

نور سیاه در تجربه‌های عارفانه

مهسا رون، استادیار، دانشگاه بین‌المللی امام‌خمينی (ره) قزوین
Mrone62@gmail.com

چکیده

یکی از درونمایه‌های مکاشفات عارفان دیدار عارف با تجلیات جلالی حق و یا مشاهده نور سیاه است که در نتیجه آن شاهد در مشهود فانی می‌شود و درک و شعورش محو می‌گردد. در واقع، عارف در سایه تزکیه نفس و سیر در مراتب روح خود از تجلیات افعالی می‌گذرد و به شهود تجلیات صفاتی نائل می‌شود و در نهایت با مشاهده تجلیات ذاتی حق به مرتبه فنا فی الله می‌رسد. هرچند درک حقیقت این مکاشفات فقط برای آنان که خود با سیر در طریق الی الله و در سایه توفیق و عنایت ویژه حق این معارف را تجربه کرده‌اند ممکن است اما برخی از عرفا همچون لاهیجی در آثارشان تجربه خود را از مشاهده نور سیاه روایت کرده‌اند. این مقاله در پی آن است تا با بررسی چستی و مفهوم این نور از نگاه عرفا، مخاطب را در درک بهتر این مکاشفات یاری رساند.

واژگان کلیدی: تجربیات عارفانه، نور سیاه، واقعه‌های لاهیجی، تجلیات صفات جلال.

مقدمه

یکی از مسائلی که در متون عرفانی ما کمتر بدان پرداخته شده، مسأله نور سیاه است. برخی از عرفا همچون عین‌القضات، نجم‌کبری و لاهیجی، که خود صاحب تجربیات شهودی بوده‌اند، به این مطلب اشاره کرده‌اند. شاید یکی از دلایل آن، دشواری انتقال این تجربه در ظرف تنگ زبان بوده‌است. خود عارفان نیز به این مسأله معترف‌اند که تجربه رؤیت نور سیاه نیز همچون دیگر تجربیات عارفانه حقیقتی است که جز با ادراک و تجربه شخصی نمی‌توان آن را دریافت. به نظر می‌رسد گام نخست در درک مفهوم نور سیاه نگاهی به سیر تاریخی این مبحث در متون صوفیه است. برخی از عرفا با تعابیر مختلف به تفسیر آن پرداخته‌اند؛ البته به نظر می‌رسد عبارات ظاهراً متفاوت عارفان از این حقیقت والا همه تعبیری از یک حقیقت است.

دیدگاه‌های عرفا در باب نور سیاه

ظاهراً اول بار در یک رباعی از ابوالحسن بُستی (وفات: ؟)^۱ به تعبیر نور سیاه اشاره شده‌است:

دیدیم نهاد گیتی و اصل جهان وز علت و عال برگذشتیم آسان
وان نور سیه ز لا نقط برتر دان زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

(نک: پورجوادی، ۱۳۶۴: ۵۵)

به نظر بُستی، حرکت معنوی سالک گذر از لا به الله است؛ در واقع در لا مراتب فنا فی الله را پشت سر می‌گذارد و در اُلا بقا می‌یابد تا به عین الله رسد (نک: همان: ۵۰). پورجوادی در تفسیر رباعی فوق آورده: «سالک پس از دیدن «نهاد گیتی» (یعنی ظلمات کلمه خبیثه و مراتب شیطانی و حیوانی، یا پایان عالم ترکیب) و «اصل جهان» (یعنی عالم

^۱ استاد پورجوادی با تحقیقات گسترده‌ای که در باب زندگی و اندیشه‌های عرفانی بُستی انجام داده‌اند حدس زده‌اند که او تا سال ۴۷۰ در قید حیات بوده‌است.

ترکیب که حقیقت خلق است) و پس از گذشت از «عَلَّتْ وَعَالَ» (عالم حدث)، به سیر در عین لاله‌الاله می‌پردازد و فناهای لا را پشت سر می‌گذارد و به ترتیب از نقطه لا (= نکتة لا) می‌گذرد و نور سیاه را پشت سر می‌گذارد تا سرانجام به جایی می‌رسد که نه این می‌ماند و نه آن». (همان: ۵۱)

درواقع، براساس ابیات مذکور، سالک پس از گذشتن از عالم تعینات و کثرات به عالم وحدت گام می‌نهد و پس از رؤیت حقیقت «لاله» به باطن «الا» - نور سیاه - می‌رسد و در آن فانی می‌شود و سرانجام در وادی «الاله» به بقای بالله می‌رسد.

