

تاریخ دریافت: 92/9/12

تاریخ پذیرش: 92/11/25

## نور سیاه در عرفان از دیدگاه اسیری لاهیجی

ملیحه جعفری لنگرودی<sup>1</sup>

احمد ذاکری<sup>2</sup>

### چکیده:

یکی از مباحث پیچیده عرفان، بحث نور خاص نور سیاه است که در مشرب برخی از صوفیان پذیرفته شده است و مطالب فراوانی پیرامون آن بیان کرده اند . هدف از بیان این مساله ، معرفی نور سیاه در سلوک عرفانی بوده ، نکته مهم آن است که این باور چگونه و با چه تعاریفی مورد پذیرش برخی از عرفا خاص اسیری لاهیجی قرار گرفته است ؛ چنان که آن را در معانی: نور ابلیس ، ظلمانی دانستن نور صفات جلالی، کثرات و تعینات ، حجاب دیدن انوار و به ویژه کنایه از نور ذات حق به کار برده اند. این مقاله با فیش برداری از آثار عرفا و به روش توصیفی – اسنادی تحلیل شده است .

### کلید واژه‌ها:

نور سیاه، ذات حق، فنا، بقا و تجلی صفاتی .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

1- گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران. (نویسنده مسئول)  
2- دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، کرج، ایران.

## پیشگفتار

بهترین راه شناخت و معرفت حقیقت را فکر و اندیشه‌ی انسان تعیین می‌کند؛ اما این راه یعنی توجه به عقل و اندیشه، تنها راه و شیوه‌ی موجود نیست. کسب معرفت از طرق دیگر نیز به دست می‌آید. یکی از راههای سهل و آسان بدون استدلال و تلاش فکری، استفاده از ابزار عشق و عاطفه است که عرفا، از این طریق حقیقت را می‌یابند، با آن انس می‌گیرند، قید و بند عقل و اندیشه را می‌گسلند و با تسلیم و تصفیه‌ی دل، سر بر آستان بی‌مثال یار می‌سایند. این حالات خاص، که هر کسی را حاصل نمی‌شود ویژه‌ی چنین مردانی است که چون و چرایی در طریق معرفت نداشته با ترک اختیار از خود، نور ازلی حق را منشأ و عامل اصلی دانسته، تن به وحدت داده و از کثرات جهان، خود را جدا و فانی ساخته اند. در این مسیر تنها عامل هستی و وجود را خداوند و ذات مطلق و نور الانوار وی دانسته عالم را سایه‌ای از آن آفتاب حقیقی شمرده‌اند و معتقدند که موجودات را از خود اصلی نیست مگر به نور حق. در این طریق، انواع انوار را بر قلب خویش حس کرده در مراحل مختلف با توجه به درجه و شأنی که نزد حق یافته به کشف و شهوداتی رسیده‌اند؛ به گونه‌ای که در آخرین مرحله نوری سیاه بر آنان ظاهر می‌شود که به منزله‌ی رسیدن آنان به حق و از خود فانی شدن است.

در این مقاله از چگونگی نور ازلی پروردگار به ویژه نور سیاه در مسیر شناخت عارفان، خاصه در شرح مفاتیح الاعجاز لاهیجی بر گلشن راز شیخ محمود شبستری و بیان دیدگاه‌های برخی از صاحب نظران در این باره سخن گفته می‌شود؛ چرا که موضوع نور سیاه در آثار عرفانی سده‌های پیشین در کتابهایی چون تمهیدات از عین القضاة همدانی، در آثار محیی‌الدین ابن عربی، مرصاد العباد از نجم‌الدین رازی، گلشن راز از شیخ محمود شبستری، شرح گلشن راز از صائِن‌الدین ترکه‌ی اصفهانی و در مفاتیح الاعجاز لاهیجی و ... وجود دارد و در زمان

معاصر نیز آقای محمد رضا یوسفی و خانم الهه حیدری از قم در مقاله ای با عنوان "نور سیاه پارادوکس زیبای عرفانی" به این موضوع پرداخته اند.

نور در معنای لغوی شکوفه ی سپید، شکوفه، روشنایی، فروغ، مقابل تاریکی و ظلمت واقع شده و جمع آن انوار است. روشنی هرچه باشد یا شعاع روشنی (صفی پوری، بی تا: ذیل ماده ی نور). در اصطلاح صوفیان و عارفان: نور عبارت است از تجلی حق به اسم الظاهر که مراد وجود عالم ظاهر است. در لباس جمیع صور اکوانیه از جسمانیات و روحانیات (دهخدا، 1346: ذیل ماده ی نور).

