

دوفصلنامه علمی- پژوهشی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پنجم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳

نور سیاه در ادب عرفانی

مهدی زمانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۱۱

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۰۶/۲۴

چکیده

در این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی به بررسی مفهوم و کاربردهای تعبیر نور سیاه در ادب عرفانی پرداخته می‌شود. قلمرو این پژوهش، ادبیات عرفانی پارسی و نیز متون عرفانی عربی را در بر می‌گیرد. در این متون به دو کاربرد متفاوت و شاید متضاد از تعبیر «نور سیاه» بر می‌خوریم: یکی نور ذات الهی و دیگری نور ابلیس. بیشتر موارد کاربرد این تعبیر را در مفاهیمی مرتبط با معنای نخست شاهد هستیم. برای سیاهی یا تاریکی نور ذات دو علت می‌توان یافت: یکی آنکه شدت نور ذات الهی تیرگی دیدگان سالک را در پی دارد و نزدیکی آن نور چشم را دچار گرفتگی (قبض) می‌کند و او را در خود فانی می‌سازد؛ دیگر آنکه سیاهی اشاره به کثرت‌ها و

۱. دانشیار رشته فلسفه دانشگاه پیام نور. zamani108@gmail.com

تعیین‌هایی است که نور ذات را در خود پوشیده و مستور می‌سازد که در این صورت معنایی نزدیک به تعبیر «پرده‌های نور» (حجاب‌های نورانی) خواهد داشت. برخی نور سیاه را بیانگر تجلی صفاتی حق و بعضی آن را اشاره به مرتبه خفی، از مراتب هفت‌گانه وجود آدمی دانسته‌اند. همچنین تعبیرات سیاه‌رویی (سواد الوجهه)، شب روشن، شب یلدا، خال سیاه، چشم سیاه و نقطه را می‌توان از واژگان مرتبط با نور سیاه در ادبیات عرفانی دانست. در نقطه مقابل، عین‌القضات همدانی نور سیاه را نور شیطان می‌داند؛ زیرا از دیدگاه وی شیطان مظهر صفات جلال الهی است. برخی برای این کاربرد ریشه‌ای گاهانی یا زروانی در نظر گرفته‌اند که بر اساس نوعی هم‌نشینی نور و ظلمت استوار شده است. این امر تا حدودی به دفاع از نقش وجودشناختی شیطان مربوط می‌شود و می‌توان در آن به دیده نقد نگاه کرد.

واژگان کلیدی: تجلی صفاتی، مرتبه خفی، نور ابلیس، نور ذات،

نور سیاه.

مقدمه

عرفان در یکی از تعاریف آغازین خود بر نوعی از شناخت دلالت دارد که انکشاف و مشاهده را برترین راه برای رسیدن به حقایق می‌داند و از این رو با نور که ابزار کشف و شهود است پیوند وثیق دارد؛ بنابراین عرفان از جنبه شناخت‌شناسی (epistemology) با موضوع نور همراه است. همچنین نگاه هستی‌شناختی (ontology) عرفان نیز نور را اصل و سرچشمه هستی و ظهور و موجودیت عالم می‌بیند. در عرفان اسلامی این امر با تصریح قرآن بر برابری مبدأ هستی با نور اهمیتی

ویژه می‌یابد. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ 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 نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۳۵) «خدا نور آسمان‌ها است و زمین، مثال نورش، چون محفظه‌ای است که در آن چراغی است و چراغ در شیشه و شیشه گویی ستاره‌ای درخشان است که از درخت پر برکت زیتون افروخته شود که نه خاوری باشد و نه باختری و نزدیک باشد که روغن آن روشن شود و گرچه آتش بدان نرسد که نوری است بالای نور، خدا هر که را بخواهد به نور خویش هدایت کند و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به همه چیز داناست.» در این آیه بیان می‌شود که وجود یافتن و پیدا شدن آسمان‌ها و زمین از نور خداوند است و دور از انتظار نیست که مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در عرفان بر مدار و محور نور بنیان نهاده شده باشد. همچنین هدف عملی عرفان پرورش انسانی است که از کدورت‌ها و حجاب‌ها فاصله بگیرد و درون او به انوار الهی منور باشد. بدین‌سان عرفان در مباحث انسان‌شناسی (anthropology) نیز به نور و روشنایی توجه ویژه دارد.

طرح مسئله

تصور ما از نور همواره با تصور رنگ همراه است. در عرفان نیز نور و روشنی با رنگ پیوند دارد و نمونه آن در مکاشفات روحانی دیده می‌شود. انواری که سالک طریق لقاءالله در خواب یا بیداری مشاهده می‌کند، ممکن است به رنگ‌های گوناگون باشد و عارفان نیز هریک از آن‌ها را به معنایی تعبیر کرده‌اند؛ اما آیا نور می‌تواند به رنگ سیاه باشد. از سوی دیگر سیاهی نقطه مقابل نور و روشنی است. مراد عارفان از نور سیاه چیست؟ آیا نور سیاه در مقابل روشنی قرار دارد؟ آیا در

مقابل نور که با هدایت همراه است، نور سیاه گمراه کننده و ضلالت بار است؟ فرضیه ما این است که تعبیر نور سیاه دو کاربرد متفاوت دارد، عموم عارفان از این تعبیر، نور ذات الهی را در نظر دارند اما برخی آن را به معنای منفی و همچون نور ابلیس دانسته‌اند که ویژگی گمراه کننده دارد.

پیشینه پژوهش

درباره جایگاه و اهمیت نور در عرفان آثار زیادی وجود دارد اما در مورد نور سیاه و کاربردهای آن تنها در مقدمه‌هایی که بر برخی از متون عرفانی نگاشته شده، توضیحاتی آمده است. این توضیحات عمدتاً مربوط به مقدمه‌هایی است که بر شروح گلشن راز یا آثار عین القضاة همدانی نوشته شده است. اخیراً مقاله‌ای نیز در این موضوع با عنوان «نور سیاه؛ پارادوکس زیبای عرفانی» به چاپ رسیده است. (یوسفی و حیدری، ۱۳۹۱: ۱۹۱). نویسندگان این مقاله با تمرکز بر جنبه پارادوکسیکال تعبیر «نور سیاه» به ریشه‌یابی آن در زبان عرفان که آکنده از شطح، رمز و پارادوکس است، پرداخته‌اند. نویسندگان مقاله یادشده مطالعه خود را بیشتر به قلمرو آثار عین القضاة همدانی، احمد غزالی و شیخ محمود شبستری محدود نموده‌اند. در مقابل تلاش نویسنده مقاله پیش رو آن است که با رجوع به طیف گسترده‌تری از آثار عرفانی پارسی و عربی و تحلیل آن‌ها موضوع را از زوایای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و در گستره‌ای فراخ‌تر بررسی و تحلیل نماید.

۱. کاربرد نخست: نور سیاه به معنای نور ذات

مهم‌ترین کاربرد واژه «نور سیاه» اطلاق آن بر «نور ذات الهی» است که به نیکوترین شکل و با زیباترین عبارات در گلشن راز آمده است. در پرسش سوم این منظومه از

اینکه چه فکری شرط طریقت است سؤال می‌شود. پاسخ این است که طریقت درست، اندیشیدن در «الا» است و تفکر در ذات، گناه، باطل و محال است. شبستری (ف ۷۲۰) می‌گوید:

سؤال:

کدامین فکر ما را شرط راه است؟ چرا گه طاعت و گاهی گناه است؟

جواب:

در اِلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل

(شبستری، ۱۳۸۲: ۲۱)

علت باطل بودن اندیشه در ذات، شدت نور ذات و نزدیک بودن اوست. هنگامی که مبصر به بصر نزدیک باشد، دیده از دیدن آن کور و تاریک می‌شود و به همین دلیل نور ذات، سیاه است:

چو مبصر با بصر نزدیک گردد بصر ز ادراک آن تاریک گردد
سیاهی گربدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است
سیه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذار کائن جای نظر نیست

(همان: ۲۲)

بدین سان نور ذات خیرگی چشم را در پی دارد و تاریکی بخش است: «نور ذات، بدون حجاب، هر چند رقیق باشد، مشاهده نمی‌شود و چشم قلب سالک و ولی کامل را خیره می‌نماید و اثری تاریکی بخش دارد که از آن به «سیاهی ممدوح» تعبیر نموده‌اند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۳). قوای نفس و حواس آن، نمی‌تواند نور ذات حق را در مرتبه وحدت محض ادراک نماید: «نور سیه کنایت از نور ذات است، در مرتبه وحدت صرف جز قابض نور بصر نیست، بدان معنی که قوا و حواس ظاهری آن را درک نمی‌کند» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۷۵).

