

## فصلنامه علمی تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۴۲، تابستان ۱۳۹۹، ویژه علوم اجتماعی

### بازخوانی روش شناسی هرمنوتیک هانری کربن در مطالعه رنگ‌ها

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۳/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۹/۰۴/۲۷

صدیقه طاهری\*

#### چکیده

رمزخوانی و رمزشناسی همواره یکی از مهم‌ترین دلبستگی‌های جامعه‌شناسان بوده و هست. اما این رمزخوانی در نظر بسیاری از محققان تنها در سطح ظاهر و با تحلیل و توصیف داده‌های هم زیست آن پدیده صورت می‌پذیرد. لیکن کشف‌المحجوب روشی اتخاذ شده از حکمای ایرانی است که توسط بسیاری از جامعه‌شناسان که با روش خاص هرمنوتیکی به پدیده‌ها نگرسته، از ظاهر پدیده‌ها عبور کرده، به دنبال باطن آن‌ها بوده‌اند، مورد توجه قرار گرفته است. هانری کربن محقق فرانسوی الاصل با اتخاذ این روش به تشریح مکاشفه حکمای ایرانی در باب نمادهای اسلامی، چون کعبه، اعداد و به خصوص رنگ‌ها در این نوشتار به آن پرداخته است. کربن در تشریح نمادها به یک روش سه لایه که با اثبات عالم میانه که در بین عالم دنیا و عالم جبروت قرار دارد، هر نماد را تنها یک رمز و مثال برای ممتول خود و طریق وصول به اصل را با کشف‌المحجوب یعنی کنار زدن پرده‌های حجاب که توسط سالک صورت می‌پذیرد، می‌پردازد. این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی و با اتخاذ روش کیفی وبا روش گردآوری کتابخانه‌ای، اسنادی در پی روش‌شناسی توصیفی هرمنوتیکی رنگ‌ها است. این نوشتار بدون در نظر گرفتن تأیید و یا رد نظریات تنها به توصیف این روش حکمی پرداخته است. در این شناخت می‌توان به یک روش عام که روش حکما شناخت باطن همه هستی به آن پایبند بوده‌اند. اما روش خاص که در هر پدیده‌ای روشی منحصر به فرد برای فهم رمز آن پدیده به کار برده‌اند، که در زمینه رنگ‌ها می‌توان به خاص (مطلق رنگ) و خاص الخاص (رنگ سرخ) تلمیحاتی را بیان داشته‌اند، که کربن تنها به تشریح آن پرداخته است.

**واژه‌های کلیدی:** عالم مثال، رنگ‌ها، هانری کربن، روش‌شناسی تأویلی، خیال فعال.

\* دانش آموخته کارشناسی ارشد تبلیغ و ارتباطات فرهنگی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

## مقدمه

«عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا»<sup>۱</sup>.

شاید تا به حال آیاتی که نعمت‌های بهشتی را توصیف کرده‌اند ذهن شما را به خود مشغول ساخته باشد. و یا این که کسی از شما پرسیده باشد نعمت‌هایی که در قرآن وصف شده‌اند آیا به مانند دنیا می‌باشند؟ مهم‌تر از همه این که رنگ‌ها در بهشت چه تفاوتی با دنیای مادی ما دارد؟ اگر با یکدیگر تفاوتی نداشته باشد، پس خاص بودن و زیبایی در بهشت در چه چیزی خلاصه می‌شود؟ اما به راستی تفاوت رنگ‌ها در عالم مادی و بهشت و یا حتی برزخ چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ با سفری که کربن از غرب به شرق داشته است و آن را مبنای حرکت خود در شناخت این رموزها تلقی کرده است، می‌توان گفت برای شناخت این حقایق باید سالک سفری از غرب به شرق داشته باشد. یعنی آن که از چاه قیروان یعنی همان دنیای مادی و ظاهری سفری به دنیای حقیقی که در آن با سلوک و مشاهده و مکاشفه، و با روش کشف‌المحجوب می‌توان به حقیقت هستی دست یازید، داشته باشد. اما چگونه حکما به این نظر رسیده‌اند که رنگ‌ها در عالم مثال تفاوت شگرفی با دنیای مادی ما دارند و حقیقت رنگ‌ها چیست؟ این مقاله قصد دارد ضمن آشنایی با روش عام حکما در توصیف پدیده‌ها در عوالم سه‌گانه، به بیان روش خاص بر مبنای کشف و شهود و با روش کشف‌المحجوب درباره رنگ‌ها بپردازد.

## مفهوم شناسی

### هانری کربن

هانری کربن محقق فرانسوی الاصل و برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی و فلسفه اسلامی ایرانی است که بهره‌گیری او از متفکران آلمانی همچون هامان، لوتر، برخی از متکلمان پروتستان و نهایتاً هایدگر افق جدیدی را برای او در تأویل کتاب مقدس، دستیابی به روش تأویل و پدیدارشناسی گشود و سبب شد وی بعدها این سرمایه را در خدمت تأویل حکمت اسلامی ایرانی و احیاء آن به کار گیرد. آشنایی با افلاطونیان کمبریج نیز موجب شد به مفهومی دست یابد که بعدها به پیروی از حکمت اسلامی ایرانی آن را «عالم مثال» بنامد؛ عالمی که در حیات معنوی و فکری - پژوهشی کربن بسیار اثرگذار بود.

او از همان آغاز به گونه‌ای اجمالی به این نتیجه رسید که علت اصلی بحران در غرب فقدان عالم مثال است و راه حل اساسی آن نیز در باور به عالم مثال نهفته است. ولی در آغاز راه؛ ابعاد این جهان مثالین برای او چندان روشن نبود. آشنایی وی با افلاطونیان کمبریج و سپس اندیشه‌های اسطوره‌انگارانه کاسیر، نیز دیدگاه‌های کارل گوستاو یونگ که به گونه‌ای متضمن نظریه‌ی «اجسام لطیف» بود وی را با ابعادی از این عالم آشنا کرد. گو این که این دیدگاه‌ها هیچ‌یک منطبق با عالم مثال نبود و خود کربن به این تفاوت‌ها آگاهی داشت. در کنار همه این‌ها اندیشه‌های هامان و روش او برای فهم کتاب مقدس و رازگشائی از سخنان فرشتگان از زمینه‌های دیگری بود که او را بیشتر به سوی این جهان سوق داد. کربن به این نتیجه رسید که تنها با آشنائی با حکمت نبوی که در حکمت اسلامی - ایرانی تبلور تام یافته است - گمشده خود را پیدا کرد و دریافت که با احیاء این حکمت است که می‌توان به یافتن راه حل‌های بشری مناسب امیدوار بود. بر این اساس می‌توان گفت کلید حل بحران‌های پیش گفته، عالم مثال است که به گونه‌ای برجسته در حکمت اسلامی - ایرانی مطرح شده است. به باور او اهمیت عالم مثال در حدی

است که حتی در چگونگی روش فلسفی تأثیرگذار است. کربن به دلیل اهمیتی که برای عالم مثال قائل است در اکثر آثار خود بدان پرداخته و سعی کرده است از تمامی ظرفیت‌های زبانی و واژگانی مناسب برای عالم مثال نظیر عالم خیال، عالم ملکوت، ارض ملکوت، اقلیم هشتم (در برابر هفت اقلیم)، شهرهای غیبی جابلقا، جابرسا، هورقلیا و ناکجاآباد که در سنت اسلامی به گونه‌ای بر این عالم دلالت می‌کنند - بهره گیرد.