پس از بُستی چند تن از عرفا نیز، اغلب با نقل رباعی وی، به مبحث نور سیاه پرداخته‌اند. احمد غزالی (وفات: ۵۲۰) پس از نقل این رباعی تصریح کرده که وجود آدمی به وجود خداست و فنایش نیز از او و در اوست که از آن به **اختفاء در کُنه اَلَّا** و **موی شدن در زلف معشوق** نیز تعبیر کرده‌اند. او سپس رباعی دیگری با همین مضمون نقل کرده است (نک: غزالی، ۱۳۵۹: ۲۰). درواقع غزالی بر این باور است که عاشق وقتی از صفات بشری فانی می‌شود و از اسارت وقت‌رهایی می‌یابد دیگر نه بشر است و نه حق. بنابراین نه «لاله» است و نه «الاله» بلکه در کُنه الا مخفی است و این مقامی است که جز با ادراک و تجربه شخصی نمی‌توان بدان دست یافت (نک: همان: ۲؛ پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۱۴). درواقع این «اختفاء در کُنه اَلَّا» نیز تعبیر دیگری است از فانی شدن در حق و تعبیر موی شدن در زلف سیاه معشوق نیز بیان دیگری است از غرقه شدن در نور سیاه.

عین‌القضات (وفات: ۵۲۵) نیز، که خود شاگرد غزالی بوده، به پیروی از استادش هم در *نامه‌ها* و هم در *تمهیدات* درباب نور سیاه سخن گفته‌است. وی سالک مبتدی را از گفتن نام یاقَه‌ار منع کرده و گفته «تو که به مقامی نرسیدی که در آن مقام نور سیاه بر سالک عرض کنند، سموم قهر از کجا دیدی؟ پس یاقَه‌ار از تو گفتن کی درست آید؟» (۱۳۷۷: ۲۵۴-۲۵۵)

گویی، به نظر او، در آستانه مشاهده نور سیاه، ذات حق با صفت قَهاریت بر سالک جلوه می‌کند. او، همچنین در ادامه، پس از نقل رباعی بُستی، اشاره کرده که گاهی عارف را به مقامی می‌رساند که نور سیاه را در هیئت نهنگی سفید مشاهده می‌کند و اگر از این مقام درگذرد به خدا می‌رسد؛ البته چه بسا سالکانی که سموم قهر حق آنان را در این مقام از پای درآورده‌است (نک: همان). عین‌القضات، به همین دلیل، این مرتبه را آخرین حجابی دانسته که فرومی‌ریزد: «چون سالک به ولادت ثانی رسد، حجب ملکوتی بماند میان او و میان خدا - عزوجل - پس یک‌یک برخاستن گیرد. و آخرین حجاب، نوری سیاهست که ثویان آنجا بمانده‌اند و یزدان و اهریمن گفتند». (همان: ۹۱/۱) او، که در بین عرفا به دفاع از ابلیس شهرت دارد و در *تمهیدات* وی را **پرده‌دار حرم الاله** نامیده‌است نور سیاه را به **نور ابلیس** نیز تعبیر کرده:

«نور احمد خدّ و خال شده‌است بر جمال نور احد... خدّ و خال این شاهد شنیدی. زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدامست؟ 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... دانی که آن نور سیاه چیست؟ و کانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» خلعت او آمده‌است. شمشیر «فِعْزَتِكَ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» کشیده است... پاسبان عزّت آمده‌است... دریغا از دست کسی که شاهد را بیند با چنین خدّ و خال و زلف و ابرو و حسین وار «أنا الحق» نگوید». (بی‌تا/): (۱۱۷-۱۱۹)

عین‌القضات در جای دیگر نیز با اشاره به رباعی بُستی نور سیاه را سایه محمد (ص) دانسته: «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 چه باشد؟». (همان: ۲۴۸)

