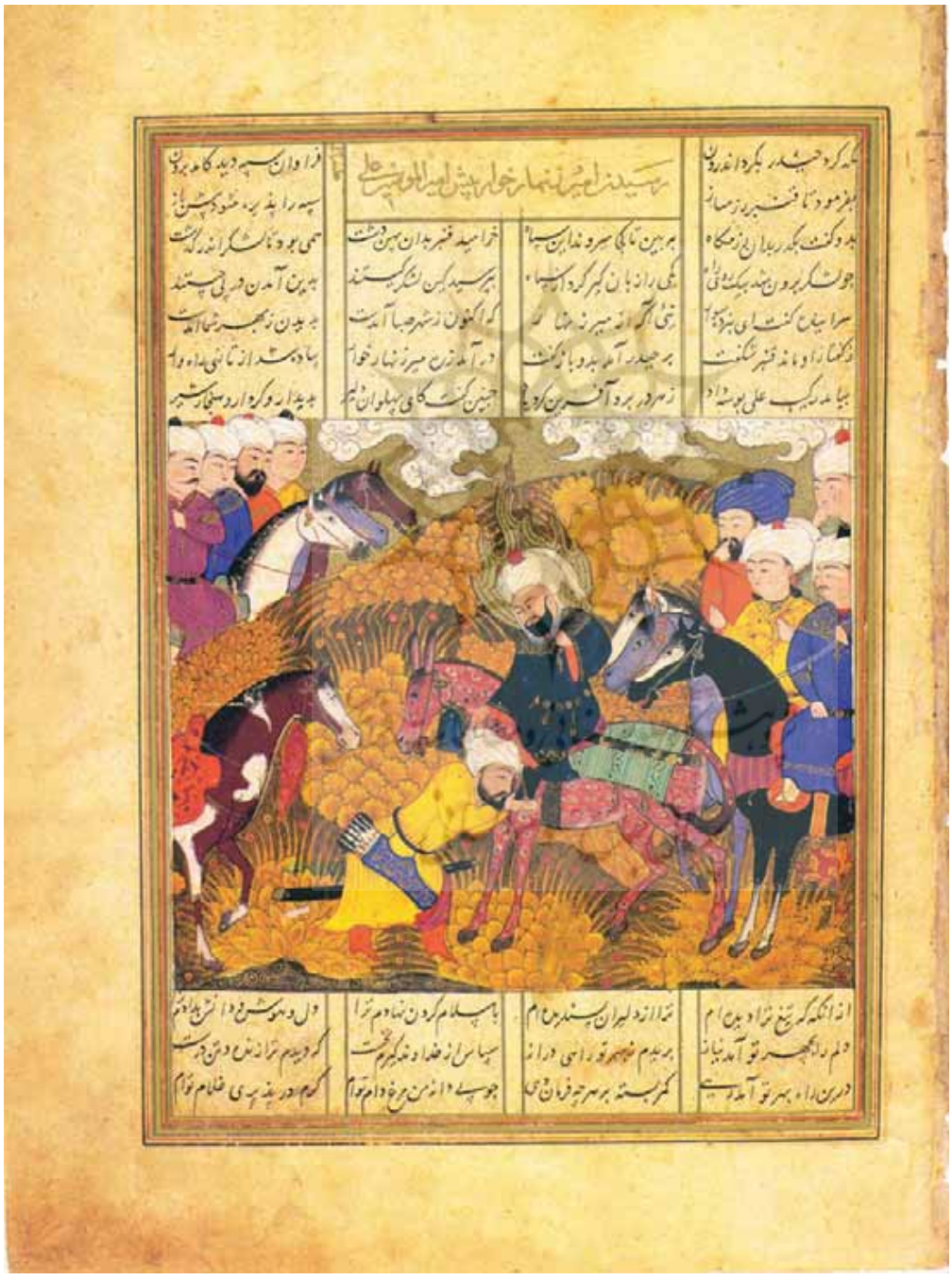


خاوران نامه ابن حسام، قرن نهم هجری،کاخ گلستان، رسیدن امیرزنهارخوارنزد امیرالمومنین(ع)

فصلنامه تحلیلی پژوهشی

زمان ، فضا و پیوند نور و رنگ با این مفاهیم در نگرش ایرانی (زرتشتی، مانوی و اسلام) و بازتاب آن ها در نگارگری

افسانه فرّخ پیام *دکتر حبیب الله آیت اللهی **

چکیده

درک هر هنری ازجمله نقاشی بیش از هر چیز نیاز به شناخت مفهوم زمان و فضا دارد. شناخت و درک مفهوم زمان و فضا در هنر ایران، برگرفته از نگاه به مراتب وجود و در نتیجه اعتقاد به عوالم سه گانه، معقول، مثالی و محسوس، با زمان و فضای خاص آن عوالم است که در نهایت در هنر و البته نقاشی متجلی می شود. این مقاله با هدف شناخت و بررسی نگرشی که در سه دین زرتشت، مانی و اسلام، موجب شکل گیری مفهوم زمان و فضا شده، به ارتباط آن ها با مفهوم نور و رنگ اشاره کرده و در ادامه به چگونگی تجلی این مفاهیم در نگارگری ایرانی پرداخته است. در پژوهش پیش رو به شیوه توصیفی_تحلیلی ویژگی نگرشی دو ساحتی ایرانیان به عالم و اعتقاد به عالم میانی به نام عالم مثالی، ذکر مشخصات و خصوصیات آن، میل دستیابی و سیر به این عالم و بیان نمادین و رمز گونه راه یافتگان به آن عالم و تجلی در نگارگری ایرانی با ویژگی هایی چون حضور نوری پر فروغ متفرّق و پراکنده ، عدم وجود سایه روشن، حجم نمایی و بی وزنی در عناصر موجود در نگاره ها و وجود رنگ هایی متنوع، درخشان و شفاف ،که این خصوصیات به نوعی به درک از مفهوم زمان، فضا و یا نگاه به هستی مرتبط می باشد، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

فضا، زمان، نگارگری ایران، نور، رنگ .

* کارشناس ارشد پژوهش هنر Email:af_farrokhpayam@yahoo.com

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده هنر دانشگاه شاهد Email:habibb_ayat@yahoo.fr

زمان ، فضا و پیوند نور و رنگ با این مفاهیم در نگرش ایرانی(زرتشتی،مانوی و اسلام) و بازتاب آن ها در نگارگری

مقدمه

فضا و زمان، از آن دسته موضوعاتی هستند که در عرصه های متفاوتی چون فلسفه، اسطوره، هنر و غیره قرار می گیرند و از اهمیّت و ارزشی ویژه برخوردارند و در هر کدام از این گستره ها تعریف، معنا و مفهوم خاص خود را دارند.اگر بپذیریم که هنرها و از آن میان هنر نقاشی، با ویژگی ها و خصوصیّاتش، بازتاب تفکر و نگرش اقوام، تمدّن ها و ملّت هاست، پس می توان گفت ظهور و بروز ویژگی های خاص نگارگری ایران مانند : حضور نور پرفروغ، رنگ های ناب و شفاف، بی وزنی، بی حجمی، عدم سایه روشن و غیره بی شک ناشی از درک مفاهیم گوناگون نگرشی است که از میان آن ها می توان به درک از زمان و فضا اشاره کرد، پس ناگزیر می بایست برای شناخت ویژگی های منحصر به فرد نگارگری ایران به چرایی و چگونگی پیدایش مفاهیم زمان و فضا _که خود برگرفته از نوع نگرش به هستی و عالم است_ پرداخت. از آن جا که درک و شناخت این مفاهیم ریشه در نگرش ایران قبل و بعد از ظهور اسلام دارد، سعی شده ضمن بیان اجمالی چگونگی شکل گیری این مفاهیم در سه دین زرتشت، مانی و اسلام به ارتباط آن ها با نور و رنگ و تجلّی آن ها در نگارگری ایرانی پرداخته شود.