افزون بر این او سعی کرده برای تعامل مناسب میان دو سنت معنوی غرب و شرق در خصوص این عالم، واژه لاتینی مناسبی فراهم آورد که تا حد ممکن از سوء تفاهم مصون بماند که البته کار آسانی هم نبوده است؛ زیرا عالم مثال، افزون بر این که بر مرتبه‌ای از وجود انسان دلالت دارد که به دیدار باطنی مطابق با واقع نایل می‌آید و از ارزش معرفتی برخوردار است؛ مرتبه‌ای از مراتب عوالم هستی فراتر از انسان است که حد واسط میان عالم عقول و عالم مادی می‌باشد و وجودش برای هستی ضروری است.<sup>۱</sup>

### مفهوم رنگ

رنگ کیفیتی است که قابلیت آن را دارد که بر قوه بینایی ظاهر شود. می‌توان اثبات کرد که یک شیء فقط به اندازه که فاعل عالی، اثر خود را در آن ایجاد کند ظاهر است. در واقع برای آن که غیبت بر طرف شود باید لطیفه را تقویت کرد که این از طریق همان مؤثر عالی که اثر می‌گذارد حاصل می‌شود. از نظر شیخ کرمانی تقویت لطیفه را این می‌داند که قرب اعظم مثال، جای بُعد آن را بگیرد. در هر شرایطی که برای آثار روی می‌دهد، آثار روزی‌شان را از مبدأ مثالی‌شان می‌گیرند و منظور از آثار همان انوار است. این معنا در مورد پدیدار رنگ تا آن جا که رنگ قابلیت ظهور بر بینایی را دارد صدق می‌کند و وقتی بیشترین قرب را به مبدأش داشته باشد، بیشترین ظهور را دارد و نام نور و درخشش به آن داده

۱. هانری، کربن، فلسفه های ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۱۱۹.

می‌شود و وقتی بیشترین بعد را داشته باشد یقیناً موجود است اما یک حالت غیر ظاهر وجود دارد. در این حالت رنگ همانند معنای باطنی کتاب در پدیدار کتاب قدسی، مخفی است.<sup>۱</sup>

### روش شناسی

روش‌شناسی یا متدولوژی (Methodology) وسیله شناخت هر علم است. روش‌شناسی در مفهوم مطلق خود به روش‌هایی گفته می‌شود که برای رسیدن به شناخت علمی از آنها استفاده می‌شود و روش‌شناسی هر علم نیز روش‌های مناسب و پذیرفته آن علم برای شناخت هنجارها و قواعد آن است. مقصود از روش‌شناسی، شناخت و بررسی کارآمدی‌ها و ناکارآمدی‌های روش‌های گوناگون است. به طور کلی روش مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند، اما روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد.<sup>۲</sup>

روش‌شناسی، نوعی معرفت درجه‌ی دوم است که از نظر به روش‌های معرفتی پدید می‌آید؛ بنابراین روش‌شناسی، معرفتی است که روش، موضوع آن است و این معرفت همانند دیگر انحای معرفت، همان‌گونه که از موضوع خود تأثیر می‌پذیرد، از عوامل دیگری که در تعینات معرفت، دخیل هستند، نظیر عالم، هدف و هم چنین زمینه‌های احساسی و خصوصاً معرفتی رنگ می‌گیرد. روش‌شناس با لحاظ مبانی فلسفی و هستی‌شناختی، اپیستمولوژیک و معرفت‌شناختی خود و بر اساس یا به تناسب نظریاتی که در دامنه‌ی یک علم پذیرفته است، روش خاصی را شناسایی یا توصیه می‌کند، روش‌شناس با دلایل و علل مختلف عاطفی و گرایشی، یا علمی و یقینی، می‌تواند به مبانی و نظریات مزبور رسیده باشد.<sup>۳</sup>

۱. همان، صص ۱۹۷-۱۹۴.

۲. محمدرضا، ضیائی بیگدلی، «متدولوژی حقوق بین‌الملل»، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال هفتم (شماره ۱۵ و ۱۶)، ۱۳۸۴، ص ۷.

۳. حمید، پارسانیا، مقاله‌ی رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴۲، سال یازدهم.

بنابراین، روش‌شناسی یک چهارچوب مفهومی و نظری عام است که نقطه‌ی تلاقی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در مورد یک حوزه‌ی مورد بررسی را فراهم می‌آورد. در واقع هر روش‌شناسی می‌تواند طیفی از روش‌ها را برای بررسی بخشی از واقعیات به کار گیرد.<sup>۱</sup> در نتیجه با یک بیان کلی می‌توان روش‌شناسی و روش را این‌گونه تعریف کرد؛ که روش‌شناسی مطالعه عام روش در حوزه‌های گوناگون پژوهش است.<sup>۲</sup> روش همان کاری است که پژوهشگر در میدان پژوهش از آن استفاده می‌کند و بر اساس پارادایم مشخص می‌شود، اما روش‌شناسی مطالعه منظم و منطقی اصولی است که تفحص علمی را راهبری می‌کند.<sup>۳</sup>

#### تأویل

لغت‌شناسان تأویل را در لغت از «أول» دانسته که دارای دو معنای به ظاهر متضاد می‌باشد؛ زیرا هم به آغاز یک چیز و هم به پایان آن اشاره دارد. در معنای اول کلمه «أول» و در معنای دوم کلمه «أل، یؤول، تأویل» (به معنای بازگشت) را داریم. اما از سویی این دو معنای متقابل که از ریشه واحدی گرفته شده است، در واقع نشان از پیوند مبدأ و غایت یک شیء در ماهیت آن است.<sup>۴</sup>

واژه تأویل دقیقاً به معنای «بازگرداندن یا باز بردن شیء به اصل آن» است؛ باز بردن هر حکایت، هر «تاریخ [یا سرگذشت]» به واقعه‌ی فراتاریخی‌ای است که این حکایت یا

---

۱. ایمان، محمد تقی و مرادی، گل مراد، روش‌شناسی نظریه‌ی گافمن، فصل نامه زن و جامعه، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۹۰.

۲. همان.

۳. ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۲۴.

۴. حسن طارمی راد، رضا، سلیمان حشمت، درباره تأویل، مجموعه کتابخانه دانشنامه جهان اسلام (۳۳)، تهران، کتاب مرجع، ۱۳۹۰، ص ۲.

تاریخ، تقلید [و محاکات] آن است، آن را تمثیل [و تجسم] می‌بخشد و «به صورت تاریخ وجودی [یا انفسی] در می‌آورد.»<sup>۱</sup>

کربن مستشرق محقق، در آثار عرفانی، تأویل را که به کشف‌المحجوب هم تعبیر می‌نماید نوعی بازگشت به خویشتن نفس و حتی بازگشت به اصل شیء نیز می‌داند.<sup>۲</sup>

در آراء شیخ محمد کریم خان کرمانی تأویل عبارت از: «برگرداندن لفظ به یکی از خزائن یا مثال‌های وجودی شیء [یا «مبادله‌ی ارزش لفظی با یکی از خزانه‌ها یا مثال‌های وجودی شیء] است، خواه آن خزائن مربوط به عالم شهادت باشد و خواه مربوط به مربوط عالم غیب»<sup>۳</sup> لذا در تعریف شیخ نیز تأویل یک عروج یا «هرمنوتیک صعودی» است.<sup>۴</sup> به تعبیر شیخ تنها کسی می‌تواند تأویل کند که «شواهدی» که تنزیل برای تأویل کردن تمهید می‌کند را به دست آورده باشد و به وجوه تطابق عوالم وقوف داشته باشد و معنای «ذکری» را که در همه آیات و احادیث نهفته است را بداند.<sup>۵</sup>

### گونه‌شناسی روش تأویلی حکما

بسیاری از جامعه‌شناسان تنها با تحلیل و تبویب داده‌ها از طریق تجربه زیسته به توصیف ظاهری در هستی بسنده کرده‌اند. لیکن برخی ظاهر را تنها پلی برای رسیدن به باطن دانسته، به حقیقت پدیده‌ها در هستی نظر داشته‌اند. کربن در آثار خود با تمسک به

۱. هانری، کربن، چشم اندازه‌های معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۶۴.

۲. کربن، هانری، معبد و مکاشفه، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ سوم، تهران، نشر سوفیا، ۱۳۹۴، ص ۱۱۳.

۳. کربن، هانری، معبد و مکاشفه، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ سوم، تهران، نشر سوفیا، ۱۳۸۹، ص ۲۲۷.

۴. همان، صص ۲۲۸ و ۲۲۷.

۵. هانری، کربن، معبد و مکاشفه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۹.

این دسته از دانشمندان به توصیف آثار حکما و روش تأویلی آن‌ها پرداخته است. اما این روش، یعنی همان یافتن حقیقت هستی را در آثار ایشان می‌توان به دو روش عام و خاص و در باب رنگ‌ها به خاص‌الخاص و... گونه شناسی نمود، که در تحقیق پیش رو به آن پرداخته خواهد شد.