بدین ترتیب او در یک جا از نور سیاه به نور ابلیس و در جای دیگر از آن به سایه محمد (ص) تعبیر کرده‌است. عین‌القضات محمد (ص) را **خال** شاهد آسمانی و ابلیس را **زلف** او دانسته‌بود. در رمزشناسی عرفانی، **زلف** رمز

تعیّنات و کثرات است و همان‌طور که زلف پرده روی محبوب است تعیّنات نیز حجاب معشوق حقیقی است. اگر معشوق اراده کند که زلفین خود را، که ظلمت کثرات و تعیّنات است، کنار بزند و رخ بنماید تمام عالم، جمال توحید الهی را مشاهده می‌کنند و برعکس اگر زلف خود را ساکن بگذارد و حجاب از وجه وحدت ببرد یک مؤمن در عالم باقی نمی‌ماند (نک: لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۸۶ و ۴۸۹). از طرف دیگر زلف را اشارت به تجلی جلالی نیز دانسته‌اند (نک: همان: ۴۶۶). **خال** نیز نقطه وحدت و هویت غیبیه، مبدأ و منتهای کثرات و اصل و مرکز دایره وجود است (نک: همان: ۴۹۹-۵۰۱) و به جهت ظلمت با تجلی ذات - نور سیاه - که مرتبه فنا و محو ادراک و شعور است تناسب دارد؛ بنا بر حدیث «اول ما خلق الله نوری» نیز اولین تجلی حق و مبدأ خلقت، نور حضرت محمد(ص) است و پیش از این تجلی، ذات غیب‌الغیوب حق هیچ جلوه‌ای نداشته‌است. به نظر می‌رسد، عین‌القضات حضرت محمد(ص) را تجلی صفات جمالی حق و ابلیس را از تجلیات صفات جلال، که از عالم قهر خداوندی است، دانسته و بدین ترتیب دو تعبیر از یک حقیقت آورده‌است؛ از طرف دیگر مشاهده نور سیاه در عالم وحدت یعنی باطن کثرات و تعیّنات اتفاق می‌افتد و در آن نور محمد(ص) و ابلیس هر دو جلوه یک حقیقت‌اند.

علاوه بر احمد غزالی و عین‌القضات، نجم رازی معروف به دایه (وفات: ۶۵۴) نیز در *مرصادالعباد*، به بهانه آوردن رباعی بُستی، به مبحث نور سیاه پرداخته‌است. او ابتدا مفهوم انوار رنگارنگی را که سالک در مراتب مختلف سلوک می‌بیند توضیح داده و در نهایت به نور سیاه رسیده که رؤیت آن مقام فناءالفنا را اقتضا می‌کند. به نظر نجم رازی نیز نور سیاه از انوار صفات جلال است که هفت دوزخ پرتویی از آن می‌باشد. او در تفاوت انوار صفات جمال و جلال گفته: «انوار صفات جمال مُشرق است نه مُحرق و انوار صفات جلال مُحرق است نه مُشرق، و هر فهم و عقل ادراک این معانی نکند، بل که گاه بُود که نور صفات جلال ظلمانی صرف بُود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی». (۱۳۶۵: ۳۰۷)

افا، تا آنجا که می‌دانیم، در بین عرفا، شاید هیچ‌کس به اندازه شمس‌الدین محمد لاهیجی (وفات: ۹۱۲)، شارح *گلشن راز*، در تفسیر و تبیین نور سیاه سخن نگفته‌است. شیخ محمود شبستری (وفات: ۷۲۰) در *گلشن راز* در باب ناتوانی عقل از اندیشیدن در ذات حق ابیاتی سروده و سپس گریزی به نور سیاه زده‌است:

چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد
 بُود نور خرد در ذات انور بسان چشم سر در چشمه خور
 چو مُبصر با بصر نزدیک گردد بصر ز ادراک او تاریک گردد
 سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون، آب حیات است

(۱۳۸۲: ۱۱-۱۲، بیت ۱۲۰-۱۲۳)

لاهیجی، در تفسیر این ابیات، ناتوانی عقل عارف را در ادراک ذات حق از غایت نزدیکی دانسته و نه به واسطه دوری. چون ارباب مشاهدات وقتی مستعد قبول تجلیات ذاتی می‌شوند از غایت نزدیکی دیده بصیرتشان تاریک می‌گردد. در دید ظاهری نیز این چنین است که اگر آدمی چیزی را بیش از حد به چشم نزدیک کند نمی‌تواند آن را ببیند. او در تفسیر بیت ۱۲۳ آورده: «سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است پنهان است». (۱۳۷۱: ۸۴)