نگاهی اجمالی به مفهوم زمان و فضا در نگرش زرتشت و مانی

در پی جست وجو برای یافتن اوّلین نشانه‌های مفهوم زمان و ارتباط آن با نور در ایران به اسطورهٔ آفرینش از رساله جهان شناسی و اساطیری بُنْدَهِش می‌رسیم و در قسمتی از آن می خوانیم که: «اهورامزدا به طور جاودان در قلمرو روشنایی بی‌انتها به سر می‌بَرَد اما اهریمن برعکس، در قعر ظلمت بی پایان مسکن دارد. پس از این که اهورامزدا خلقت خود را آفرید و مقرّر داشت که مردمان سه هزارسال در کالبد معنوی، بدون تفکّر و بدون حرکت با کالبد لمس نشدنی باقی بمانند؛ دیو بدی از اعماق ظلمت سر به درآورد و به قلمرو اهورامزدا قدم گذاشت، و برآن شد که جهان اهورایی را تباه سازد. ولی هنگامی که فرشتهٔ نیکی را از خود نیرومندتر دید، به جهان ظلمت بازگشت و گروه بی‌شماری دیو و ارواح پلید برای کمک به خود آفرید. آن گاه اهورامزدا به آفریدگان دیو بدی نظر افکند و آن ها را سهمگین، پلید، و بدسرشت یافت؛ و چون به انجام کار، آگاهی داشت به دیدار اهریمن رفت و به او پیش‌نهاد صلح کرد.... اما اهریمن نپذیرفت و اهورامزدا به اهریمن چنین گفت: پس موافقت کن دورهٔ نبرد نُه هزارسال باشد. اهورامزدا می‌دانست که با تعیین این زمان دیو بدی مغلوب خواهد شد؛ اهریمن از این توافق خوش دل گشت. نُه هزار سال به طوری تقسیم شد که طی سه هزار سال خواست اهورامزدا اجرا شد سپس سه هزارسال خواست اهورامزدا و اهریمن توأماً برآورده گردید و طی سه هزارسال آخر دیو بدی ناتوان گشت. آنگاه اهورامزدا دعای نیرومند «یَثا اهووَیریا» را خواند و بدین سان پیروزی خود و ناتوانی خصم خویش را به دیو بدی بنمود. با شنیدن این دعا، دیو بدی به هراس افتاد و به اعماق ظلمت فرو رفت و سه هزارسال در آن جا به سربرد. طی این مدّت، آفریدگان اهورامزدا بی زیان و به صورت معنوی زیستند، چه تا پایان این سه هزارسال آفرینش کنونی آغاز نشد....» (کارنوی،۱۳۷۳ ، ۲٤ – ۲۳)

زمان طبق این رساله دو بُعد دارد: یکی زمان «اکرانه»یا بیکران ،که در این زمان اهورامزدا در روشنائی بی‌پایان به سرمی برد، و دیگری، زمان «کرانمند»یا زمان جاری دورهٔ طولانی، یا زمان دَوَرانی که انعکاس زمان اکرانه است و این زمان دَوَرانی اساطیری ایرانیان، در نهایت بارجعت به مبداء ابدی به اتمام می رسد. دوره کامل زمان کرانمند یا زمان دورانی دوازده هزارسال است که خود به چهار دورهٔ اصلی سه هزارساله تقسیم می‌شود. سه هزارهٔ اوّل[1]، «زمان پیش از پیدایش زمان»،که در آن دوره گرچه جهان تابناک است اما قابل ادراک حسی نیست و فقط به صورت مینوی(menok) وجود دارد. سه هزارهٔ دوم، «عصر پیدایش»،که طی آن جهان بر پایهٔ شکل و هیئتی که دارا بوده به صورتی درآورده می‌شود که ادراک پذیر باشد یعنی به صورت مادّی، ملموس و دنیائی(getik). سه هزاره سوّم، «عصر نبرد»،که طی آن اهریمن و همراهانش به آفرینش پاک اورمزد هجوم می‌برندکه بر اثر آن تاریخ نوع بشر بر روی زمین آغاز می‌گردد. سه هزاره چهارم، «عصر پایان»،که طی آن نیروی روح پلیدی در هم شکسته می‌شود و زمان جاری دورهٔ طولانی به سر می‌رسد و در زمان بیکرانه یا اکرانه محو می‌گردد.

فضا نیز چون زمان در دین زرتشت دارای مفاهیمی چنداست که در اوستا در مورد فضا از قلمرو نیکی و قلمرو بدی نام برده شده است. در گاتها می‌خوانیم: « اینک آن دو مینوی همزاد که در آغاز، در اندیشه و انگار پدیدار شدند، یکی نیکی را می‌نماید و آن دیگری بدی را، و از این دو؛ دانا راستی و درستی ر ا برمی‌گزیند و نه نادان»(سرودهٔ سوم۳۰/۳) و « ای اهورامزدا آنگاه تو را پاک شناختم، که تو را در سرآغاز زندگی دیدم، و دریافتم که تو برای گفتار و کردار پاداش برنهاده‌ای: بدی برای بدان و نیکی برای نیکان، آیینی که در پرتو هنر و خرد تو، تا انجام آفرینش و پایان زندگی بجای خواهد ماند»(سروده هشتم،٤۳/٥) (وحیدی،۱۳۸۱ ،٦۷ و ۲۲)

جز این ها مفهوم دیگری هم برای قلمرو فضایی و ارتباط آن با نور به کار رفته و آن روشنایی بیکران می باشد، که قلمرو خوبی و خرد است و دیگری فضای محدود بین زمین و آسمان.

در گاتها می‌خوانیم: « ای اهورامزد ا، ما ، فروغ پر توان تو را خواهانیم، آن فروغ جاودانه و توانا که پیروان راستی را آشکارا یاری می‌دهد و با توانایی، آزار و دشمنی بدخواهان را می‌بیند و درمی‌یابد و دور می‌دارد.» (سرودهٔ هفتم ٣٤/٤) و «ای اهورامزدا این از تو می‌پرسم، پرسشم را بازگوی

۱- لازم به ذکر است آنچه در توضیحات مربوط به این چهار دوره آمده مجملی است تطبیقی از دو کتاب «بت های ذهنی و خاطره ازلی» تألیف : داریوش شایگان و نیز«فلسفه‌صورت‌های‌سمبلیک» تألیف:ارنست‌کاسیرر.

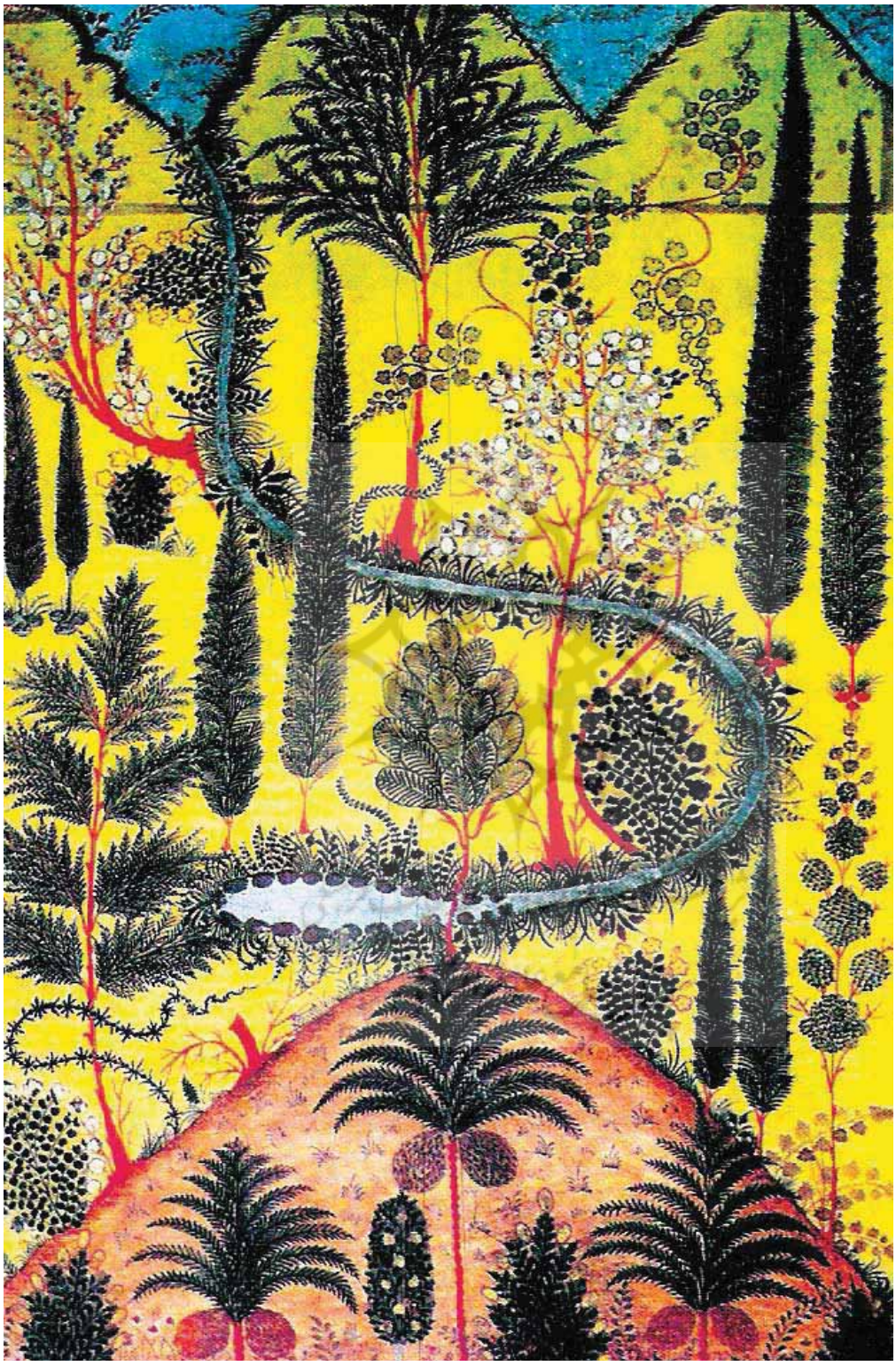
تصویر۱- بخشی از نگاره حضرت علی (ع) در نبرد با اژدها، ۸۹۲-۸۸۲ هجری، خاوران نامه، فرهاد شیرازی، شاهکارهای نگارگری ایران، ۷۹