ابن ترکه (ف ۸۳۵) دو احتمال دربارهٔ سیاهی نور ذات مطرح می‌سازد:

۱. کثرت و تعدد مظاهر اسما و صفات را به اعتبار عدم تفصیل و عدم امتیاز سیاهی گفته‌اند؛ یعنی وجود موجودات به طور مطلق نور «وجود مطلق» است که از آن به «وجود منبسط» یاد می‌شود. بدین سان «حقیقت وجود مطلق» در تیرگی کثرت و تعدد وجود منبسط و اضافی قرار دارد.
۲. مراد از سیاهی، فنای اختیاری سالک است که موجب بقای ذات او در نور حق می‌شود (همان: ۷۵).

شاه داعی شیرازی (ف ۸۷۰) روشنایی و سیاهی را به ترتیب اشاره به وحدت و کثرت نور ذات می‌داند. کثرت تعینات و اسما به واسطهٔ قرب و نزدیکی همچون پرده‌ای حجاب وحدت ذات می‌شود: «ذات هستی پناه، ظاهر به این نور سیاه است که نور اوست و با او به مثل چون آب حیات با ظلمات و این کثرت تعینات روشن که از او تعبیر به سیاهی رفته - چنانکه در عبارت عرف است که از کثرت به سیاهی تفسیر کنند- نزد این طایفه از وجه وجود و وحدت، عین ذات است و از وجه ظهور و کثرت، غیر ذات» (شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۴۱). به باور وی هرچند نور سیاه، تعبیری غریب است اما ذوق صوفیان به امور شگفت عادت دارد. خاصیت سیاهی، قبض نور حدقهٔ دیدگان است. پس درست است که ذات، نور است اما چون در لباس سیاهی (کثرت) ظاهر می‌شود، پنهان است: «از فرط ظهور به همهٔ دیده‌ها رسیده و از سیاهی نور هیچ دیده او را ندیده. از غایت لطافت، اندیشه از او دور و همهٔ اندیشه‌ها با او در حضور» (همان: ۱۴۱).

بدین سان، همان گونه که اسیری لاهیجی (ف ۹۱۲) می‌گوید، تاریکی و سیاهی به یک معنی است. آن سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیدهٔ سالک ظاهر می‌گردد، نور ذات مطلق است. تاریکی نور ذات، فنای سالک را در پی دارد:

هر کاو نه بدین مقام جا کرد
دعوی قلندری خطا کرد
این فقر حقیقی است الحق
آن جاست سواد وجه مطلق
شمشیر فنا در این نیام است
آن نور سیه در این مقام است
طاووس تو پر بریزد اینجا
سرچشمه کفر خیزد اینجا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۱۳)

اسیری لاهیجی به ذکر واقعه‌ای می‌پردازد که در آن پس از مشاهده نور به رنگ‌های گوناگون، نور سیاهی مشاهده می‌کند که عالم را در بر می‌گیرد و در آن فانی می‌گردد. او به این احتمال نیز اشاره می‌کند که شاید مراد از سیاهی، کثرات و تعینات باشد که حجاب و پوششی برای نور ذات هستند اما بر این باور است که این احتمال با شعر شبستری مناسبت کمتری دارد (همان: ۱۱۴).

الهی اردبیلی (قرن دهم هجری) نیز تاریکی نور ذات را مقتضی محو و فنا می‌داند که درون آن بقای ابدی به وجود خداوند پنهان است و در بیت:
سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است
از آن به «آب حیات» تعبیر شده است. (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۷۲).

نویسنده مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی ضمن اشاره به حدیث «إن لله تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» مراد از حجاب‌های نور و ظلمت را حجاب نور جمال و ظلمت نور جلال می‌داند. همچنین او ضمن اشاره به حدیث «حجابه النور» ظلمت و سیاهی نور ذات را به ستر و حجاب بودن او تأویل می‌کند (خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۳۶) و به این اشعار مولانا اشاره می‌کند:

ز آن که هفتصد پرده دارد نور حق پرده‌های نور دان چندین طبق
کز پس هر پرده قومی را مقام صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۱۴)

ذات حق از آن جهت که هیچ امتیازی در آن نیست و دیده بیننده نمی تواند به شکل معین به چیزی اشاره کند، به سیاهی تشبیه شده است؛ زیرا دیده در ذات حق هیچ امتیازی تشخیص نمی دهد (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۸۹). عطار می گوید:

سیاهی که در هر دو جهان بود فرود آمد به جان او و بنشست
نقاب جان او شد آن سیاهی سیاهی آمد و در فقر پیوست
چو آب خضر در تاریکی افتاد کنون هم او ز خود هم خلق از او رست
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۷۶)

نور ذات و فیض اقدس شد سیاه دیده از دیدن فرو ماند براه
چشم بینا هم سیاهی می رود منتهای هست راهی می رود
(صفی علی شاه، ۱۳۷۱: ۱۲۸)

بعضی از صاحب نظران مراتب تهذیب نفس را هفت مرتبه دانسته و به هر یک با رنگی اشاره نموده اند: ۱. سفید نشانه اسلام؛ ۲. زرد نشانه ایمان؛ ۳. ازرق نشانه احسان؛ ۴. سبز نشانه اطمینان؛ ۵. آبی نشانه ایقان؛ ۶. سرخ نشانه عرفان؛ ۷. سیاه نشانه هیمان و نور ذات (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۶۷۵/۲).

۱-۱. تجلی صفاتی و نور سیاه

اسیری لاهیجی در موضعی از «مفاتیح الاعجاز» نور سیاه را اشاره به تجلی ذاتی می داند که مقتضی فنا است (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۱۸)؛ اما در موضع دیگری می گوید که این نور در تجلی صفاتی ظاهر می گردد: «و تجلی صفاتی آن است که حضرت حق به صفات سبعة ذاتیه که حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام است متجلی شود و گاه باشد که در تجلی صفاتی، نور سیاه نماید یعنی حق را متمثل به نور سیاه بیند» (همان: ۱۶۶).

ختمی لاهوری (قرن ۱۲) در «شرح عرفانی غزل های حافظ» در شرح این بیت از دیوان حافظ:

سواد موی تو بنمود جاعل الظلمات بیاض روی تو بگشود فائق الاصباح
(حافظ، ۱۳۶۳: ۴۵)

به تناسب تاریکی و سیاهی با صفات جلال و سفیدی و روشنی با صفات جمال الهی اشاره می‌کند: «حاصل معنی بیت آنکه سبحات جلال تو بنمود و روشن فرمود بر ما که ذات تو به مقتضای قهر و جلال جاعل الظلمات است، ای برآرنده تاریکی حجاب و پوشنده نور جمال «لیس بجماله حجاب الا الجلال» (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۱/ ۷۱۰). او در موضع دیگری می‌گوید که گاهی در تجلی صفاتی، سالک، حق را متمثل به نور سیاه می‌بیند و شهود تجلی صفاتی را مکاشفه می‌گویند (همان: ۱۲۰۰/۲ و نیز دستغیب، ۱۳۶۷: ۱۰۶). او در شرح این بیت حافظ:

عشق ما با خط مشکین تو امروزی نیست

دیرگاهی است کز این جام هلالی مستم

«خط» را اشاره به حقیقت مطلقه در مظاهر کونیه می‌داند و توصیف این خط به صفت مشکین را به این مناسبت می‌بیند که این حقیقت مطلقه «همواره حجب نور سیاه جلالی در پیش جمال وجه خود دارد» (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۲۲۵۹/۳).