نور نزد صوفیان عبارت از وجود حق است به اعتبار ظهور او فی نفسه (تهانوی، 1967: ذیل ماده ی نور). نور نام آیتی از قرآن، نام رسول است در فرقان، لقب پیامبر اسلام است نزد مسلمانان، نام دعایی است، لقب مسیح است نزد ترسایان. (دهخدا، 1346: ذیل ماده ی نور)

نور در تعبیر قرآن دو قسم است: ظاهری و معنوی. هوَالَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا (یونس:5) نور ظاهری است و نور معنوی مثل: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره:257) در قرآن مجید بیشتر از نور معنوی سخن گفته شده است.

در بیان تقابل پدیده‌ها، هنگامی که از نور صحبت می شود، نور یک حجاب است. این امر کاملاً پارادوکسیکال است؛ چرا که نور آن چیزی است که به واسطه‌ی آن می بینیم اما در عین حال نور می تواند آنقدر درخشان و روشن باشد که ما را کور کند و این امر در مورد خدا وضوح بیشتری دارد و باید به خاطر سپرد که نور یک اسم قرآنی خدا است. در عین حال تلویحاً اشاره به این امر دارد که نور خدا مانع از این می شود که ما خدا را ببینیم. مهمترین حجابها زیادت نور خداست و تا چهار حجاب دنیا و نفس و خلق و شیطان نرود نور معرفت در دل راه نیابد. پس «تنها نور خدا می تواند ظلمتی را که به واسطه ی بزرگترین حجابها که همان نفس است به وجود آمده است رفع کند. این ظلمت را می توان «جهل» و متضاد آن را می توان «علم» نامید. (چیتیک، 1382: 210 و 211) در حقیقت مراد از نور، علم است نه ضوء و روشنی که لازم علم است. چون بعد از ورود هر کدام از این احوال حقایق اشیا کثیر سالک را منکشف می شود بنابراین این احوال را مجازاً نور گفته است.

شاید هر چیزی را بتوان تعریف کرد؛ اما نور نیازمند تعریف نیست. اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازمند شرح و تعریف نباشد می‌گوییم آن چیز روشن و پیداست. از سوی

دیگر در جهان چیزی روشن‌تر از نور نیست. بنابراین هیچ چیز به اندازه‌ی نور بی نیاز از تعریف نیست. (سهروردی، 1385: 97) از این جهت از آن به عنوان مثال یاد می کنند. چنان که شبستری گفته است:

هر آن چیزی که در عالم عیان است	چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
چو اهل دل کند تفسیر معنی	به مانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه ست	که این چون طفل و آن مانند دایه ست

(شبستری، 1386: ابیات 716، 723 و 724)

پس هیچ نامی جز ذات خداوند نمی تواند شایسته‌ی نام نور قرار گیرد؛ چرا که نور حقیقی ذات الهی است و بس و نور اسمی از اسمای ذات است و هر چه که بر او غیر و سوی گفته می شود - یعنی ما سوی الله می گوئیم - سایه ای از سایه های آن ذات است.

بنابراین وقتی از نور و ظلمت سخن به میان می آید آنکه غافل باشد از مقام وحدت، باقی ماند در حجاب و ظلمت و کثرت؛ چه وحدت منبع نور است و کثرت معدن ظلمت و از شأن نور ظهور است لنگسه و اظهار لغیره. و چون قلب به نور الهی منور گردد عقل نیز که یکی از قوای اوست اشارت پذیرد و به تبعیت دل، ادراک حقایق کند. ادراکی مجرد از شایبه‌ی تصرف در وی و تسلیم امر باری تعالی کند که متصرف حقیقی در هر چیزی به حقیقت، اوست و "عالم ارواح که مسمی است به عالم مثالی، عالمی است نورانی و باید دانست که نور حقیقی ذات الهیه است و بس چه او اسمی است از اسمای ذات و هر چه بر او اسم غیر ماسوی الله اطلاق کرده می شود ظلی است از ظلال او و نورانی بودنش به نسبت با عالم اجسام است و ادراک این معانی محتاج است به فیضان نور ربانی تا بصر بصیرت جلا پذیرد و حجب از دیده‌ی دل مرتفع شدن گیرد تا او را بدان نور بیند و جمیع حقایق کونیه و الهیه بدو منکشف شود" (خوارزمی، 1385: 41، 65 و 332)

در این باره مولوی می گوید:

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مر او را ناسزاست

(مولوی، دفتر دوم، ب 1083)

از آنجا که در فلسفه‌ی اشراق، ذات حق - تعالی - نور اعظم، نور اعلی، نور حقیقی و

نورالانوار نام گرفته است در عالم تصوف نور به روشنایی غیبی که از جانب حق - تعالی - به سوی خلق افاضه شود گفته می شود، از این رو انواع رنگارنگ انوار در مراحل مختلف سیرو سلوک عارف به نظر می رسد و نور سیاه یکی از هفت رنگ مورد نظر است.

