

انگاشت عرفانی «امام زمان علیه السلام» به مثابه «انسان کامل» و بازتاب شاخصه های آن در نقاشی معاصر ایرانی؛ با تأکید بر عنصر نور*

ناهید جعفری دهکردی^۱

سمیرا ربیع زاده^۲

احسان زارعی فارسانی^۳

چکیده

مفهوم انسان کامل یا آرمانی، به عنوان مرحله غایی خودسازی یا سلوک معنوی، در بیشتر ادیان و مکاتب فکری مورد توجه بوده و در بسیاری از موارد، با مفهوم ناجی موعود درهم تنیده شده است. در این مفاهیم، شاخصه هایی برای تبلور فیزیکی مفهوم مورد نظریان شده است. در هنر نگارگری مذهبی ایرانی، موضوع امام زمان علیه السلام بسیار مورد توجه بوده و هنرمندان برجسته، به این موضوع پرداخته اند. در پژوهش حاضر، دوازده نگاره از پنج نقاش و نگارگر مشهور معاصر با موضوع امام زمان علیه السلام انتخاب، و با هدف (سنجش وامداری و وابستگی نگاره های امام زمانی با باورداشت های مربوط به آن در مذهب با «محوریت انسان کامل نورانی در دین اسلام») و طرح این پرسش که (نگاره های موضوع امام زمان علیه السلام در عصر معاصر، چه سطح از وابستگی به ادبیات دینی و متون مقدس در منابع دینی دارند؟)، به شیوه توصیفی تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته اند. نتایج حاصل از مطالعات کتابخانه ای گویای آن است که همه موارد مورد بررسی، با شاخصه های اصلی این مفهوم (در دو گزینه موردی «نورانی بودن» و «ظهور ناجی موعود در تاریکی»)،

* تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۲ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۹

۱. دانشجوی دکتری رشته پژوهش هنر دانشکده پژوهش های عالی هنر و کارآفرینی دانشگاه هنر اصفهان، ایران (Jafari.nahid20@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد پژوهش هنر، دانشگاه هنر اصفهان، ایران (s.rabizadeh29@gmail.com).

۳. مربی گروه ارتباط تصویری دانشکده هنر دانشگاه شهرکرد، ایران (نویسنده مسئول) (graphist animator@yahoo.com).

انطباق دارند. از این نظر، نگاره‌های مورد بررسی را صرف‌نظر از برخی ویژگی‌ها و نمادهای مذهبی مشخص، می‌توان آثار هنری برون‌دینی و در راستای تلاش انسان برای تصور شکل آرمانی خود در سرانجام تاریخ انگاشت.

واژگان کلیدی

انسان کامل، امام زمان علیه السلام، انسان نورانی، نگارگری مذهبی، آخرالزمان.

مقدمه

موضوع انسان آرمانی یا انسان کامل، در همه ادیان بزرگ و مکاتب فکری منسجم، مورد توجه بوده است. این مفهوم، پاسخی ضمنی به این پرسش ضمنی بود که انسان در مسیر پیشرفت و تعالی، به کدام پایگه معنوی دست تواند پیدا کند. مسئله انسان کامل، از سویی با مسئله پایان زمان و ضمانت بهینگی آن از سوی آغازگران (خدا)، پیوند خورده و در برخی موارد، نمی‌توان مابین این دو مفهوم تفاوتی قائل شد. با نهادینه شدن این مفاهیم در عقیده بشر، چیستی و چگونگی انسان کامل مورد توجه قرار گرفته و البته بدان پاسخ‌هایی نیز داده شده است. ارتباط تنگاتنگ باورهای مذهبی با ادبیات و هنر، موجب توجه اصحاب هنر و نحله‌های فکری با این موضوع شده و در ادب فارسی و هنرهای ایرانی نیز، این موضوع مغفول نمانده است. پژوهش پیش رو، با مبانی شکلی زیر، موضوع امام زمان علیه السلام به مثابه انسان کامل را در آثار تنی چند از نگارگران معاصر مورد توجه قرار داده و پیوند آنها را با ادبیات موضوع (در جنبه فراگیر آن) به شیوه توصیفی - تحلیلی مورد بررسی و آزمون قرار می‌دهد.

هدف: سنجش وامداری و وابستگی نگاره‌های امام زمانی با باورداشت‌های مربوط به آن در مذهب با «محوریت انسان کامل نورانی در دین اسلام».

پرسش: نگاره‌های موضوع امام زمان علیه السلام در عصر معاصر، چه سطح از وابستگی به ادبیات دینی و متون مقدس در منابع دینی دارند؟

براین اساس در این پژوهش بر مبنای روش کیفی و مطالعات کتابخانه‌ای انسان کامل در اندیشه‌های عرفانی مورد مذاقه قرار می‌گیرد، سپس مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت دوازده آثار از پنج نگارگر و نقاش معاصربه صورت انتخابی مصداق سخن قرار گرفته‌اند؛ تا بر مبنای عنصر نور مورد توصیف و تحلیل قرار گیرند.

۱. آئین یهودیت

شباهت انسان به خدا که بیانگر کامل بودن گوهر انسانی است، این سخن، در امثال سلیمان (عهد عتیق) بیان شده است (شاکر، سادات موسوی ۱۳۸۹: ۲۰). با این حال، گسترش این ویژگی به همه انسان‌ها، روا داشته نشده و گفته شده که تنها، انسان‌های نیک و درستکار که بر پایه خواست خدا کردار نمایند، به پایگاه خدایی فراز برده خواهند شد (McCasland, 1950: 91). انسان کامل، در کلام و فلسفه یهودی با نام‌های «لوگوس»، «آدم قدیم» و «آدم علوی» بیان شده و گفته شده که این هستی، نخستین مظهر خدا بوده و دانش او، بدون آموزش است (علم لدنی). خدا با واسطه او با جهان مادی ارتباط برقرار می‌نماید. یهودیان، مظهر و مصداقی برای انسان کامل ندارند و همه انسان‌ها را شایان و قابل آن می‌دانند (هیگ ۱۳۸۶: ۲۲۲). به گونه‌ای که آفرینش الهی نیز با واسطه او انجام می‌پذیرد (حاجی ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۲۶). زیرا که همه سجیه‌های نیک را در خود دارد و به عنوان «عالم صغیر»، بازتاب «عالم کبیر» است (سلیمانی ۱۳۸۳: ۲۷۵).

۲. آئین مسیحیت

رگ و ریشه خدایی انسان، در عهد قدیم و جدید تصریح شده (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۳ [پیدایش ۱: ۲۷]؛ ۱۶ [پیدایش ۵: ۱]؛ ۷۶۳ [مزمیر ۱۰۴: ۳۰]؛ ۱۴۹۳ [قرن‌تیا ۱۱: ۷]) و پولس رسول نیز گوید که خداوند، روح خود را ارزانی ما داشته است (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۴۸۴ [قرن‌تیا ۲: ۱۲])؛ تیسن، بی‌تا: ۱۴۹، ۱۵۱). ممکن است عهد جدید و ام‌دار این اندیشه از عهد قدیم باشد. با این‌که بر خدایی بودن تبار انسان نخستین تأکید ورزیده می‌شود، اما این آموزه مدام گوشزد می‌شود که انسان از آن مرحله ممتاز خود هبوط کرده و عدالت و قداست، ویژگی انسان نخستین است (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۵۲۵ [افسیان ۲: ۲۱]). انسان، مرکب از جسم مادی و روح معنوی است که با امتزاج آن دو، موجودی کامل می‌شود (هینلز ۱۳۸۶: ۷۹)؛ زیرا که جسم مطلق را یارای به ارث بردن پادشاهی خدا نیست (لمبر، ۲۰۱۹: ۳۱). انسان باید به منشاء خود بازگردد و با خدایی که از شرارت و کردار بد متنفر است، تماس دوباره برقرار سازد (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۲۱۶ [حقوق ۱: ۱۳]؛ ۸۵۵ [جامعه ۷: ۲۹]؛ ۱۳ [پیدایش ۱: ۲۶]). در مسیحیت، بین انسان کامل نخستین تا

پیدایش عیسی مسیح علیه السلام، تاریخی از فترت دیده می شود. انسان در این دوره، بار گناه نخستین را داشت که انسان نخستین، مورد اغوا قرار گرفته و مرتکب آن شده بود. مسیح آمده و بار سنگین گناه را که بردوش نوع انسان نهاده و نهادینه شده بود؛ با رنج و فداکاری پرومته وار خود، بازخرید کرده بود. در عرفان و الهیات مسیحی، مسیح واجد همه صفات نیک انسان کامل بود. از دیدگاه مسیحیان و عهد جدید، مسیح یا انسان کامل به عنوان مولود مقدس (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۳۳۱ [لوقا ۱: ۳۵])، خادم مقدس (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۴۲۱ [اعمال رسولان ۴: ۲۷])، قدوس و پارسا (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۴۱۹ [اعمال رسولان ۳: ۱۴])، یاد شده است. او از هر حیث چون ما وسوسه شده بی آن که گناه کند. (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۵۷۵ [عبرانیان ۴: ۱۵]؛ ۱۵۷۷ [عبرانیان ۷: ۲۶])، جامع تمام فضایل، کمالات و محاسن بود. کوچک ترین اثر گناه در زندگی وی مشاهده نمی شود. برخلاف انسان های دیگری گناه به دنیا آمد، چنان که در هنگام محاکمه از دشمنانش خواست تا او را به گناهی ملزم سازند ولی هیچ کس نتوانست در او گناهی بیابد (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۳۹۳ [یوحنا ۸: ۴۶]). هم چنین نزدیک ترین دوستانش شهادت می دهند که در او گناهی نبود (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۳۸۱ [یوحنا ۳: ۵]، ۱۵۹۶ [اول پطرس ۲: ۲۲]). اگرچه دوست گناهکاران خوانده می شد، اما باز خود از هر آلائش و گناهی طاهر و به طور ذاتی قدوس بود زیرا رئیس این جهان (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۴۰۳ [یوحنا ۱۴: ۳۰]) (شیطان) در او بهره ای نداشت (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۳۰۶ [مرقس ۵: ۷-۱۰]) و دیوان از ترس او بر خود می لرزند (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۵۹۰ [نامه یعقوب ۲: ۱۹]). مسیح به همه انسان ها، بیماران، بدکاران (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۳۸۵ [یوحنا ۵: ۵ به بعد])، و فاحشه ها محبت می کرد (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۳۴۴ [لوقا ۷: ۳۶])؛ و همین محبت او باعث نجات بسیاری، از گمراهی می شد. او به قدری نسبت به گمشدگان، محبت و مهر داشت، که حاضر شد صورت انسانی به خود بگیرد و برای نجات آنان مرگ و صلیب را تجربه کند (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۵۵۴ [اول تیموتائوس ۲: ۶]). به این ترتیب مسیحیان معتقدند که باید هم چون عیسی مسیح علیه السلام، قدوس باشند. برابر متن عهد جدید، «انسان کامل» تنها به خود مسیح ارزانی داشته شده بود. زیرا او است که با برخورداری از عصمت، محبت، نجات بخشی به دیگران و شفاعت گناهکاران، به این پایگاه بلند رسیده بود (تیسن بی تا: ۱۵۱-۱۴۷؛ استات ۱۳۸۶: ۵۵). با