محمدحسین نایبجی (ف ۸۳۴) در ترجمه و شرح مصباح الانس می‌گوید تجلی افعالی غالباً به شکل نورهای رنگارنگ ظاهر می‌گردد، یعنی سالک حضرت حق را به صورت نور سبز، کبود، سرخ، زرد و سفید می‌بیند اما در تجلی صفاتی حق به صورت نور سیاه متجلی می‌گردد (نایبجی، ۱۳۸۸: ۴۲۶/۱).

۲-۱. نور سیاه و تجلیات جلال الهی

احمد غزالی در مکاتبات خود ضمن بیان همراه بودن صفات قهر (الجبار و المتکبر) با صفات لطف (الرحیم و الودود) هرچند نه با قاطعیت، حدیث نور سیاه را اشاره به همین ترکیب و امتزاج می‌داند: «در ممزوجی حجاب عظمت برخیزد و به مرگ خود کمال حجاب در حق سالکان به یکبارگی، چنانکه هرگز ازو در راه نیاید؛ و حدیث

نور سیاه اشارتی دارد ازین معنی، ولیکن همه به این و آن نتوان بست» (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۲). او در سوانح ضمن اشاره به دویستی ابوالحسن بستی نور سیاه را به مقام فنا و اختفا در کنه آلا تعبیر می‌کند: «اینجا او خداوند وقت بود چون به آسمان دنیا نزول کند، او بر وقت درآید، نه وقت بر او و او از وقت فارغ. بلی وجودش از او بود و بدو بود و فناش از او بود و در او بود. این را اختفا در کنه آلا گویند؛ و گاه مویی شدن در زلف معشوق خوانند. چنان که گفته است:

از بس که کشیدیم ز زلف توستم مویی گشتیم از آن دو زلفین به خم
 زین پس نه شکفت اگر بوم با تو بهم در زلف تو یک موی چه افزون و چه کم
 (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۰)

نجم الدین رازی در *مرصادالعباد* انوار صفات جلال را سوزاننده (محرق) و انوار صفات جمال را پرتوافکن (مشرق) می‌داند و می‌گوید گاهی نور صفات جلال، ظلمانی محض است و عقل نمی‌تواند نور ظلمانی را درک کند زیرا جمع بین ضدین را محال می‌داند. او سپس به حدیثی از پیامبر اشاره می‌کند که می‌فرماید آتش دوزخ پس از چندین سال تافتن، سرخ شد و پس از آن سفید و اکنون سیاه گشته است. این در حالی است که عقل نمی‌تواند آتش سیاه را درک نماید. او در موضع دیگری معتقد است که در مقام فنای الفناء تجلی صفات جلال باعث مشاهده نوری سیاه می‌گردد که طلوع آن شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم را در پی دارد (رازی دایه، ۱۳۷۹: ۳۰۸). میدی نیز در کشف الاسرار نور سیاه در رباعی ابوالحسن بستی را اشاره به مقام فنای سالک طریق حق می‌داند (میدی، ۱۳۷۱: ۵۷/۲).

۳-۱. مقام خفی

برخی از عارفان مکاشفه نور سیاه را مربوط به مقام خفی دانسته‌اند. آنان منازل سلوک را با نورهایی مشخص نموده‌اند که سالک آن‌ها را در هر منزل مشاهده می‌کند:

۱. مقام توبه، طاعت و ذکر که با نور سبز تمثل می‌یابد.
۲. منزل تزکیه نفس از صفات شیطانی که با نور کبود مشخص می‌گردد.
۳. منزل تخلیه نفس به اخلاق حمیده که با نور سرخ متمثل می‌شود.
۴. منزل تخلیه سرّ از غیر حق و در این مرتبه نور زرد مکاشفه می‌شود.
۵. مرتبه روح که در این مرتبه سالک نور سفید می‌بیند.
۶. مرتبه خفی که سالک نور سیاه را مکاشفه می‌کند.
۷. مرتبه اخفی و غیب‌الغیوب است که مقام فنا و بقا است (میبدی، ۱۳۷۶: ۱۴۶ و شریف کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۲۸).

علاءالدوله سمنانی (ف ۷۳۶) در «العروه لاهل الخلوه و الجلوه» بر این باور است که سرعت سالکان در عبور از منازل و مقامات یکسان نیست بلکه گاهی سرعت سیر به گونه‌ای است که همه منازل هفت‌گانه را یکی می‌بیند: «و گاه باشد که سالک سریع‌السیر باشد و بی‌التفات به حجبات و این هفت را همه یک می‌بیند، از آنکه روح و سر و خفی هر سه در یک حجاب نموده شود که این نور سیاه است به رنگ آینه و آن نباشد که نموده نشده فاما چون مشغول بوده، به فهم او نرسیده» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۲۸).

در تفسیر روح البیان مراتب چهارگانه توحید به این صورت باز نموده می‌شود: ۱. مرتبه طبیعت با نور سیاه؛ ۲. مرتبه نفس با نور قرمز؛ ۳. مرتبه روح با نور سبز؛ ۴. مرتبه سرّ با نور سفید. (حقی برسوی، بی‌تا، ۳۳۱/۲) اما نویسنده «بستان السیاحه» نور سیاه را مربوط به تمثالات منزل ششم و «خفی» یا «سرالسرّ» می‌داند و عالم آن را جبروت معرفی می‌کند. عبدالصمد همدانی (ف ۱۲۱۶) نیز در بحرالمعارف نور سیاه را

مربوط به مرتبه خفی می‌داند. «نور سیاه که آن نور خفی است و آن را نور ذات گویند که آن نور از غایت الطفی بی‌رنگ، و آن نور رنگ بی‌رنگی است که اسیر رنگ شده است» (همدانی، ۱۳۸۷: ۹۴/۲).

۴-۱. نور سایه‌وار یا سایه نورانی

نور سایه‌وار یا سایه نورانی نیز از تعبیرات شبیه نور سیاه است که مؤلف کتاب فصوص الحکم یعنی ابن عربی آن را به کار برده است: «فهذا نور ممتد عن ظل هو عين الزجاج، فهو ظلّ نوری لصفائه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴/۱). مؤیدالدین جنیدی در شرح فصوص الحکم تعبیر «نور ظلّی» و «ظلّ نوری» را این گونه توضیح می‌دهد که همه آنچه در اعیان ممکنات درک می‌کنیم وجود حق است که با خصوصیات و اوصاف اشیاى متجلی می‌گردد؛ بنابراین عالم، سایه گسترده وجود اّحدی جمعی است و آنچه از اعیان عالم بر ما نمایان می‌گردد «نور سایه‌وار گسترده» یا سایه نوری است: «إن وجدت الاعیان علی مشهد من یری ذلک إنما وجدت بالوجود الواحد الاحد المستفاد من الحق المطلق المشترك بین الكل، فهو الحق الواحد الاحد و هو النور الممتدّ أو الظلّ النوری المشتدّ المعتدّ» (جنیدی، ۱۴۲۲ ق: ۴۳۲).

به باور برخی هنگامی که اسرار توحید و جودی و سرّ معیت بر سالک وارد می‌شود، در درون خویش نوری می‌بیند که از عرش تا فرش را در بر گرفته است. چون رنگ این نور «بی‌رنگی» است با «سیاهی» تناسب دارد و مصداق این حدیث است که «کان الله فی عماء» یعنی خداوند در پوشش (ابر تیره) بود. پس از این، نوری از محل طلوع خورشید می‌بیند که آن نور سیاهی را که ذات خدا می‌پنداشت، محو می‌کند. در این هنگام وجود ممکنات که در آن نور سیاه محو بود، نمایان می‌گردد و این مانند وجود ستارگان در تلالو درخشان نور خورشید است» (العجم، ۱۹۹۹ م: ۱۰۵۵).