در این باره نظامی گنجوی در ترجیح رنگ سیاه بر تمامی رنگ ها گفته است :

با سکندر ز بهر آب حیات	رفتم اندر سیاهی ظلمات
در سیاهی شکوه دارد ماه	چتر سلطان از آن کنند سیاه
هیچ رنگی به از سیاهی نیست	داس ماهی چو پشت ماهی نیست
از جوانی بود سیه مویی	وز سیاهی بود جوان رویی
به سیاهی بصر جهان بیند	چرگنی بر سیاه نشیند
گر نه سیفور شب سیاه شدی	کی سزاوار مهد ماه شدی
هفت رنگست زیر هفتورنگ	نیست بالاتر از سیاهی رنگ

(نظامی، 1388: ص 517)

لازم به تذکر است که مفهوم «چرگنی بر سیاه نشیند» نظامی گنجوی به گونه ای در کتاب «عوارف المعارف» سهروردی نیز تأیید شده است: «اختیار خرقة ی کبود و ازرق از بهر آن است که تا شوخ و چرک برتابد و بسیار نباید شست.» (سهروردی، 1364: ص 46).

از پرتو روی تو مه و نور، منور وان نور سیه از خم زلفین تو پیدا

(لاهیجی 1357: 2-3)

باتوجه به بیت مذکور، سخن اصلی پیرامون نور سیاهی است که عارفان از آن یاد می کنند و این روش فکری را از مجیبی الدین ابن عربی، پدر عرفان نظری اتخاذ کرده اند. البته پیش از ابن عربی، عین القضاة به تبع دیدگاه ابوالفتح بُستی در باره ی نور سیاه نظر خاص خود را بیان داشته اند. البته ذوق عرفانی عین القضاة از نور دو تعبیر جالب و ترکیب جدید می سازد. وی نور سیاه را نور ابلیس در نظر می گیرد و شعر ابوالحسن بُستی را به عنوان مثال مطرح می کند که گفته است:

دیدیم نهان گیتی و اصل جهان      وز علت و عار بر گذشتیم آسان  
آن نور سیه زلا نقط برتر دان      زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

وی معتقد است که نور سیاه بالای عرش، نور ابلیس است که نسبت با نور الهی، آن را ظلمت خوانند. پس یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس و تا ابد با این دو مقام سالک را کار است. اما از آن رو که «سفیدی بی سیاهی نشایستی آسمان بی زمین لایق نبودى جوهر بی عرض متصور نشدی محمد بی ابلیس نشایستی طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان صورت نبستی و همچنین جمله‌ی اضداد. «بُضِدْهَا تَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ» این بود. ایمان محمد بی کفر ابلیس نتوانست بودن.

به هر رو بر طبق سخن مذکور، کثرت به عنوان معدن ظلمت مطرح می شود، چرا که وحدت، منبع نور است و نور سیاه را نور ابلیس در نظر گرفته اند که در برابر نور الهی، ظلمت نامیده می شود؛ زیرا تأییدی در اثبات صفات جلالی پروردگار محسوب می شود.

آن نور سیه زکان قهر و خشمست      سر چشمه ی کفر و مسکن شیطان است  
( عین القضاء 1386 : صص 30 و 118 و 119 و 126 و 186 و 270 و 258 )

اما در کتاب صوفیسم و تائوئیسم، نظر ابن عربی را در شرح فصوص وی شاهدیم. ابن عربی، جهان را سایه‌ی حق می داند و می گوید «جهان به عنوان سایه‌ی حق شکل حق است ولی در درجه‌ای پایین تر از حق قرار دارد. با این حال سایه ظهور نمی یابد مگر به دلیل کار نور. این دلیل آن است که ما اسم الهی «نور» را داریم. از این رو این سایه به صورت غیب مجهول بر اعیان ممکنات امتداد یافت. آیا نمی بینی که سایه ها به سمت سیاهی میل می کنند؟ این اشارت است به خفایی که در وجود آنهاست که خود ناشی از بُعد مناسبت میان آنها و اشخاصی است که آنها ظل ایشان می باشند. بنابراین حتی اگر شخصی سفید باشد سایه‌ی او به سیاهی میل می کند.» (ایزوتسو 1379: صص 109، 114، 115) در واقع نوری که انسانهای کامل مشاهده می کنند همواره در ظلمت عالم، در حال تابیدن است فقط عجز انسان است که مانع رؤیت آن می شود.