## عام

### جستار اول

#### عالم سه‌گانه

ظاهر و باطن دو مقوله‌ای است که در زمینه خوانش پدیده‌های هستی افکار دانشمندان را به خود مشغول ساخته است. برخی از این دانشوران تنها به ظاهر هستی توجه کرده، توصیفات خود را در این زمینه با تحلیل داده و تجربه زیسته مشارکین با آن پدیده تبویب و تبیین می‌سازند. اما دسته دیگر که در پی تأویل وجودی هستی‌اند، تنها به ظاهر بسنده ننموده، ظاهر را نردبانی برای عروج به باطن تلقی نموده‌اند. این دقیقاً همان روش حکما در شناخت باطن انسان که عالم صغیر و هستی که عالم کبیر است، می‌باشد. در این مسیر توجه به چندین منطبق نگاه پژوهشگر را به خود مشغول ساخته است. ابتدا آن که این دسته از اندیشمندان با اعتقاد به عوالم سه‌گانه پدیده‌های هستی را رمزی از عالم مثال می‌دانند. همه حکما الهی و بزرگان حکمت، نظیر فیثاغورث و هرمس و افلاطون و بسیاری از حکمای ایرانی اولاً قائل به توحید بودند؛ ثانیاً کلمات آن‌ها مرموز بوده، بسیاری از معانی بلند را جز از طریق رمز بیان نمی‌کردند؛ و ثالثاً قائل به عوالم سه‌گانه بودند.<sup>۱</sup> میرداماد از حکمای مکتب اصفهان است که در حکمت یمانی خود سه وعاء و ساخت در

---

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰.



عواالم را در نظر آورده است؛ عالم زمان، دهر و سرمد. به زعم وی، همه‌ی موجودات به اعتباری در عالم زمان‌اند و از حیث زمانی برخوردارند، و به اعتباری در عالم دهرند، اما تنها خداوند یکتاست که سرمدی است.<sup>۱</sup> ملاصدرا نیز در خصوص اثبات مراتب و درجات هستی و عواالم وجودی، و این که اصل و تأویل همه مراتب و عواالم، حضرت حق جل و علاست، به این معنا تصریح کرده است که عالم محسوسات در واقع به مثابه مثال و رمز بوده و از حقایق وجودی بالاتر و والاتر حکایت می‌کند.

### اثبات عالم مثال

اولین گامی که عرفا در این شناخت سه‌گانه‌ها برداشته‌اند گام اثباتی‌ست، که آیا این عواالم در هستی وجود دارند؟ و در این خصوص، متقن‌ترین ادله را می‌توان ادله نقلی، به خصوص قرآن کریم و روایات وارده در این خصوص دانست. از جمله آیاتی که مورد استشهاد عرفا و حکما بوده است، آیات «بَيِّدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>۲</sup> و «قُلْ مَنْ بَيِّدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ...»<sup>۳</sup> که در این آیات عالم ملکوت را برای ما هویدا می‌سازد. تلفیق این آیات با آیاتی که در آن عالم غیب و شهاده بیان شده، خود دلیل متقنی از سوی عرفا برای تشکیل عواالم سه‌گانه می‌باشد.<sup>۴</sup>

منظور از «عالم مثال» عالم بی‌شکل و صورت نیست؛ بلکه عالم حسی ثانوی است. که آن عالم، عالم ذوات روحانی است تعدد و تمایز وجود دارد. هر چیز در این عالم

---

۱. محمدباقر، استرآبادی (میرداماد)، الفاق المبین، مجموعه مصنفات میرداماد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، ۱۳۸۱/الف، ص ۳۴۵؛ همان، القبسات، تحقیق مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۱۴.

۲. سوره یس (۳۶) آیه ۸۳.

۳. سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۸۸.

۴. محمد کریم خان، کرمانی، یاقوت الحمراء، ترجمه و تعلیقه محمد مهران فر، تهران، انتشارات سفیر اردهال، ۱۳۹۸، صص ۲۸-۲۶.

چیزی در ورای خود دارد و آن امر ماورایی، جسم لطیفی است که جسم مادی را حفظ می‌کند.<sup>۱</sup> عالم مثال در عالم کبیر همان نقش خیال در عالم صغیر را دارد و هم از این‌روی این عالم مثال یا عالم خیال است که در آن و به واسطه آن، ارواح تجسد می‌یابند و اجسام روح می‌شوند و صورت مثالی می‌یابند. در این عالم، که عالم ذوات روحانی است تعدد و تمایز وجود دارد. هر چیز در این عالم چیزی در ورای خود دارد و آن امر ماورایی، جسم لطیفی است که جسم مادی را حفظ می‌کند.<sup>۲</sup>

دنیایی که در میان این دو عالم قرار داشته، برزخی مکانی و زمانی را بین این دو عالم برقرار ساخته است، همان عالمی است که محور بحث حکما و مبنای فکری ایشان می‌باشد. این عالم از یکسو بر صور نوعی ازلی اشیای منفرد اشاره دارد که در آن این صور نوعی در نسبت با جهان محسوس به شکل از پیش مقدر و موجود دارای تقرر و ثبوت‌اند (بر این اساس است که ما بعدالطبیعه شیخ اشراق مبتنی بر اصالت ماهیت است)<sup>۳</sup> و از دیگر سو هم چون برزخی است که ارواح پس از اقامت موقت خود در جهان خاکی در آن ساکن می‌شوند؛ عالمی که صور افکار یا امیال، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم، در آن تقرر و ثبوت دارد. عالم مثال مرکب از همه این مظاهر و تجلیات است.<sup>۴</sup>

### زمان عالم مثال

قاضی سعید معتقد است که در نتیجه حرکت ذاتی وجود، باید پذیرفت که سه نوع زمان وجود دارد: (۱) زمان کثیف (تیره، انبوه، زمخت). این همان زمان موجودات مادی، مدّت حرکات حسی [فیزیکی] است که از طریق فاعل‌های جسمانی تحقق می‌یابد و ذیل ادراک

۱. هانری، کربن، فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، صص ۱۲۳ و ۱۲۲.

۲. هانری، کربن، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۸، صص ۱۳۵.

۳. هانری، کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کبیر، ۱۳۸۰، صص ۲۹۹.

۴. شاهجویی، مجموعه مقالات هانری کربن، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴، صص ۲۵۸-۲۵۷.

حسی قرار می‌گیرد و به مراقبه‌ی حواس در می‌آید. این همان زمانی است که به نحوی بر حسب گردش افلاک سنجیده می‌شود. منطبق با زمان آفاقی نزد سمنانی است. (۲) زمان لطیف: و این مدت «حرکات روحانی» ایجاد شده از طریق موجودات روحانی است. در نظر متفکران ما، هر حرکت جسمانی از جمله حرکات افلاک، در نهایت ناشی از نوعی حرکت روحانی، است، که به طور کلی «زمان لطیف» آن نوع زمانمندی است. (۳) زمان الطف: (زمان لطیف‌تر یا زمان کاملاً لطیف). این زمان الطف، زمان موجودات روحانی برتر، عقول کربوبی محض، انوار قدسی، عالم جبروت است و آیه ۴ سوره معارج ناظر به این زمان است.<sup>۱</sup>

جستار دوم

#### اصل تطابقات

علم تطابقات به همت والای کیمیاگرانی چون جابربین حیان ترسیم شده است. اگر عملیات کیمیاگری را یک بال و تأویل را بال دیگری فرض کنیم این دو بال با نفس علم میزان می‌توانند به پرواز در آید. از این رو در مبحث تأویل نام میزان و علم تطابقات جایگاه نفیسی را به خود اختصاص داده است و می‌توان گفت که نفس کار تأویل از علم تطابقات که در عرفان اسلامی به نام علم میزان خوانده شده، جان گرفته است.

اگر قرآن را کتاب تدوین خداوند در نظر بگیریم ماسوی الله کتاب تکوین است که شمولیت آفاق و انفس را در بر دارد. به آیه قرآن بنگرید: «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ»<sup>۲</sup> به زودی نشانه‌های خویش را در آفاق و در نفس‌هایشان به ایشان خواهیم نمود. تا بر آنان معلوم شود که خود حق است» عالم صغیر و کبیر (انسان و جهان) هم در تکوین و هم در تدوین در آفاق و انفس نمایان است.

۱. هانری، کربن، چشم اندازه‌های معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۱، ص ۳۱۹.