ابن عربی در نقل واقعه‌ای در کتاب «مشاهد الاسرار القدسیة و مطالع الانوار الالهیة» از ورود در ظلمتی یاد می‌کند که درباره آن گفته می‌شود: «ما أحسن هذه الظلمة و أشدّ ضوءها و ما أسطع نورها. هذه الظلمة مطلع الانوار و منبع عیون الاسرار و عنصر المواد من هذه الظلمة أوجدتک و إليها أردک و لست أخرجک منها» (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۴۵) در شرح این سخن گفته شده است که ذات، در حال تقیید نام کثرت بر خود می‌نهد. همه موجودات مقید از آن کثرت سرچشمه می‌گیرند؛ بنابراین همه نورهای مقید از این نور ظلمانی ناشی می‌شوند زیرا این تاریکی ذاتی نخستین موجودی است که از ذات صادر شده است (بنت النفیس البغدادیة، ۲۰۰۶ م: ۱۲۲).

۱-۵. سیاه‌رویی

یکی از احادیثی که از پیامبر درباره فقر نقل شده این است که فقر، سیاه‌رویی در دو عالم است: «الفقر سواد الوجه فی الدارین». عارفان در کنار احادیث «الفقر فخری» و «کاد الفقر أن یكون کفراً» به این حدیث توجه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند. بعضی مقصود از سیاه‌رویی را فنای کلی در خداوند دانسته‌اند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۴ و ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۴۴۰/۲) و از این جهت آن را به موضوع نور سیاه ربط داده‌اند. اسیری لاهیجی می‌گوید: «و آنچه فرموده‌اند «سواد الوجه فی الدارین» عبارت از آن است که سالک بالکلیه فانی فی الله شود به حیثیتی که او را در ظاهر و باطن و در دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم ذاتی راجع گردد و این است فقر حقیقی و از این جهت فرموده‌اند که «إذا تمّ الفقر فهو الله» زیرا که این مقام اطلاق ذات حق است (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۱۷).

بحر العلوم در تفسیر عرفانی مثنوی، هنگامی که به شرح داستان کشتن عمر بن عبدود توسط حضرت علی (ع) و این ابیات می‌رسد:

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بندهٔ حقم نه مأمور تنم
 شیر حقم نیستم شیر هوا فعل من بر دین من باشد گوا
 من چو تیغم و آن زننده آفتاب ما رمیت اذ رمیت در حراب
 (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۶۸)

حضرت امیر (ع) را در مقامی می‌بیند که همه اوصاف بشری از او فانی شده و نور خورشید را بی‌پرده ماه جبروتی و ملکوتی و ناسوتی مشاهده می‌نماید. او تمام جهان را تاریک می‌بیند و به نور النور و تجلی ذاتی مشرف می‌گردد. بدین سان او مصداق فنا و تعبیر «سواد الوجه فی الدارین» می‌شود (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ۴۷۶).

حاج ملاهادی سبزواری نیز نوع اضافه در تعبیر «سواد الوجه» را بیانیه می‌داند؛ یعنی فقر همان سواد اعظم است که وجه الله است. «أینما تُوکُوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵). او می‌گوید می‌توان مراد از سواد الوجه را نور ذات دانست، زیرا این نور، سیاه است. هنگامی که سالک به نور سیاه می‌رسد از «تلوین» آسوده شده و در مقام «تمکین» راسخ می‌گردد (سبزواری، ۱۳۷۲ الف: ۱۳۹ و سبزواری، ۱۳۷۲ ب: ۷۳۸).

ملاعلی نوری نیز در حواشی خود احتمال می‌دهد که مراد از عماء در حدیث عماء (این کان ربنا قبلان یخلق الخلق قال فی عماء) اشاره به نفس رحمانی باشد که در زبان شریعت «نور محمدی» نامیده می‌شود. او ضمن اشاره به حدیثی در کتاب کافی «محمد حجاب الله الاکبر» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۱۴۵) آن را اشاره به شمول و گستردگی مرتبهٔ عماء و نفس رحمانی و احاطهٔ آن بر اشیاء می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۴۲۳ و ۴۵۹). بدین سان در تعبیر سواد الوجه، وجه به معنای ذات الهی است و سیاهی آن به معنای احتجاب آن در نور محمدی است.

فقر باشد رو سیاهی عیان عاشقان را زین جهان و آن جهان
 نور ذات و فیض اقدس شد سیاه دیده از دیدن فرو ماند ز راه
 (صفی علی شاه، ۱۳۷۱: ۱۲۸)

۶-۱. شب و نور سیاه

شب از تعبیراتی است که به نور سیاه مربوط می‌شود. شب را کنایه از عالم غیب و گاه جبروت دانسته‌اند. همچنین مرتبه واحدیت را شب دیجور نامیده‌اند (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۹۷). در «المصباح فی التصوف» چنین می‌آید: «و در عالم حقیقت شب عبارت است از ظلمت ذات؛ از برای آنکه جمله نفوس و عقول متحیر شده‌اند در معرفت کنه ذات» (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۱۲) چون خواص اهل سلوک شب را همچون روز روشن می‌بینند، آن را نور سیاه می‌نامند (عبدالله قطب، ۱۳۸۴: ۲۶۵).

همچنین یکی از اصطلاحات مطرح درباره نور سیاه، شب یلدا است: «شب یلدا در عرف آنان نهایت الوان انوار است که این تعبیر نزدیک به تعبیری است که از سواد اعظم می‌کنند» (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۶۵). در «مکاتیب سنایی» چنین می‌آید: «چون خورشید عالم آرای ظل الله سر از مطلع جلال خویش برآرد، روح الله فتوح خویش در سواد شب یلدا ببیند، جان آدم زادم گم شده، خود را در سواد صبح کاذب طلب کند» (سنایی، ۱۳۷۹: ۲۳۹).

شب روشن نیز از تعبیرات عرفانی مرتبط با نور سیاه است. اسیری لاهیجی می‌گوید: «و می‌تواند بود که مراد به شب روشن، ذات احدیت باشد که از جهت بی‌رنگی و بی‌تعینی به شب تشبیه کرده باشد؛ زیرا که چنانکه در شب ادراک چیزی نمی‌توان کرد، در این مرتبه ذات نیز که مرتبه فنا و مظاهر است، ادراک و شعور نمی‌ماند» (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۱۹). شاه داعی شیرازی می‌گوید مراد از شب روشن، ذات مطلق است که به خود پیدا است اما محتجب در حجاب تعینات روز است (شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۴۳). ابن ترکه نیز معتقد است مراد از شب روشن وجود مطلق است که در ضمن اظلال خود که آن را تعینات و وجودات اضافیه می‌خوانند، منبسط شده است. در مقابل، وجودات اضافیه، روز تاریک است (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۷۷).