کیست آن که، زمین را در پائین، آسمان بی نشیب را در بالانگاه داشته است؟ و...»(سروده نهم،٤٤/٤)(وحیدی ۱۳۸۱ و۷۷و۵۸)

بنابر گاتها، اهورا مزدا در روشنایی‌های بی پایان که معرف فضای بیکران است بدون آغاز و انجام و بدون تغییر برای همیشه هستی دارد. از این رو زمان و فضای نامحدود، در اهورامزدا و با اهورامزدا است. (مهر، ۱۳۸۰، ۲۷-۲۶)

به این ترتیب به پیوندی تنگاتنگ و ناگسستنی میان مفاهیم زمان نامتناهی و فضای بیکرانِ مبداء وجود و « نور» در اندیشه و نگرش دین مزدایی پی می بریم. این پیوند میان مفهوم نور، وجود، زمان و فضا هنگامی دو چندان می گردد که در اوستا، رساله بُنْدَهِش و دیگرکتب مذهبی زرتشتیان باسرزمین هایی چون: ایرانویچ، بهشت یَیَمه و خُوَرْنَه آمده که: «ایرانویچ در جغرافیای اساطیری سرزمینی در مرکز کشور مرکزیِ خُوَه نیرته (به معنای چرخ نورانی) و جایگاه انجام آیین هایِ نیایشی است، که اهورامزدا خود آن ها را برپا داشت و زیوندگان آسمانی و قهرمانان افسانه‌ای بدان ها روی آوردند. ایرانویچ سرزمینی است که وصول به آن نماینده قطع ارتباط با صُوَر عالم جسمانی است. (کربن، ۱۳۸۳، ٦٦-٦٥) در این سرزمین بود که «یَیمهٔ» زیبا (جمشید، Yaim) فرمان ساختن»وَر»(var) را دریافت کرد که جایگاهی بسته بود که برگزیدگان همهٔ زیوندگان گرد هم می آمدند تا از زمستان مرگباری که نیروهای اهریمنی به راه انداخته بودند در امان باشند تا سرانجام روزی بتوانندجهان مسخ شده را از نو با انسان ها پرکنند. این« وَر»(وَرْجَمْکَرد- ورای جمشید) یا بهشت یَیمه،که در رساله بُنْدَهِش از آن به عنوان»خُوَرْنَه»(xvarnah) یادشده، شهری با حصار است که خانه‌ها، انبارها و باروهایی دارد. این شهر دروازه‌ای دارد و پنجره‌های روشنی بخش،که از خود روشنایی درونی تراوش می‌کنند. این کشوری است بدون سایه و آباد شده به دست زیوندگانی که به بلندایِ مینویِ دور از دسترس انسان های خاکی دست یافته بودند.

آن ها به راستی زیوندگانی از فراسو هستند، زیرا جایی که سایه-که نور را دربند نگه می‌دارد- به پایان می‌رسد، آغازگاه فراسوست.(کربن، ۱۳۸۳، ٦٧-٦٦) ایرانویچ و بهشت ییمه در اوستا و سرزمین خُوَرْنَه در بُنْدَهِش پهلوی



تصویر۲-منظره خورنه، بهبهان،۷۹۹ هجری، از نسخه خطی گلچین اسکندر سلطان، هنرمند نا مشخص، خیال شرقی، ۱۶

همه مظهر جغرافیای اساطیری و مثالی اند و ازسرزمین هایی که در عالم مثال در فضای تخیّلی وجود دارند حکایت می‌کنند و راه یافتن به مرکز این اقلیم ها رهایی از زمان مادّی و اتّصال به محور جهان است که به موجب آن زمین؛ فضای میانه و آسمان، در ساحتی یگانه که همان ساحت حضور اساطیری است یکی می‌شوند و انسان به مرکز خود راه می‌یابد. (شایگان، ۱۳۸۰، ۱۹۶ – ۱۹۵)

در دین مانی نیز ارتباط زمان و فضا با مفهوم «نور»را می توان در چگونگی شکل گیری عالم یافت با این توصیف که: در قلمرو نور، پدر عظمت یا سُرُوشا که از آن می‌توان به خداوند کُل کردِ فرمانروا تعبیر کرد حاکم و در قلمرو ظلمت، خدای ظلمت حاکم بود. در این جهان بیکرانه و بی زمان که دو عنصر نور و ظلمت، جدا از هم وجود داشتند؛ ناگهان اتّفاقی افتاد و آرامش مطلق ازلی را برهم زد. اهریمن بر آن شد که سرزمین نور را بگیرد و توانست بخشی از نیکی یعنی روشنایی را به چنگ آورد و در نتیجه نیکی و بدی یا روشنایی و تاریکی به هم آمیخت و جهان موجود نتیجهٔ این پیشامد و آمیختگی است.

سازنده جهان ما خدای تاریکی یعنی بدی هاست ولی جزیی از روشنایی، به اجزای جهانی که ساخته آمیخته شد، و در نتیجه جهان بر اثر آمیزش تاریکی و روشنایی به وجود آمد، اما سرانجام زمانی فرا می‌رسد که نور و ظلمت از هم جدا شده و ذرّات محبوس نور در مادّهٔ ظلمانی به نور اصلی باز خواهند گشت و با رهایی این ذرّات نورانی همه چیز به آتش کشیده و نور همهٔ عالم را مسخر می‌کند و جهان مری مادّی نابود می‌شود. (مشکور، ۱۳۸۰، ۲۴۴–۲۴۰)

بر این اساس دین مانی برای تحوّل و تطوّر خیر و شر ، سه زمان قائل است : زمان گذشته، که در آن خیر و شر به کلی از هم جدا بوده، زمان متوسط یا حاضر،که در آن خیر و شر در هم آمیخته‌اند و سرانجام زمان آینده،که آخرین زمان هاست و در آن بار دیگر خیر و شر از هم جدا می‌شوند. در دین مانوی نیز فضا چون دین زرتشت به دو بخش تقسیم می‌گردد؛ قلمرو روشنایی (خوبی) و قلمرو تاریکی (بدی) که انسان می‌بایست سعی درگسترش قلمرو نیکی یا همان فضای سرشار از روشنایی داشته باشد. در دین مانی «زمین نور» داریم که در پادشاهی نور جای گرفته و با الوهیتی از نور جاودانه اداره می گردد.

در این زمین نیز همچون بهشت یَیمه و سرزمین ایرانویچ زیبایی های زمین خاکی همگی درآن گنجانده شده اند، اما چهره ای لطیف دارند و به نوری پاک می مانند که سایهٔ اهریمنی ندارد. (کربن،۱۳۸۳، ۸۸) مانویان با توجه به نظریه بازگشت نور به نور، رهایی ذرّات محبوس نور در مادّه، و نیز با نظر براین که آفرینش ساخته آفریدگار بد است، با آن برخوردی منفی داشتند و می پنداشتند که وقتی ذرّات نور رها شوند همه چیز به آتش کشیده می شود و نور همه عالم را مسخر کرده و جهان مرئی نابود می گردد. (اسحاق پور، ۱۳۷۹، ۳۴)

گزیده ای از مفهوم زمان و فضا در نگرش اسلام

در دین اسلام بحث حدوث عالم از جمله مفاهیم و موضوعاتی است که موجب نزاع و تضارب افکار، میان اندیشمندان اسلامی به ویژه فلاسفه و متکلّمین شده و دیدگاه هایی متعدد و پیچیده را به وجود آورده است. از آن جا که طرح این نظرات باعث دور شدن از اصل مطلب می گردد، پس با اشاره بسیار اجمالی به دیدگاه فلاسفه و عرفا در این مورد و تا حدی که از آن بتوان صرفاً تعریف، مفهوم و معنای زمان و فضا را استنتاج نمود، بسنده می شود.