در این باره آمده است:

سایه بودم نور خود بر من بتافت      زان تجلی سایه خود را نور یافت

گر به پیش تو کنون من سایه ام      خود نداری آگهی از پایه ام  
مهر تابان ذره می خوانی عجب      روز روشن و انمی دانی ز شب

(اسیری ، 1372 : 363)

در این خصوص بعضی از عرفا معتقدند که نور در مراحل مختلف دارای رنگهای متفاوت است و بستگی به احوال مراتب سالک دارد. الوان انوار در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد رنگی دیگر دارد. بل که گاه بود که نور صفات جلال، ظلمانی صرف بود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی که عقل «الجمعُ بینَ الضَّدِّینِ» محال شناسد و اگر فهم توانی کردن اشارت که خواجه -علیه السلام- می فرماید که دوزخ را چندین هزار سال می تافتند تا سرخ گشت چند هزار سال دیگر بتافتند تا سپید گشت چند هزار سال دیگر بتافتند تا سیاه گشت و اکنون سیاه است از این قبیل است و آتش سیاه را عقل چگونه فهم کند؟ و از آنجا که حقیقت، وحدت و وحدانیت است چون نظر کنی هر کجا در دو عالم نور و ظلمت است از پرتو انوار صفات لطف و قهر است که «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» از بهر این معنی بود که نور و ظلمت را به لفظ جعلیت اثبات فرمود نه به لفظ خلقیت و گفت «خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ» خلقیت را دیگر نهاد و جعلیت را دیگر. در ضمن این اشارت معانی بسیارست. (نجم رازی 1384 : صص 207، 208، 216)

بدین سان نجم رازی نور سیاه (= ظلمت) را از عالم قهر خداوندی و مظهر صفات جلال حق می داند و معتقد است که این توجیها تبهام و راز گونه درباره‌ی نور سیاه و به دنبال آن نظر تسامح درباره‌ی ابلیس با همه‌ی اینکه رنگ اسلامی گرفته است ظاهراً اخگری و خاکستری از آیین باستانی ایران است. همچنانکه در آداب و رسوم و پندارهای پیروان اهل حق و علویان آسیای صغیر و یزیدیه نیز چنین نشانه‌هایی توان یافت.

در فرهنگ عامه‌ی مردم غرب و شمال غرب ایران و بین‌النهرین که برخورد گاه اندیشه‌ها و پندارهای نو و کهن بود بعد از اسلام هم چیزهایی از آیین و حکمت اندیشه‌ها و پندارهای باستانی بر جای بوده که در آثار صوفیان و دانشمندان و شاعران از آن جمله در سخنان- سهروردی (مقت. 587 هـ.) و عین‌القضات میانجی (ف. 525 هـ.) و احمد غزالی (ف. 505 هـ.) (مقیم قزوین و سایر زادگان و پروردگان آن نواحی و در سخنان پراکنده‌ی منقول از صوفیان بین‌النهرین دیده می‌شود. در همان روزگاران فقهای متعصب اهل سنت هم این نکته را

دریافت بودند و در برابر صاحبان این نوع افکار، با چنان خوشنوی رفتاری می‌کردند که عبرت عالمیان گردید. حسین بن منصور حلاج (مقت. 309 هـ) را دست و پا بریدند و سوزاندند و خاکسترش را به باد دادند، عین القضاة را به دار کشیدند و پوست کردند و سوختند، سهروردی را کشتند.

از طرفی رنگ های مختلف بیان شده از نظر بعضی، حجاب مطرح شده است و در این زمینه، شبستری موضعی صرفاً شهودی بر می‌گزیند و مخاطبان موحد صوفی مسلک خود را تحریض می‌کند که حجاب رنگها را بر درند و شعاع نورانی از لیت را از ورای تمالها و تصاویر و در درون بتهای تمامی ادیان ببینند تا رخسار الهی را مشاهده کنند. اینجاست که فقط نور الانوار یعنی حضرت حق جلوه می‌کند و تمامی رنگها حجاب می‌شود از این دیدگاه به نظر اهل وحدت می‌رسیم که معتقدند وجود یکی بیش نیست و این وجود خدای تعالی و تقدس است و به غیر وجود خدای وجودی نیست. و امکان ندارد که باشد. (لویزن، 1389: 481 و 482)

به هر رو نور ذات بدون حجابی اگر چه 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.

همچنین با توجه به دو بیت:

چو مبصر در بصر نزدیک گردد      بصر ز ادراک او تاریک گردد  
سیه جز قابض نور بصر نیست      نظر بگذار کاین جای نظر نیست

( شبستری ، 1386 : ابیات 122 و 124 )

صائن الدین یکی دیگر از شارحان گلشن رازمانند لاهیجی معتقد است « سیه را ، کنایت از نور ذات حق می‌داند که در مرتبه‌ی وحدت صرف قابض نور بصر می‌شود و قوا و حواس ظاهری نمی‌توانند آن را درک کنند و فنای اختیاری سالک را نیز «سیاهی» خوانده‌اند که به مقتضای اختیار سالک موجب بقای ذات اوست که آن عین نور است اما اتحاد معنوی و قرب، عامل از بین رفتن و محو گردیدن مبصر و بصیرت می‌شود. چون در مقام فنای مدرک و مدرک ادراک و شعور راه نمی‌یابد و از غایت اتحاد معنوی و قرب، نور بصر نمی‌ماند و مبصر و بصیرت هم نمی‌ماند و غایت علم ادراک عدم ادراک است .