این روی؛ کمال‌گرایی مسیح‌وار، اندرز داده می‌شود و فراخوانان و روحانیان مسیحیت، بر آنند که با سرسپردگی همه‌گونه، خواست شخص به سوی پروردگار و باورمندی به خدا، می‌توان به کمال رسید. اما از این رو که گناه در درون انسان‌ها نهاده است، دستیابی به پایه انسان کامل در این دنیا شدنی نیست و این آرزو پس از مرگ در جهان مینوی برآورده می‌شود (شاکرو موسوی ۱۳۸۹: ۲۴-۲۳). یادآور این بیت حافظ که گوید:

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

(حافظ ۱۳۹۰: ۹۶)

در کتاب مقدس، نور نخستین آفریده خداست (هاکس، ۱۳۹۴: ۸۷۹)؛ و در مسیحیت، عیسی به عنوان انسان کامل، با نور توصیف شده است: نوری برای آشکار کردن حقیقت بر دیگر قوم‌ها (کتاب مقدس، ۲۰۴: ۱۳۳۴ [عهد جدید، لوقا، ۲: ۳۲])؛ و در او حیات بود و آن حیات، نور آدمیان بود. این نور در تاریکی می‌درخشد و تاریکی آن را درنیافت (کتاب مقدس، ۲۰۱۴: ۱۳۷۹ [لوقا، ۱: ۵]).

۳. آئین زرتشت و مانوی

در آئین زرتشت که پیشینه آن از بسیاری از آئین‌های امروزی دیرینه‌تر است، از کیومرث سخن رانده می‌شود که فرزند خدا دانسته شده و روان او را بخشی از روح خدا دانسته و عهده‌دار وظایف و امور جهانی دانسته‌اند (مایل هروی ۱۳۹۹). دوشن گیمن^۱ بر آن است که مسیح موعود یهودیان، از اسطوره ایرانی کیومرث به وام گرفته شده است (دوشن گیمن، ۱۳۷۸: ۸۸). کیومرث همزمان که جایگاه «انسان کامل» را داشت، مفهوم «صاحب‌الزمان» و «ناجی موعود» نیز در شخصیت او مستتر بود و حتی زرتشت را به مثابه کیومرث حلول یافته و بازآمده می‌دانستند (کُربن ۱۳۷۴: ۹۹). در آئین مانوی، موضوع آفرینش انسان، به دقت زیادی پرداخته شده است. آئین مانوی که جانمایه آن، اندیشه‌های ایرانی بود، احتمالاً در موضوع انسان نخستین نیز وامدار آئین زرتشت بوده است. آدمی، واپسین آفریده آفرینش است؛ آن‌هم نه آفریده ایزدان! انسان را دیوان

می‌آفرینند بدین گونه که در آغاز آفرینش، دو دیوبه نام‌های اشغلون و نم‌ریل، برای فرو خوردن نور در جانداران دیگر گمارده می‌شوند که آثار آفرینش ایزدی بوده است (Sundermann, 1993: 45). اشغلون و نم‌ریل، سپس با همدیگر آمیزش کرده و جفت انسان نخستین را برمی‌آفرینند (Pettipiece, 2009: 5, 89). نوری را که آنان از دیگر موجودات ایزدی بر خورده بودند، به واسطه آنان، به جفت انسانی نخستین انتقال داده شد (Sundermann, 1979: 99, 102). نور در این افسانه، نشان زیستایی و ماده نیز نشان مرگ است (Sundermann, 1993: 312). هدف از آفرینش انسان، گونه‌ای پاد آفرینش بود که با دربند کردن نور و نابودی جانداران نورمند، می‌بایست به انجام رسد. اما نور به نوع انسان منتقل شد و «عیسای رخشان»، به زمین فرو آمده و خاستگاه روان را به انسان نخستین باز می‌نمایاند. در جهان برین، یکبار «روح زنده» برای رهایی انسان شتافته بود و اینک، عیسای رخشان این کار را برگردن خویش داشت. بدین گونه بود که زندگی نور رهایی یافتند (Boyce, 1975: 7). در اسطوره مانوی، اگرچه انسان آفریده دیوان است و با اشتباه آنان نیز نورمند می‌شود، اما همانند دیگر روایت‌های آفرینش، تاز روی خدایان ساخته شده است:

... و صورتگران پیکروی را مظهر کردند مطابق هیبت درخشانی تصویری که در بالا خود را برایشان آشکار کرده بود. از این روست که گویند تصویر آدم برتر و زیباتر است از تمامی نیروهای مرکبی که در بالا و پایین هستند (جعفری دهقی، مشایخ ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۵).

در دیگر افسانه‌های آفرینش گنوسی نیز گفته می‌شود که آرخون‌ها یا فرمانروایان جهان تاریکی، چهره انسان را از روی سیمای ایزدان می‌آفرینند (Bousset, 1907: 9-58).

فلسفه کانت

پس از پیدایش مسیحیت، مفهوم لوگوس، به شخص مسیح اطلاق شد (نیک سیرت، ۱۳۸۶: ۲۱۰). متکلمین چنین بیان می‌کردند که لوگوس در عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام متجسد شده است (ویل رایت، ۱۳۹۰: ۱۷). لوگوس پیش از آن در نزد فیلسوفان یونان عصر کلاسیک، منطق و بنیاد سازنده جهان هستی را اطلاق می‌شد (Miller, 1981: 165). احتمالاً زمینه تغییر در مفهوم کلاسیک آن به مفهوم مسیحی‌اش، توسط اندیشمندان یهودی انجام شد. آنان معتقد بودند که لوگوس، همان کلمه الله است و منظور از آن امری

است که خداوند توسط آن به آفرینش پرداخته است (صفاری احمدآباد، شریف‌زاده ۱۳۹۵: ۴۲). مفهوم «کلمه الله» و «حقیقت محمدیه» در قرآن کریم، احتمالاً قابل انطباق با مفهوم لوگوس و کلمه الله (در معنای کلام مسیحی آن) است (اکبری مطلق، ۱۳۸۷: ۴۷). در قرآن کریم، نام عیسی مسیح علیه السلام با «کلمه الله» آمده است (آل عمران: ۳۹ و ۴۵؛ نساء: ۱۷۱). اما اغلب مفسران، آن را به معنایی دیگر قلمداد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۷۵). فلسفه غرب در عصر روشنگری، انسان را از جایگاه آسمانی پنداشته شده، به زیر می‌آورد و در تلاش برای زمینی کردن او بود. تعریف دگرباره انسان در فلسفه نو، برآمده از یک خواست درونی است که برای پرداختن انسانی نوین طراحی شده بود. دیگرانگاره «بنده خوب خداوند» در اندیشه نبود و به جای آن، «شهروند خوب» باید می‌نشست که اخلاقیات دین‌گرایانه را از خود سترده و نیرومندی و برازندگی‌اش را در تن‌نمایی و ساخت‌گرایی مادی می‌داند.

هم در دو سویه این جهانی و هم در سویه آن جهانی «انسان آرمانی»، خوب بودن انسان، بن‌مایه سخن اندیشه‌ورزان است؛ چنان‌که روسو،^۱ کودکی انسان را یادآور می‌شود و می‌گوید که انسان در فرایند بالیدن خود، از راهی که طبیعت فراروی او نهاده، دوری جسته و سرانجامی ناخوشایند می‌یابد (Boyd 1975: 217). روسو، بر این اندیشه کهن در الهیات مسیحی شوریده بود که انسان، بارگناه نخستین را که آدم و حوا انجام داده‌اند، بر گردن خود دارد؛ روسو، داد سخن می‌داد که باید از این انگارش دوری کرد و برپاکی نخستین انسان انگشت‌گذارد (اقدامی، ۱۳۹۸: ۱۰۸). کانت چندان دلبسته گرایش فراگیر به طبیعت نبود و می‌اندیشید که کودک بایست برای آینده‌ای نیک‌تر، تربیت پذیرد. او باید سامان‌پذیر هم باشد تا از او، شهروندی خوب فرآورده شود (راموز، شریف‌زادگان ۱۳۹۸: ۸۰). کانت، انسان تراز نوین را با چهار زمینه آمادگی می‌انگاشت:

۱. آمادگی حیوان بودن؛^۲

۲. آمادگی تکنیکی؛^۳

۳. آمادگی پراگماتیک؛^۱

-
1. Rousseau
 2. Predisposition to animality
 3. Technical predisposition

۴. آمادگی اخلاقی.^۲

آن چنان که از کتاب *انسان شناسی از منظری پراگماتیک*^۳ (۱۷۹۸) برمی آید، پراگماتیسم یا کردارگرایی (عمل گرایی) از دید کانت، آمادگی انسان برای ساخت و پرداخت بودهای این جهانی است. از این سو، آمادگی کردارگرایی برای به کارگیری کسان، در راستای آماج ها و آمادگی اخلاقی دادپایه و آزادانه برای رفتار درست با خویشان و دیگران در برابر دیگرزیست و ورزان زمین، مایه سخن کانت است. چند سال پیش تر، در کتاب *دین در محدوده خرد تنها*^۴ (۱۷۹۳) وی چشم اندازی کلان از اندیشه اش ارائه کرده است. کانت گوید که آمادگی های طبعی انسان را می توان در حیوان بودگی - انسان بودگی - شخص بودگی^۵ جست.