فلاسفه را در این زمینه عقیده بر آن است که عالم از ازل، از ذات باری صادر شده و خداوند عالم متقدّم بوده که این تقدّم، تقدّم ذاتی است و نه زمانی، مانند تقدّم یک بر دو. (کاشانی،۱۳۸۱، ۳۸) در مقابل متکلّمین را عقیده بر آن است که قبل از پیدایش عالم، زمانی موهوم وجود داشته و عالم وجود نداشته و سپس خداوند بر اساس مشیّت خود، عالم را آفرید. بدین گونه میان ذات باری و عالم، یک فاصله زمانی به نام زمان موهوم وجود دارد، بنابراین از نظر متکلّمین، زمان امری اعتباری و موهوم بوده و وجود عینی ندارد و مقدّر در وهم است خواه موجود باشد یا نباشد. فلاسفه زمان موهوم را نامعقول تلقی نموده و درصدد ابطال آن برآمدندکه یکی از این نظرات فلسفی در رد نظریّهٔ زمان موهوم نظریّه «حدوث دهری» میرداماد است که به دلیل گسترگی و نگنجیدن در این گفتار، از شرح و بسط آن گذشته و صرفاً به سه زمان نام برده شده که در این نظریّه آمده و راهگشای فهم زمان است، می‌پردازیم این سه زمان عبارتند از: سرمد، دهر و زمان که خود متعلّق به عوالمی هستند با عنوان عالم سرمدی، عالم دهری و عالم مادی. (کاشانی،۱۳۸۱، ۳۶ تا ٤٦)

زمان سرمدی زمانی متعلّق به عالم سرمد است که از حیث وجود برتر از تمام عوالم و محیط بر آن هاست ، عدم درآن راه ندارد و در نتیجه تغییر و تبدیلی نیز صورت نمی گیرد وقلمرو ذات باری تعالی و صفات و اسماء اوست. از این رو گویند سرمد نسبت ثابت است به ثابت که بر این اساس زمان سرمدی نیز زمانی است که در آن تغییر و تبدیلی صورت نمی پذیرد ،تقسیم ناپذیراست و آغاز و پایانی ندارد. زمان دهری ، متعلّق به عالم دهر که فوق عالم زمان و تحت عالم سرمد است و قلمرو موجودات عقلی محض می‌باشد. در این عالم برای تمامی انواع جسمانی و مادّی عالم خاکی که دایماً درحال تبدیل و تغییر هستند و گذرنده و تمام شدنی‌اند، یک حقیقت ثابت از سنخ همان نوع موجود است با این تفاوت که تغییر پذیر نیست و چون جوهر عقلی ثابت است، از این رو گویندکه دهر نسبت ثابت است به متغیّر. بر این اساس زمان این عالم نیز زمانی جاودانه و همیشگی است. سرانجام، زمان، که متعلّق به پایین‌ترین عوالم از حیث وجود است و قلمرو موجودات عالم کون و فساد، که از نظر کمال، ناقص‌تر

۱- بعضی دیگر از شارحان ابن عربی، از شش عالم نام برده‌اند اما در این مقاله بر اساس حضرات خمسه، بحث شده است.

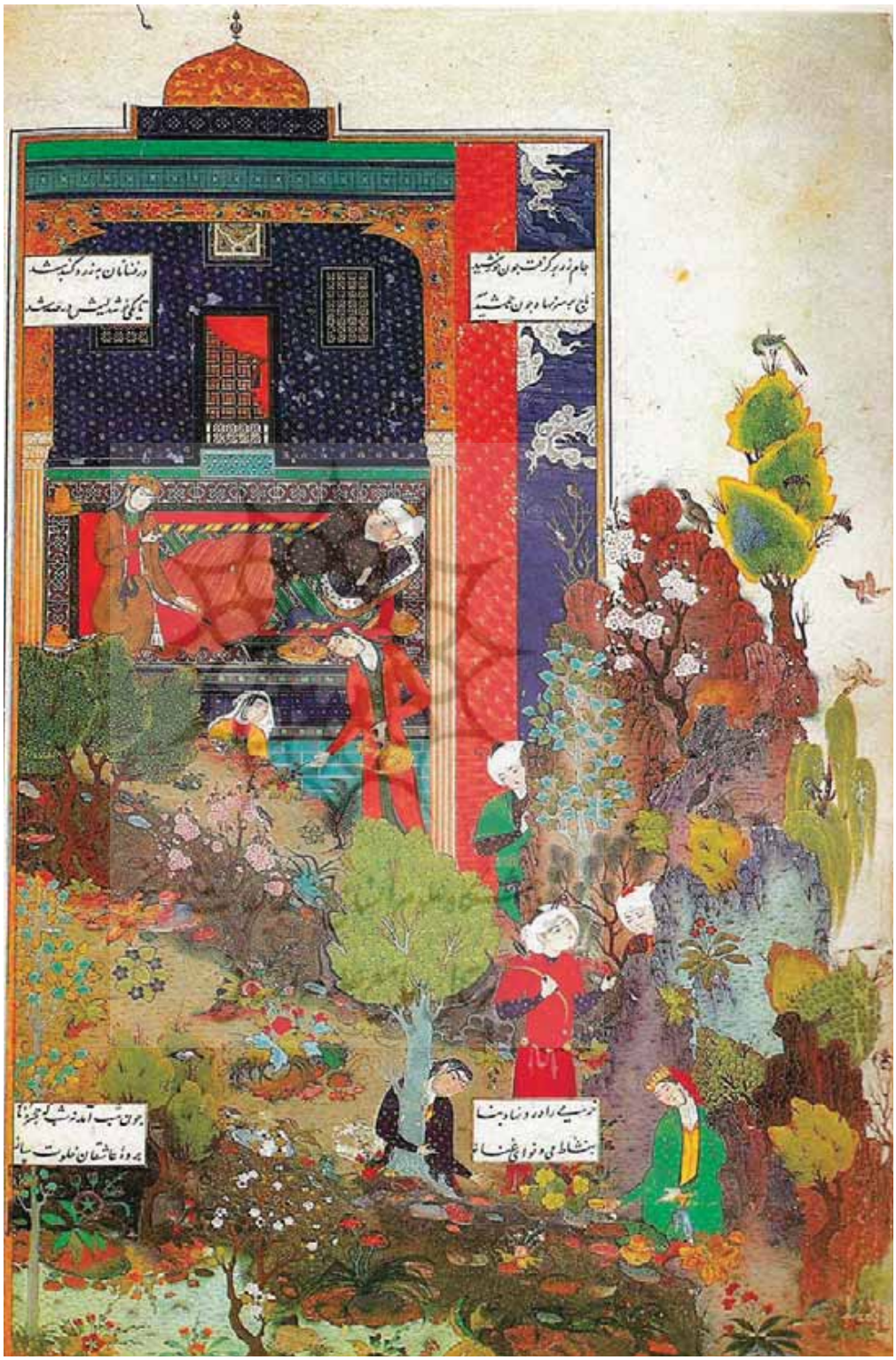
از موجودات دهراند چرا که متغیّر، گذرنده و تمام شدنی‌اند. زمان در این عالم حقیقتی است که به طور ذاتی قرار و ثبات ندارد و هر جزیی از آن که از بین می‌رود، متّصل به او، جزء دیگر موجود می‌شود سپس بالطبع منقسم به اجزاء خود شده، پس این زمان مقدار و اندازه دارد که این مقدار، اندازهٔ حرکات و تغییرات می‌باشد و چون هم خود زمان و هم حرکت واقعه در او متغیّر و متبدل است و یکی ظرف و دیگری مظروف می‌باشد، گویند که زمان نسبت متغیّر به متغیّر است، و این زمان، زمانی است با آغاز و انجام و فانی و از بین رونده است. (قزوینی، ۲۵۳٦، ۲٦-۲۵)

شناخت زمان و فضا را در حوزه فکری عرفا بر اساس آراء محیّ الدّین ابن عربی پی می گیریم هر چند که بسیاری از مقوله‌های عرفانی پیش از ابن عربی مورد بحث و دقّت نظر صاحبان معرفت بوده امّا وی را متولّی عرفان نظری می دانند. (شیخ الاسلامی،۱۳۸۳، ۳۵) بنابر نظر او عالم وجودی حقیقی و مستقل نیست و تنها وجود حقیقی، واحد و ازلی، خداوند می‌باشد و عالم چیزی نیست جز مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است. براساس عقیده وی وجود حقّ، دارای یک تجلّی ازلی است که آن را فیض اقدس نامند، و آن تجلّی ذات الهی در صورت های جمیع ممکنات است و این صورت ها وجود عینی ندارند و در علم خداوند ثابت اند و آن ها را اعیان ثابته می نامند. وقتی که این اعیان ثابته معقول به عالم محسوس ظاهر می‌شوند آن را فیض مقدّس گویند. پس وجود که حقیقت واحدی است در واقع چیزی جز ذات حقّ نیست که دو تجلّی (دو فیض) دارد و آن ها را مراحلی است که به حضرات تعبیر می‌شود. ابن عربی و پیروانش مراتب کلّی ظهور و تجلّی حق را در پنج مرتبه دانسته‌اند و این مراتب را حضرات خمسه نامیده‌اند.[۱] (لاهیجی،۱۳۸۳، ۵۵ و ٦٤)