ولیکن با توجه به بیت: « چو چشم سر ندارد طاقت تاب توان خورشید تابان دید در آب»  
( شبستری 1386: ب 131 )

به دلیل شدت ظهور نور آفتاب، یک جرم صیقلی محاذی لازم است . پس در مقابل هستی حق، باید نیستی قرار گیرد که عدم نام دارد و عدم، آینه‌ی وجود مطلق است .  
اما اسیری لاهیجی مانند ابن عربی، در شرح :

سیاهی گر بدانی نور ذات است      به تاریکی درون آب حیات است  
چه می گویم که هست این نکته باریک      شب روشن میان روز تاریک

( شبستری 1386 : ب 123 و 128 )

معتقد است «سیاهی که به مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده ی بصیرت سالک می آید 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. از طرفی مراد به شب روشن، نور سیاه باشد که نور ذات است.» ( لاهیجی 1381: صص 84 و 88 و 499 ) چنانکه از فحوای کلام لاهیجی بر می آید در اثر تجلی نورانی حق، دیده ها تاریک می شود و تاریکی به وجود می آید که عبد حق را از خود فانی می سازد تا به مرتبه ی بالای بقاء بالله دست یابد . از این رو تجلی حق بر دیدگان سالکان در عین نورانیت، تیره و تار به نظر می رسد و در پرتو انواری این چنین از تجلی ظهوری به نور تعبیر می شود و تجلی یعنی ظهور حق بر دیده ی پاک سالک صورت می گیرد .  
او از بین انواع تجلی مطرح شده در عرفان از تجلی صفاتی دم می زند و معتقد است که تجلی صفاتی، متمثل به نور سیاه نماید، یعنی حق را متمثل به صورت نور سیاه می بیند.  
وی درباره ی بیت :

« فروشسته بدان صاف مروق      همه رنگ سیاه و سبز و ازرق »

( شبستری 1386: ب 856 )

اعتقاد دارد که اجسام کثیفه رنگ سیاه اشارت به اوست و نور تجلی حق به رنگ سیاه مثال زده می شود . از طرفی می تواند بود که مراد به سیاهی ، کثرات و تعینات باشد ؛ زیرا کثرات به حسب ذات خود ظلمت و عدم اند و وجود کثرات که می نماید تجلی ذات حق

است که به اسم النور به صور جمیع اشیا ظاهر گشته و خود را به رنگ عالم به خود نموده است .

هر که غرق بحر وحدت شد خبر دارد ز ما      ورنه حال ما چه داند هر که او بر ساحل است

( اسیری ، 1357 : 61 )

البته در مرتبه فنا و محو تعینات و رفع دوگانگی ، کمال توحید ظهور می یابد و در این باره لاهیجی می گوید :

عمری به آرزوی تو بودم ولی چه سود      جانم چو دید روی تو کلی ز دست شد

( همان ، 99 )

در واقع رسیدن به فقر حقیقی یعنی مرتبه فنای فی الله و افعال و صفات و ذات اشیا را محو و فانی در پرتو نور تجلی حق دیدن.

لاهیجی، خود درباره ی نور سیاهی که مشاهده کرده است می گوید : «دیدم که تمامت عالم نور سیاه فرو گرفته چنانچه همه ی اشیا به رنگ آن نوردند و این فقیر مست و شیدا گشته غرق این نورم و ریسمانی از نور در من بسته اند و به سرعتی ما را به جانب بالا می کشند که شرح آن به وصف نمی آید . چنان چه به هر یک کشش که می نمایند چندین هزار یساله راه بالا می برند تا به آسمان اولم رسانیدند و عجایب و غرایب بسیار مشاهده نمودم و از آن جا به یک کشش دیگرم به آسمان دوم بردند. هم چنین به هر یک کشش ، ما را از آسمانی به آسمان دیگر می برده اند و در هر آسمانی غرایب بی غایت دیده می شد تا به عرش رسیدم . آنگاه به یک کشش از عرش نیزم گذرانیدند و تعین جسمانی من نماند و علم مجرد شدم . آنگاه نور تجلی حق بی کم و کیف و جهت بر من تابان شد و حضرت حق را بی کیف بدیدم و در آن تجلی فانی مطلق و بی شعور گشتم و باز به خود می آمدم و حضرت حق تجلی می نمود و فانی می شدم و بی نهایت چنین واقع شد که فانی می شدم و باز به خود می آمدم و حضرت حق تجلی می نمود و فانی می شدم. بعد از آن بقای بالله یافته ، دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه ی عالم منم و ... (لاهیجی 1381: 193 و 194)

## حقیقت یا استعاره ؟

در ادبیات به کار بردن واژه را در معنای اصلی خود حقیقت نامیده اند و استعاره را به کار بردن واژه در معنای دیگر و ثانوی و فرعی دانسته اند البته به شرط آنکه از دو عنصر علاقه شباهت و قرینه در کلام بر خوردار باشد. با توجه به این موارد، متصوفه را در باره ی این نور سخنانی است که درک آن مشکل است؛ زیرا اگر واقعاً قصد آنان از نور، همین نوری باشد که ما ادراک می کنیم، سیاه بودن آن بسیار عجیب می باشد، چون سیاهی، مولود ظلمت است و ظلمت، عدم نور است و با این کیفیت چگونه ممکن است نور با عدم خود معنی داشته باشد و امر عدمی با امر وجودی در یک جا با هم جمع شوند؟ به همین علت عقیده دارم که صاحب نظران اهل تصوف، آنرا به عنوان تشبیه و استعاره استعمال می کرده اند و لاهیجی هم خود در همین کتاب آن را استعاره دانسته و می گوید به واسطه ی نزدیکی که سالک با نور ذات پیدا می کند تجلی ذاتی به رنگ سیاه متمثل می گردد و دیده ی بصیرت او تاریک می شود، و نور تجلی ذاتی، دیده ی عقل را تاریک می سازد و در هنگام ظهور نور ذات، نور عقل به حکم سخن منسوب به جنید بغدادی "المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر" در ظلمت آباد عدم متواری می شود؛ ولی بسیاری از بزرگان صوفیه آنرا به عنوان حقیقت ذکر کرده اند و احمد غزالی گفته است: «دیدیم نهران گیتی و اصل جهان» و نجم الدین رازی (ف. 645 هـ) را درباره ی عنوان نور سیاه و استبعاد عقل از جمع بین ضدین سخنی است که حاصل آن اینست که به جعلیت نور و ظلمت، هر دو قائل شده اند نه به خلقیت آنها. و اگر نور سیاه را استعاره ای بدانیم از تاریکی جهل عقل نسبت به ذات حق، معنای آن مفهوم و عقلانی خواهد بود. در این صورت سیاه پوشی لاهیجی حاکی از اعتراف او به تصور ادراک ازکنه ذات می شود. هرچند محتمل است برای اثبات ارادت و صحبت اهل سنت به خاندان رسول (ص)، شیخ چنین پاسخی به شاه اسماعیل داده باشد (که برای تعزیت امام حسین سیاه می پوشد) اما ممکن است سیاه پوشیدن او از نظر مراسم تصوف علت دیگری داشته و آن این است که متصوفه را در طی سلوک به مناسبت هر مقام، نوری مشاهده می شود که به علت اطوار سبعه ی قلب، رنگ های آن هفت است و در ازمنه ی قدیمه، میانه ی برخی از فرق متصوفه رسم چنین بوده و حال و مقام را در نظر گرفتن و جامه ی خاص آن مراتب را در نظر داشتن از ویژگی های سالکان راه حق است. (لاهیجی، بی تا: هشتاد و چهار و پنج و شش) اما بحث اصلی در این بخش

اهمیت دادن به نور سیاه و تاکید روی این مطلب است که لاهیجی با بیان آن یکی از مهم ترین مراحل سلوک عرفانی خویش را بیان داشته، این اندیشه را از افکار محیی الدین ابن عربی، پدر عرفان نظری و از شیخ محمود شبستری ناظم منظومه ی گلشن راز گرفته است؛ به گونه ای که اشعار مطرح شده از شیخ محمود شاهد روشنی در اثبات این مدعای اسیری لاهیجی است. وی هت اثبات نور سیاه، فلسفه ی آن را نیز به روش خاص خود بیان کرده در شرح ابیاتی این چنین بحث بر انگیز و حتی غیر قابل تصور، شواهد ملموسی را نقل می کند و گرنه بیان دو امر متناقض نور آن هم سیاه یعنی پارادوکس و بر قراری آشتی بین نور و سیاهی چگونه امکان پذیر خواهد بود؟

در این باره عرفان پژوهان گاه بر طبیعت متناقض نمای تجربیات عرفانی تاکید می کنند و وقتی تجربه ی عرفانی، غیر عادی و شگفت انگیز به نظر آید گزارش های عارفان نیز به طور چشم گیری غیر منتظره و نا باورانه خواهد بود؛ پس ناگزیر این گزارش ها در مفهوم متناقض نما خواهند بود.

به هر رو این از ویژگی های منحصر به فرد بزرگترین شارح قرن نهم هجری قمری، اسیری لاهیجی است که معقولی را با محسوس آشکار می سازد. یقیناً بحث در باب مسایل معرفتی دیدی عمیق می طلبد که تبیین آن از عهده ی هر کسی بر نمی آید.

### نتیجه گیری:

ما حاصل کلام در باب نور و نور سیاه در عرفان خاصه از نظر لاهیجی - مرد عارف قرن نهم - آن است که تجلی ظهوری حق به نور تعبیر می شود و اصل تمامی اشیا و پدیده ها نورالانوار پروردگار است؛ اما در برابر این نور مطلق، انواع انوار در رنگهای مختلف از دید انسان سالک راه خدا آشکار می شود که با توجه به مراتب و منازل مختلفی که طی می کند به چشم می آید. البته این دیدگاه، تصورات انسانهای خاصی چون عارفان است و انسانهای غیر عارف را شامل نمی شود؛ چرا که فوق تصور و ذهن این جنس از مردم است.

به هر حال رنگهای مختلف از دید این مردان حق، نمود می یابد که بالاترین حد و رنگ، سیاهی است که آن را مقام فنا فی الله و بقای بالله نامیده اند؛ چون بر اثر اتحاد معنوی و نهایت قرب این جنس از خلق با خالق اتفاق می افتد؛ طوری که لاهیجی نیز آن را به تبع دیدگاه شیخ محمود شبستری و بعضی از عرفا اظهار کرده، خود را از وصف آن حالات ناتوان

دانسته است. البته این مسئله یکی از روشهای فکری بنیانگذار عرفان نظری - محیی الدین بن عربی - است. طبق این اعتقاد، در مسیر عرفان، فنای اختیاری سالک دست می دهد که از آن به نور سیاه تعبیر کرده اند؛ چرا که نور ذات الهی به وسیله ی نیروی چشم مرد سالک؛ سیاه می نماید؛ همچنان که دیدن نور تابناک خورشید ممکن نیست بلکه بر اثر نورانیت بسیار، چشم، تیره و تار می شود؛ پس فنای اختیاری سالک را سیاهی خوانده اند که باعث بقای وی می شود و خداوند دارای هزار حجاب از نور و ظلمت است که تا به تجلی ذاتی محترق نشوند کمال ظهور توحید حقیقی صورت نمی گیرد و چون اساس حکمت اشراق بر پایه ی نور و ظلمت است کثرت، همان ظلمت و وحدت، منبع نور محسوب می شود. پس هستی، همان نور و عدم، ظلمت به شمار می آید.

هم چنین می توان دو عالم نور و ظلمت را - که پرتو انوار صفات لطف و قهر الهی است - در نظر گرفت؛ زیرا گاه نور صفات جلال، ظلمانی صرف بوده، عقل از فهم آن عاجز است و از پرتو صفات لطف و قهر خدا در دو عالم، نور و ظلمت ایجاد می شود.

گاه نور سیاه از دید برخی از عرفا نور ابلیس است که زلف در عرفان بیانگر این مورد بوده بر گرفته از عالم قهر خداوندی و مظهر جلال حق محسوب می شود.

در نهایت انواع مختلف نور به ویژه نور سیاه در مراتب مختلف حال سالک وجود دارد که شبستری، ناظم گلشن راز این سیاهی را نور ذات حق دانسته است. از طرفی، نور ذات را نمی توان آسان مشاهده کرد؛ چرا که عامل خیرگی و تاری چشم سالک الی الله می شود؛ پس وی موضعی صرفاً شهودی بر می گزیند و معتقد است که باید حجاب رنگ ها را بر درید.

اسیری لاهیجی نیز به عنوان شارح سخنان شبستری بیان می دارد که مراد از سیاهی، کثرات و تعینات اند؛ زیرا کثرات به حسب ذات خود ظلمت و عدم محسوب می شوند و به سبب نور الهی ظاهر شده اند و اصولاً رسیدن به فقر حقیقی و فنای فی الله یعنی همه چیز را در پرتو نور حق فانی دیدن، اعتقاد اوست. وی بیان می کند که منظور از اجسام کثیفه رنگ سیاه، نور تجلی حق است و از بین تجلی های مطرح شده در عرفان از تجلی صفاتی سخن می گوید متمثل به صورت نور سیاه می بیند. او نیز مانند ابن عربی معتقد است جهان به عنوان سایه ی حق به شمار می آید و سایه جز با وجود نور، ظهور نمی یابد. پس نور مشاهده شده در ظلمت عالم می تابد؛ اما عجز آدمی آن را در نمی یابد.

از دیدگاهی دیگر نور آسمانها یعنی عقل کل و نور زمین یعنی مبدأ وجود عالم یا آفرینش

در عالم و نور ذات بدون حجاب مشاهده نمی شود؛ پس آن را سیاهی می نامند. و این حالات خاص سالک راه حق از دید عارفان، به گونه ای است که دیگران از درک آن عاجزند؛ اما به مصداق جمله ی معروف منسوب به ابوبکر صدیق «العجزُ عن درکِ الادراکِ ادراک» بیان آن خالی از فایده نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

- قرآن مجید
- ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین . 1357. شرح فصوص الحکم. با مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی .
- \_\_\_\_\_ . 1378. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. آیت الله حسن حسن زاده آملی، چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .
- ابن هروی، محمد شریف نظام الدین احمد . 1358. انواریه. ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی. مقدمه: حسین ضیایی به اهتمام آستیم. چ اول، تهران: امیر کبیر .
- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد . 1357. دیوان اشعار و رسایل. به اهتمام: برات زنجانی. تهران: مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل .
- \_\_\_\_\_ . 1372. مثنوی اسرار الشهود. تصحیح: برات زنجانی. چ اول. تهران: امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_ . 1381. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. با مقدمه: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ 4. تهران: زوار .
- ایزوتسو، توشیهیکو . 1379. صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه: محمد جواد گوهری. تهران: روزنه .
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی . 1358. اوراد الاحباب و فصوص الآداب. ایرج افشار. چ 2. تهران: فرهنگ ایران زمین .
- بهاء ولد . 1367. معارف. به کوشش: نجیب مایل هروی. چ اول. تهران: مولی .
- تهانوی، محمد اعلی بن علی . 1967. کشف اصطلاحات الفنون. تهران: خیام.
- چیتیک، ویلیام . 1382. طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی. ترجمه: مهدی نجفی افرا. چ اول. تهران: جامی .
- چیتیک، ویلیام . 1389. عوالم خیال. چ 4. تهران: هرمس .
- خوارزمی، تاج الدین حسین . 1385. شرح فصوص الحکم. به اهتمام: نجیب مایل هروی. چ 4. تهران: مولی.
- دهخدا، علی اکبر. 1346. لغت نامه. تهران: سازمان لغت نامه.
- رازی (نجم دایه)، نجم الدین ابوبکر عبدالله بن محمد . 1384. مرصاد العباد. محمد امین

- ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی .
- رومی، مولانا جلال الدین . 1379 . مجالس سبعه . تصحیح: توفیق ه . سبحانی. چ 3. تهران: کیهان .
  - زنوزی، ملا عبدالله . 1354 . انوار جلیه . تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه فردوسی .
  - سراج طوسی، ابونصر . 1382. اللمع فی التصوف . ترجمه: مهدی محبتی. تهران: اساطیر .
  - سعدی . 1368. کلیات . با مقدمه‌ی محمدعلی فروغی و عباس اقبال آشتیانی. چ 7. تهران: جاویدان .
  - سهروردی، شیخ شهید شهاب الدین یحیی . 1377. حکمه الاشراف . چ 6. تهران: دانشگاه تهران .
  - سهروردی، شیخ شهاب الدین . 1385 . حکمت اشراف . سید یحیی یثربی. چ اول. بوستان کتاب .
  - سهروردی، شیخ شهاب الدین . 1364 . عوارف المعارف . ترجمه: ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی . به همت قاسم انصاری. علمی و فرهنگی .
  - \_\_\_\_\_ . 1380. فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق . تالیف سید محمد خالد غفاری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی .
  - شبستری، شیخ محمود . 1382 . شرح گلشن راز . به اهتمام: کاظم دزفولیان. تهران: طلایه .
  - \_\_\_\_\_ . 1386 گلشن راز . با مقدمه: صمد موحد. چ 2. تهران: طهوری .
  - صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، منتهی الارب فی لغه العرب:
  - عفیفی، دکتر ابوالعلاء . 1380. شرحی بر فصوص الحکم . ترجمه: نصرالله حکمت. تهران: الهام .
  - عین القضاء همدانی . 1386. تمهیدات . با مقدمه: عفیف عسیران. چ 7. تهران: منوچهری .
  - قرشی، سید علی اکبر . 1361. قاموس قرآن . ج 5. چ 8. تهران: دارالکتب الاسلامیه .
  - قیانلو، دکتر جعفر . 1351. تحقیق در احوال و آثار سید محمد نوربخش اویسی .
  - لاهیجی، شیخ محمد. (بی تا) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز . با مقدمه: کیوان سمیعی. کتابفروشی محمودی .
  - لویزن، دکتر لئونارد . 1389. میراث تصوف . ج 2، ترجمه: مجد الدین کیوانی. چ 2. تهران:



مرکز.

- موحد، صمد . 1381 . صفی‌الدین اردبیلی . طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد . 1380 . مثنوی معنوی . تهران: پیمان .
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین . 1361 . کشف الاسرار و عاۃ الابرار . به اهتمام: علی اصغر حکمت، ج 6 . چ 3 . تهران: امیر کبیر.
- نظامی گنجوی . 1388 . کلیات، تصحیح: وحید دستگردی . چ اول . تهران: نگاه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علومو انسانی