تا اینجا تفسیر او از نور سیاه با گفته شبستری و نظر دیگر عرفا در این باب، تناسب دارد اما وی، در ادامه بحث خود در باب بیت مذکور، تفسیر دومی را نیز مطرح کرده:

«می‌تواند بود که مراد به سیاهی، کثرات و تعیّنات باشد؛ زیرا که کثرات بحسب ذات خود ظلمت و عدمند و وجود کثرات که می‌نماید تجلی ذات حق است که به اسم‌النور به صور جمیع اشیا ظاهر گشته و خود را به رنگ عالم به

خود نموده است. «به تاریکی درون آب حیات است» یعنی در درون این ظلمات کثرات، آب حیات وجود واحد مطلق مخفی و پنهان است که هستی و حیات همه اشیا از اوست». (همان)

این تفسیر در نگاه اول ظاهراً با تفسیر عین‌القضات از نور سیاه و حتی تفسیر اول خود لاهیجی متناقض می‌نماید حال آنکه با نگاهی دقیق‌تر به تفسیر عین‌القضات از نور سیاه مفهوم تفسیر دوم لاهیجی را بهتر درمی‌یابیم. چون عین‌القضات ابلیس را زلف معشوق و نور سیاه را نور ابلیس دانسته و زلف، آن‌چنان که در رمزشناسی عرفانی ذکر شد، رمز کثرات و تعینات است. پس سیاهی را در بیت شبستری چه نور ابلیس فرض کنیم و چه کثرات و تعینات، دو تعبیر از یک حقیقت‌اند و در واقع تفاوت فقط در تعابیر و الفاظ عرفاست و نه حقیقت نور سیاه. به بیان دیگر در تفسیر اول، لاهیجی به باطن و اصل نظر داشته و در تفسیر دوم به ظاهر و تجلی اشاره دارد بنابراین او در این دو تفسیر دو مرتبه از یک حقیقت را بیان کرده است.

شبستری، در پایان بحث در باب نور سیاه، از آن به شب روشن تعبیر کرده و سخن گفتن در باب حقیقت آن را امری باریک و دشوار دانسته‌است:

چه می‌گویم که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک
در این مشهد که انوار تجلی است سخن دارم ولی ناگفتن اولی است
(۱۳۸۲: ۱۲، بیت ۱۲۸-۱۲۹)

لاهیجی مراد از شب روشن را نور سیاه و ذات احدیت دانسته که از جهت بی‌رنگی و بی‌تعینی همانند شب است و همان‌طور که در شب نمی‌توان چیزی را ادراک کرد در رؤیت ذات، یعنی مرتبه فناى مظاهر، نیز ادراک و شعوری باقی نمی‌ماند و همه نسبت‌ها و قیود محو می‌شود و روشن از آن نظر گفته که همه موجودات به تجلی ذاتی حق نموده می‌شوند. (۱۳۷۱: ۸۸)

نور سیاه در واقعه‌های لاهیجی

لاهیجی نیز، که خود از صاحبان تجربیات عرفانی است، در بین واقعه‌های خود در سه جا به مشاهده نور سیاه اشاره کرده‌است:

«دیدم که در عالم لطیف نورانی‌ام و کوه و صحرا از الوان انوار است؛ از سرخ و زرد و سفید و کبود. و این فقیر، واله این انوارم و از غایت ذوق و حضور، شیدا و بی‌خودم. به یک‌بار دیدم که همه عالم را نور سیاه فروگرفت و آسمان و زمین و هوا و هر چه بود، تمام همین نور سیاه شد و این فقیر در آن نور سیاه، فانی مطلق و بی‌شعور شدم. بعد از آن به خود آمدم». (همان)

لاهیجی در بحث از انواع تجلی آن را به چهار نوع تقسیم کرده‌است: آثاری، افعالی، صفاتی و ذاتی. دیدن انوار رنگارنگ از تجلیات افعالی حق است که مقدمه‌ای است برای دریافت تجلیات صفاتی و ذاتی. در تجلیات افعالی حضرت حق به صورت نورهای سبز، کبود، سرخ، زرد و سفید بر قلب سالک تجلی می‌کند اما در تجلیات صفاتی حق با صفات حیات، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصر و کلام متجلی می‌شود که از این صفات با عنوان صفات سبعة ذاتیه نام می‌برند و به اعتقاد لاهیجی تجلی حق به صورت نور سیاه نیز در همین مرتبه یعنی تجلیات صفاتی اتفاق می‌افتد. در نهایت در تجلی ذات نیز سالک فانی در ذات حق می‌شود و علم و شعور و ادراکی برای او باقی نمی‌ماند. (نک: ۱۳۷۱: ۱۳۰). نورهای رنگی را که لاهیجی در آستانه رؤیت نور سیاه مشاهده کرده و آنها را «تجلیات افعالی» حق نامیده نجم کبری «رنگ‌های احوال» دانسته و برای هر یک مفهوم ویژه‌ای قائل شده‌است؛ مثلاً در آغاز مکاشفات، عارف ابتدا نفس لوامه را در هیئت ابری کبود مایل به سیاه مشاهده می‌کند که نجم دایه آن را حاصل امتزاج نور روح یا نور ذکر با ظلمت نفس می‌داند. سپس وقتی ظلمت نفس کمتر می‌شود نور سرخ جلوه‌گری می‌کند و به دنبال آن با غلبه نور روح زرد پدیدار می‌شود تا جایی که ظلمت نفس کاملاً از میان می‌رود و نور سپید جلوه‌گری می‌کند.

رنگ سبز آخرین رنگی است که باقی می‌ماند و می‌درخشد و رنگ حیات قلب است. در نهایت سالک به جایی می‌رسد که نور حق را بی‌حجب و بی‌رنگ و کیف و حد آشکارا مشاهده می‌کند و فانی می‌شود (نک: نجم کبری، ۱۳۸۸: ۱۶-۲۰، نجم رازی، ۱۳۶۵: ۳۰۶-۳۰۷). در واقع سالک گام به گام با پاک‌تر شدن روح و پس از مکاشفه انوار رنگی مختلف، به مشاهده نور سیاه نائل می‌شود.^۱

لاهیجی در واقعه‌ای دیگر می‌بیند که نور سیاه تمام عالم را فرومی‌گیرد و ریسمانی از نور در وی می‌بندند و به سرعتی وصف‌ناپذیر او را بالا می‌کشند. او از هفت آسمان می‌گذرد، به عرش می‌رسد و سپس با گذر از عرش تعیین جسمانی خود را از دست می‌دهد و علم مجرد می‌گردد. لاهیجی تجلیات بی‌کم و کیف و جهت خدا را مشاهده می‌کند و هربار با رؤیت هر تجلی فانی مطلق می‌شود و باز به خود می‌آید و در نهایت می‌گوید: «بعد از آن بقاء بالله یافته، دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائمند. در آن حال حکمت‌های عجیب غریب در ایجاد عالم بر من منکشف شد... که تعبیر از آنها کمابین نمی‌توان نمود و غیر صاحب حال به ذوق ادراک آن نمی‌رسد». (۱۳۷۱: ۱۹۴).

آنچه که لاهیجی در واقعه بالا از عروج خود در هنگام مشاهده نور سیاه تصویر کرده دقیقاً با سخن نجم کبری در باب عروج از چاه‌های هفتگانه وجود و رسیدن به حیات قلب و مقام «تمکین» مطابقت دارد. (نک: نجم کبری، ۱۳۸۸: ۲۱) در واقع گذر از هفت آسمان یا چاه‌های هفتگانه وجود تا رسیدن به مشاهده نور سیاه تعبیری است از حرکت سالک در مراتب روح خود تا رسیدن به مقام فنا و غرقه شدن در ذات حق.

در واقعه‌ای دیگر لاهیجی می‌بیند که در کناره دریای آب روان در صحرائی بی‌نهایت نورانی ایستاده است و به یکبار خود را در گنبدی مملو از نور در حال طیران می‌بیند در حالی که حضرت حق بی‌تعیین و کیف، پیوسته شراب در حلق او می‌ریزد؛ در همین حین می‌گوید: «... ناگاه دیدم که تمامت عالم از آسمان و زمین و عرش و فرش و غیره یک نور واحد متمثل به رنگ سیاه شدند و من نیز همین نورم و هیچ تعین دیگر از جسمانی و غیره ندارم و مجرد علمم و بس، حضرت حق بی‌جهت و کیف دریا‌های شراب هم از این نور به من می‌دهد. صد هزاران دریای شراب از این نور به یکبار آشامیدم. و در آن حال معلوم من بود که تمامت کمال اولیا که بوده‌اند، همه در این نور غرقند و همه این نورند... آنگاه دیدم که حقیقت واحده ساریه در جمیع اشیا منم و هر چه هست منم و غیر من هیچ نیست و همه عالم به من قائمند... و همه به ظهور من ظاهرند. بعد از آن، از آن حال واقف شدم و با خود آمدم و چندین روز در آن سکر و بی‌خودی بودم». (۱۳۷۷: ۵۲۳)

در هر سه واقعه یادشده، عبور از کثرات و تعینات مقدمه مشاهده نور سیاه است. یعنی این دیدار هنگامی اتفاق می‌افتد که همه اعیان فانی شده‌اند و مرتبه تجلی ذاتی است و عرفا از آن به مشاهده نور سیاه تعبیر کرده‌اند.

روایات روزبهان بقلی شیرازی (وفات: ۶۰۶) از مکاشفه تجلیات صفات جلال حق و رؤیت نور ذات در کشف/السرار نیز بی‌شبهت به تجربیات لاهیجی نیست. هر چند روزبهان صریحاً به مشاهده نور سیاه اشاره نمی‌کند ولی حالتی که بر روح او پس از رؤیت نور ذات مترتب است به احوالات لاهیجی پس از مشاهده نور سیاه شباهت دارد. روزبهان در کشف/السرار در خلال مکاشفه‌ای از خدا می‌خواهد تا او را به مشاهده ذات مخصوص گرداند:

«... گفتم «الهی، سیدی و مولایی... قدم صرف و بقای محض را به من بنمای» پس گفت: «در این منزل موسی و عیسی [علیهم‌السلام] را هلاک می‌کنیم» پس حق تعالی ذره‌ای از نور ذات ازلی، جل و علای خویش را بر من آشکار نمود، نزدیک بود روحم از کالبد به در آید و محو و نابود شود. پس در نتیجه آن از مرگ و پایان عمرم در آن فترت، و حالت مزاجی که در آن ساعت بر من عارض شده بود به سختی ترسیدم» (ارنست، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۴).

^۱ کربن معتقد است اینکه صوفیه در آغاز جامعه کبود می‌پوشند و در مراتب بالا جامعه سیاه بر تن می‌کنند در واقع نشانگر یک هماهنگی

بین جهان درون و برون آنهاست. (ر.ک: کربن، ۱۳۸۳: ۱۶۲)

همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم صاحب *مرصادالعباد* نیز نور سیاه را از انوار صفات جلال دانسته بود و محرق عقل و ادراک. روزبهان نیز در این تجربه عارفانه و تجربیات مشابه آن پس از مواجه شدن با نور ذات یا تجلیات جلال همچون لاهیجی کاملاً از خود غایب و شعور و ادراکش مستغرق در ذات حق می‌شود.

مسئله نور سیاه برای مستشرق و عرفان‌پژوه فرانسوی، هانری کربن، نیز جالب توجه بوده‌است. او در تفسیر شهود نور سیاه در عالم وحدت معتقد است «نور نمی‌تواند دیده شود، درست از این رو که خود مایه دیدن است. ما نور را نمی‌بینیم، تنها دربرگیرنده‌اش را می‌بینیم... هنگامی که چیزی نباشد تا نور را دریافت کند ما نه می‌توانیم نور را ببینیم و نه جایی را که نور به کام آن فرومی‌رود... پس خود را رویاروی تاریکی می‌یابیم» (۱۳۸۳: ۱۶۸-۱۶۹). بنابراین عارفی که از تعینات و تکثرات در گذشته و در دریای وحدت غوطه‌ور است تعین و تکثری پیش رویش نیست تا نور حق در آن تجلی کند پس شاهد نور سیاه - تجلی ذات حق - می‌شود.

حال با این تفاسیر از نور سیاه شاید معنای حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۳۸۶) را نیز بهتر دریابیم که ذات حق، تا زمانی که در اسماء و صفات تجلی نکرده، در اختفای تام است و شاید بتوان نور سیاه را تعبیر دیگری از همین **گنج پنهان** دانست؛ ذاتی که هنوز به تعین و تکثر جلوه نکرده و غیب‌الغیوب است.

برخی محققان معتقدند فهم مفهوم نور سیاه شاه‌کلیدی برای درک معنای طیفی از واژگان عرفانی است که در اشعار فارسی به کار رفته‌اند؛ مثلاً اگر بخواهیم تعبیراتی همچون «خال هندو» (خال سیاه)، «چشم سیاه»، «نقطه» و... را که فراوان در اشعار عارفانه ذکر شده‌اند عارفانه تفسیر کنیم باید با مفهوم عرفانی نور سیاه از منظر عارفان آشنا باشیم. (زمانی، ۱۳۹۳: ۲۲۴-۲۲۵)

نتیجه‌گیری

نور سیاه در واقع، حقیقت متناقض‌نمایی است که در نگاه اول به متون صوفیه با تعبیر مختلفی از آن روبرو می‌شویم؛ بستی آن را فراتر از نکته لا دانسته، احمد غزالی از آن به اختفاء در کُنه آلا تعبیر کرده، عین‌القضات از آن به نور ابلیس یاد کرده و به نهنگ سفید تشبیه نموده و شبستری نیز شب روشنش خوانده‌است. اما حقیقت آن است که اینها همه تعبیر مختلفی از یک حقیقت‌اند. حالاتی که به دنبال شهود تجلیات جلالی و یا مشاهده نور سیاه بر روح و جان عارف غلبه می‌کند نیز یکسان است آن‌چنان که در واقعه‌های لاهیجی و یا در احوال روزبهان بقلی در هنگام مکاشفه صفات جلالی می‌بینیم؛ یعنی در آن مرتبه، شعور و ادراک عارف فانی و محو در ذات حق می‌شود. البته ادراک حقیقت نور سیاه، هم‌چنان که لاهیجی خود در واقعه‌اش بر آن تأکید کرده‌بود، حقیقت والایی است که جز با تجربه شخصی، نمی‌توان آن را به حقیقت دریافت.

منابع

- ارنست، کارل؛ *روزبهان بقلی: تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی*؛ ترجمه، توضیحات و تعلیقات کورس دیوسالار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- پورجوادی، نصرالله؛ *زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی*؛ علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴.
- پورنامداریان، تقی؛ *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*؛ چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- رازی (معروف به دایه)، ابوبکر بن محمد نجم‌الدین؛ *مرصادالعباد*؛ به اهتمام محمدامین ریاحی، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- زمانی، مهدی؛ «نور سیاه در ادب عرفانی»؛ ادبیات عرفانی، ش ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۰۹-۲۳۹.
- شبستری، محمود؛ *گلشن راز*؛ به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار، ۱۳۸۲.

صدری‌نیا، باقر؛ فرهنگ مآثورات متون عرفانی، مشتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفانی اسلامی؛ تهران: سخن، ۱۳۸۸.

عین‌القضات همدانی؛ تمهیدات؛ با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، چ ۲، تهران: طهوری، (بی‌تا).
.....؛ نامه‌های عین‌القضات همدانی؛ ۲جلد، به کوشش علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.

غزالی، احمد؛ سوانح؛ تصحیح هلموت ریتز، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی؛ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.

کبری، احمد بن عمر (نجم‌الدین)؛ نسیم جمال و دیباچه جلال (فوائح‌الجمال و فوائح‌الجلال)؛ تصحیح فریتس مایر، ترجمه و توضیح قاسم انصاری، تهران: طهوری، ۱۳۸۸.

کربن، هانری؛ انسان نورانی در تصوّف ایرانی؛ ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، چ ۲، شیراز: آموزگار خرد، ۱۳۸۳.
لاهیجی، شمس‌الدین محمد؛ مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، ۱۳۷۱.

