه رنگ‌ها در یک‌رنگ حل شود رنگ سیاه باقی می‌ماند. آثار عرفانی، رمزی عارفانه برای اموری چون ذات حق تعالی یا دیدن نادیدنی حجاب ذات، بالاترین نورها و جامع انوار حتی نمادی از ذات ابلیس در مقابل نور سفید که تمثیل نور محمدی‌ست کاربرد دارد. در عالی‌ترین مصادیقش افزون بر ذات الهی، در بسیاری موارد تجسم انسان کامل و عارفی واصل است که همچون آهن گداخته صفات آن مثل سیاهی، سردی و سختی را در اثر مجاورت آتش از دست داده، سرخ نرم و داغ شده است و درحالی‌که مثل آتش است، عین آتش هم نیست، از طرفی دیگر، آهن هم نیست باینکه سرتاپا الهی شده ولی خدا نیست او به مرحله انسان‌خدایی رسیده است و همانند خورشیدی‌ست که در نیمه‌شب جهان مادی می‌درخشد باعث روشنی و هدایت می‌گردد و تمام‌رنگ‌ها را در خُم وحدت یک‌رنگ کرده به رنگ سیاه یا نور ذات می‌رساند. تابش نورهای الهی در درون سالک و درک آن‌ها با چشم باطن وی را به معرفت شهودی می‌رساند.

آنچه ما می‌بینیم چهره نورانی موجودات است بدون آنکه آن را درک کنیم ولی آنچه عارف می‌بیند باطن عمق و چهره سیاهی است که دیگران از رؤیتش ناتوان‌اند نه تنها آن را می‌بیند بلکه درکش می‌نماید. در نیستی شب و سیاهی فقر وجودی، چهره نورانی محو می‌گردد و آنچه باقی می‌ماند همان حقیقت وجود است که یک وجود بیش نیست و ثابت می‌گردد که همان شب است که ذات الهی است و بی‌رنگ است. نور سیاه جوهر پاک است و قائم‌به‌ذات خویش و پوشیده به خود، ادراک آن بسیار مشکل است و فقط پس از فنای فی الله میسر می‌گردد. در این سیاهی نوری است که از شدت وضوح قابل‌رؤیت نیست چون هر ظهوری متضمن نزولی به مرتبه اسماء و صفات است، پس هر شهودی شاهد و مشهود لازم دارد. در مرتبه‌ای نور سیاه، در سطحی که هویت الهی در نورانیت کامل متجلی می‌شود همه کثرات در نور سیاه که تاریکی نامشخص و نامتعیین است محو می‌گردد، این نور بالاترین نورهاست چون «بالاتر از سیاهی رنگی نیست». سالک همه وجودها یا نورها را درهم می‌پیچد و با یکی کردن آن در وجود خود، رنگ سیاه یا نور سیاه شکل می‌گیرد. به تعبیر بهتر از خُم وحدت، رنگ خدا یا نور سیاه بیرون می‌آید. نور جلال یا صفات جلال حق که از شدت وضوح قابل‌رؤیت نیست و حجاب رؤیت حق و حجاب ذات هست و جامع انوار ذات حق تعالی است که عالمی سیاه را می‌آفریند. نوری که همه انوار را مرئی می‌سازد نورالانوار است که جامع همه نورهاست خود مرئی نیست ولی سبب رؤیت می‌شود و در عارف واصل و انسان کامل که دربردارنده صفات الهی است تجلی می‌یابد و انسان کامل به این مقال که هدف غایی هر سالک و مجذوبی است نائل می‌گردد. (کربن، ۱۳۹۶: ۱۶۲)

نور سیاه ذات الهی، عاری از صفت است و طبق نظر عارفان شیعی خدا هرگز نمی‌تواند با نورانیت کامل و مفرط خود در خلوص بدرخشد تا شفافیت قدسی هویت خویش متجلی شود. هر ظهوری متضمن نزولی به مرتبه اسماء و صفات است. به این سبب است که در سطح ذات نمی‌توان سخن از رؤیت راند؛ زیرا هر شهودی در اصطلاح شاهد و مشهود نامرئی و مرئی را در برابر هم قرار می‌دهد. حال آنکه در مرتبه نور سیاه، در سطحی که هویت الهی در نورانیت کامل متجلی می‌شود همه کثرات در تاریکی‌های نور سیاه که تاریکی‌های نامشخص، نامتمایز و نامتعیین است محو می‌گردند.

۲/۵. همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

هانری کربن در توصیف نور سیاه یا جلوه ابلیس گفته است: نور سیاه همان چیزی است که خودش نمی‌تواند دیده شود زیرا انگیزه دیدن است. آنجا که سیاهی موجب پوشیدگی ذات حق تعالی می‌گردد از آن به نور سیاه تعبیر می‌گردد. دو حالت متفاوت از نور سیاه مدنظر او می‌باشد: نور سیاهی که حکایت از وجود نداشتن نور دارد و نور سیاهی که به جهت وجود داشتن ماده‌ای تیره در مقابل نور به وجود می‌آید. اگرچه به واسطه این تعریف فیزیکی وجود نداشتن نور را می‌توان نور سیاه تعریف کرد. در این صورت هر دو نوع، جنبه‌های مشترک پیدا می‌کنند ولی در این جایگاه، یکی را آن دو نوع را، اهریمنی و آن دیگری را علتی بر وجود نور یا امر قدسی به حساب می‌آورند. این سایه در درون توست و جدا نمودن خود از سایه، بدین معنی است که در خودت تحولی به وجود آوری و با این ادغام دو جریان آتش بالارونده و پایین‌رونده که به ملاقات هم می‌روند را ممکن سازد. سایه شیطانی نور ناپیدا نیست اما عامل دیدن می‌گردد.