۷-۱. دیگر واژگان مربوط به مفهوم نخست نور سیاه

در ادبیات عرفانی چند واژه دیگر برای اشاره به نور سیاه یا نور ذات به کار رفته است. یکی از آن‌ها تعبیر خال سیاه است که به صورت خال هندو نیز می‌آید:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

(حافظ شیرازی، ۱۳۶۳: ۱)

در این بیت مراد از خال هندو تجلی ذاتی یعنی نور ذات خداوند است که به رنگ سیاه متمثل می‌شود و سمرقند و بخارا اشاره به دو عالم. (دستغیب، ۱۳۶۷: ۱۰۷). همچنین است خط مشکین که گفته شده به نور سیاه جلالی اشاره دارد و پیش‌از این بیان گردید (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۲۲۵۹/۲). ختمی لاهوری می‌گوید در اصطلاح بعضی از محققان، چشم سیاه را نیز اشاره به نور ذات می‌داند و ضمن اشاره به این بیت از صاحب مرآت‌المعانی:

هست چشم این جا به معنی نور ذات
کو عیان بیند وجود ممکنات
چنین می‌گوید: «و آن را سیاه گفت به لحاظ آنکه نور ذات، من حیث هی هی،
در عدم ادراک و رؤیت مشابه است به سیاهی، چنانچه از خال به واسطه سیاهی اراده
غیب هویت نمایند که از ادراک و شعور محتجب و مخفی است» (همان: ۱۱۹۲/۲).
آدینه محمد خوارزمی در شرح این بیت از مثنوی:

این بخارا منبع دانش بود پس بخارایی است هر که آتش بود
مراد از بخارا را تجلی نور سیاه می‌داند. او نور سیاه را ستر و نقاب جمال ربوبیت
می‌داند و تجلی ربوبیت را مبدأ علوم و معارف معرفی می‌کند (خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۷۳).
خوارزمی در شرح این بیت:

مشرق خورشید برج قیرگون آفتاب ما ز مشرق‌ها برون
مراد از خورشید اول را اشاره به تجلی ربوبیت می‌داند. مشرق این خورشید برج
قیرگون است که این برج تمثیل صفت جلال بوده و نور آن سیاه است (همان: ۲۰۰).

صاحب صفوه الصفاء (قرن ۸) در تحقیق معنای این بیت:

مهتاب برآمد به شب تیره عجب نیست
این طرفه، شب تیره ز مهتاب برآمد
چنین می گوید «مراد به مهتاب نور روح است که در بدن ظلمانی شب مثال پیدا
شد و در این عجب نیست، عجب آن است که نور سیاه که در این مقام عبارت از آن
فناست، از مهتاب که نور روح است برآمد» (اردبیلی، ۱۳۷۶: ۵۵۱).

همچنین بعضی نمادها را به نور سیاه مربوط دانسته‌اند. از باب نمونه، عمامه سیاه
پیامبر را اشاره به عالم غیب دانسته‌اند (نابلسی، ۱۴۲۹ ق: ۱/۲۱۶). نیز سیاه پوشی برخی
از فرقه‌های تصوف را نماد نور سیاه می‌دانند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴: ۴۲۶).

یکی از تعبیرات دیگر که به نور سیاه مربوط می‌شود، نقطه است. برای نمونه
می‌توان به واقعه مشاهده نور سیاه که در مکتوبات سرهندی نقل شده اشاره نمود. در
این واقعه سالک پس از مشاهده نور سیاهی که بر همه چیز گسترده شده، آن را بر
شیخ خویش عرضه می‌کند و شیخ به او می‌گوید که این نور سیاه، علم است. در
ادامه مراحل سلوک این نور سیاه منقبض می‌شود تا آنکه همانند نقطه‌ای مشاهده
می‌شود. شیخ در ادامه می‌گوید باید این نقطه نیز زایل شود تا حیرت کامل حاصل
گردد و حق به ذات خود مشاهده شود (الفاروقی السرهندی و المنزلوی، بی‌تا:
۴۲۵/۱).

در دیوان صفی‌علی شاه نیز برای توصیف نحوه تولد حضرت امیر (ع) در خانه

کعبه از تعبیر نور سیاه استفاده شده است:

کرد دیوار خانه را منشق	در زمان ربّ کعبه و زمزم
شد چو داخل به خانه بانوی قدس	هر دو دیوار هشت سر بر هم
گشت آن خانه غرق نور سیاه	کاندر این نکته‌ایست هین فافهم
آب حیوان درون تاریکی	زد پی روشنی به دهر علم
ای پسر شو سیاه‌روی دو کون	تا دو کونت شود اسیر ظلم

(صفی‌علی شاه، ۱۳۳۶: ۹۰)

۲. کاربرد دوم: نور سیاه به مثابه نور شیطان

در کنار، یا بهتر بگوییم، در مقابلِ کاربردی که تاکنون برای تعبیر نور سیاه در متون عرفانی بیان شد، برخی این تعبیر را به معنای نور شیطان به کار برده‌اند. معروف‌ترین کسی که چنین معنایی را از تعبیر «نور سیاه» به کار برده، عین‌القضات همدانی (ف ۵۲۵) است که در اینجا به توضیح و تحلیل دیدگاه او و دیگر کسانی که این تعبیر را به کار برده‌اند، خواهیم پرداخت.

۱-۲. نور ابلیس در آثار عین‌القضات

عین‌القضات همدانی در چند موضع از «تمهیدات» و «نامه‌ها» به موضوع نور سیاه پرداخته است:

۱. در تمهید اصل سوم که به بیان اصناف سه‌گانه آدمیان می‌پردازد، کافر را مقتصد (میانه) می‌خواند. به گفته‌ی وی کفر میانه، مرتبه‌ی عبودیت است و اساساً هدایت و ضلالت با هم هستند. او در اینجا معنایی نسبی از کفر، هدایت و ضلالت ارائه می‌کند که بر اساس آن، سالک تا از خود خبر دارد میان کفر و ایمان است و در معرض ضلالت قرار دارد. در اینجا او به نقل سخنی از شیخ خود می‌پردازد که هنگام نیت نماز می‌گوید کافر شدم و زنار بستم و هنگامی که از نماز فارغ می‌شود، به مرید خویش چنین می‌گوید: «تو هنوز به میانه‌ی مرتبه عبودیت نرسیده‌ای و به پرده‌ی آن نور سیاه که پرده‌دار «فبعزتک لأغوینهم أجمعین» (ص: ۸۲) تو را راه نداده‌اند، باش تا دهندت:

بی‌دیده ره قلندری نتوان رفت دزدیده به کوی مدبری نتوان رفت
کفر اندر خود قاعده ایمانست آسان آسان به کافری نتوان رفت

(عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۴۹)

در این عبارت پرده‌دار نور سیاه، شیطان است که بر اساس آیه‌ی مورد اشاره به عزت خداوند سوگند یاد نموده که آدمیان را گمراه سازد. کفر در اینجا معنایی

نسبی دار؛ زیرا آدمی در هر مرتبه از سلوک نسبت به مرتبه بعدی در حجاب قرار دارد و کافر است.

۲. هنگامی که از خدّ و خال معشوق سخنی می‌رود، آن را چهره نور محمد (ص) می‌داند که بر جمال نور احد قرار گرفته است. در مقابل خدّ و خال، زلف و چشم و ابرو قرار دارد که نور سیاه است: «زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدام ست؟ دریغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟ آن نور ابلیس است که از آن زلف، این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت با نور الهی ظلمت خوانند و اگر نه، نور است» (همان: ۱۱۹). عین‌القضات در این زمینه به بیتی از صوفی غیر معروفی به نام ابوالحسن بستی استناد می‌کند:

دیدیم نهان گیتی و اهل دو جهان وز علت و عار برگذشتیم آسان
آن نور سیه ز لائق برتر دان زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن
البته از این ابیات ثابت نمی‌شود که مراد از نور سیاه، نور شیطان باشد اما عین‌القضات این چنین استنباط کرده است.

۳. عین‌القضات در پاسخ به اینکه نور سیاه چیست؟ به آیاتی از قرآن، به ویژه در وصف ابلیس اشاره می‌کند. او می‌گوید: «و کان من الکافرین» (بقره: ۳۴) خلعت او آمده است؛ شمشیر «فبعزتک لأغوينهم اجمعین» (ص: ۸۲) کشیده است؛ در ظلمات «فی ظلمات البرّ و البحر» (انعام: ۹۷) فضولی و خود را بی اختیار کرده است. پاسبان عزّت آمده است. دربان حضرت «أعوذ بالله من الشیطان الرجیم» شده است» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۱۹). از این تعبیرات روشن می‌شود که عین‌القضات ابلیس را مظهر صفات جلال و عزت خداوند می‌داند و بدین سان او را صاحب نور سیاه می‌بیند.