۲. فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

سید حیدر آملی در کتاب «تأویلات» خویش آورده که خداوند جملگی موجودات را «من حیث المجموع به قلم مشیت و تقدیر بر صفحات عوالم غیبیه و الواح حضرات کلیه نگاشت و از آن حروف، کلمات وجود موجودات و مخلوقات را به صورت مفارقات روحانی و مادیات جسمانی ترکیب فرمود. و از آن کلمات تعبیر به کلمات تامات و غیر تامات کرده‌اند که نهائیتی برای آن نیست.»<sup>۱</sup> خداوند عوالم امر و خلق و غیب و شهادت را که عبارت از جبروت و ملکوت و عرش و کرسی و آسمان‌ها و زمین‌هاست نظم و ترتیب بخشید و به حکم آیه «ن والقلم وما یسطرون»<sup>۲</sup> نون، سوگند به قلم و آن چه می‌نویسد»، «همگی آن‌ها را بر اوراق کتاب آفاقی تفصیلی که مسمی به کتاب مسطور در رق منشور است، سطر به سطر با تفصیل و جزئیات مرقوم فرمود و گفت: «و الطور. و کتاب مسطور. فی رق منشور»<sup>۳</sup>

تنزیل و تأویل کلام وحی در یک قوس نزولی و صعودی انجام می‌شود که به یک دوران یا دایره منجر می‌شود؛ زیرا این نزول مستلزم صعود است. که خود نوعی تطابق را به ذهن نزدیک می‌کند که انسان این تنزیل را درک و به خاطر رجوع به مبدأ باز به سمت آسمان صعود می‌کنند پس معنای آن چه که در کلام وحی است را در آسمان‌ها می‌جوید و این همان علم تطابقات است. و دقیقاً مخالف با زمان تاریخ‌مند است. که آینده و گذشته‌اش با هم جمع نمی‌شود اما در این دور زمانی یا به تعبیر کرین «استدارة الزمان» جمع‌کننده صدر و ذیل یا گذشته و آینده است و این همان حدیث ژرف پیامبر است که حامل فرّه یا حقیقت تمام پیامبران است که فرمود: «كنت نبياً وأدم بين الماء و طين: نور

۱. هانری، کرین، واقع انگاری رنگ‌ها، ص ۴۸.

۲. قلم (۶۸) آیه ۱.

۳. حیدر، آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، توس، ۱۳۵۳/۱۹۷۵، بندهای ۶۹۴-۶۹۳.

من قبل از آدم ابوالبشر آفریده شد.» (تاریخ قدسی) و برگشت پذیر.<sup>۱</sup> بدون آن که هیچ مجازی در بین باشد؛ زیرا مکاشفه‌گر در عالم بس واقعی، آن را درک می‌کند.<sup>۲</sup>

علم تطابقات عبارت است از برقراری تناظر یا تطابق میان مظاهر یک اسم الهی در تمام مراتب عالم و هم‌چنین در هر یک از ادوار تاریخ قدسی نبوت.<sup>۳</sup> علم میزان در سده‌های میانه دقیق‌ترین کوشش برای نظام کمی علوم طبیعی بوده است.<sup>۴</sup> این علم در بر گیرنده‌ی قلمروهای سه‌گانه، افلاک و ذوات روحانی است. «عقل، نفس کلی، طبیعت، صور، افلاک، کواکب، طبایع اربعه، حیوان، نبات، معدن و بالاخره میزان حروف وجود دارد که اشرف همهٔ میزان‌هاست.»<sup>۵</sup> علم میزان قائل به اصلی است که ضرورت همتای نامرئی و ملکوتی را برای وجه ظاهری یک موجود بر تعادل بخشی و تطابق خلق و تضمین می‌کند.<sup>۶</sup>

علم میزان بنیاد علم تطابقات است و می‌خواهد همه‌ی یافته‌های معرفت بشری را به یک منظومه‌ی کمیّت و مقدار تنزل دهد و بدین وسیله آن‌ها را از خصلت یک علم دقیق برخوردار سازد.<sup>۷</sup> وجه ظاهری هر موجود متوقف بر تعادل بخشی آن به واسطه همتای نامرئی و ملکوتی آن می‌باشد. ظاهر به برکت باطن تعادل می‌یابد.<sup>۸</sup>

۱. هانری، کربن، واقع‌انگاری رنگ‌ها، صص ۲۶-۲۷.

۲. همان، ص ۱۱۱.

۳. همان، ص ۱۴۱.

۴. همان، صص ۵۰-۴۹.

۵. هانری، کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۱۸۵-۱۸۴.

۶. هانری، کربن، واقع‌انگاری رنگ‌ها، صص ۹۰-۸۹.

۷. همان، ص ۸۸.

۸. همان، ص ۸۹.

علم تطابقات به معنای یک علم مبنایی است که سطوح و مراتب متعددی را که متناظر با یکدیگرند، برای عالم مفروض می‌گیرد. این علم تطابقات معادل است با علمی که در رساله‌ای با عنوان منظره (De perspectiva) تشریح شده است.<sup>۱</sup>

### قوه درآکه

گام بعدی که عرفا در خصوص سه‌گانه‌ها برداشته‌اند، این است که آیا این عالم قابل شناخت برای آدمی می‌باشد. با کمی تأمل می‌توان دریافت که شناخت این عالم برای انسانی مقدور و میسر خواهد بود که خود را آن جهانی ساخته، خویش را به فرشته‌ای که اصل آن بوده نزدیک سازد، می‌تواند با قوه خیال فعال، آن را درک کند.<sup>۲</sup> آن که عالم مثال و یا عالم میانه دنیا و جبروت با قوه خیال فعال قابلیت ادراک دارد.

حکما برای کشف حقیقت پدیده‌ها با قوه خیال فعال در این عالم و با روش کشف‌المحجوب به یافتن حقیقت هستی نائل می‌آیند. همان‌گونه که اشاره شد، این دنیای سه‌گانه با زمان‌های خاصه خود نیازمند یک روش‌شناسی سه‌لایه اما با یک قوه درآکه خاص نیز می‌باشد. در این روش‌شناسی سه‌لایه، لایه زیرین آن همین دنیای مادی است که همه اشیاء در آن با دیده خاکی قابل دیدن می‌باشند. زیرا قوه مدرکه آن با جنس شیء که از خاک می‌باشد همگونی خاصی برقرار ساخته است. اما والاترین این عوالم عالم جبروت است که قابل شناسایی برای انسان خاکی نیست. اما نه این که ناشناخته محض برای انسان باشد، بلکه سالک با کشف‌المحجوبی و رفع حجب می‌تواند شناختی هر چند اندک از این عالم داشته باشد. قابل ذکر است که این شناخت به واسطه‌ی ادراک مثالی، ادراکی تخیلی، غیرواقعی و موهوم نمی‌باشد، بلکه معرفتی است که پرده از چهره پنهان امر واقعی بر می‌افکند و آن حقیقت محجوب را کشف می‌کند و البته این معرفت با روش

۱. هانری، کربن، معبد و مکاشفه، ۱۳۹۴، ص ۱۹۶.

۲. هانری، کربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جوهری نیا، تهران، گلبان، ۱۳۸۳، ص ۳۵.

تأویلی یا هرمنوتیک امکان‌پذیر است. و این نهایت کشف‌المحجوب در دیدگاه کربن است. که نوعی همگرایی و همگونگی با ادیان ایران نیز برقرار می‌سازد.<sup>۱</sup>

### روش‌شناسی سه لایه

در شناخت این عوالم سه‌گانه، که مورد تأیید بسیاری از حکما نیز می‌باشد، روش‌شناسی سه لایه را می‌توان بدیع‌ترین و عمیق‌ترین روش در شناسایی عوالم موجود در جهان خلقت دانست. در آراء حکمای الهی می‌توان برای هر یک از ساحت‌های جهان‌شناختی، روش‌شناسی مخصوص به آن را دریافت؛ روش‌شناسی کشف‌المحجوب متعلق به معارفِ عالم معقول، روش‌شناسی رمزی متعلق به معارفِ عالم ملکوت، و روش‌شناسی تأویل وجودی، متعلق به عالم محسوس.<sup>۲</sup>

### جستار سوم

#### راه صعود به عالم مثال

اگر بخواهیم در این باب جستاری را بیان کنیم، این که تنها سالک است که می‌تواند به شناخت این عالم نائل آید. کسی که در این مرحله بودن را تجربه کرده است و یا به اعتباری اهل دل است. و توان آن دارد که این دنیا را شناخته، با اهالی آن مراقت ورزد. این همه میسور نخواهد بود مگر با کشف و شهودی که برآمده از تهدیب نفس می‌باشد، در دید عرفا. شرط وصول و ملاقات انسان با این اقلیم فراتر رفتن از کالبد جسمانی و فروگذاشتن حواس مادی است؛ چرا که ماده و حس مانع دسترسی به این عالم است و به

---

۱. هانری، کربن، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۸، ص ۵۷.

۲. مهدی، فدایی مهربانی، حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳، ص ۱۸.

همین دلیل است که دانش‌های تجربی و مادی به حریم این جغرافیای خیال و درک اسرار ارض ملکوت راه ندارند.<sup>۱</sup>

همه این مهمات که در این باب گفته شد، نشان از آن دارد که همه اشیاء که در عالم مادی وجود دارند، مثالی لطیف در عالم ملکوت و یا مثال را دارا می‌باشند. در حقیقت برای اصل هر شیء در آن دنیای مثالی وجود دارد.<sup>۲</sup> اما شرطی که وجود دارد آن است که باید این پدیده، قدسی باشد تا در دایره فهم مقدس قرار گیرد. از جمله این پدیده‌ها می‌توان به پدیده رنگ اشاره نمود، که جنبه قدسی بودن آن بعداً خواهد آمد.<sup>۳</sup>

این همان روش عام است، که همه حکما به آن استمساک ورزیده، هانری کربن آن را در آثار خود منعکس ساخته است. همان‌گونه که اشاره شد روش حکما در کشف‌المحجوب را می‌توان در دو گونه مورد بررسی قرار داد. گونه اول، روش عام است که در نوشتار قالب چهار جستار مورد توجه قرار گرفت. ابتدا عوالم سه‌گانه و اثبات آن و زمان و مکان آن که جای تأمل و مجال مقالات بیشتری می‌طلبد. و در مرحله بعد اصل تطابقات یاد کرده که حکما در همه پدیده‌ها بهره برده‌اند. به این معنا که پرواز در آسمان تأویل بدون نقشه و تئوری منسجم امکان‌پذیر نخواهد بود. و در جستار آخر شناخت این عالم با قوه درآکه خاص آن و در نهایت روش‌شناسی سه‌لایه، که همگی نشان از یک روش عام در طریق دریافت حقایق حکما دارد. بدین‌گونه شاید بتوان تا حد زیادی از اتهام‌های بی‌پروایی که برخی از محققین بدون مطالعه برایشان بسته‌اند، تبرئه جست. اما می‌توان اذعان نمود که حکما در شناخت هر پدیده به نوعی روش خاص نیز متمسک شده‌اند. مثلاً برای شناخت حقیقت کعبه

۱. هانری، کربن، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، صص ۱۵۲-

۱۵۰ و ۷۱-۴۸؛ هانری، کربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی، صص ۷۲-۷۰.

۲. هانری، کربن، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ص ۳۱۹.

۳. هانری، کربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جوهری نیا، تهران، گلبان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹.



و یا شناخت اعداد و... روش خاصی وجود دارد که در جای خود باید به آن پرداخته شود. لیکن هانری در مجموعه مصنفات خود از بهترین و موشکافانه‌ترین و یا به قول خودش سرآمدترین تحلیلات در بیان توصیفاتش بهره برده، از این رو این مقاله بحث رنگ‌ها را به خاطر روش ابداعی و بی نظیر شیخ محمد کریم خان که منتخب وی است را برگزیده است. زیرا که در شیخ در شرح این مقوله به خاص (مطلق رنگ‌ها) و خاص‌الخاص (رنگ سرخ) تلمیحاتی بیان نموده است، که بر زیبایی کار افزوده است.

### خاص

به مانند آن‌چه در تطابقات (عام) بیان کردیم حکما سعی در تطبیق کردن نظر خود با روایات داشته، و این روند در روش خاص نیز دنبال شده است. از این رو در روایات با رمزپردازی ظریفی پیوند میان امام حسین علیه السلام، ستون چهارم عرش ولایت که از نور سرخ است، و جبرئیل امین ستون چهارم عرش رحمانی که از نور سرخ است، بیان شده است. در روایت آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله، امام حسین علیه السلام را در جامه‌ای که از موی جبرئیل بافته شده بود پوشاند. در روایت دیگر همان سر (پیوند راز آمیز) به این صورت بیان شده است که قصر امام حسن علیه السلام در بهشت از زمرد است و قصر امام حسین علیه السلام از یاقوت. <sup>۱</sup> و به همین مناسبت شیخ محمد کریم خان رساله خویش را یاقوته الحمراء نامیده است.

عُرفا به خلاف سایر دانشمندان برای پدیدارها تأویلی در نظر دارند؛ زیرا سایرین فقط به ظاهر اشیاء توجه دارند، اما ایشان از ظاهر عبور کرده به بطن و حقیقت اشیا می‌رسند. در خصوص رنگ‌ها نیز همان‌طور که اشاره شد، همین‌گونه بر محمد کریم خان گذشته است. آن‌چه وی را از سایرین جدا می‌سازد، آن است که او علاوه بر تأویل مطلق پدیدار رنگ به تأویل رنگ خاص سرخ نیز پرداخته است از این روی مراحل کار وی به دو دسته

۱. هانری، کربن، واقع انگاری رنگها و علم میزان، ص ۲۳۴.

تقسیم می‌شود، که در این مقاله به طور مجزا به آن پرداخته می‌شود: مطلق رنگ که در مقایسه با قسمت قبلی تحقیق (عام) خاص محسوب می‌شود در پدیدار رنگ قرمز به خاص‌الخاص نیز دست برده آن را طی پنج مرحله به حقیقت کشانده است. و در این قسمت که خود آن را باطن باطن نامیده اذعان می‌دارد که بیش از این نمی‌تواند حقایق را بازگو نماید؛ زیرا که وی در خلائق کسی را شایسته‌ی شنیدن این اسرار نمی‌داند.

### وجود مستقل رنگ و نور

زیباترین تعبیری که در تبیینات شیخ یافت می‌شود و با سایر فیلسوفان و متکلمان متناقض می‌نماید آن است که نور برای خود واقعی‌تری دارد و نیازی به انتزاع ذهنی برای شناخت رنگ‌ها وجود ندارد. شاید بتوان این نوع نگرش شیخ را سیراب شده از، جوهره حکمت شیعی دانست. اما باید توجه داشته باشیم که در این نگرش تفاوتی فاحش میان ظهور و وجود رنگ وجود دارد. زیرا ممکن است که رنگ وجود داشته باشد ولی ظهوری از آن در چشم بیننده وجود نداشته باشد. خلاصه کلام این که نور مظهر رنگ است نه موجد آن. این دقیقاً بر خلاف نظر رنگ‌شناسان فیلولوی می‌باشد، از آن جهت که ایشان نور را موجد رنگ تلقی می‌نمایند.

در بسیاری از هم‌آوردی‌ها رنگ و نور هر دو در یک کلام منعقد می‌گردد، به سبب آن که این رنگ و نور دارای نوعی رابطه دیالکتیکی هستند، که تو گویی نام رنگ همواره با نور قرین است. و این بسیار در کلام رنگ‌شناسان آمده است. اما رنگ‌ها نیازمند نور است اما این نیازمندی در وجود نیست؛ بلکه یک رابطه‌ی تقابلی‌ست، که در گام‌های بعدی از آن سخن به میان می‌آید. (ربّ و مربوب) این رابطه نه تنها در رنگ و نور که در بسیاری از پدیده‌ها در نظر حکما جاری و ساری می‌باشد.<sup>۱</sup>

۱. رجوع شود به هانری، کربن، واقع‌انگاری رنگها و علم میزان، صص ۱۹۶-۱۹۷.

### وجود رنگ‌ها در عوالم دیگر

شیخ ما بر مبنای تأویلی از آیه مبارکه سور حجر تبیین می‌نماید: که رنگ از عالم بالا یعنی عالم مثل بر دنیای خاکی ما نزول داشته باشد از این رو هرگز نمی‌تواند غایب باشد. و تبیین آن باید با وجود عوالم برتر انجام پذیرد. تمام آن چه در این زمینه مبحث عرفا قرار می‌گیرد، نوعی دریافت شهودی می‌باشد. در تمام عوالم رنگ‌ها وجود دارند ولی با تفاوتی که فاحش است و آن این که رنگ‌ها در آن عوالم هم جنس با نوع آن عالم می‌باشند به نحوی که در عالم مثال، اجسام، لطیفند؛ و رنگ‌ها نیز از لطافت خاصی بهره می‌برند. مرکب دارای رنگ است، خواه در اجسام ظاهری زمانی یا اجسام مثالی برزخی یا اجسام دهری نفسانی یا مرکبات جبروتی باشد.<sup>۱</sup>

بر این مدعا آیاتی از قرآن مجید چه در عوالم کثیف و چه در عوالم لطیف وجود دارد؛ آیاتی از قبیل «... مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ...»<sup>۲</sup> که اشاره به عالم کثیف دارد اما در عالم لطیف نیز آیاتی مرتبط با این بحث نیز وجود دارد. مانند: لباس بهشتیان که با «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٍ وَإِسْتَبْرَقٌ...»<sup>۳</sup> که نشان رنگ در عوالم دیگر است می‌باشد. از این روست که شیخ ما اوج سخن خود را این گونه بیان می‌دارد: «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...»<sup>۴</sup> پس رنگ‌ها اشیاء موجودی هستند و بر اساس آیه مذکور، دارای خزانه‌هایی هستند که از آن نازل شده و در نهایت به سوی آن بالا می‌روند و دارای خزائن عالی‌ای از مشیت تا این عالم هستند که در تمام آن خزائن آن‌ها همان رنگ هستند.<sup>۵</sup> رنگ‌ها نزول یافته از عالم بالا هستند. از این رو به خودی خود دارای وجودند. و نور فقط مظهر آنان است و بحث را تا بدان جا پیش

۱. کرمانی، یاقوت الحمراء، ۲۴

۲. سوره نحل (۱۶) آیه ۱۳؛ سوره زمر (۳۹) آیه ۲۱.

۳. سوره انسان (۷۶) آیه ۲۱.

۴. سوره حجر (۱۵) آیه ۲۱.

۵. کرمانی، یاقوت الحمراء، ص ۲۷.

می برد که رنگ خود نشانی از مظهر وجود حق تعالی ست که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

رنگ‌ها کل عوالم را فراگرفته‌اند و رنگ‌های دنیا فقط از باب این که به صبغه خاک در آمده در دید خاکی ما قابل مشاهده هستند. پس رنگ‌ها در عوالم دیگر بر اساس نوع جسم پدیدار می‌شوند. رنگ‌ها در دنیا نازل شده از عالم مثالند. برای تطبیق و تصدیق نظریه خود شیخ به آیه «وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»<sup>۱</sup> تمسک یافته، معتقد است خزائن عالم مثال و تمام پدیدارها از جمله رنگ نزول یافته از عالم مثال می‌باشد.

#### رابطه نور (شفافیت) و رنگ

نور مظهر رنگ است و درخشش و تابش صفتی سوای رنگ است و بر رنگ عارض می‌شود و آن را برآق می‌کند پس درخشندگی رنگ را آشکار می‌کند. «رنگ و نور بمانند جسم هستند و روح؛ زوجیت بین رنگ و نور. نور تقویت کننده لطافت رنگ» نور و رنگ بر خلاف ترکیبات دیگر مثل بو و رنگ از جنس واحدند و بر یکدیگر تأثیر دارند. نور رنگ را تقویت می‌کند تا بتواند ظهور یابد؛ پس چون به فاعل مؤثر نزدیک‌تر است از لطافت بیشتری برخوردار می‌باشد و کمی لطافت رنگ را تقویت، و نقش روح را برای جسم بازی می‌کند. لیکن رنگ، نور را ضعیف کرده آن را کثیف می‌نماید. پس شخصاً متفاوت و جنساً یکسانند. بنابراین رنگ، نقش روحانیت و روح، نقش رنگ را بازی می‌کند.<sup>۲</sup>

#### اجسام مرکب و رنگ‌ها

هر جسم مرکبی دارای رنگ است چه دیده شود و چه دیده نشود. آن‌ها که قابل رؤیت هستند به صبغه‌ی خاکی و آن‌ها که دیده نمی‌شوند به مبدأ نزدیک‌ترند؛ لذا نیازمند

۱. سوره حجر (۱۵) آیه ۲۱.

۲. رجوع شود به هانری، کربن، واقع‌انگاری رنگها و علم میزان، صص ۱۹۵-۱۹۰.

چشمی غیر از صبغه خاکی دارند گویی آن‌ها با عالم مکاشفه قابل دریافتند.  
[انصبأُها بِصِبْغِ الترابِ]<sup>۱</sup>

### ذو وجهین رنگ و نور

رنگ و نور هر دو ذو وجهین است؛ یعنی هر دو واسطه‌ی یکدیگر قرار گرفته و موجب ظهور یکدیگر قرار می‌گیرند. بنابراین پدیدار رنگ اهمیت حیاتی دارد؛ زیرا که رابطه‌ای دو وجهی به مانند ربّ و مربوب در آن در نظر گرفته شده است.<sup>۲</sup> خداوند در حدیث قدسی خود را گنج مخفی معرفی نمود و این گنج برای آشکار شدن نیاز به یک مظهر، یک مربوب دارد که او را نمایان سازد و این تأویل رنگ، به صورت مطلق می‌باشد. اما همان‌طور که قبلاً اشاره شد جذابیت کار شیخ آن است که تأویلی زیبا از رنگ سرخ که به دنبال مطلق رنگ آورده است، را بیان داشته، که تو گویی به عوالم بالاین پرکشیده و با مکاشفه و حضور به تأویل رنگ قرمز با دید گسترده‌تری و ادراک بالاتری دست یافته است. پس تأویل و رمزخوانی رنگ سرخ را تا پنج گام پیش برده و گفته است که بیش از این یارای فهم دیگران نیست و گرنه آن را بیان می‌داشته است. زیرا همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید: «لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»، «اگر دریا برای کلمات پروردگارم مُرکَب شود، پیش از آن که کلمات پروردگارم پایان پذیرد، قطعاً دریا پایان می‌یابد، هر چند نظیرش را به یاری بیاوریم.»<sup>۳</sup>

۱. هانری، کربن، واقع انگاری رنگها و علم میزان، صص ۲۰۵-۲۰۴.

۲. همان، ص ۲۰۶.

۳. سوره کهف (۱۸) آیه ۱۰۸.

### خاص الخاص

شیخ در مرحله اول رنگ سرخ را دارای تأویل دانسته آن را نازل شده از عالم مثال بر می‌شمرد. وی بر این نکته اصرار می‌ورزد که چون کتاب خدا دارای تأویل است پس رنگ سرخ هم که یک کلمه از این کتاب است دارای تأویل می‌باشد، و با همین قوت به مکاشفه چهار مرحله باطنی رنگ سرخ رهنمون می‌شود. وی در این سفر مکاشفه‌ای، پرده از تأویلات رنگ سرخ بر می‌دارد. به دلیل چهار کیفیت و چهار طبع در عالم، چهار رنگ را اثبات می‌کند و رنگ قرمز را طبیعت کونی دانسته که با حدیثی قدسی «إن الله سبحانه خلق یاقوته الخضراء فنظر الیها بنظر الهیبه فذابت و صارت ما» به خشم و غضب و یا آتش و یا ریاست و یا سیاست و نقبا و شمشیر یا مس می‌توان اشاره نمود. و در آخر رنگ سرخ را رکن زیرین سمت چپ عرش که همان مُلک است به تأویل برده است.

اما باطن این رنگ را، سیدالشهدا در هنگام شهادتشان که محاسن ایشان به خون آغشته شده بود. و برای اثبات این مدعا هم به لحظات شهادت و رنگ رخسار ایشان در هنگام شهادت اشاره کرده‌اند و هم این که با حدیث معروفی که برای لباس ایشان از بهشت آورده و یا قصرهای ایشان استناد می‌کند. باطن تأویل رنگ سرخ همان ولایت و معنای ولایت همان رحمت است.

### تأویل بُعد ظاهری رنگ سرخ

به گفته شیخ رنگ سرخ، رنگی است که از حرارت و بیبوست در جسم که مقتضی گرد آمدن اشیاء و تراکم آنها همراه با لطافت و رقت و شفافیت است، حادث گردیده

است.<sup>۱</sup> رنگ سرخ در این عالم دارای تأویلات زیادی‌ست. تمام نورهای قرمز و سرخی سرخ‌ها همگی از تأویلات این رنگ هستند.<sup>۲</sup>

### بُعد باطنی رنگ سرخ

باطن رنگ سرخ سید الشهداست و این را با شهادتی از روایات تأکید کرده است به مانند روایت طلب لباس حسنین علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.<sup>۳</sup>

### بُعد باطنی تأویل رنگ سرخ

از نظر شیخ تأویل رنگ سرخ طبیعت است و باطن آن به سه چیز تعبیر شده؛ ابتدا جبرائیل؛ است و جلوه طبیعت پیامبر است که حامل رُکن پایین سمت چپ عرش رُکن خلق است. دوم قائم به اعتبار خون ریختن و حمله بردن؛ و سوم به امام حسین علیه‌السلام که بنفسه چند صد دشمن را به هلاکت رساند و یا به ظاهر ولی تأویل می‌شود چون که در باب باطن ولی رحمت است یا به اصحاب قائم تفسیر می‌شود، به جهت کثرت خونریزی. و این تفسیرات را کس نمی‌فهمد جز کسی که آتش عشق بر قلبش نفوذ کرده باشد.<sup>۴</sup>

### تأویل باطنی رنگ سرخ (تأویل الباطن)

در این مرحله شیخ تأویل رنگ سرخ را که همان امام حسین علیه‌السلام بود به عقل مقهور به دست نفس اماره تأویل نمود. و قتالی بین امام حسین علیه‌السلام که عقل است و نفس اماره که آن را تعبیری برای دشمنان ایشان در نظر داشت.<sup>۵</sup>

۱. محمد کریم خان، کرمانی، یاقوت الحمراء، ص ۷۶.

۲. هانری، کربن، واقع انگاری رنگ ها، ص ۲۳۰.

۳. هانری، کربن، واقع انگاری رنگ ها، ص ۲۳۳.

۴. همان، ص ۲۳۴.

۵. همان، ص ۲۳۶؛ محمد کریم خان، کرمانی، یاقوت الحمراء، ص ۸۵.

## باطن الباطن

اما شیخ در این مرحله اذعان می‌دارد رنگ‌ها که کلمه‌ای از کلمات خداوندی به مانند کلمات قرآن است دارای بواطن کثیری است که وی این بواطن به روش استادش سمنانی کشانده، معتقد است که احدی یارای آن را ندارد، که بتواند درک کند.<sup>۱</sup>

از این رو شیخ ما پس از مبادرت به تأویل پدیدارشناسی رنگ‌ها، خصوصاً رنگ سرخ، که پا به پای تأویل‌های باطنی قرآن کریم جریان می‌یابد، به هفت عالم که به اشارت سمنانی از آن ذکر کرده، هفت عالم را برای تأویل رنگ به مانند تأویل قرآن بیان می‌دارد. آن چه ما زمینیان از قرآن پس از تنزّلش به عالم اجسام (که با رنگ سرخ از آن تعبیر شده است) درک می‌کنیم، فقط ظاهر قرآن است - چه در این شرایط فقط آخرین «قشر» آن را درک می‌کنیم. آن چه را که [از قرآن در عالم اشباح]، عالم مثال، عالم «شهرهای زمردین [یا مدینه‌های خضراء]» (جابلقا، جابرصا، هورقلیا) یا عالم صورت‌های ملکوت درک می‌کنیم، از آن به باطن تعبیر شده است. آن چه در ملکوت یا عالم نفوس (که با رمز نور سبز از آن تعبیر شده است) ادراک می‌کنیم، موسوم به باطن باطن (باطن الباطن) است. آن چه در عالم ارواح (که با نور زرد از آن تعبیر شده است) فهم می‌کنیم، باطن باطن باطن (باطن باطن الباطن) است. آن چه از مراتب عالم انوار (که با رمز نور سفید از آن تعبیر شده است) فهم می‌کنیم، باطن چهارم [باطن باطن باطن الباطن] است.

همه اینها (یعنی همه آن چه ما قادر به درک آنیم) در قیاس با علم مبدأ ما و نخستین مبادی وجودی مان، [فقط] قشر و ظاهر است». به عبارت دیگر هر باطنی که ما درک می‌کنیم در قیاس با چهارده معصوم و در قیاس با فهم آنان، فقط ظاهر است؛ زیرا نسبت عقل ما، یعنی لطیف‌ترین جزء وجود ما، با وجود آنان، به نسبت جسم با روح می‌ماند. بنابراین، اگر کلام عقلی، کلام روحی، کلام نفسی، کلام مثالی و کلام جسمی داریم می‌توان

۱. هانری، کربن، واقع انگاری رنگ‌ها، ص ۲۳۷.

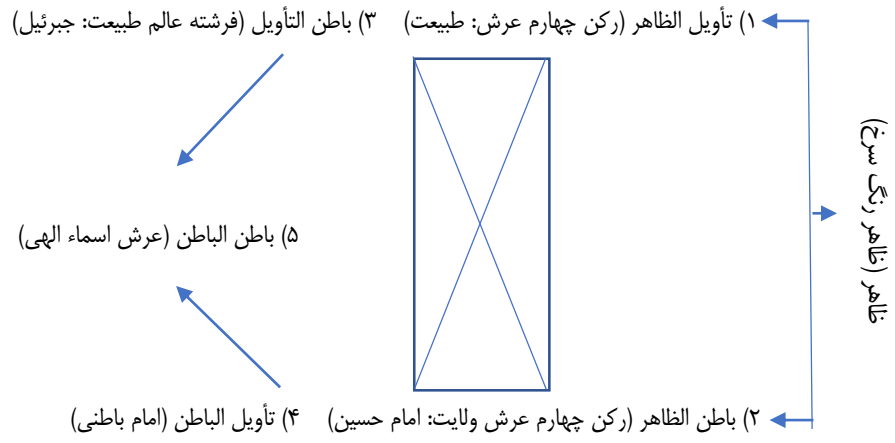


نسبت این کلام‌ها را با کلام‌های آن‌ها، با خود آن‌ها، در هر یک از مراتب یا هر یک از «مقامات» تجلی یا تنزل آن‌ها از عالمی به عالم دیگر، دریافت.<sup>۱</sup>

به تعبیر هانری کربن در عرفان ایرانی رنگ‌ها تبدیل به شاخصی می‌گردند برای عارف تا بدان وسیله مقام نورانی عرفانی خویش را به داوری گیرد. او فراسوی زمان است و تنها عالم رنگ جهت دهنده سیر و سلوک اوست. عارف پس از ریاضتی سخت به توازی دست می‌یابد و از روش‌های کیمیائی بسط و قبض و انعقاد و انحلال نفس او دگرگونه می‌شود.<sup>۲</sup> بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هانری کربن در آثار خود از روش حکما که برگزیده اوست به دلیل روحيات خودش استفاده برده است. زیرا وی از غرب به شرق سفر کرد، تا حقایقی که در عالم هستی وجود دارد را به خوبی دریابد. و این همان روش حکماست در به دست آوردن حقیقت. اما این روش را می‌توان به دو دسته گونه‌شناسی نمود. گونه اول که همان روش عام است که مورد استفاده حکما در همه آثار ایشان است که در پنج جستار مورد مطالعه قرار گرفت. ذکر این نکته ضروری است که این جستارها از گستردگی خاصی برخوردار است، که لازم است هریک در یک مقال جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. اما گونه دوم که روش خاص حکماست و به دلیل این که در هر پدیده‌ای، رمزشناسی متفاوتی بیان شده است، خاص نامیده شده است. این مقاله به مبحث رنگ‌ها به‌دلیل خاص بودگی توصیفات از شیخ محمد کریم خان پرداخت که مورد توجه هانری بوده است. که خود به دو دسته خاص که در پنج مرحله و خاص‌الخاص که آن هم در پنج گام به حقیقت رنگ‌ها که همان انسان کامل است، رسیده است. در نتیجه نگاه به هستی و یا همان عالم کبیر نگاه به عالم صغیر در حد کمال یعنی همان انسان کامل است. و انسان کامل جلوه‌ای از وجود خداست که برای دیده شدن او را آفرید.

۱. هانری، کربن، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۱، ص ۳۶۱.

۲. همان.



نمودار مراحل چهارگانه تأویل رنگ سرخ<sup>۱</sup>

۱. هانری، کربن، واقع انگاری رنگ ها، ص ۲۲۸.

## نتیجه‌گیری

کربن در مبحث رنگ که با نور همراهی می‌کند به طریق زیبایی از شیخ محمد کریم خان کرمانی که بهترین و رساترین تفاسیر عرفانی را در این مورد دارد، سخن به میان می‌آورد. وی این پدیده را دو بخش کتاب الیاقوت الحمراء که شیخ نگاشته است بررسی می‌نماید: الف) پدیده رنگ به طور مطلق. و ب) پدیده رنگ سرخ. در هر دو پدیده رنگ به عنوان یک جسم لطیف در نظر گرفته شده که فرای از رنگ جسمانی در عالم مادی که صبغه خاکی دارد و کدر می‌باشد، رنگ در عالم لطیف را بررسی و تأویل می‌نماید.

به اعتقاد شیخ رنگ‌ها از عالم مثل نزول می‌کنند و هر چقدر که به مادیات نزدیک‌تر، کدر؛ و هر چقدر که به عالم و مبدأ فیاض بخش نزدیک‌تر باشد، نورانی‌تر خواهد بود. وی نور را فقط مظهر رنگ می‌داند، نه موجد رنگ. بر خلاف همه فیلسوفان که نور را موجد رنگ می‌دانند. و این اعتقاد که در همه عوالم رنگ‌ها موجود می‌باشند، حتی در عالم جبروت و ملکوت. ولی باید با صبغه‌ی ادراکی خود درک شوند. همان‌گونه که در عالم دنیا با چشم که صبغه‌ی خاکی دارد، درک می‌شود. و در عالم علوی و ملکوت با خیال فعال و از طریق مشاهده شهودی و حضوری درک خواهد شد. و چون جسم لطیف به الطف نزدیک می‌شود برای ظاهر شدن نیاز به نور ندارد ولی هر چه به زمین نزدیک گردد نیاز به نور دارد تا دیده شود.

میان رنگ و نور رابطه دیالکتیکی و دوطرفه موجود می‌باشد که شیخ کرمانی به شدت این رابطه را ذو وجهی یعنی ربّ و مربوبی می‌داند. و بنابر حدیث گنج می‌فرماید: که این رابطه بین ربّ و مربوب به معنای این است که همان‌گونه که در رنگ و نور، این دو برای موجود شدن به یکدیگر نیاز و رابطه دارند پس بنده و ربّ نیز برای یک رابطه در

کنار هم قرار می‌گیرند و این یعنی این که بنده برای موجود شدن نیاز به ربّ، و ربّ برای شناخته شدن و نمایان شدن بنده را خلق نمود. و این یعنی اوج خودشناسی عرفانی که بدان تو ذره‌ای از وجود خداوند هستی و آفرینش شده‌ای تا خود را بشناسی که در پس آن حقیقت خداوند را درک کنی البته به میزان درک خود. و تو برای این که بتوانی واقعیت را درک کنی باید رفع حجب نمائی و از همه حجاب‌ها برتر، خود تو هستی و باید خود را از میان برداری. به نظر می‌رسد این خود نوعی وحدت است که در عین کثرت وجود دارد. زیرا همان‌گونه که رنگ و نور از یک جنس‌اند، ربّ و مربوب نیز از یک جنس‌اند. و در جایی دیگر با هم وحدت می‌یابند و نورانی می‌شوند و این رابطه بین ربّ و مربوب نیز می‌باشد. (درست به معنای روح و بدن)

در این جا فراموش نشود که تعداد رنگ‌ها برخلاف فیلسوفان در نظر عرفا به چهار رنگ به وسیله واسطه‌ها تبدیل می‌شود. و گاهی هشت رنگ، پس فقط سیاهی و سفیدی رنگ نیست بلکه چهار رنگ بنابر کیفیات چهارگانه خلقت وجود دارد. که این تنها گشتالت و صورت ظاهری رنگ‌ها می‌باشد و در هر عالم ذکری وجود دارد و این ذکر یعنی همان امام معنوی.

اما در مورد رنگ قرمز که به مانند قرآن کریم، شیخ محمد کریم خان کرمانی از پنج گام صحبت به میان می‌آورد. و هر رنگ را در حقیقت (پیامبر وجود تو) که از سمنانی گرفته است می‌داند. (۱) پس هر رنگ با یک رکن طبیعیات و یک فرشته فلکی و یک امام باطنی تطابق دارد. و رنگ قرمز با امام حسین علیه السلام که اشاره به لباس ایشان در بهشت و رنگ خون ایشان و در نهایت یاقوتة الحمراء، قصد از یاقوت، امام حسین علیه السلام و بهشت می‌باشد. در نهایت بحث که امام حسین علیه السلام وجودی انسان است باید او را بشناسد و او را یاری نماید و اگر هوای نفس و یا همان نفس اماره را نشناسد در یک جنگ معنوی امام حسین علیه السلام وجودی ما کشته خواهد شد. و باز پای گنج مخفی مطرح و ایجاد می‌گردد. در

نهایت شیخ ما توضیح نمی‌دهد که چگونه رنگ‌ها میان سه اسم الهی دیگر تقسیم شده است، ولی نتیجه می‌گیرد که انواع معرفت را حد و پایانی نیست. آن‌چه در ابتدا به عقول که هم‌چنان ناقص‌اند، افزوده می‌شود، علم ظاهر است. پس به تدریج، علم رو به ترقی باطن به آن‌ها افزوده می‌شود. پس این کلمات ناچیزِ مختصر را که با آن‌ها به مقصود خویش اشاره کردم، فهم کن. سپس ظاهر، دگرگون به باطن و باطن، دگرگون به ظاهر می‌شود و همانا باطنِ باطن در بطون، به دلیل ظهورش در ظهور، نهان می‌گردد، به دلیل شدت ظهورش مخفی و به دلیل شدت نورش، مستور می‌ماند.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، توس، ۱۳۵۳/۱۹۷۵.
۳. استرآبادی (میرداماد)، محمداقرا، الفاق المبین، مجموعه مصنفات میرداماد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، همایش بین المللی قرطبه و اصفهان، ۱۳۸۱/الف.
۴. \_\_\_\_\_ . القیسات، تحقیق مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۵. ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ و ۱۳۷۲.
۷. شاهجویی، مجموعه مقالات هانری کرین، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴.
۸. طارمی راد، حسن، سلیمان حشمت، رضا، درباره تأویل، مجموعه کتابخانه دانشنامه جهان اسلام (۳۳)، تهران، کتاب مرجع، ۱۳۹۰.
۹. فدایی مهربانی، مهدی، حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
۱۰. قمی، قاضی میرزا محمد سعید بن الحکیم محمد مفید، شرح الاربعین، صححه و علقه علیہ نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
۱۱. کرین، هانری، واقع انگاری رنگها و علم میزان، انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۰.
۱۲. \_\_\_\_\_ . چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۱، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۱.
۱۳. \_\_\_\_\_ . معبد و مکاشفه، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ سوم، تهران، نشر سوفیا، ۱۳۹۴ و ۱۳۸۹.
۱۴. \_\_\_\_\_ . فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۹۲.
۱۵. \_\_\_\_\_ . ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۸.
۱۶. \_\_\_\_\_ . تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کبیر، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۰.
۱۷. \_\_\_\_\_ . انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جوهری نیا، تهران، گلبان، ۱۳۹۲ و ۱۳۸۳.
۱۸. کرمانی، محمد کریم خان، یاقوت الحمراء، ترجمه و تعلیقه محمد مهران فر، تهران، انتشارات سفیر اردهال، ۱۳۹۸.
۱۹. ایمان، محمد تقی و مرادی، گل مراد، روش شناسی نظریه‌ی گافمن، فصل نامه زن و جامعه، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۹۰.
۲۰. پارسانیا، حمید، مقاله رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی، فصلنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره ۴۲.
۲۱. ضیائی بیگدلی، محمدرضا، «متدولوژی حقوق بین‌الملل»، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال هفتم (شماره ۱۵ و ۱۶)، ۱۳۸۴.