این حضرات که مجموعه مراحل و مراتب تطوّر یافتهٔ ظهور و تجلّی حقّ اند در حقیقت و ذات، ساختار زمانی نداشته و ورای حدود زمان قرار گرفته‌اند، ولی از آن جا که به نظام اشیاء راه یافته و ساختار وجودی خاصی به آن ها می‌دهند به ناچار در این روند باید نظام زمانی را با تأکید بر این نکته که تجلّی حقّ روندی منحصراً زمانی نیست، در نظر داشته باشیم. (ایزوتسو،۱۳۷٤، ۱٦۸) عبدالرّحمن جامی از جمله شارحان ابن عربی درکتاب «نقد الفصوص فی شرح نقش الفصوص» می نویسد: حقّ که وجود محض است مانند نور در ذات خود اقتضای تجلّی می‌کند، ذات حق که مجهول مطلق است و ادراک انسان به هیچ عنوان بر آن احاطه پیدا نمی‌کند، با تجلیّات و ظهوراتش در مراتب تجلّی، شناخت را برای انسان مقدور می‌کند و این ظهورات را عوالم، حضرات، و مراتب گویند که عبارت است از: حضرت احدیّت؛ که در این مرتبه حقّ تعالی از ذات خود بر ذات خود تجلّی نموده و ماهیت اشیاء و اعیان توسط فیض اقدس در علم حق متقرر می‌شود ولی هنوز تجلّی‌ای وجود ندارد. حضرت واحدیّت؛

تصویر۳-همای و همایون در باغ شاهی، هرات، حدود۸٤٤ هجری، هنرمند نامشخص،(Les art de l`asie centrale p477)

که در این مرتبه اشیاء و اعیان به صفت تمیز علمی در آن متجلّی می‌شوند. (جامی،۱۳۸۱، ٤٦) این مرتبه که تنزّل حضرت احدیّت است دارای امتداد، بقاء، ثبات و دوامی است که بدان« آن دایم» گویند و هر آنی مجمع ازل و ابد و وقت حاضر است و از آن روی به « آن دایم» باطن و اصل زمان گویند. (کاشانی،۱۳۸۰ ، ۵۸، ۵٦) در این مرتبه از تغییرات ادوار و ازمنه هیچ تغییری در حریم این حضرت راه نمی‌یابد و تمامی نقوش و اعیان موجود در آن، دایماً و سرمداً بر یک حال می‌باشند. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ٦٤ و ۱۰_۱۰٤) مرتبه سوّم حضرت ربوبیّت است و در این مرتبه از تجلّی، حقّ به هر موجودی بر اساس استعدادی که آن موجود دارد،کمال می‌بخشد. (جامی،۱۳۸۱، ۵۱ – ٤۹) برای حضرت ربوبیّت نیز امتدادی است ابدی، که آن را «دهر» می نامند. مرتبه چهارم حضرت مثال و خیال منفصل است که بدان عالم مثالی نیز گویند و این عالمی است واسطه میان عالم ارواح و عالم اجسام، که از یک سو روحانی و از سوی دیگرجسمانی‌اند. (کاشانی،۱۳۸۰، ۵٦،۵۸) و از آن جا که این عالم نسبت ثابت است به متغیّر، پس زمان حاکم بر آن، دهری است.



تصویر٤- بهرام گور در گنبد زرد، تبریز، میانه سال ۹۱۰-۸۸٦ هجری از خمسه نظامی، هنرمند نامشخص (باغ های خیال،ص ۸۹)

(قزوینی،۲۵۳٦، ۲٦-۲۵) پنجمین مرتبه حضرت حوّاس و مشاهده و یا به تعبیر دیگر عالم خلق و ظاهر و محسوس است که آخرین حضرت بوده و این مرتبه‌ای است که ذاتاً و فعلاً مادّی است و امتدادی دارد که آن را «زمان» می‌خوانند و زمان ماضی، حال و مستقبل نقوش زمانیه هستند. از آن جا که این عالم ذاتاً مادّی است و در هر لحظه در حال تغییر و دگرگونی، پس نسبت متغیّر به متغیّر است و بدینسان زمان حاکم بر آن زمانی است مادّی و این زمان حکایت از حیات زمینی دارد که سرانجام انسان و دیگر موجودات را مغلوب ساخته و بی هیچ مفرّی آن ها را به سوی مرگ هدایت می‌کند. (کاشانی، ۱۳۸۰، ۵۸ – ۵٦)

با توجه به نظرات فلاسفه و عرفا که در مورد زمان مطرح شد و با مقایسه آن ها می توان زمان را از منظر متفکران اسلامی بدین گونه عنوان کرد: زمان ازلی، زمانی حاکم بر حضرت احدیت و واحدیت (عالم جبروت) که همان زمان سرمدی عالم معقول و مجرد از ماده است. زمان ابدی، زمانی حاکم بر حضرت ربوبیت (عالم غیب و ملکوت) و حضرت مثالی (عالم خیال) که همان زمان دهری است. زمان فانی، زمان حاکم بر حضرت ملک و شهادت است و همان زمان فانی عالم مادی و محسوس است. از سوی دیگر درنگرش زرتشت و مانی نیز باور به یک زمان ازلی، بی کرانه و سرمدی که متعلق به قلمرو نور و روشنایی می باشد در مقابل زمانی فانی و از بین رونده که متعلق به جهان مادی ، تیره و ظلمانی است مطرح می شود. در قیاس با دیدگاه متفکران اسلامی و جدا از افتراقات و تفاوت های موجود در اصول این ادیان، وجه اشتراکی که در ارتباط با موضوع این پژوهش درمیان آن ها وجود دارد، درک زمان و فضا و پیوند عمیق و ناگسستنی مفهوم نور و وجود با این مفاهیم است.

به این معنا که از دیدگاه آن ها عالم به دو بخش تقسیم می‌شود که هر یک زمان و فضایی خاص خود را دارند: عالم غیب ، تجرد و معنا که عالمی است سرشار از نور با زمان نامتناهی و فضای بیکران و در برابر آن، عالم محسوس، تعلق و صورت، عالمی ظلمانی با زمان متناهی و فضایی کرانمند که عاقبت به انجام و پایان خواهد رسید و تمامی هستی و موجودات آن به زمان باقی و ازلی جهانی دیگر خواهند پیوست، و زمان فانی و کرانمند به زمان باقی و بی کرانه سرمدی باز می گردد. آنچه در این میان حائز اهمیت است باور به عالمی است میان عوالم مذکور که در تفکّر زرتشتی با عناوینی چون سرزمین ایرانویچ، بهشت یَیمه و یا وَرْجَمْکَرد، در دین مانی با عنوان سرزمین نور و در عرفان اسلامی و تفکّر سهروردی نیز با عنوان هُورْقِلیا ، جابُلْقا و جابُلْسا از آن یاده شده است.