حیوان بودگی از این زاویه در اندیشه کانت است که انسان به واسطه زیستایی اش، با حیوان ها همسان و همسو است؛ انسان بودگی، برخورداری بی همتای انسان از عقل و به همین سنج، شخص بودگی انسان نیز از مسئولیت او در برابر کار و کردهایش برمی آید (کانت ۱۳۸۸: ۶۰). بخش نخست از این سه گانه آمادگی های طبعی انسان (حیوان بودگی)، از ویژگی او پدیدار است: خودپاسیاری^۶ (صیانت نفس)، خودافزایی با کشش جنسی و همکنشی یا تعامل و پیوند با دیگران (کانت ۱۳۸۸: ۶۲) حیوان بودگی از دید کانت، خاستگاه همه گونه پست کرداری است. این پستی ها، در خمیرمایه انسان نیستند و بلکه برآمده از نادرستی و خامکاری طبیعت است؛ که در نهایت با انحراف از غایت طبیعت رذایل حیوانی، پرخوری، شهوترانی و میل به قانون شکنی نسبت به افراد دیگر را شامل می شود. کانت در ذیل آمادگی حیوان بودن علاوه بر آن که غایاتی را برای این آمادگی باز می شمارد، تمایلاتی را نیز در ذیل این آمادگی مطرح می کند: کانت پس از آمادگی حیوان بودگی، کشش هایی^۷ چند را برمی گوید که در گونه انسان پدیدار است: ساخت گرایی (آمادگی تکنیکی) شاید مهم ترین دگرسانی انسان

1. Pragmatic predisposition
2. Moral predisposition
3. Anthropology from a Pragmatic Point of View
4. Religion Within the Bounds of Bare Reason
5. personality
6. Self-preservation
7. Inclinations

با حیوان باشد؛ زیرا که دیگر جانداران، یا سازنده نیستند و یا ساخت‌ها و ابزارهای‌شان در همسنگی با انسان، بسیار ابتدایی است. کانت برویژگی ساخت‌گرایی یا آمادگی تکنیکی انسان در برابر دیگر جانداران، انگشت می‌گذارد (Kant, 2006: 226)؛ وی ساخت‌گرایی را از این رو بسیار مهم می‌انگارد که بازگویی دانش و توانایی او نیز است (Wilson, 2006: 37). کانت بین ساخت‌گرایی و کنش‌گرایی (پراگماتیک) تفاوت می‌گذارد. وی این ویژگی را به آمادگی انسان برای انسان بودن خود، در کردوکار اجتماعی و نیاز بدان است. این ویژگی، آماده‌سازی برای پذیرش فرهنگ، سامان‌مندی و تمدن‌گرایی با فرهنگ و پرورش است (Kant, 2006: 227). تمدن که از این راه پدید آمده، آماج کنش‌گرایی است؛ زیرا از آن راه است که نیکبختی، اخلاق و خردمندی از راه فرایند جامعه‌پذیری جامعه‌ناپذیر می‌تواند فرادست آید (Wilson, 2006: 40). آمادگی اخلاقی در اندیشه کانت، بر همان انگاره دینی و باستانی پای می‌فشارد که انسان را تهی از پلیدی‌ها و زشت‌خویی‌ها دانسته و نیکی را در انسان، طبیعی می‌انگارد. با این روی، انسان‌ها همان‌گونه که به اخلاق‌گریزی می‌گروند، در همان دم، گرایش به اخلاق‌پذیری و خویشکاری نیز دارند (Kant, 2006: 229). این است که کانت انسان را ذاتاً اخلاق‌باور و بالنده اخلاقی می‌داند (Wilson, 2006: 229). دیگرویی‌گرایی انسانی که کانت از آن می‌گوید، تربیت‌پذیری است. این ویژگی را کانت، بایسته بنیادین انسان در جایگاه آرمانی آن می‌داند و می‌گوید که انسان، تنها از این راه شایستگی دارد و بدون فرایند تربیت، هیچ معنا و مفهومی ندارد (Wood, 2003: 41, Wilson, 2006: 27). این ویژگی، انسان را از دیگر جانداران ارجمند می‌سازد؛ چه این که هیچ‌یک از آنان، برخوردار از آن نیستند.

فلسفه نیچه

موضوع انسان برتر و آرمانی، کمابیش در سخن بسیاری از فیلسوفان عصر روشنگری هست؛ اما در سخن نیچه، نمود برتری دارد. چه این که جان سخن او، با انگاره ابرانسان^۱ آمیخته شده و در جای به جای نوشتارهایش، این واژه را توان یافت و به همین سان، انکار، جان ابرانسان است. هایدگر بر این رویه می‌گوید که:

آبر در کلمه آبربشر، مشتمل بر انکار است و برون شدن و دور رفتن و فراتر رفتن بشری که تاکنون بوده؛ عنصر نفی در این انکار بدون قید و شرط است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۵۹).

نیچه به انسان - بدین گونه که هست - دیدِ روایی ندارد و بر آن است که انسان، یارای برآمدن بر پس‌افتادگی‌ها را ندارد (نیچه، ۱۳۷۷: ۹۰-۸۹) و انسان بدان گونه که باید باشد - باید همه شایستگی‌های ابرانسانی خود را بیافریند (مگی، ۱۳۸۵: ۳۸۱). پیرسون در چگونگی و چیستی ابرانسان نیچه، می‌گوید که ابرانسان، در دو سویه سامان می‌یابد که یکی، فروروی به پایه حیوان و دیگری، قراروی به پایه ابرانسان است (پیرسون، ۱۳۷۵: ۱۵۶-۱۵۵). تلاش برای ساخت ابرانسان (دست کم در تراز سخن و نوشتار)، نیچه را به کارهایی وامی‌داشت که خود او، از انسان آینده چشم داشت. به گونه‌ای که، وی به ستیز با دولت می‌پرداخت (نیچه، ۱۳۷۷: ۷۸)؛ به «خرد» در نمایه همه‌پذیر آن می‌تاخت (نیچه، ۱۳۷۷: ۶۱)؛ با تاریخ‌باوری در ستیز بود (نیچه، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۱)؛ دیگران را به بدبینی به دیدگاه‌های رایج درباره دنیا و احکام فلسفی جهانی می‌خواند (واتیمو، ۱۳۸۹: ۹۲)؛ باورمندی به سیر فرگشتی تاریخ را بنیاد کژروی و برآفتابی و فراموشی تاریخی را نیز، نیاز انسان آرمانی می‌دانست (نیچه، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۱). انسان آرمانی نیچه، بسیار بلندپایه بود؛ تا بدانجا که با جایگاه ذهنی انگارش «خدا» در باور همگانی آن دوره، برخورد داشت و نیچه را با ستیز با این انگارش وامی‌داشت. تا بدان جا که جمله شطح‌آمیز «خدا مرده است»، بسیار در نوشتارهای او به چشم می‌آمد. چنان می‌آید که انسان آرمانی نوین، می‌بایست بر جایگاه خدای پندارگونه توده می‌نشست. از این سخنان، بوی خداناباوری یا خداگریزی برمی‌آید. اما این برداشت ناروا دانسته شده و گفته می‌شود که جمله گفته شده، فراتراز بی‌خدایی یا الحاد است و باید آن را در ناباوری و بایستگی پرهیز از هرگونه فرازمندی به جهانی دانست که پیش روی ماست. فهرست فرازمندی یا برون‌گرایی از جهان موجود، می‌تواند انگارش رایج از خدا باشد یا تاریخ و یا خرد (گرگوری بروس، ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۰). نیچه، انسان را به بسنده کردن به جهان شناخته شده فرامی‌خواند و امید به فراتراز این جهان را، تباه دانسته و ستایشگران آن را «خوار شمارندگان زندگی» دانسته و می‌گفت که آنان، «زهرنوشیده و رو به زوالند و زمین از ایشان به ستوه است» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۱-۲۲).

انسان کامل در اندیشه اسلامی

«اکسیر اعظم»، «امام»، «پیشوا»، «خلیفه»، «دانا»، «قطب عالم»، «کون جامع»، «مهدی»، «هادی» توصیف کرده (نسفی ۱۳۸۶: ۷۵)، انسان کامل به تعبیر عارفان از آموزه‌های اسلامی، حقیقتی است که «حقیقت محمدیه» خوانده می‌شود (الغفاری ۱۴۱۶: ۳۳۸-۳۳۹؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۵)، توانا به گسترش نیروی خود (حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۷۹؛ جیلی ۱۳۸۵: ۵۰۸)، دارای اقوال نیک، افعال نیک و اخلاق نیک است، راهنمای خلاق در ظاهر و باطن، واجد و جامع صفات و اخلاق الهی، آشنا به آفات روحی انسان‌ها و راه‌های شفای آنها، دارای وحدت ذاتی با هویت متعالی الهی و زبده و خلاصه موجودات است و حائز مقامی که وجودش، طفیلیت دیگران را برتابد (ابن عربی ۱۴۰۵: ۱۲۹؛ نسفی ۱۳۸۶: ۲۶۹ و ۳۵۷)، دارای امانت امانت الهی (آملی ۱۳۷۵: ۱۶۷)، دارای خلافت الهیه (محمدیان، فخری، ۱۳۹۱: ۸۱)، دارای معرفت کامل به حق (محمدیان، فخری، ۱۳۹۱: ۸۵، رمضان، ۱۳۸۵: ۳۱)، دارای مقام عبودیت مطلق و فنا (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۹)، راهنمای بشر (آملی، ۱۳۷۵: ۴۴۱)، روح هستی (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۵۰)، مظهر اسمای حسناى الهی و آئینه تمام‌نمای خدا (مطهری، ۱۳۶۴: ۴-۵)، مظهر اسماء و صفات خدا (محمدیان، فخری، ۱۳۹۱: ۸۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۱۳)، مقام کمال انقطاع الهی (ابن طاووس، ۱۳۹۰: ۲۹۹)، واجد شایستگی تجلی و مظهر پیامبران و اولیاء خداوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۸)، وارسته به اخلاق الهی، خلیفه بلامنازع خدا که علم او به شریعت و حقیقت قطعیت یافته، سبب ایجاد و بقای عالم، علت غایی خلقت، متحقق به اسم جامع الله، واسطه میان حق و خلق (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۳). عبارت «انسان کامل» صریحاً در قرآن نیامده و آنچه که هست، مجموعه فضایل اخلاقی و صفات برجسته است که مفهوم انسان کامل را عارفان، فیلسوفان و متکلمان از قرآن استخراج کرده‌اند. در اسلام، مفهومی به نام «قرآن ناطق» وجود دارد که پیامبر اسلام ﷺ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۴، ۱۹۳)، امام علی علیه السلام (قندوزی، ۱۴۲۲: ۲۱۴) و اهل بیت علیهم السلام را (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۲۳) را با این عنوان توصیف کرده‌اند؛ زیرا که آنان، عمل‌کنندگان به قرآن دانسته می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۴، ۱۹۳). البته این عنوان، به خود قرآن کریم نیز اطلاق شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۲، ۳۶۰). در فلسفه اسلامی، با تکیه بر این که چون انسان کامل، قرآن ناطق محسوب می‌شود، همه