۴. در موضعی نور محمدی برآمده از مشرق ازلی را در مقابل نور سیاه عزازیلی قرار می‌دهد که از مغرب ابدی بیرون می‌آید. دوگانگی و تقابل این دو نور در این

عبارت به نحو روشن تری بیان شده است: «دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید؛ و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزرائیلی که از مغرب ابدی بیرون رود» (همان: ۱۲۶). البته به نظر می‌رسد در این متن به تعبیر «نور سیاه عزازیلی» درست است نه «عزرائیلی»، زیرا عزازیل از نام‌های ابلیس شمرده شده است.

۵. در عبارتی نور سیاه ابلیس و ابوجهل را در مقابل نور احمد قرار می‌دهد: «هرگز شنیده‌ای که نور سیاه ابلیس و ابوجهل از سر تا قدم با نور احمد چه می‌گویند؟» (همان: ۱۸۸) «عین القضاة برای سعادت و شقاوت آدمیان مبنایی مابعدالطبیعی معرفی می‌کند. این مبنای مابعدالطبیعی، اسماء صفات خداوند است. وجود محمد (ص) و ایمان او مستند به «هو الله الخالق البارئ المصور» (حشر: ۲۴) است. اما ظهور ابلیس و کفر او بر اساس «الجبار المتکبر القهار» (حشر: ۲۳) رقم می‌خورد. کاملاً روشن است که او خیرات و شرور را به ترتیب مظهر صفات جمال و جلال الهی دانسته است (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۱۸۷).

۶. در عبارت دیگری که خود به دیریاب و دشوار بودن آن اشاره می‌کند، حضرت محمد (ص) را سایه حق تعالی می‌داند و فهم سایه محمد را منوط به دیدن نور سیاه می‌کند: «چون آفتاب عزت از عالم عدم طلوع گردد از عالم وجود، سایه او آن آمد که «و سراجاً منیراً». دانستی که محمد سایه حق آمد و هرگز دانسته‌ای که سایه آفتاب محمد چه آمد؟ دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه «لا» ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد (ص) چه باشد» (همان: ۲۴۸). در این فقره سخنی از ابلیس در میان نیست و نور سیاه اشاره به نور محمد است که ظل و حجاب ذات (وجه) حق دانسته شده است. بدین سان در این مورد از نور سیاه در معنای رایج در دیگر متون عرفانی به کار رفته است.

۷. عین القضاة در نامهٔ چهلم، عظمت و ارادت را از صفات اضداد دانسته که مشاهدهٔ اولی کمال قبض ابدی و مشاهدهٔ دومی کمال درد ابدی را در پی دارد. نور سیاه به مشاهدهٔ صفت عظمت مربوط می‌شود که موجب کمال قبض ابدی است (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۳۲۳/۱). او تذکر می‌دهد که گاهی این دو مشاهده همراه یکدیگر هستند و درد و قبض را در پی دارند. همچنان که مشاهدهٔ علم ازل، قبض و درد را با هم در پی دارد. در این فقره نیز هیچ اشاره‌ای به نور ابلیس نشده است.

۸. در نامهٔ هشتاد و نهم به دو آیهٔ آغازین سورهٔ مبارکهٔ لیل دربارهٔ شب و روز اشاره می‌کند: «واللیل إذا یغشی و النهار إذا تجلی» (لیل: ۱ و ۲). او شب و روز را در این دو آیه به ترتیب با صفت گمراه‌کنندگی و هدایتگری در آیات «یضل من یشاء» (رعد: ۲۷) و «یهدی من یشاء» (بقره: ۱۴۲) تطبیق می‌دهد. عین القضاة می‌گوید: «واللیل إذا یغشی» صفت «یضل من یشاء» و آن نور سیاه را نقطهٔ برید دان» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۲۳۰/۲) همچنین با اشاره به آیهٔ «والصبح إذا تنفس» (تکویر: ۱۸) آن را نهاد محمدی می‌داند که برید ازل رحمت است و خلعت یهدی دارد: «و ما أرسلناک الا رحمة للعالمین» (انبیاء: ۱۰۷) اما «و اللیل إذا یغشی» (لیل: ۱) را نهاد ابلیس می‌داند که صفت گمراه‌ساختن به خلعت دارد. نکتهٔ مهم آن است که به باور عین القضاة هدایتگری و گمراه‌کنندگی هر دو از صفات خداوند هستند و به یکسان به او نسبت داده می‌شوند (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۲۳۱/۲).

۹. در نامهٔ نود و دوم با اشاره به حدیث پیامبر (ص) که «خداوند نود و نه اسم دارد، خدا فرد است و فرد را دوست دارد»، تذکر می‌دهد که احصای نام‌های الهی با لقلقهٔ زبان بی‌حاصل فرق دارد: «تو که از ربوبیت او خبر نداری، اگر گویی یا رب العالمین، منادای تو کی بود؟ تو که خلع الطاف ازلی نیابی و نبینی، یا لطیفاً بالعباد، چون گویی؟ تو که به مقامی نرسیدی که در آن مقام نور سیاه بر سالک

عرض کنند، سموم قهر از کجا دیدی؟ پس یا قهار گفتن از تو، کی درست آید؟»
(همان: ۲/۲۵۵)

در این قطعه مشاهده نور سیاه، شرط درک و فهم صفت قهاریت خداوند دانسته شده است. در همین ارتباط او به دو بیت ابوالحسن بستی در باب نور سیاه اشاره می‌کند. در این متن نور سیاه در ارتباط با صفات قهر و جلال خداوند توضیح داده می‌شود و سخنی از شیطان در میان نیست. عین القضاة در ادامه می‌گوید که نور سیاه به صورت نهنگی سفید بر سالک عرضه می‌شود و هر کس از این مقام بگذرد به خداوند می‌رسد. همچنین بسیاری به این مقام می‌رسند اما سموم قهر آنان را می‌زند. (همان). در فهم این متن مشکلی وجود ندارد؛ زیرا درست است که در این نامه نیز به تعادل لطف و قهر یا رحمت و غضب اشاره می‌شود اما بر این مطلب نیز تأکید می‌گردد که رحمت الهی بر غضب او سبقت دارد: «سبقت رحمتی غضبی» (همان: ۲/۲۵۶).

۱۰. عین القضاة در نامه‌ای نور سیاه را آخرین حجابی می‌داند که ثنویان در آن مانده و فراتر نرفته‌اند: «پنداری که قرآن دانی؟ به خدا که ندانی. چون سالک به ولادت ثانی رسد، حجب ملکوتی بماند میان او و میان خدا- عز و جل- پس یک‌یک برخاستن گیرد؛ و آخرین حجاب نوری سیاهست که ثنویان آنجا بمانده‌اند و یزدان و اهرمن گفتند. اگر خلیل صفت بودندی، سیاهی آن نور و ایشان نمودی که آن نه مقصد است.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۹۱/۱).

۲-۲. نور ابلیس در آثار دیگران

به غیر از عین القضاة همدانی در آثار گروه اندکی از دیگر اندیشمندان نیز تعبیر «نور سیاه» به معنای نور ابلیس به کاررفته است. برای نمونه، در مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی نور ابلیس به لعبتی از آتش بدرنگ تشبیه می‌شود. این نور سرخ است و نقطه‌هایی مانند خون سیاه بر آن ظاهر می‌شود (سمنانی، ۱۳۸۳: ۳۰۸). سمنانی

این نور را مظهر صفات خدا نمی‌بیند و آن را شرّ دانسته و سالک را توجّه می‌دهد که به همه نورهایی که بر وی نمایان می‌شود، اعتماد نکند.