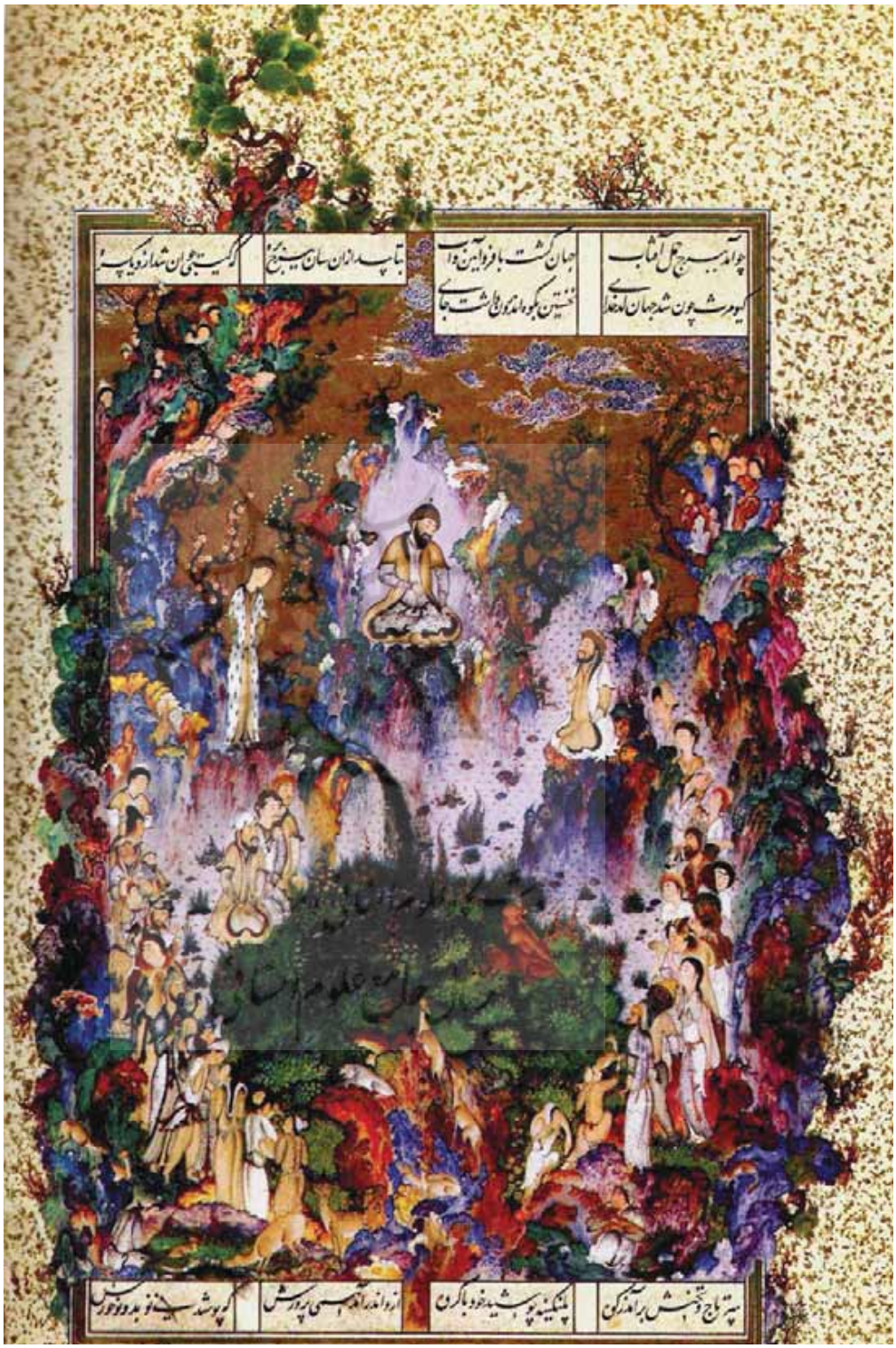
زمان، فضا ، عالم مثالی

در دنیای تصویر شده شیخ اشراق با اقلیمی ورای اقالیم هفتگانه به نام اقلیم هشتم، روبه رو می‌شویم که در ادبیات عرفانی همان کوه قاف و در متون مذهبی دو شهر جابُلْقا و جابُلْساست و این دو، شهرهای زمرّدین‌اند که دنبالهٔ کوه قافند و همهٔ نورشان از آن کوه به آنان می‌رسد و درعین حال موّاد معدنی زمین شان و حصارهای شهرهای شان نور خود را تراوش می‌کنند و این نظیر حصارهای فردوس مثالی یَیمه در دین زرتشت اند که در تعابیری دیگر شیخ اشراق از آن با عنوان «ناکجاآباد» یاد نموده و تمامی این ها همان عالم مثالی یا عالم صورخیالیّه (صورمعلّقه) اند. (شیخ الاسلامی،۱۳۸۳، ۲۹-۲۸) شیخ اشراق بر این باور بود که عالم محسوس موجودیت خود را از عالم مثال (عالم صور مجرد نورانی) می‌گیرد و عالم مثال موجودیت خود را از عالم روح و عالم حقایق عُلوی که ورای عالم مثال هستند، می‌گیرد و این ها خود موجودیت شان را از ذات نور مطلق اولی می‌گیرند که هرگاه از آن، افاضه و اشراق یا تابش نوری صورت گیرد، در مراتب گوناگون، هستی می‌آفریند و در عالم مثال صورت ها را ایجاد می‌کند و در عالم مادی نیز می‌تواند، وجودی مادی ایجاد کند. شیخ اشراق این ذات نخستین نور مطلق را، حق (خدا) می‌داند که همه چیز منشعب از ذات نور او بوده و هر زیبایی و هر کمال موهبتی از رحمت اوست و رستگاری، حصول کامل به این روشنی است که لازمهٔ دستیابی به آن صورت های قدسی و عالم عُلوی تجرد از تن بوده که فقط در این صورت شخص صلاحیّت می‌یابد که به عالم عُلوی سفر کند و نورهای خالص‌تر و صورت های شفاف‌تر را ببیند. (داداشی،۱۳۸۱ ،۹-۸)

عالم مثالی، برزخ میان روح و جسم یا عقل و حسّ است. عالمی مرکب از صُوَر مجرّد نورانی و روحانی و در عین حال دارای استعداد و قابلیت جسمانی. پس فضا و زمان این عالم مثالی نیز بالضروره میانی است، یعنی فضا و زمانی واقع بین روح و مادّه ، ملکوت و ناسوت. موجودات این عالم که باطن صور عالم شهادت (محسوس یا ملک) می‌باشند همه نه به صورت کمّی و تغییری که در عالم محسوس هستند، بلکه به صورت ثبوت در این عالم می‌باشند. فضای این عالم نیز اساسا با فضای دنیای مادّی متفاوت است. در فضای حاکم بر این عالم، ارواح متمثّل می‌شوند و اجسام نیز شکل روحانی می‌یابند. فضای عالم مثال فضای تخیّل و عرصه بازتاب خیال مطلق است و خیال نیز نحوه ظهور و صورت پذیری تجلیّات غیبی است، فضایی که به زبان رمز و تمثیل ظاهر می‌شود.

بنابراین با گشوده شدن افق عالم مثالی، به سرزمین های سحرآمیز و سبز و خرمی راه می‌یابیم که در آن صورت و معنا به هم پیوسته و جسم و روح آن چنان به هم درآمیخته‌اند که فقط با مشاهده درون و علم تأویل می‌توان آن را درک کرد. به عبارتی دیگر برای وصول به چنین زمانی،که دراصل رهایی از زمان و اتّصال به محور جهان است و دریافت فضایی این چنین باید حجاب و پرده از اسرار درون و

۱-هنرمندان، حکما و عرفا، شهود را یکی از منابع اصیل کسب معرفت می‌دانند، چراکه عالی‌ترین منبع کسب معرفت که بی واسطه و تردید ناپذیر است، شهود می‌باشد. شهود به معنی طریق و برای حس و عقل به عنوان منبع معرفت و کشف حقیقت از سوی آنان تلقی می‌شود. براین اساس نگاه‌شهودی‌نیزنگاهی‌است،برتر از نگاه عقلی و معرفتی که خاص عرفای روشن ضمیر است که در مسیر معرفت «حق» به حقایقی دست یافته‌اند و هرگز این عالم مادی در دل شان انفعال و تردید ایجاد نمی‌کند، بلکه عالم از ایشان منفعل‌است.(برای‌اطلاعات‌بیش‌تر نگاه کنید به مرتضی حیدری، «معرفت دیداری»، سایه طوبی، چاپ اول، موزه هنرهای معاصر تهران، تهران،۱۳۷۹، ۱۵۲-۱۳۷)



تصویر۵- بارگاه کیومرث، تبریز، از شاهنامه طهماسبی، منسوب به سلطان محمد (Persian paintings,P 20)

متعلّقات نفس برداشته و با سیر صعودی و عروجی عرفانی و با پیراسته شدن از مادّه و بُعد، ورود به این قلمرو نوری و فارغ از فضا و زمان مادّی را تجربه نمود. (شایگان، ۱۳۸۰، ۱۸۷-۱۸۵)

عالم مثالی، نور و رنگ و نگارگری ایرانی

عارف کامل قادر به صعود به مراتب والا و ادراک آن صُوَر متعالی نورانی و ضبط و حفظ آن ها است، از دیدگاه ابن عربی، عارف نه تنها قدرت ادراک و حفظ این صُوَر را دارد، بلکه حتی قدرت اظهار و افشاء را نیز داراست و می‌تواند این صُوَر را خلق نموده و صورتی از صُوَر حضرت بالاتر را در عالم جسم اظهار نماید (بلخاری قهی،۱۳۸٤، ٤۲٤) اما بیان حقایقی که با هیچ تجربه بشری مشابهت ندارد ، مفاهیم نامتناهی است که در صور متناهی بر عارف سالک ظاهر می گردد که با زبانی معمول و عادی دشوار می‌نماید و زبانی دیگر را می‌طلبد، زبانی که ملتقی دو عالم غیب و شهادت بوده و به عبارت دیگر زبانی که در خور بیان مفاهیم و حقایق عرفانی ، اسرار و دقایقی ربّانی و تجربیات والای معنوی باشد و این زبان، جز زبان تصویری رمز، مجاز ،استعاره، کنایه و تمثیل، زبانی دیگر را نمی‌شناسد. بدین سان این پرده پوشی‌ها، گستره وسیعی از کنایات، استعارات و تمثیلات را در میان شاعران عارف پدید آورده است. (ستاری، ۱۳۸٤، ۱۰-۷) تمام این نماد و رمزها در نگارگری ایرانی جلوه یافته، چرا که نگارگر ایرانی یا خود عارف و صوفی بوده و یا با چنین مکاتبی آشنایی داشته است که با الهام از آموزه‌های برگرفته از اندیشه عرفانی و با نگاه شهودی ۱، عالمی را به تصویر می‌کشد که تجلی حضرت مثالی است. از این رو، سطح دو بعدی نگاره را به تصویری از مراتب وجود بدل می‌کند و بیننده را از افق حیات عادی و وجود مادی و وجدان روزانه خود به مرتبه‌ای عالی‌تر از وجود، ارتقاء می‌دهد و او را متوجه آن جهانی می‌کند که مافوق این جهان جسمانی است. آن جهان، جهانی است دارای زمان، فضا، رنگ و شکل خاص، جهانی که در آن حوادث رخ می‌دهد ولی نه به گونهٔ مادی. بنابراین فضایی متصور می شود که ارتباط با نوعی آگاهی، غیر از آگاهی عادی بشر دارد. (نصر، ۱۳۷۵، ۱۷۸-۱۷۱)