قرآن را می‌توان وجوه کتبی وی دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰۷-۴۰۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۶۲). ویژگی‌های فراانسانی که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام نسبت داده شده، آنان را شایسته عنوان انسان کامل در اسلام کرده است. این نکته، (به‌ویژه در مذهب شیعه)، به امامان نسبت داده شده است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۹۱-۹۲؛ طیب ۱۳۷۸: ۳۷۰؛ بروجردی، ۱۳۶۶: ۱۰۶؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۳۷۸)؛ زیرا آنان از نظر فقها و علمای شیعه، علاوه بر شایستگی کامل جانشینی و خلافت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تفسیر صحیح قرآن، مظهر اسم اعظم و مسیر شناخت خداوند هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۵۶). علیرغم جایگاه الوهی پیامبر و امامان، به نظر می‌رسد که پایگاه انسان کامل، هم‌چون تسلسل نبوت، خاتمه نیافته و برخلاف آئین مسیحیت، راه برای تکامل و شهود دیگرانسان‌ها بسته نشده است. با استناد به حدیث نبوی «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۴) و انطباق آن با آیات قرآن کریم، راه برای اعتلای آدمی هموار بوده؛ و البته این سیر تکاملی، موکول به شناخت ژرف انسان از خویشتن خویش است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰: ۱۳)، اندیشمندان اسلامی را به این امر رهنمون می‌سازد انسان با اتصال به ذات ربوبیت، می‌تواند به پایگاه خالقیت نیز فراز رود (خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۱۸۳؛ جیلانی، ۱۳۸۵: ۱۸۲). مولانا گوید:

نیست ذکر بحث و اسرار بلند که دوانند اولیا آن سوسمند
از مقامات تبطل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا
شرح و حد هر مقام و منزلی که به پرزور برپرد صاحب دلی
(مولانا، ۱۳۸۶: ۳۰۴)

سعدی نیز در این معنی گوید:

تن آدمی شریفست به جان آدمیت

نه همین لباس زیباست نشان آدمیت

به حقیقت آدمی باش و گرنه مرغ باشد

که همین سخن بگوید به زبان آدمیت

مگر آدمی نبودی که اسیر دیوماندی

که فرشته ره ندارد به مقام آدمیت

اگر این درنده‌خویی ز طبیعتت بمیرد

همه عمرزنده باشی به روان آدمیت

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند

بنگر که تا چه حدست مکان آدمیت

(مصطفوی، ۱۳۶۹: ۱۳۰)

هرچند که اندیشه «انسان کامل» در سایر ادیان و مکاتب فکری به روشنی دیده می‌شود، اما برخی برآنند که این نظریه در دین اسلام و عرفان اسلامی به پختگی و بالندگی رسیده است (شاکرو موسوی، ۱۳۸۹: ۲۶). بن‌مایه اندیشه انسان کامل در اسلام، به انگارش «انسان خداگونه» بازمی‌گردد که در ادیان سامی و آئین مانوی نیز ریشه داشت. با این فرض که انسان، خمیرمایه‌ای دارد، جایگاه انسان را در میان دیگر آفریده‌ها، فراز می‌برد. این اندیشه، در نزد بسیاری از عارفان نمود داشت. بایزید بسطامی، به انسان کامل اشاره داشت که در بردارنده همه ویژگی‌های انسان‌های معمولی می‌باشد و به جایگاه بلند مینوی و معنوی رسیده است (قشیری، ۱۳۶۷: ۴۱۹). منصور حلاج نیز با توجه به روایت «خدا انسان را به صورت خویش آفرید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۴). بر پایگاه و جایگاه خدایی انسان اشاره کرده و سویه‌های لاهوتی و ناسوتی انسان را از همدیگر جدا می‌کرد (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۴۳) عبارت انسان کامل، به عنوان اصطلاحی عرفانی در اشعار فریدالدین عطار نیشابوری نیز آمده است:

شناس "انسان کامل" مصطفی را	بدانی مظهر نور خدا را
بدان انسان کامل انبیاء بود	ولی بهترز جمله مصطفی بود
امیرالمؤمنین سلطان عادل	امیرالمؤمنین انسان کامل
شود او را شناسایی چو حاصل	بداند در جهان انسان کامل

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۱۱۴)

پیدا است که مفهوم «انسان کامل» می‌توانسته با رغبت بسیاری مورد استقبال عارفان و نظریه‌پردازان آن قرار گیرد. محی‌الدین عربی که او را مظهر و نماینده کامل عرفان نظری اسلامی و مضبوط‌کننده آن به صورت یک علم نیز دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۵۰)، از این موضوع غافل نشده است (قیصری، ۱۳۷۰: ۳۸). این موضوع، پس از او به واسطه

شارحان و شاگردانش، به ویژه توسط صدرالدین قونوی در کتاب *مفتاح الغیب* پی گرفته شد (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۵۰). و حتی کتاب‌هایی بدین نام توسط عزیزالدین نسفی (نسفی ۱۳۸۶) و عبدالکریم جیلانی نگاشته شد (جیلانی، ۱۴۱۸؛ مایل هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۵). برخی از نظریه‌پردازان اندیشه‌های اسلامی، جایگاه انسان کامل را از دو سویه بالفعل و بالقوه تفکیک کرده‌اند. چنان‌که گفته شده: مقصود از انسان کامل، قبل از هر چیز، پیغمبران و مخصوصاً پیغمبر اسلام ﷺ است، پس از آن، اولیای بزرگ و مخصوصاً اقطاب هر عصر است که واقعیت ظاهری آنان هم چون دیگرانسان‌هاست، ولی واقعیت باطنی ایشان همه امکانات ذاتی جهان هستی را شامل است. هرانسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل تنها پیغمبران و اولیاء را می‌توان به این نام خواند، و از آنان به عنوان مثال‌ها و نمونه‌های حیات معنوی و راهنمایی در طریق رسیدن به کمال، پیروی کرد (نصر، ۱۳۶۱: ۱۳۳). شبیه بدین مضمون را، ایزوتسو در شرح برداشت ابن عربی از انسان کامل می‌آورد. آن‌جا که گوید انسان کامل از دید ابن عربی، در دو سطح قابل پیمایش است: ۱. سطح گونه‌ای یا تکوینی که انسان را از سویه نوع و گونه آن می‌شناسد؛ ۲. سطح فردی که در آن، تنها انسان‌ها به لحاظ درجات آنها، سزاوار رسیدن به این پایه هستند (Izutsu 1984: 218). ابن عربی گوید که انسان‌ها با لحاظ کردن اصول و قواعد انسانیت، امکان حصول به این مرحله والا را دارند و زنان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. او به استناد حدیثی، از مریم بنت عمران، آسیه، خدیجه و فاطمه علیهم‌السلام، به عنوان نمونه‌هایی از زنانی نام می‌برد که بدین مرحله رسیده بودند (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۲۱).

شاه نعمت الله ولی، انسان کامل را «عالم جامع و کون جامع» دانسته و گفته‌اند:
کون جامع، مظهر ذات و صفات سایه حق، آفتاب کائنات
وجهی از امکان و وجهی از وجوب در شهادت آمد از غیب الغیوب
صورت و معنی، به هم آراسته ظاهر و باطن به هم پیراسته
(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۸: ۷۹۴، ۸۰۰)

ابن عربی برای انسان کامل اصطلاحات گوناگونی به کار برده است، از جمله: حقیقة الحقایق، الحق المخلوق به، اصل العالم، العقل الاول والقلم الاعلی، روح العالم، الكلمة الجامعة، المد الاول و کلمات بسیار دیگری که هریک از آنها بروجهی از «یک

حقیقت» اشاره دارد (شجاری، ۱۳۸۵: ۷۴).

انسان کامل و ناجی موعود

ابن عربی ولایت را از لوازم انسان کامل دانسته و استمرار کمال انسان را در اقطاب صوفیه و رجال الغیب می‌داند. عارفان شیعی نیز استمرار نور محمدی را معطف به آل محمد و ائمه اثنی عشر می‌دانند (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۷). ابن عربی بر فطرت الهی و خلقت زیبای انسان تأکید می‌کند (آملی ۱۳۶۷: ۱۳۵-۱۳۶)، ملاصدرا، انسان کامل را با ناجی موعود مرتبط می‌داند و در توضیح حدیثی در این باره گوید که منظور از امام در این حدیث، انسان کاملی است که دوام و پایداری زمین و اهل آن، بدو وابسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۰۲). ملاصدرا این مسئله را با ظرافت بیان می‌کند و می‌گوید که چون آشکاری و پدیداری حق ذات باری تعالی، جز به مظهر ذات الهی میسر نمی‌گردد و این خصیصه فقط در نوع انسان است، اگر انسان ظهور نمی‌یافت، حق و ذات اقدس الهی پوشیده می‌ماند؛ پس انسان، گوهر آفرینش است (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۷-۹) و از این زاویه، می‌توان جایگاه انسان کامل و نمود پیدا کردن این ویژگی در موعود را ارزیابی کرد.

نماد نور در بین نمادهای عرفانی، تنها نماد قدسی و معنوی می‌تواند باشد که عرفا سعی دارند از طریق آن، ضمن بیان تجربه عرفانی خود، از طریق مواجهه با حقیقت برتر، ماهیت روح خدایی خود را نیز ادراک کنند (نزهت، ۱۳۸۸: ۱۵۹). ملاصدرا در استشهاد به آیه ۳۵ سوره نور، گوید که نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوت‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۷۱). حسن بصری نیز گوید که دل‌های انبیاء نورانی تراز آن است که بتوان بدین انوار ظاهری آنها را وصف کرد (سلمی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۴۵). منصور حلاج به استشهاد آیه ۳۵ سوره نور گوید که [خدا] دل‌های تان را نورانی کرد تا او را بشناسید (همان: ۴۹).

نور در ذات انسان‌های برگزیده یا انسان کامل، برآمده از نور خداست؛ از آن جا که صریحاً، خدا به عنوان نور آسمان‌ها و زمین معرفی شده است:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۱۸)

خدا نور آسمان‌ها و زمین است مثل نور او چون چراغدانانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته می‌شود نزدیک است که روغنش هرچند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد روشنی بر روی روشنی است خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست.