نور سیاه جوهر پاک است و در هستی به خود قائم است و شمول و قدرت آن وابسته به حالت روحانی که باعث جذب شدن مجدد آن در خدا که به اصطلاح آن را «فنا فی الله» می‌نامند، دارد. براساس نور مکاشفه، نور سیاه، نور وجود خدا است که باعث می‌شود انسان قادر به دیدن شود. در واقع آنچه باعث دیدن انسان می‌شود، یعنی نور مطلق.

نتیجه‌گیری

نور در هنر اسلامی به خداوند اشاره دارد و نماد وحدت است. آنکه به بالاترین درجه آگاهی رسیده یگانگی و وحدت با نور را که مظهر ذات مطلق لایتناهی است تجربه خواهد کرد. هاله نور، مقام انسان کامل است و در عرفان اسلامی انسان کامل کسی نیست جز آنکه به مقام جاودانگی نائل آمده باشد. نظریه رنگ ما را به محل تلاقی تجربه‌های عرفانی و تجربه نبوی که هر دو تجربه‌های روحانی هستند، می‌کشد. مضمون رنگ ارتقاء یافته به نقطه‌ای است که در آن نور و رنگ معنای پیامبرانه‌ای دارند. اشراقات نورهای پاک و نورهای رنگی به صفات زیبایی اشاره دارد. نور فقط به شرطی قابل‌رؤیت می‌شود که مصور به صورت حق گردد. نور مطلق در مرتبه داده‌های حسی به ادراک در نمی‌آید، بلکه در پرتو «حضرت خیال» قابل‌رؤیت است و الوهیت به شکل حضور تصویر در آینه، نمایان می‌گردد. مکان این حضور همان آگاهی فرد مؤمن یا به تعبیر دقیق‌تر خیال تجلی‌گونه‌ای است که به او عطا شده است که صورت حضرت حق را در مقام وجودی خود پیدا می‌کند. در تاریخ هنر اسلامی معنی هنر با نوعی الهام و اشراق همراه بوده است. اگر عرفان را به معنای شناخت و دریافت وجدانی و شهودی خدا و اسماء او بدانیم، برخی از اسماء الهی مانند: «مصور، خالق، بدیع، باری و مبدع» با هنر و زیبایی و آفرینندگی و خلاقیت و نوگرایی پیوند برقرار می‌کند. پس بشر برای حفظ و جاودان ساختن ارزش‌های الهی و فطری خود همواره از هنری که از روحانیات و فطرت پاک بشری نشأت گرفته باشد مدد گرفته است.

منابع و مآخذ:

کتاب‌ها

- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۲). کلمه الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، جلد سوم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۷). حکمت‌الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ دوازدهم، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۲). هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه باقر پرهام، چاپ ششم، تهران: آگاه.
- صدر المتأهلین شیرازی، محمدابراهیم. (۱۳۹۲). الاسفار الاربعه، قم: مستفوی.
- ضیایی، حسین. (۱۳۹۱). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما سادات نوربخش، تهران: فروزان.
- کربن، هانری. (۱۳۹۲). انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: گلبان.
- کربن، هانری. (۱۳۹۶). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- کربن، هانری. (۱۳۹۹). واقع‌انگاری رنگ‌ها و علم میزان، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۹۶). دیوان کامل شمس تبریزی، از نسخه بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مقالات

- احسانی، آصف. (۱۳۹۳). «عقلانیت در فلسفه ملاصدرا»، فصلنامه پرتو خرد، شماره هشتم: ۸۶-۵۵.
- توبیه‌ای نجف‌آبادی، الهه؛ فنایی، زهرا. (۱۳۹۶). «تحلیل کاربرد رنگ در نگاره‌های معراج نامه میرحیدر بر مبنای جایگاه رنگ در قرآن مجید و احادیث»، فصلنامه هنر اسلامی، دوره ۱۳، شماره ۲۸: ۱۱۹-۹۸.
- جعفری لنگرودی، ملیحه؛ ذاکری، احمد. (۱۳۹۳). «نور سیاه در عرفان از دیدگاه اسیری لاهیجی»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۴۱: ۲۱۳-۱۹۸.
- رحمتی، انشاءالله. (۱۳۹۳). «پرتوافشانی خیال در ازل»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره دوم: ۴۶-۴۴.
- شریعت‌مداری، فاطمه. (۱۳۹۷). «مهر تا الله: بررسی جایگاه نور و چگونگی تداوم آن در آیین‌ها و ادیان ایران زمین، از باستان تا اسلام امروز»، فصلنامه هنر و تمدن شرق، شماره ۲۲: ۵۴-۴۹.
- شمس، محمدجواد؛ مقدادیان، عادل. (۱۳۹۳). «مفهوم عرفانی نور و ظل در قرآن و سنت»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۴: ۵۹-۳۹.
- محمدیان، عباس؛ مهجوری، محمود. (۱۳۹۵). «بررسی تجربه‌های دینی نجم‌الدین کبری در کتاب «فوائج‌الجمال و فوائج‌الجلال»»، کهن‌نامه ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۳: ۱۰۱-۷۱.

منابع لاتین

Corbin, Henry (۲۰۱۰). En Islam Iranian: aspects spirituels et philosophies, Gallimard, Paris.