وجود مطلق نورالانوار که هستی، پرتوهای نوری او می باشد، تجلی ازلی تمامی کشف و شهود عارف از عالم بالا است و در این بین هنر نگارگری کارکردی ویژه برای خود برگزید و آن به دلیل تجلی این مراتب و برانگیختن شوق مخاطب در کشف و شهود آن بود و بدینسان هنر نگارگری ایرانی حدیث این عالم و آدم شد. با تکیه بر این واقعیت معنای نور در نگارگری ایران به صورت هالهٔ نورانی ای– سر منشاء آن به آئین زرتشت باز می‌گردد– متجلی شدکه اصلی‌ترین مشخصهٔ قدیسین و اولیاء، درنگاره‌های نگارگری ایرانی است. (بلخاری قهی،۱۳۸٤، ٤۸۰-٤۷۷)(تصویر۱)

شاید بهترین تصاویری که این مناظر آرمانی از عالم میانی را که از دیرپا در اندیشه و نگرش ایرانیان با نام های متفاوت (سرزمین ایران ویچ، بهشت بیمه، جابلقا، جابلسا و عالم مثالی) وجود داشته به نمایش گذاشته، دوازده نگاره‌ای باشد که در اوائل سده نهم هجری در بهبهان، در نسخه خطی به نام گلچین اسکندر سلطان، به تصویر کشیده شده است. (تصویر ۲، یکی از نگاره های دوازده نگاره مصور شده)

البته بسیاری از مورخان و هنر پرژوهان، چون هنری کربن و کوماراسوامی، این نگاره‌ها را به دلیل نوع ترکیب بندی و جلوه‌های رویایی که در نقاشی قرن هشتم و اوایل قرن نهم ایران، بی‌سابقه بوده و همچنین به دلیل بیان هنری این آثار که از قرار معلوم، جلوه‌های اندیشه‌ای هستند و ارتباط چندانی به دوره اسلامی ندارند در قلمرو اندیشه مزدایی دانسته و آن ها را در زمینه منظره‌پرداری خورنه قرار داده‌اند. (آژند،۱۳۸٤، ۲۰-۲٤)

در یک نگاه کلی عناصر تصویر شده در این نگاره، عالم مادی دارند اما با صورتی نورانی، لطیف و اثیری که فضایی نامتجانس و غیر مادی را به ذهن بیننده القاء می کند. آنچه بیش از هر چیز غیر مادی بودن این منظره را تشدید می کند حضور نور پراکنده در سراسر نگاره ،عدم سایه روشن، حجم و بُعد ، عدم توالی زمان و حاکم نبودن روابط علی و معلولی است و این ها خود مصادیق و تعاریفی هستند که از عالم میانی یا مثالی(در سه دین نام برده شده با نام هایی متفاوت) بیان شده و اینک بدین سان در این نگاره متجلی شده است.

به این ترتیب در فضای کیفی و خیالی نگارگری ایرانی که تجلّی عالمی نورانی و فرای جهان مادی است نور راه می‌یابد و با راهیابی نور، تمامی عناصر موجود در نگاره‌ها، اعم از اشیاء بی‌جان و جان دار، و حتّی انسان ها، حالتی عاری از رسوب و بخش تاریک جسم به خود گرفته و نیز خالی از وزن، حجم و سایه گشته و چنان به نظر می‌آیند که گویی بازتابی هستند در آینه‌ای سحرآمیزکه نه تنها عکس شبیه چیزهای روبه‌روی خود را منعکس نمی‌کنند، بلکه آن ها را با نوری دیگر روشن نموده و در محلّی دیگر می تابانند تا سپس به صورت تصویری از دیگر جا درآورند و این گونه می شود که اجسام فارغ از هرگونه ارتباطی با تصویر اولیّه، همگی در نورانیّتی یکسان، متفرّق و پراکنده و فاقد سایه و روشن، که بخش تاریک و ملموس دنیا است، دیده می‌شوند. (اسحاق پور، ۱۳۷۹، ۱۰)

اما تجلّی نور در نگارگری ایرانی تنها بی وزنی، بی حجمی و عدم سایه روشن را به ارمغان نمی‌آورد بلکه به حضور رنگ در نگاره‌ها معنا می بخشد، چرا که این دو– نور و رنگ– از دیر باز دو مفهوم جدایی ناپذیر در اندیشه ایرانی محسوب می شدند.

«در بینش مزدایی، رنگ را اوّلین دختر نور می‌شناختند ». (کورکیان و سیکر،۱۳۷۷، ٦۲) و «درنگرش مانویان نیز نور و رنگ از دستمایه‌های خلسه شان شمرده می‌شد». (اسحاق پور،

۱۳۷۹، ۲٤) از دیدگاه مسلمانان همان گونه که نور در حالت تجزیه شده‌اش مظهر وجود و خود خداوندی است، رنگ ها نیز نشانه وجود و قطب های گوناگون وجودند، که هر یک حالتی متناظر با حقیقت کیفی و تمثیلی خود، روح انسان را برمی‌انگیزد.(نصر،۱۳۷۳، ٦٨) در عرفان اسلامی و به ویژه ابن عربی حقّ به نوری بی رنگ تشبیه می‌شود و خلق به آبگینه‌ای رنگین. « ظهور حقّ در صُوَر موجودات بر حسب مقتضای طبیعت این صور است همان گونه که نور وقتی از پشت شیشه‌ای سبز دیده می‌شود سبز رنگ و از پشت شیشه‌ای قرمز، قرمز رنگ و جز آن... بنابراین نور، همان حقّ یا ذات الهی بوده و آبگینه عالم است و رنگ ها، صورت های گوناگون هستی‌اند. ذات الهی بی رنگ است یعنی فی نفسه فاقد صفات و ویژگی ها و نسبت هاست امّا وقتی از خلال موجوداتی که این اوصاف را دارند به او نظر می‌شود، این صفات، ویژگی ها و نسبت ها را ظاهر می‌کند به همین معنا سخن او این است: «ضرب مثال لحقیقتک بربک » یعنی نور رنگارنگ را برایت گفتیم تا مثالی زده باشیم روشنگر (نسبت) حقیقت تو با پروردگارت». (بلخاری قهی،۱۳۸٤، ٥١٢) همچنین در عرفان اسلامی (ایرانی) عارفانی بوده‌اند که طی رنج های بسیار، نورهای رنگی را برشمرده‌اند که در طول حالت مینوی عرفانی خود به مشاهده آن ها نایل گردیده‌اند و چون نشانه‌هایی که حالات عارف و میزان پیشرفت مینوی آن ها را می‌نمایانند، گزارش کرده‌اند و یا اینکه مراحل سیر و سلوک عرفانی را با استفاده از تمثیلات رنگی عنوان کرده‌اند و مراتب وجودی را با انواع نورهای رنگی، تطبیق داده‌اند و بدین سان نورهای رنگی هر کدام نمادی ازحالتی عرفانی و یا مرتبه وجودی گردید.

می توان گفت رنگ در جهان محسوس همنشین بی بدیل نور و به سخنی دیگر صورت متکثر نور واحد است. زیرا تجزیه که یک امر کاملاً مادی و مربوط به عالم مرکبات است، تجسم طیف های نوری را به صورت رنگ سبب می شود.

بدین ترتیب، رنگ با تجزیه نور شکل گرفته و نمادی ترین تمثیل تجلی کثرت در وحدت را نمودار می سازد، زیرا از یک سو رنگ همان نور است و از دیگر سو، نور بنا به تجزیه، تجلیات مختلف می یابد. همچنین از جمله مهم ترین و اصلی ترین عناصری که می‌تواند معنای نور را با نگارگری پیوند داده و آن را متجلی کند رنگ است. (بلخاری قهی،۱۳۸٤، ٤٧٣-٤٧١) رنگ ها، خود جوهر یا ذات مستقلی ندارند، بلکه نمود عَرَضی یا موضعی تشعشع نورانی‌اند، یعنی جوهری آن ها را متعالی ساخته و تمامیّت می‌بخشد. به همین دلیل است که نگارگر ایرانی، کشش به سوی رنگ های ناب داشته و با توجه به این نگرش، رنگ ها کم تر ماهیّتی مادّی در نظرشان جلوه گر می شد و تاریکی شب آن ها را از میان می‌برد و همانند جوهری اثیری که بر اثر تابش نور به فعالیت مادّی در می‌آید، به نظرشان می‌آمد. این گونه بودکه دنیای نگارگری به مکانی واقع در میان دنیای مادّی تبدیل شد، که مدام مورد تهدید سایهٔ تاریکی قرار دارد و دیگری دنیای نور ناب، که در آن همه رنگ ها به تابندگی اثیری بدّل می‌شوند. بر این اساس شکل های رنگینی که نگارگر ایرانی با نشاط خاطر ابداع می‌کند بلند پروازی آن را در نهاد دارند که ما را به فراسوی خود تعالی دهند. این اشکال رنگین نه در زمره ظواهر معمولی، بلکه ذات ها یا مثالی هستندکه با میانجی گری رنگ، شکل های کاخ، کوه، گل، شاهزادگان، یا حوریان و غیره را به خود گرفته‌اند.(کورکیان وسیکر،۱۳۷۷، ٥٤-٦٠) (تصویر٤و٣)

«بارگاه کیومرث»، یکی از بهترین نمونه های نگارگری ایرانی برای این موضوع می باشد. (تصویر ٥) این اثر که منسوب به سلطان محمد است در کنار ویژگی هایی مهمی چون: عدم بُعدنمایی، نوع ترکیب بندی دایره وار و غیره که منجر به خلق زمان و فضایی کیفی و خیالی شده، رنگ آمیزی بسیار غنی و متنوع نیز در آن به کار رفته است. مجموعه ای از رنگ های درخشان و شفاف، گرم و سرد، مکمل و متضاد به شکلی در کنار هم قرار گرفته اند که درخششی خاص و منحصر به فرد را در این نگاره به وجود آورده و بیننده را به عالمی ورای این جهان مادی، تیره و ظلمانی هدایت می کنند.