برانگیخته از آیه قرآن، در دیگر متون اسلامی نیز خداوند را به عنوان نور معرفی کرده‌اند. به طور مثال، در دعای مشلول، خداوند نور نورها (یا روشنایی نورها) نامیده می‌شود (ابن طاوس، ۱۳۸۷: ۱۵۵). «یا طَهُورُ یا شَکُورُ، یا عَفُوٌّ یا غَفُورُ، یا نُورُ النُّورِ، یا مُدَبِّرُ الْأُمُورِ» ای پاک‌کننده، ای قدردان صالحان، ای باگذشت، ای آمرزنده، ای روشنایی نور، ای مدبّر امور» نور در قرآن به فراوانی آمده و مفاهیم مثبت و رهنمون‌کننده از آنها متبادر می‌شود: در مفهوم هدایت (مائده: ۴۴ و ۴۶؛ انعام: ۹۱) همسان با مفاهیم پیامبر ﷺ، دین حق، راه راست و قرآن کریم (شوری: ۵۲؛ توبه: ۳۲؛ صف: ۸؛ اعراف: ۱۵۷؛ زمر: ۶۹؛ مائده: ۱۵؛ نساء: ۱۷۴)، در مفهوم نور حسی (یونس: ۵؛ نوح: ۱۶)، در مفهوم اجر و پاداش (حدید: ۱۹)، در مفهوم ایمان، رهبر و راهنما (تحریم: ۸؛ زمر: ۲۲؛ بقره، ۲۵۷؛ مائده، ۱۶؛ ابراهیم: ۱؛ احزاب: ۴۳؛ حدید: ۹؛ طلاق: ۱۱).

آن خداوندی که از خاک ذلیل	آفرید او شهبازان جلیل
پاکشان کرد از مزاج خاکیان	بگذرانید از تک افلاکیان
برگرفت از نار و نور صاف ساخت	وانگه او بر جمله انوار تاخت
آن سنا برقی که بر ارواح تافت	تا که آدم معرفت زان نور یافت
آن کز آدم رست و دست شیث چید	پس خلیفه‌ش کرد آدم کان بدید
چون محمد یافت آن ملک و نعیم	قرص مه را کرد او در دم دونیم
چون زرویش مرتضی شد درفشان	گشت او شیر خدا در مرج جان
چون جنید از جند او دید آن مدد	خود مقاماتش فزون شد از عدد

(مولانا، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۵)

نگاره‌های امام زمان (عج) و عنصر نور

هنر نگارگری در ایران پیشینه‌ای دیرین دارد و جدای از این‌که همه تصویرسازی‌ها و

نقاشی‌های انسان اولیه را به تبع بنیاد مذهبی اندیشه انسانی در سرآغاز تمدن، با اغماض می‌توان هنری مذهبی دانست، نقاشی‌های مذهبی مانویان در کتاب‌های دینی‌شان، نخستین مرحله از تاریخ هنر مذهبی ایرانی به صورت مشخص و مستقل است. از آن تاریخ تاکنون، هنر مذهبی ایرانی با فرازونشیب‌هایی چند، به راه خود ادامه داده و تا به روزگار ما رسیده است. با تحول‌های نگرشی و مسائل دنیای مدرن، هنر مذهبی کنونی ایران نیز تغییراتی را متقبل شده است. برخی از هنرمندان مذهبی‌گرا، هنوز بر همان منوال و روال پیشین کار می‌کنند و دیگرانی هستند که دودنیای مدرن و گذشته را باهم تلفیق داده و هنر مذهبی را با خوشایند مذاق انسان کنونی (و یا به تعبیر دقیق‌تر آن: ایرانی کنونی) کرده‌اند (جعفری دهکردی، ۱۳۹۸: ۸). در این بخش، شماری چند از آثار نگارگری مذهبی معاصر با محوریت موضوع امام زمان علیه السلام را (به ترتیب حروف الفبا) مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

علی بحرینی

علی بحرینی، گرایش به نقاشی آثار مذهبی دارد با این موضوع آفریده است. سبک هنری وی در نگاره‌های معصومین، به طور کلی متفاوت است. البته این نکته، در همه شمایل‌نگاری‌های معاصر به چشم می‌خورد و کارهای بحرینی، نمونه شاخص نگارگری مذهبی در دوره خودش است. در نگاره ظهور که وی کشیده (تصویر شماره ۱)، گویا لحظه صفر ظهور مدّ نظر او بوده است. در این نگاره، پنج فضای هنری متفاوت دیده می‌شود:

طبیعت: طبیعت زیبا و آرام که از نخستین لحظه پا گذاشتن انسان بر زمین، به عنوان مأمن، گهواره، آرامگاه و حتی مادر او بوده و در دوره کنونی که بشر آن را با تکنولوژی لجام گسیخته و اندیشه‌های مادی‌گرایانه آلوده است، مورد تهدید قرار گرفته است. رودخانه‌ای که از آن جاری می‌شود، در سپیدی مه‌گون اطراف کعبه محو می‌شود و این نکته، پیوند طبیعت و آرامش را با مذهب نشان می‌دهد.

اغتشاش یا خائوس:^۱ آسمان غبارآلود که از نظر فلسفی لحظه آشفتگی اولیه جهان

۱. در اساطیر یونان، به بی‌نظمی نخستینی که جهان را در بر گرفته می‌شد، خائوس *Xaos* می‌گفتند و *Erebe* و شب (*Ney*)، و سپس روز (*Hemera*) و *Ather* را به وجود آورد؛ گاهی او را پسر زمان

آفرینش، یا خائوس را نشان می‌دهد. این نکته در ادبیات مذهبی اسلامی و ایرانی، با مفهوم صبح ازل یا بامداد آفرینش تلاقی دارد و بیننده را از لحظه کروئولوژیک زمینی جدا کرده و این تلقی را در وی پدید می‌آورد که لحظه دیگری آغاز شده و زمان [قبل] به پایان رسیده است. فضای مورد نظر با لقب مهدی موعود که صاحب الزمان است، همخوانی دارد.

کعبه: از یک سمت به طبیعتی آرام و آسمانی قدسی پیوسته و در دیگر سوی آن، مدافعان سیاهپوش هستند که پیشتاز آنها به واسطه چهره نورانی اش شناخته می‌شود. این شخص، ممکن است عیسی مسیح علیه السلام باشد که در روایات آخرت شناسانه اسلامی، از بازگشت وی در زمان ظهور سخن می‌رود.

مهدی موعود یا صاحب الزمان: تمثال حضرت مهدی، ایشان سوار بر توسن سرکشی هستند که نمونه تصویرگری آن را در تصاویر شهسواران پیشتاز و جهانگشایان می‌توان دید.^۱

هاویه: ^۲ درست نقطه مقابل تصویر طبیعت در گوشه سمت راست بالا، هاویه یا هادس ^۳ دهان گشوده در سمت چپ پایین، به طرز هنرمندانه و معناگرایانه‌ای نقاشی شده است که توسن حضرت در حال جهیدن از فراز آن است و کسانی که گویا نماد چهره‌های منفی هستند و دوره سرکشی و گستاخی شان به پایان رسیده، در حال سقوط به ژرفا هستند. تنها نمادهای مدرن در این نگاره، تصویر یک بالگرد و تانک است که آنها نیز به درون هاویه کشیده می‌شوند.

نگاره بحرینی، با شدت فراوانی، عنصر نور را در خود متبلور ساخته؛ جهان آکنده از نور

(chronos)، و برادر Aether معرفی کرده‌اند (گریمال، ۱۳۹۱/۱: ۱۸۳).

۱. نقاشی موزائیکی نبرد ایسوس در شهر پمپئی ایتالیای کنونی، ناپلئون هنگام عبور از آلپ [اثر ژاک لوئی داوید] و مجسمه نادرشاه در باغ موزه نادرى مشهد از ابوالحسن صدیقی.

۲. هاویه مفهومی قرآنی است (قارعه: ۸-۱۱) که به معنی فروافتادن و سقوط است و مراد از آن، پرتگاه سقوط به دوزخ است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۸). هاویه را در احادیث و روایات، طبقه پنجم از طبقات هفت گانه دوزخ (طبرسی، ۱۳۲۷: ج ۶، ۵۱۹) و یا همان طبقه هفتم یا قعر دوزخ (حویزی، بی تا: ۵۱۹) دانسته‌اند.

۳. دوزخ در اساطیر یونان، در زیر زمین انگاشته می‌شد و بدان جا، هادس Αἰδης Ἀδης می‌گفتند.

است و این نکته در شمایل حضرت (و شمایل پشت سرایشان که احتمالاً مسیح است)، بیشتر نمایان است. تنها نقطه‌ای که از آن خالی است، گوشه سمت چپ پایینی می‌باشد و گویا محرومیت از لطف الهی را تداعی می‌کند. تقابل نور و تاریکی، کهن‌الگوی باستانی‌یی است که آن را توان در فرهنگ معنوی ایران باستان و حتی در نماد یین و یانگ^۱ (☯) چینی هم مشاهده کرد. اما چنان‌که گفتیم، این امر در اسلام وضوح کامل و نمایی دارد. هنرمند در این جا به مهدی به عنوان انسان کامل برآمده از نور پرداخته و آن را در سیمای حضرت مهدی علیه السلام آشکار ساخته است. تمام صحنه نگاره، گویا داستان حماسی اسطوره‌ای را نمایش می‌دهد که برای همه فرهنگ‌های جهانی در همه اعصار تاریخ، موضوع و کهن‌الگویی آشناست.



تصویر شماره ۱) نگاره ظهور صاحب‌الزمان اثر علی بحرینی (https://rahyaftaha.ir/80241)

رضا بدرالسماء

رضا بدرالسماء هنرمند نام‌آشنا در عرصه هنر و رسانه‌هاست و به موضوعات روز نیز توجه بسیار دارد. وی چندین نگاره با موضوع امام زمان علیه السلام^۲ دارد که در تصویر شماره ۲ به

1. Yin and yang (阴阳)

۲. با تشکر از جناب آقای محمد بدرالسماء فرزند استاد رضا بدرالسماء که تصاویر نگاره‌های این بخش از

یکی از آن‌ها می‌پردازیم و تصاویر ۳ تا ۸ نیز، برخی دیگر از آثار مهدوی وی را معرفی می‌کنند. اگر به تعبیری از اندیشمندان، بخواهیم ارزش‌های هنری زمانه ایران را در یک فردی متبادر داشته باشیم (لاندین، ۱۳۹۰: ۳۵۲)، بدرالسماء نمونه خوبی خواهد بود. در نگاره مورد بررسی، تصویر و شمایل خاصی نیست که معرف امام زمان علیه السلام باشد؛ اما بدون معرفی خود هنرمند، بیننده متوجه خواهد شد که منظور از آن، حضرت مهدی علیه السلام است. چرا که آیه مبارکه‌ای که بر روی درفش کشیده شده، در ارتباط با صاحب الزمان تفسیر و تبیین شده است. عبارت «بقیة الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین»، در سوره هود (آیه ۸۶) آمده و معنی تحت‌اللفظی آن این است که [خداوند برای شما اندوخته‌ای نهاده که آن برای تان به‌تر است اگر ایمان بیاورید] با توجه به نظر عالمان دینی و مفسران مبنی بر مفهوم درونی و زمانی آیات قرآن علیرغم معنی ظاهری آنها (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۹، ۲۰۴)، به استناد احادیث معصومین، عبارت قرآنی بقیة الله به یکی از نام‌های حضرت تصریح شده است (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۵، ۳۶۹). چه این‌که آن حضرت، باقیمانده تسلسل امامت و پیامبری خوانده می‌شود (نجفی، ۱۳۹۸: ج ۷، ۳۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۹، ۲۰۴). در نگاره مورد نظر، بدرالسماء ضمن اشاره به وعده قرآنی به استناد تفسیرها و احادیثی که بدان آیه روا داشته شده، در آشوب و اغتشاشی از تاریکی مطلق، صفحه و صحنه‌ای غریب پدیدار شده است که فقط با نور مطلق زرین خود را بازمی‌نمایاند. نور موجود به نور زرین سپیده‌دم می‌ماند و حتی رنگ سبز آن حضرت را فرو پوشیده است. آنچه که از شمایل آن حضرت پیداست، دو دستی است که نور را شکافته و وعده الهی را محقق ساخته است. نگارگر به وضوح بیان می‌دارد که دوره تاریکی، سرما، ظلمت، ستم و نادانی برآمده و بامداد دیگر، پیام‌آور عصری نو در تاریخ بشریت است. در دیگر آثار نگارگری یا نقاشی خط استاد نیز عنصر نور تداعی می‌کند و به نحوی که ارتباط موضوع با الگوی انسان کامل در متون تاریخی دیده می‌شود، در این آثار چشمگیر هستند. عبارات مقدسی که دال بر ظهور مهدی موعود علیه السلام هستند، یا به رنگ سفید هستند (تصاویر ۵، ۷) یا این‌که در هاله‌ای از نور احاطه شده‌اند (تصویر شماره ۶). تصویر شماره ۳، حدیثی را بازگو می‌کند که در آن، حضرت مهدی علیه السلام را طاووس بهشتیان

می‌نامد «المهدی طاووس اهل الجنة» (فیروزی، ۱۴۱۰: ۳۴۳). آنچه که دیده می‌شود، جلوه‌گری طاووس در هاله‌ای از نور و انبوه گل و مل است که مرغان زیادی به گرد وی درآمده‌اند. این صحنه، ممکن است یادآور جست‌وجوی سیمرغ توسط سی مرغ در داستان منطق الطیر عطار باشد. تصویر شماره ۵، با بخشی از آیه ۴۵ سوره آل عمران آراسته شده و در آن هم تزئیناتی از پرندگان و گل‌ها در میان کلاله نور به چشم می‌آید. این عبارت قرآنی با مضمون «بکلمة منه اسمہ المسیح» بشارت پیدایش مسیح را بازگو می‌کند که: «تورا به کلمه‌ای از طرف خودش بشارت می‌دهد که نامش مسیح است». نگارگر، حلول دوباره مسیح به همراه مهدی موعود علیه السلام در فرهنگ اسلامی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۷۷) را یادآور می‌شود که تصریح بخش‌هایی از کتاب مقدس است که در آنها به بازگشت دوباره مسیح بشارت داده شده است (کتاب مقدس، ۲۰۱۴: ۱۴۰۲ [یوحنا ۱۴: ۳]؛ همان: ۱۲۹۰-۱۲۹۱ [متی ۲۴: ۳۲-۵۱]؛ همان: ۱۲۷۷ [متی ۱۶: ۲۷]؛ همان: ۱۳۶۵ [لوقا ۱۹: ۱۱-۲۷]). تصویر شماره ۶ از بدرالسماء نیز با مضمون بخشی از آیه ۸۱ سوره هود آراسته شده که در آن می‌گوید: «لیس الصبح بالقریب». مضمون آیه مبارکه، به پرسشی بشارت‌گونه از مخاطب مؤمن‌اش می‌پرسد که آیا صبح [صادق] نزدیک نیست؟! همان‌گونه که نگارگر در این جا نیز رعایت کرده است، موضوع نور به صورت استعاری در برابر تاریکی مطرح شده و مژده سرآمدن تاریکی و انفجار نور از افق بامداد را می‌دهد. و البته نیازی به توضیح افزون‌تر نیست که تابش آفتاب زرین و اصابت ستیغ گهرین آن بر بلنداها، جز به تحقق وعده الهی نخواهد بود. تصویر شماره ۷ با مضمون درود و تهنیت به مهدی موعود علیه السلام «السلام علیک یا صاحب الزمان» نیز از قاعده تصاویر پیشین پیروی می‌کند و روشنایی، نور و طیف روشن رنگ‌های مختلف در آن چشم‌گیر است. تصویر شماره ۸، با تصاویر شماره ۳ و ۵ از این جهت همخوانی داد که اشاره به سرور و شادی طبیعت، رسیدن بهار، مغالزه مرغان و شدت نور است که همگی، گویای رویدادی شگرف هستند و آن، نه بهار طبیعت، بلکه بهار تاریخ و بهار هستی است. آن بخش از نگاره که در آن جا مرغان به رقص آمده و چالاک شده‌اند، مزین به آیه قرآنی است «وَتُرِيدُ أَنْ تَمَنَّٰ عَلَى الَّذِينَ اسْتَظْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلُهُمْ أُيْمَةً وَنَجْعَلُهمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵). این آیه و مفاهیم مشابه آن در برخی سوره‌ها و آیات دیگر (نور: ۵۵؛ یونس: ۱۳-۱۴؛ انبیاء: ۱۰۵؛ اعراف: ۱۳۷)، وعده خداوند برای بازآمدن مهدی موعود علیه السلام و پیروزی

«مستضعفین» را بیان می کنند.



تصویر شماره ۲) نگاره "بقیه الله خير لكم ان كنتم مؤمنين" اثر بدرالسماء



تصویر شماره ۴) نگاره "ظهور" اثر بدرالسماء



تصویر شماره ۳) نگاره "المهدی طاووس اهل الجنة" اثر بدرالسماء



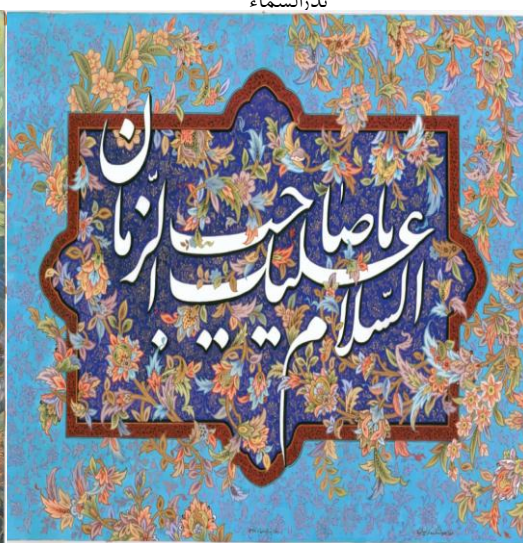
تصویر شماره ۶) نگاره "الیس الصبح بالقریب" اثر بدرالسماء



تصویر شماره ۵) نگاره "بکلمة منه اسمه المسيح" اثر بدرالسماء



تصویر شماره ۸) نگاره "ونزید وان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم وارثین" اثر بدرالسماء



تصویر شماره ۷) نگاره "السلام علیک یا صاحب الزمان" اثر بدرالسماء

حسن روح الامین

تصویر شماره ۹، نقاشی روح الامین با موضوع مهدویت را نشان می‌دهد. در دست ایشان، پرچمی است که عبارت «البيعة لله» دیده می‌شود. در برخی متون حدیث و

روایی، گفته شده است که این عبارت بر روی پرچم آن حضرت خواهد بود (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۵۴) و در برخی روایات دیگر نیز، گفته شده که صیحه‌ای آسمانی از جانب جبرئیل به گوش شنوده خواهد شد که «البیعة لله» (فتال نیشابوری، ۱۴۲۳: ۲۶۲).

صحنه مورد نظر این پرچم را در زمینه‌ای سفید در دست آن حضرت نشان می‌دهد؛ در حالی که سه فرشته به گرد وی به سجده درآمده‌اند. هر سه آنها به همراه مهدی موعود علیه السلام، مشعشع از پرتو قدسی هستند؛ در حالی که جهان هستی در تاریکی فرو رفته است. ساختمان کعبه، به اندازه ظریف و در وضعیت کوچک دوره جاهلیت دیده می‌شود و نشانی از انبوه طواف کنندگان به گرد آن نیست. این صحنه، حالتی وهم‌آلود می‌آفریند که ظهور مهدی در هاله‌ای از نور، پیام پایان وضعیت نابسامان را می‌رساند. چهره حضرت به پیروی از سنت فقهی والگوی شمایل‌نگاری، پیدا نیست و غیر از نوشته پرچم و حضور فرشتگان مقرب، تنها نور می‌باشد؛ که مبین حضور فردی خاص در تاریکای تباهی و ستم است.



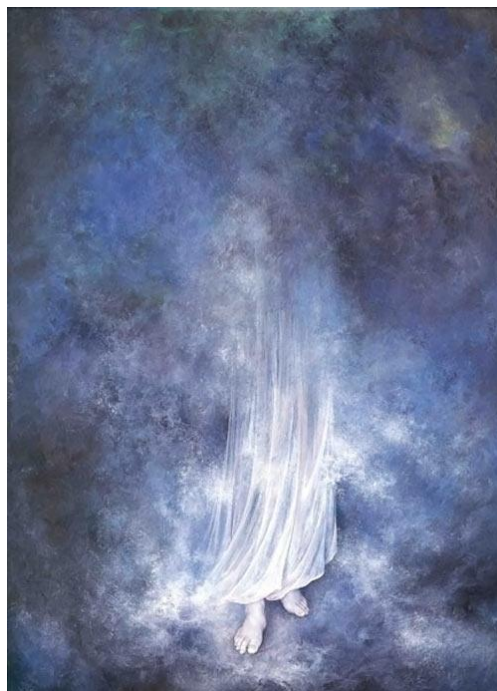
تصویر شماره ۹) نگاره "حضور حضرت حجت در مسجد الحرام" اثر روح الامین
(<https://www.yjc.ir/fa/news/7347445/>)

محمود فرشچیان

فرشچیان، نامی آشنا در هنر نگارگری ایران است؛ ایشان به موضوعات مذهبی، گرایش ویژه‌ای دارد. نگاره ظهور وی با عنوان کامل «او خواهد آمد» (تصویر شماره ۱۰)، تاریکی و ازدحام و هم‌آلود غباری تیره را نشان می‌دهد که با طیف تیره و آبی رنگ آمیخته شده است. هر دو رنگ به لحظات خاصی از تاریخ علمی و مذهبی اشاره دارند: یکی از آنها، تیرگی، آشوب، اغتشاش و اعوجاج خائوس را نشان می‌دهد که با انفجار بزرگ یا آغاز آفرینش، از هم گسیخته شده و نور از آن پدید آمده است.

داستان طوفان جهانگیر نوح و آرامش پس از آن، در قرآن کریم (سوره‌های نوح، هود، صافات)، در اوستا (اوستا، ۱۳۸۵: ۶۶۶ [وندیداد، فرگرد دوم]) و در کتاب مقدس (کتاب مقدس ۲۰۱۴: ۱۷ [پیدایش ۱: ۶-۱۰: ۳۲]) و حتی متون اساطیری و ادبیات شفاهی بسیاری از فرهنگ‌ها یاد شده است. اما ارتباط آن با مسئله ظهور، در این است که آن‌هم به دگردیسی بزرگی در تاریخ و زندگی بشر اشاره دارد و در آن مرحله نیز خداوند به پالایش زمین از ناروایی‌ها پرداخت؛ و این‌که، در متون مذهبی روایی، افزون بر این‌که از ظهور موعود در کعبه سخن می‌رود، ذکر شده که هنگام طوفان نوح، این مکان مقدس، تنها نقطه‌ای از جهان بوده که ایمن نگه داشته و در آب فرو نرفته و در روایتی دیگر، جبرئیل آن را فراز برده و ایمن داشته است (محمد بیومی ۱۳۸۳: ۷۴-۷۶) و نام بیت العتیق که به کعبه اطلاق می‌شود، اشاره به محفوظ ماندن آن از طوفان نوح است (طبرسی، ۱۳۲۷: ج ۲، ۵۶).

در نگاره فرشچیان، تقابل نور و تاریکی در شدت اوج آن دیده می‌شود. بی‌آن‌که کلام مقدس، پرچم یا هر نماد دینی خاصی وجود داشته باشد، شکافته شدن تاریکی و آمدن شخصی نورانی دیده می‌شود. این امر می‌تواند سازگاری نگاره را با بیشتر روایات، متون مقدس غیراسلامی و حتی خلجان روحی شخصی نیز نشان دهد. غیر از دو رنگ تیره (خائوس) و آبی (طوفان نوح)، رنگ سپید و نور، مهم‌ترین عنصر در این نگاره است. شاید در نگاه اول، این اثر در مقایسه با سایر نگاره‌ها، ساده‌تر به نظر آید؛ اما جامعیت، بسیط بودن و آرامش موجود در آن، بسیار فنی و استادانه کار شده است.



تصویر شماره ۱۰) نگاره "او خواهد آمد" اثر فرشچیان (<http://www.bfa.blogfa.com/post/>)

علی میری

تصویر شماره ۱۱ و ۱۲، نگاره‌های ظهور مهدی موعود علیه السلام را نشان می‌دهند. تصویر شماره ۱۱، شباهت بسیار به تصویر شماره ۱۰ (اثر فرشچیان) دارد. در هر دوی آنها، اشاره به آمدن کسی شده که آغشته به نور است. نقاش در این اثر، گویا از برخی فرم‌های عکاسی نیز بهره گرفته (مخصوصاً در فرم کالبد و پرتوهای نور در صفحه) و بین نگارگری و عکاسی، پیوندی ظریف برقرار کرده است. مهدی موعود علیه السلام در این تصویر، هم‌چون نگاره فرشچیان، فاقد هرگونه پرچم و یا نماد دیگری است که این نکته به اثر هنری، جنبه فرافرهنگی و فرامذهبی هم می‌دهد. کانون نور در نگاره، تنها از شمایل مقدس نیست و خورشیدی که در پشت وی نهفته، تنها به وی و راهش چشم دوخته است. ماسوای آنها، در تاریکی رو به اضمحلال پوشیده شده است. زمین در زیر پای او، پراز بوته‌های نورسته سبز است که گویا به وجد و سرور آمده‌اند. این نکته، اشاره آشکاری به خضر فرخ پی دارد. در روایات مذهبی اسلامی آمده است که خضر هر کجا پا می‌نهد، زیر گام‌هایش (از رستنی‌ها) سبز می‌شود (ثعلبی، بی‌تا: ۱۸۲). فارغ از این نکات، باید توجه داشت که در

برخی منابع مذهبی، به حضور خضر در زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام اشاره شده است (البحرانی، ۱۳۹۷: ۶۸۳). غیر از نگاره مورد سخن، نگاره دیگری از علی میری با موضوع ظهور است که در سبک و سیاقی متفاوت با این نگاره آفریده شده است و در آن، نمادهای مذهبی اسلامی دیده می شود. از جمله پرچم «بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (هود: ۸۶) که در تصویر شماره ۲ (اثر بدرالسماء) وجود دارد. هم چنین دیگر عناصر موجود در این نگاره نیز مواردی آشنا هستند. اسب سفید حضرت که در تصویر شماره ۱ (اثر بحرینی) نیز دیده می شود، همراه با پیکر شمایل، در نور آغشته شده است. زیر پی تومن شهنسوار، زمین با نقاشی خط دعای «اللهم عجل لوليک الفرج» آراسته شده که محو نور هستند. الگوی تضاد نور و تاریکی و قهرمان نورانی، در این نگاره نیز کماکان چشم آرای می کند.



تصویر شماره ۱۲) نگاره "بقیة الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین" اثر میری
(<https://rahyafteha.ir/46030/>)



تصویر شماره ۱۱) نگاره "ظهور" اثر میری
(<https://rahyafteha.ir/80233>)

نتیجه گیری

بیشتر ادیان جهانی بر نادرستی باطن انسانی انگشت گذاشته اند. برخی این عیب را معلول و محصول گناه انسان نخستین دانسته و برخی نیز این امر را در گهر آفرینش انسان جست وجو کرده اند. با این حال، تعالی و رشد انسان را مورد توجه قرار داده و نقطه

اعلا و اوج هدف خود را در انسان آرمانی جست‌وجو کرده‌اند. از نگاه برخی، رسیدن به این نقطه در اثر سعی و صبر و ریاضت، ممکن است؛ در حالی که، این جایگاه، با اراده الهی در تصرف انبیاء، اولیاء و اصفیاء است. دین اسلام اگرچه زیست زمینی انسان را در پی بارگناه انسان نخستین در بهشت می‌داند، اما اشاره‌ای به ستردن بارگناه اولیه از انسان‌های معمولی نمی‌کند و راه ترقی، اوج و احراز جایگاهی - که در آن، انسان به جز خدا نبیند - را، فراروی انسان‌ها می‌نهد.

در بیشتر آئین‌ها، با ورود انسان به تاریخ معاصر که در آن قدسی زدایی شده، گویا دوره مقدسین و انسان‌های کامل منقضی شده است؛ اما تلویحاً به بازگشت و عود آخرین حلقه از زنجیره نبوت، ولایت و قداست، اشاره شده است. در دین اسلام، انسان کامل [به معنای اخص آن] نه به آسمان عروج کرده و نه پیروان خود را رها کرده است؛ او به عنوان مهدی صاحب الزمان، در میان انسان‌ها می‌زید و زمانی از نقطه صفر تاریخ - که خدا تعیین خواهد کرد -، ظاهر شده و فصلی نوین از تاریخ بشر را رقم خواهد زد که در آن از ناراستی، نادرستی، پلیدی، رنج و ستم، خبری نخواهد بود.

جدای از شاخصه‌های عرفانی و فقهی که مکاتب عقیدتی برای انسان کامل ذکر کرده‌اند، مشخصه‌های جسمی بسیاری نیز برای او مقرر داشته‌اند که عنصر «نورانی بودن» و «ظهور او در تاریکی [معنایی]» در بیشتر آنها به چشم می‌خورد. همسان با نظریه پردازان درون دینی و ادبا، هنرمندان بسیاری به این موضوع پرداخته‌اند و جامعه مذهبی ایران به دلایل مذهبی، پیشینه تاریخی و وضعیت کنونی، بسیار از فعالیت این طیف‌ها را به خود دارد. نگارگران و نقاشان به نام ایرانی، همواره به موضوع «مهدی آخر الزمان» پرداخته‌اند. ویژگی غالب در اکثر آنها، جنبه‌های «نورانی بودن» و «ظهور او در تاریکی» بوده است؛ نکته‌ای که نه فقط در متون مذهبی و ادبی دین اسلام، بلکه در ادیان بزرگ دیگر نیز به آن پرداخته شده است. از این رو توان گفت که فارغ از مشخصه‌های خاص دینی در برخی از آنها (نظیر نوشته‌ها، پرچم، شمشیر یا غیره)، آثار هنری موجود، به فراتر از حوزه زیست فرهنگی آنها تعلق دارد و باید آنها را به مثابه آثار هنری برون دینی نیز انگاشت.

منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

/اوستا(۱۳۸۵)، برگردان: جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵)، کمال الدین و تمام النعمة، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۹۰)، الاقبال الایمان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۷)، فصوص الحکم، مترجم: محمد خواجهوی، تهران: مولی.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۴۰۵)، الفتوحات المکیه، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
۵. ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زکریا أبو الحسن (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن فارس، علی بن موسی (۱۳۸۷)، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم: انوار الهدی.
۸. استات، جی. ان (۱۳۸۶)، مبانی مسیحیت، ترجمه: روبرت آسیریان، تهران: حیات ابدی.
۹. اقدامی، یداله (۱۳۹۸)، «خوانشی تطبیقی در آثار حی بن یقظان، ابن طفیل و امیل روسو برای استنتاج نسبت میان طبیعت (فطرت) و تربیت»، مجله پژوهش در آموزش زبان و ادبیات عرب، دوره ۱، شماره ۱.
۱۰. اکبری مطلق، فتحعلی (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفه اشراق، تهران: پرسش.
۱۱. آملی، سید حیدر (۱۳۶۷)، نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم، تهران: توس.
۱۲. آملی، سید حیدر (۱۳۷۵)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: علمی فرهنگی.
۱۳. البحرانی، هاشم (۱۳۹۷)، حلیۃ الأبرار فی أحوال محمد وآله الأطهار، به تصحیح: محمد بن الحسن التفرشی الدرودی، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
۱۴. بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر جامع، تهران: صدر.
۱۵. پیرسون، کیت انسل (۱۳۷۵)، هیچ انگار تمام عیار (مقدمه ای بر اندیشه سیاسی

- نیچه)، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: خجسته.
۱۶. تیسن، هنری (بی تا)، *الهیات مسیحی*، ترجمه: ط. میکائیلیان، قم: حیات ابدی.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد (بی تا)، *الکشف والبيان*، مراجعه و تدقیق: نظیر ساعدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۸. جعفری دهقی، مشایخ (۱۳۹۰)، «خلقت آدم در اسطوره آفرینش مانوی (بررسی فصل ۶۴ کفالای قبطنی نسخه برلین)»، *مجله ادب فارسی*، دوره ۱، شماره ۷ و ۸.
۱۹. جعفری دهکردی، ناهید (۱۳۹۸)، «موضوع نگاره های رضا بدرالسماء»، *مجله جلوه هنر*، شماره ۴، پیاپی ۲۴.
۲۰. جیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم (۱۴۱۸)، *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاوائل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. حاج ابراهیمی، طاهره (۱۳۸۲)، «عرفان یهودی و مکتب گنوسی»، *فصل نامه هفت آسمان*، شماره ۱۷.
۲۲. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۹۰). *دیوان حافظ شیرازی*، به اهتمام: حافظ غنی. تهران: زوار.
۲۳. حسن زاده آملی، حسن (بی تا)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم: قیام.
۲۴. حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴)، *انوار درخشان*، به تحقیق: محمد باقر بهبودی. تهران: کتابفروشی لطفی.
۲۵. حویزی، عبدعلی (بی تا)، *مطبعة العلمیه*، قم: نورالثقلین.
۲۶. خامنه ای، سید محمد (۱۳۸۶)، *انسان در گذرگاه هستی*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۸. دوشن گیمن، ژاک (۱۳۷۸)، *اورمزد و اهریمن*، ترجمه: عباس باقری، تهران: فروزان.
۲۹. راموز، محبوبه؛ شریف زادگان، حسین (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی مبانی تربیتی کودکان از دیدگاه روسو و کانت»، *مجله فلسفه تحلیلی*، شماره ۳۵.
۳۰. رمضان، مرضیه (۱۳۸۵)، «کرامت انسان و انسان کامل در عرفان»، *دوماهنامه آینه پژوهش*، دوره ۱۷، شماره ۵.

۳۱. سلمی، الامام عبدالرحمن (۱۴۲۱)، *تفسیر السملی و هو حقائق التفسیر*، تحقیق: سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۳۲. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۳)، *یهودیت*، قم: انجمن معارف اسلامی.
۳۳. شاکر، محمدکاظم؛ سادات موسوی، فاطمه (۱۳۸۹)، «قرائتی بین ادیانی از انسان کامل»، *مجله الهیات تطبیقی*، سال ۱، شماره ۴.
۳۴. شاه نعمت الله ولی (۱۳۵۸)، *کلیات/شعار*، با سعی و با مقدمه: دکتر جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت الهی، چهارم.
۳۵. شجاری، مرتضی (۱۳۸۵)، «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن»، *مجله زبان و ادبیات فارسی (ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی)*، شماره ۲.
۳۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران: سروش.
۳۷. صدرالدین قونیوی، محمدبن اسحاق (۱۳۸۳)، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس*، تهران: مولی.
۳۸. صفاری احمدآباد، سمیه؛ شریف زاده، محمدرضا (۱۳۹۵)، «بررسی رابطه تطبیقی واژه لوگوس از منظر هراکلیتوس و نشان چلیپا در اندیشه ایرانیان»، *مجله باغ نظر*، سال ۱۳، شماره ۴۲.
۳۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: اسلامی.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۲۷)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۴۱. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
۴۲. عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۶)، *پندنامه و بی سرنامه (کلیات برگزیده: پندنامه، بی سرنامه، بلبل نامه، سی فصل، نزهت الاحباب، بیان ارشاد)*، تصحیح: احمد خوشنویس، تهران: سنایی.
۴۳. عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: الهام.
۴۴. الغفاری، محمدبن حمزة (۱۴۱۶)، *مصباح الانس*، به کوشش: محمد خواجوی، تهران: مولی.

۴۵. فتال نیشابوری (۱۴۲۳)، *روضه الواعظین و بصیرة المعتظین*، قم: دلیل ما.
۴۶. فیروزی، سیدمرتضی (۱۴۱۰)، *فضائل الخمسة من الصحاح الستة*، تهران: اسلامیه.
۴۷. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: صدر.
۴۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۹. قشیری، عبدالکریم (۱۳۶۷)، *الرسالة القشيرية*، قاهره: دارالمعارف.
۵۰. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲)، *ینابیع المودة لذو القربی*، تحقیق: علی بن جمال اشرف حسینی. قم: دارالاسوه.
۵۱. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، محقق: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
۵۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۵۳. کرین، هانری (۱۳۷۴)، *ارض ملکوت*، ترجمه: سید ضیاء‌الدین دهشیری. تهران: طهوری.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۵. گریمال، پیر (۱۳۹۱)، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمه: احمد بهمنش، تهران: امیرکبیر.
۵۶. لاندین، رابرت ویلیام (۱۳۹۰)، *نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی*، ترجمه: یحیی سید محمدی. تهران: ویرایش.
۵۷. لمبر، لنس (۲۰۱۹)، *شخصیت روحانی*، ترجمه: وحید پژمان، آتن: بی‌نا.
۵۸. مایل هروی، نجیب (۱۳۸۰)، *انسان کامل. دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۰. محمد بلخی، مولانا جلال‌الدین (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، با حواشی و تعلیقات و توضیحات: جلال‌الدین همایی، تهران: دانشگاه تهران با همکاری دانشگاه مک‌گیل کانادا.
۶۱. محمد بیومی، مهران (۱۳۸۳)، *بررسی تاریخی قصص قرآن*، ترجمه: مسعود انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

۶۲. محمدیان، عباس و همکاران (۱۳۹۱)، «انسان کامل از دیدگاه جامی و ابن عربی»،
مجله پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۱۷.
۶۳. مصطفوی، رضا (۱۳۶۹)، «سعدی معلم اخلاق»، مجله ادبیات و علوم انسانی (باهر
کرمان)، شماره ۱.
۶۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، انسان کامل، قم: اسلامی.
۶۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۷. مگی، برایان (۱۳۸۵)، فلاسفه بزرگ، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۶۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۶۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، مصحح: محمد خواجوی،
تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷۰. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، به کوشش:
آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۷۱. نجفی، محمد جواد (۱۳۹۸)، تفسیر آسان، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۷۲. نزهت، بهمن (۱۳۸۸)، «نماد نور در ادبیات صوفیه»، مجله مطالعات عرفانی، سال ۹.
۷۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶)، الانسان الكامل، مقدمه: هانری کربن، مترجم:
ضیاء الدین دهشیری، تهران: طهوری.
۷۴. نصر، سید حسین (۱۳۶۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام. تهران: شرکت
سهامی کتاب‌های جیبی.
۷۵. نیچه، فریدریک (۱۳۶۲)، چنین گفت زرتشت، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگاه.
۷۶. نیچه، فریدریک (۱۳۷۷)، اراده معطوف به قدرت، ترجمه: محمد باقر هوشیار، تهران:
فروزان روز.
۷۷. نیچه، فریدریک (۱۳۸۵)، سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی، ترجمه: عباس
کاشف و ابوتراب سهرابی، تهران: فروزان روز.
۷۸. نیک سیرت، عبدالله (۱۳۸۶)، «گفتاری در باب لوگوس (logos)»، فصل نامه
پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال ۹، شماره ۲.
۷۹. واتیمو، جانی (۱۳۸۹)، فریدریش نیچه، درآمدی بر زندگی و تفکر، ترجمه: ناهید

احمدیان، آبادان: پرسش.

۸۰. ویل رایت، فیلیپ (۱۳۹۰)، *هراکلیتوس*، ترجمه: فریدون رادمهر، تهران: چشمه.
۸۱. هاکس، جیمز (۱۳۹۴)، *قاموس کتاب مقدس*، تهران: اساطیر.
۸۲. هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، *مناظیریک نیچه*، ترجمه: منوچهراسدی، آبادان: پرسش.
۸۳. هیک، جی. ان (۱۳۸۶)، *اسطوره تجسد خدا*، مترجم: عبدالرحیم سلیمانی و محمدحسن محمدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۸۴. هینلز، جان. آر (۱۳۸۶)، *فرهنگ ادیان جهان*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

85. Bousset, Wilhelm (1907). *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen.
86. Boyce, Mary (1975). *A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian, Texts with Notes*. Acta Iranica 9, Leiden- Teheran.
87. Boyd, W. (1975). *Emile for Today, the Emile of Jean-Jacques Rousseau*, London, Heinemann.
88. <http://www.bfa.blogfa.com/post/693> Available at: 2021/1/3
89. <https://rahyafteha.ir/46030/>
90. <https://rahyafteha.ir/80233/> Available at: 2021/1/5
91. <https://rahyafteha.ir/80241/> Available at: 2021/1/5
92. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/225839/%D8%A7%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86-%DA%A9%D8%A7%D9%85%D9%84>
93. <https://www.yjc.ir/fa/news/7347445/> Available at: 2021/1/5
94. Izutsu. T. 1984. *Sufism and Taoism*. Berkely: University of California Press.
95. Kant Immanuel (2006) *Anthropology from pragmatic point of view*, translated by: Robert B. Louden: Cambridge University Press
96. Miller, Ed. L. (1981). *The Logos of Heraclitus*. The Harvard Theological Review. Cambridge: University of Cambridge.
97. Pettipiece, Timothy. (2009). *Pentadic Redaction in the Manichaeism Kephalaia*. Leiden. Boston
98. Sundermann, Werner (1979). "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mzthos". In: Aof 6 (1979), pp. 95-133.
99. Sundermann, Werner (1993). "Cosmogony and Cosmology in Manichaeism." In: E. Ir. VI. Ed. E. Yarshater, costa Mesa 1993, pp. 310-315.
100. Wilson, Holly L (2006) *Kant's pragmatic anthropology, its origin, meaning, and critical significance*, Cambridge.
101. Wood Allen W (2003) *Kant and the problem of human nature*, In Brian Jacobs and Patrick Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, 38-59.