ملاصدرا مشهد هفتم از مفتاح چهارم کتاب مفاتیح الغیب را به بحث درباره ابلیس و جنود او و اینکه کدام اسم الهی مبدأ وجود اوست، اختصاص می‌دهد. در آنجا او به این سخن حلاج که جوانمردی تنها درباره احمد (ص) و ابلیس صادق است، اشاره می‌کند و می‌گوید شاید مراد از این سخن این باشد که هر یک از این دو مظهر در نهایت کمال هستند. محمد (ص) مظهر اسمای لطف و محبت و ابلیس مظهر اسمای قهر و عزّت است. او پس از استناد به آیاتی از قرآن به این گفته اشاره می‌کند که نور ابلیس از آتش عزت است؛ زیرا از قول او در قرآن گفته می‌شود که «خلقتنی من نار» (اعراف: ۱۲). همچنین او در کمال شگفتی به روایتی از کعب الاحبار اشاره می‌کند که در آن از تورات نقل نموده که ارواح مؤمنان از جمال خداوند و ارواح کافران از جلال او است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۷۴).

بدین سان کاربرد نور سیاه در معنای نور ابلیس به دفاع از جایگاه وجود شناسانه شیطان بازمی‌گردد که در پاره‌ای از متون عرفانی دیده می‌شود. برای نمونه، سید حیدر آملی در تفسیر محیط اعظم می‌گوید: «العالم بأسره مظهر اسماء الله سبحانه حتی الشیطان و هو مظهر اسم المضل» (آملی، ۱۴۲۲ ق: ۱/۳۶۴). بدخشی (ف ۷۹۷) در «خلاصه المناقب» میان شیطان مطلق و شیطان مقید فرق نهاده و اولی را مظهر جلال خداوند و دومی یعنی ابلیس را مظهر اسم «المضل» می‌داند (بدخشی، ۱۳۷۴: ۱۵۶).

از میان شارحان مکتب ابن عربی، داوود قیصری (۱۳۷۵: ۶۸۹) و مؤیدالدین جندی (۱۴۲۲ ق: ۱۳۰) و بابا رکن (شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۷/۱) و صدرالدین قونوی (۱۳۷۲: ۱۲۳) شیطان را مظهر اسم مضل دانسته‌اند.

۳-۲. تحلیل وارزیابی نحوه کاربرد دوم

برخی اعتقاد به وجود توأمان نور و ظلمت را ممیزه اندیشه مغانی دانسته‌اند. هم‌نشینی سفید و سیاه که در شطرنج مجسم می‌شود نمونه‌ای از این طرز نگرش است. اعتقاد به نور سیاه ابلیس در مقابل نور سفید محمد (ص) به احتمال قوی تحت تأثیر چنین اندیشه‌ای است که نوعی اندیشه ثنوی را به ذهن تداعی می‌کند. راز ابلیس در حکمت مغانی مایه دردسر است و همانند راز وحدت وجود یا وحدت شهود که گاه به زندقه حلول و اتحاد می‌انجامد، مورد سوء فهم قرار می‌گیرد (عالیخانی، ۱۳۸۶: ۴۷). نویسنده پس از آن که به بیان سهروردی درباره جنبه نیاز و ظلمت در «نور اقرب» نسبت به «نور الانوار» می‌پردازد، این جنبه را معادل نور سیاه می‌داند. او در تحلیل خویش دیدگاه عین القضاة را درباره نور سیاه و بیان سهروردی درباره جنبه ظلمانی و فقر ذاتی نور اقرب یک کاسه می‌کند. در حالی که پیش از این اشاره کردیم که در این مورد تفاوت عمده‌ای میان گفتار عین القضاة و دیگران وجود دارد. سهروردی هیچ‌گاه جنبه ظلمت نورهای صادر از نور الانوار را با ابلیس یکی نمی‌داند. البته سهروردی قطعاً از آنچه حکمت فهلویون یا حکیمان ایران پیش از اسلام می‌نامد، تأثیر پذیرفته است. به اعتقاد بعضی حکمت پهلوی یا مشرقی بخشی از آرای زروانیان است که با افکار و تأویلات گنوسی و باطنی درهم آمیخته است (موحد، ۱۳۸۴: ۱۵۵).

در اینجا تذکر این نکته مهم است که اگر مراد از نور سیاه همان اسمای جلال یا مظاهر آن خداوند باشد، قطعاً نمی‌تواند شر باشد و بنابراین مظهریت شیطان برای این صفت امری ناموجه به نظر می‌رسد؛ زیرا صفات این اسما از زمره اسمای حسناى الهی هستند (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۶۸). به همین سبب در عالم اندیشه اسلامی تنها عده کمی را می‌توان یافت که مانند عین القضاة نور سیاه را نور ابلیس بدانند.

نتیجه گیری

۱. تعبیر نور سیاه در آثار عرفانی دو کاربرد متفاوت دارد که نباید آن دو را با هم خلط نمود: نور ذات و نور ابلیس. در بیشتر آثار عرفانی تعبیر «نور سیاه» بر نور ذات الهی اطلاق شده است. در توضیح اینکه چرا نور ذات خداوند سیاه است، چند تفسیر مختلف ارائه شده است. یکی آنکه نور ذات از شدت پیدایی و نزدیکی موجب خیرگی و کوری دیدگان گردیده و بدین سان سیاه دیده می‌شود. تفسیر دیگر این است که ذات همواره در حجاب کثرت اسما در صفات پوشیده است و از این حجاب به سیاهی تعبیر می‌شود.
۲. نمونه‌ای از این نتایج را می‌توان در برداشت ویژه‌ای ملاحظه کرد که برخی از عارفان از روایاتی که در زمینه فقر وجود دارد ارائه نموده‌اند: «الفقر سواد الوجه فی الدارین»، «کاد الفقر أن یکون کفرا» و «الفقر فخری». در سخن نخست مراد از وجه، ذات الهی است و بدین سان «سواد الوجه» (سیاهی چهره) به معنای حجاب صفات و اسمای الهی است که ذات او را در احتجاب و پوشیدگی می‌برد. در جمله دوم فقر، کفر نامیده می‌شود و معنای لغوی کفر، پوشاندن است و چون پیامبر به عنوان انسان کامل مظهر تمام اسما و صفات الهی است و صفات و اسما، حجاب ذات است از فقر، کفر حقیقی و پوشش ذات قصد شده است. به همین سبب در جمله سوم، فقر مایه فخر و مباهات پیامبر دانسته شده است.
- تعبیراتی مانند «پرده‌های نور» از مولانا و «نقاب سیاه» از عطار به همین مرتبه حقیقی اشاره دارد که در اثر وارستگی کامل از خلق و فنای در حق حاصل می‌شود.
۳. چون نور سیاه به احتجاب نور ذات در اسما و صفات مربوط می‌شود بنابراین می‌توان ظهور این نور بر دل سالک را مربوط به مرتبه تجلی صفات دانست.

بدین سان در میان مراتب و مقامات هفت گانه، منزل ششم یعنی مرتبه خفی با مشاهده نور سیاه همراه است.

۴. نور سیاه می تواند همچون شاه کلیدی برای فهم معنای برخی از واژگان عرفانی در نظر گرفته شود. در متون ادب عرفانی به طیفی از واژگان برمی خوریم که با توضیحات صریح و یا قراین ضمنی می توان آن ها را مرتبط با «نور سیاه» دانست. «نور سایه وار»، «سایه نوری»، «عماء» (پوشش ابری که ذات را مستور می سازد)، «فقر مطلق»، «مقام تمکین»، «ظلمت شب»، «خال هندو» (خال سیاه) چشم سیاه و نقطه از تعبیراتی است که معنای آن در پرتو تعبیر نور سیاه فهمیده می شود.

۵. در ارتباط با کاربرد دوم تعبیر نور سیاه، عین القضاة همدانی آن را در اشاره به نور ابلیس به کار می برد. اساس این کاربرد مبتنی بر در نظر گرفتن نقشی مثبت برای ابلیس در مراتب وجود است. بر همین اساس است که عین القضاة شیطان را پرده دار عزت الهی معرفی می کند. شگفت آن است که عین القضاة بر اساس تفکیک تجلیات الهی به تجلی جمال و تجلی جلال، نور محمد (ص) را مظهر جمال و نور ابلیس و نور ابو جهل را مظهر جلال می داند.

۶. در نقد دیدگاه عین القضاة همدانی باید گفت که تعبیر او را به دو گونه می توان توجیه نمود: یکی آنکه او به شأن و جایگاه رفیع صفات جلال و جمال الهی بی توجه است؛ زیرا صفات جلال و جمال هر دو از مقومات اسمای حسنای الهی هستند و نمی توان شرور و بدی ها را مظهر آن ها دانست. وجه دیگر آنکه بگوییم از دیدگاه وی شیطان و شرور دیگر از لحاظ وجودی و تکوینی به عنوان شر مطرح نیستند. این وجه نیز با توجه به اینکه او در پاره ای از سخنانش شیطان را مظهر اسم الهی «المضل» دانسته است، نمی تواند به عنوان دلیل کافی ارزیابی شود.

منابع

- آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحيط الاعظم*. تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی. ۴ ج. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. تهران.
- ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۷۵). *شرح گلشن راز*. تصحیح کاظم دزفولیان. آفرینش. تهران.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. الزهراء. تهران.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن عربی*. تحقیق سمیر مصطفی رباب. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۲۶). *مشاهد الاسرار القدسیة و مطالع الانوار الالهیة*. تحقیق سعید عبدالفتاح. دار الکتب العلمیه. بیروت.
- اردبیلی، ابن بزاز. (۱۳۷۶). *صفوة الصفا*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. زریاب. تهران.
- اسیری لاهیجی، محمد. (۱۳۸۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح علیقلی محمودی بختیاری. چاپ دوم. نشر علم. تهران.
- الهی اردبیلی. (۱۳۷۶). *شرح گلشن راز*. تصحیح عفت کرباسی (خالقی) و محمدرضا برزگر (خالقی). مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- بحر العلوم، محمد بن محمد. (۱۳۸۴). *تفسیر عرفانی مثنوی معنوی*. تصحیح فرشید اقبال. ایران یاران. تهران.
- بدخشی، نورالدین جعفر. (۱۳۷۴). *خلاصه المناقب*. تصحیح سیده اشرف ظفر. مرکز تحقیقاتی ایران و پاکستان. اسلام آباد.
- بنت النفیس البغدادیه، ست العجم. (۲۰۰۶م). *شرح مشاهد الاسرار القدسیة و مطالع الانوار الالهیة*. دار الکتب العلمیه. بیروت.
- بینای مطلق، محمود. (۱۳۸۵). *نظم و راز*. به اهتمام حسن آذرکار. هرمس. تهران.

- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). *کتاب التعریفات*. چاپ چهارم. ناصر خسرو. تهران.
- جندی، مؤید الدین. (۱۴۲۳ ق.). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. بوستان کتاب. قم.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۳). *دیوان حافظ*. به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی شیرازی. جاویدان. تهران.
- حقی برسوی، اسماعیل. (بی تا). *تفسیر روح البیان*. دارالفکر. بیروت.
- حمویه، سعدالدین. (۱۳۶۲). *المصباح فی التصوف*. تصحیح نجیب مایل هروی. مولی. تهران.
- ختمی لاهوری، عبدالرحمن. (۱۳۸۱). *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*. ۴ ج. چاپ چهارم. قطره. تهران.
- خوارزمی، آدینه محمد. (۱۳۸۶). *مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی*. تصحیح عباسعلی وفاپی. سخن. تهران.
- دستغیب، عبدالعلی. (۱۳۶۷). *حافظ شناخت*. نشر علم. تهران.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۲ الف). *شرح دعاء الصباح*. تصحیح نجفقلی حبیبی. دانشگاه تهران. تهران.
- _____ (۱۳۷۲ ب). *شرح الاسماء الحسنی*. تصحیح نجفقلی حبیبی. دانشگاه تهران. تهران.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ پنجم. طهوری. تهران.
- سمنانی، علاء الدوله. (۱۳۸۳). *مصنعات فارسی سمنانی*. تصحیح نجیب مایل هروی. علمی فرهنگی. تهران.
- سمنانی، علاء الدوله. (۱۳۶۲). *العروة لأهل الخلوة و الجلوۃ*. تصحیح نجیب مایل هروی. مولی. تهران.

- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۹). مکاتیب سنایی. تصحیح نذیر احمد. بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار. تهران.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲). گلشن راز. تصحیح محمد حماصیان. خدمات فرهنگی کرمان. کرمان.
- شریف کاشانی، ملا حبیب الله. (۱۳۸۳). بوارق القهر فی تفسیر سوره الدهر. شمس الضحی. تهران.
- شیرازی، شاه داعی. (۱۳۷۷). سنایم گلشن. تصحیح پرویز عباسی داکانی. الهام. تهران.
- شیرازی، مسعود بن عبدالله (بابا رکن). (۱۳۵۹). نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص. تصحیح رجبعلی مظلومی. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل. تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجهوی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی. چهار جلد. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- صفی علی شاه، محمد حسن بن محمد باقر. (۱۳۳۶). دیوان صفی علی شاه. تصحیح منصور مشفق. بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه. تهران.
- _____ (۱۳۷۱). عرفان الحق. صفی علی شاه. تهران.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۸۶). سهروردی و توأمان. فصلنامه اشراق. شماره چهارم و پنجم.
- عبدالله قطب، بن محیی. (۱۳۸۴). مکاتیب عبدالله قطب. قائم آل محمد. قم.
- العجم، رفیق. (۱۹۹۹ م). موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی. مکتبه لبنان ناشرون. بیروت.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). دیوان عطار. تصحیح تقی تفضلی. چاپ یازدهم. علمی فرهنگی. تهران.

- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. چاپ چهارم. منوچهری. تهران.
- _____ (۱۳۷۷). نامه‌های عین القضاة. تصحیح علینقی منزوی / عقیف عسیران. سه جلد. اساطیر. تهران.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۶). مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی. تصحیح نصرالله پورجوادی. خانقاه نعمت الهی. تهران.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به کوشش احمد مجاهد. دانشگاه تهران. تهران.
- الفاروقی السرهندی / المنزلوی، احمد / محمد مراد. (بی تا). المکتوبات. مکتبۃ النیل. قاهره.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۲). شرح الاربعین حدیثاً. تصحیح حسن کامل ییلماز. بیدار. قم.
- قیصری، داوود بن محمود بن محمد. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. علمی فرهنگی. تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ ق). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. دار الکتب الاسلامیه. تهران.
- گروهی از نویسندگان. (۱۳۸۴). آشنایان ره عشق. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- موحد، صمد. (۱۳۸۴). نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن. طهوری. تهران.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. تصحیح مهدی آذر یزدی. پژوهش. تهران.
- میدی، حسین بن معین‌الدین. (۱۳۷۶). ترجمه و شرح دیوان امام علی (ع). تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین. میراث مکتوب. تهران.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عده الابرار. تصحیح علی اصغر حکمت. امیر کبیر. تهران.

- نابلسی، عبدالغنی. (۱۴۲۹ ق). *جواهر النصوص من شرح الفصوص*. دار الکتب العلمیه. بیروت.
- نایبجی، محمدحسین. (۱۳۸۸). *ترجمه و شرح مصباح الانس*. آیت اشراق. قم.
- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۸). *شرح مثنوی معنوی مولوی*. تصحیح حسن لاهوتی. هفت جلد. چاپ دوم. علمی فرهنگی. تهران.
- همدانی، عبدالصمد. (۱۳۸۷). *بحر المعارف*. تصحیح حسین استاد ولی. حکمت. تهران.
- یوسفی و حیدری، محمدرضا و الهه. (۱۳۹۱). *نور سیاه پارادوکس زیبای عرفانی*. مجله ادیان و عرفان. سال چهل و پنجم. شماره دوم. پاییز و زمستان ۱۳۹۱.