نتیجه

۱. درک مفهوم زمان و فضا در نقاشی ایران برگرفته از نوع نگرش به هستی و وجود است، به همین دلیل برای وجود سلسله مراتبی قایل است که منجر به اعتقاد به عوالم سه گانه معقول، محسوس و مثالی می‌شود. از این منظرکیفیّت زمان و فضا برحسب این که متعلق به کدام یک از این عوالم باشد یکسان نبوده و کیفیّت معنوی آن را تجلیّات فیض حقّ تعیین می کند.

در این نگرش تمامی صورت های عالم محسوس، همه سایه‌ای از صور عالم مثالی اند، عالمی که جایگاه و قلمرو صُوَر معلّقه نورانی ای است که اندازه و شکل دارند ولی بستر مادّی معینی ندارند و اصل و جوهر تمامی صورت های طبیعی این عالم مادّی می باشند و در آن هیچ تغییر یا تبدیل و فناپذیری، وجود ندارد. زمان حاکم بر این عالم زمانی است، ثابت، باقی و جاودانه و فاقد هرگونه تغییر و تبدیل و این زمانی است ابدی که صورت و مظهر زمان ازلی و سرمدی، عالم سرمد است. فضای این عالم

نیز، فضایی است نورانی، که برای آن می‌توان شکل و مقدار متصوّر شد بدون درنظرگرفتن نمودی از کمیّت های فیزیکی عالم مادّی.

۲. همواره میل دستیابی به عالمی که صورت مثالی این دنیای مادی است در افکار و دل ها، وجود دارد و این خواسته، تفکری عرفانی و در نتیجه سیر و سلوک عارفانه را برای نیل به مقصود، ایجاد نموده و چون عارفِ سالک به غایت هدف خود که همانا نزدیک شدن به عالم صور مثالی- و حتی عوالمی فراتر از آن- دست یابد، به چنان مفاهیم نامتناهی و حقایق عظیمی می رسد که بیانش بر دیگران، با زبانی معمول و عادی دشوار می‌نماید، پس زبانی دیگر را برمی گزیند که در خور بیان آن مفاهیم والا باشد و این زبان، جز زبان تصویری رمز و نماد، زبانی دیگر را نمی‌طلبد.

بدینسان سالکی که دستی بر قلم داشته و شعر می‌سروده، تمامی آن مفاهیم و مضامین را در قالب نماد، بیان نموده و نگارگر ایرانی که خود یا عارف و صوفی بوده و یا با چنین نگرشی آشنا، این مضامین را دستمایه کار خود قرار داده و عالمی را در نگاره‌هایش به تصویر کشیده که بیانگر فضا و زمانی غیر مادی و گویای عالمی دیگر است که اصل و جوهر عناصر مادّی زمینی‌اند با این تفاوت که دارای غلظت جسمانی نبوده، بلکه لطیف، نورانی و اثیری‌اند.

۳. نور در نگارگری ایرانی که تجلّی عالم مثالی یا عالم صور معلّقه نورانی است جایگاه و حضوری ویژه یافته به گونه ای که منجر به ظهور و بروز ویژگی هایی چون بی وزنی، اثیری و معلّق بودن عناصر موجود در نگاره می شود.

٤. از آن جا که در نگرش و تفکر ایرانی قبل و بعد از ظهور اسلام نور و رنگ دو مفهوم جدایی ناپذیر از هم بوده اند ، تجلّی نور در نگارگری به حضور رنگ در نگاره‌ها معنا می بخشد. بدین سان هر آنچه در نگارگری ایرانی وجود دارد، به رنگی ناب درآمده، و این رنگ های ناب، تا به آن جا زیبا، سحرآمیز و خیره کننده اند که حتی موضوعات گوناگون مصور در نگاره ها چون: شورِ عشق و دلداگی، غم مرگ و جدایی، خشونت جنگ، همه و همه معنای خود را در برابر آن همه درخشش نورهای رنگی از دست داده و تنها به معنای نور و رنگ درمی آیند و بیننده را به عالمی فراسوی دنیای مادی رهنمون می گردند، گویی تمامی آنچه در آن عالم موجود است تا به ابد بی هیچ تغییر و دگرگونی همواره در فضایی نورانی، غیر مادی و اثیری باقی و برقرار خواهند بود. این ویژگی، بازتاب بینش و تفکّری است که در آن مفهوم نور و وجود به هم پیوند خورده، چنان که موجودیت عالم و هر آنچه متعلق به آن است را از تابش پرتو نور حقّ می دانند و معتقدندتمام صورت ها و عناصر عالم محسوس، سایه ایی از صور معلّقه، نورانی و لطیف عالم مثالی اند.

پرتال جامع علوم انسانی

منابع و ماخذ

آژند،یعقوب، «منظره پردازی در نگارگری ایران»، خیال شرقی، شماره۲، ۱۳۸٤.

داداشی، ایرج، « عالم خیال به روایت شیخ اشراق»، خیال، شماره ۱، بهار ۱۳۸۱.

قزوینی، سید ابوالحسن ، «سخن در حدوث دهری و تفسیر دهر و سرمد و زمان»، فصلنامه جاودان خرد، شماره ۱، سال سوم، بهار ۲۵۳٦.

مرتضی حیدری، مرتضی،«معرفت دیداری»، سایه طوبی، چاپ اول، موزه هنرهای معاصر تهران،تهران،۱۳۷۹.

آیت اللهی، حبیب ، مبانی رنگ و کاربرد آن، چاپ دوّم، سمت، تهران، ۱۳۸۱.

اسحاق پور، یوسف، مینیاتور ایرانی رنگ های نور؛ آیینه و باغ، جمشید ارجمند، چاپ اوّل، فرزان روز، تهران، ۱۳۷۹.

ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئسیم، محمّد جواد گوهری، چاپ دوّم، روزنه، تهران، ۱۳۷٤ .
بلخاری قهی، حسن، مبانی عرفانی هنر و معماری، جلد دوّم، چاپ اوّل، سوره مهر، تهران، ۱۳۸٤.
جامی، عبدالرّحمن بن احمد ، نقد الفصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، چاپ دوّم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ۱۳۸۱.
جوزف کارنوی، آلبرت، اساطیر ایرانی، احمد طباطبائی، چاپ دوّم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ .
ستاری،جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸٤.
شایگان، داریوش ، بت های ذهنی وخاطرهٔ ازلی، چاپ چهارم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۰.
شیخ الاسلامی، علی ، خیال، مثال و جمال در عرفان اسلامی، چاپ اوّل، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۱.
کاسیرر، ارنست ، فلسفهٔ صورت های سمبلیک، یدالله موقن، چاپ اوّل، هرمس، تهران، ۱۳۷۸.
کاشانی، محمّد بن محمّد زمان، مرآه الزمان، تصحیح و نقد علی دهباشی، چاپ اوّل، انجمن مفاخر و آثار فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ .
کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات صوفیّه،به کوشش گل بابا سعیدی، چاپ اوّل،حوزه هنری و سازمان تبلیغات اسلامی، تهران،۱۳۸۰ .
کربن، هنری، ارض ملکوت، ضیاء الدّین دهشیری، چاپ سوّم، طهوری، تهران، ۱۳۸۳ .
انسان نورانی در تصوّف ایرانی، فرامرز جواهری نیا، چاپ دوّم، آموزگار خرد، تهران، ۱۳۸۳.
لاهیجی، شمس الدّین محمّد ، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ پنجم، زّوار، تهران،۱۳۸۳.
مشکور، محمّد جواد، خلاصه ادیان، چاپ هفتم، شرق، تهران، ۱۳۸۰.
مهر، فرهنگ ، دیدی نو از دینی کهن، چاپ چهارم، دیبا، تهران، ۱۳۸۰ .
نصر، سیّد حسین ، جاودانگی و هنر، محمد آوینی، چاپ اوّل، برگ، تهران، ۱۳۷۳.
«عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی»، هنر و معنویت اسلامی، چاپ اول، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۵.
وحیدی، حسین، گاتها سرودهای مینوی زرتشت، چاپ دوّم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی