

نور سیاه پارادوکس زیبای عرفانی

محمد رضا یوسفی^۱، الهه حیدری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۹/۲۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۴/۱۷)

چکیده

پارادوکس «نور سیاه» در آثار عارفانی همچون نوشته‌های عین‌القضات و احمد غزالی، رمزی عارفانه برای اموری چون ذات حق تعالی یا دیدنی نادیدنی، حجاب ذات، بالاترین نورها و جامع انوار حتی نمادی از ذات ابلیس در مقابل نور سفیدکه تمثیل نور محمدی(ص) است، کاربرد دارد. در عالی‌ترین مصادیقش افزون بر ذات الهی، در بسیاری موارد تجسم انسان کامل و عارف اصلی است که همچون آهن گداخته، صفات آن مثل سیاهی، سردی و سختی را در اثر مجاورت آتش از دست داده سرخ، نرم و داغ شده است؛ در حالی که مثل آتش است، عین آتش هم نیست؛ از طرفی دیگر آهن هم نیست. با اینکه سر تا پا الهی شده ولی خدا نیست گرچه همان انسان قبل نیز نیست. او به مرحله‌ی «انسان خدایی» رسیده است و همانند خورشیدی که در نیمه شب جهان مادی می‌درخشد باعث روشنی و هدایت می‌گردد. او مظهر «کنت کنزاً مخفیاً» و «نور علی نور» است که تمام رنگ‌ها را با ریاضت در خُم وحدت یک‌رنگ کرده به رنگ سیاه یا نور ذات رسیده است.

کلید واژه‌ها: پارادوکس، نور سیاه، ادبیات عرفانی، انسان کامل، احمدغزالی، عین القضاة.

۱. نویسنده‌ی مسؤول، استادیار دانشگاه قم: myousefi46@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم.

مقدمه

عارفان برای بیان آموزه‌ها و تجربیاتی که در افقی ماورای جهان ماده کسب کرده‌اند از زبان خاصی استفاده می‌کنند که آکنده از شطح، رمز و پارادوکس است. بدیهی است که درک مفاهیم بلند عارفانه جز با کشف و شرح غوامض آن امکان پذیر نیست. نور در عرفان اسلامی نقش محوری دارد. زیرا بنیاد عرفان اشراقی، تابش پرتوهای الهی بر دل سالک است. رویارویی شدن اهورامزدا با اهریمن یا روشنی و تاریکی، شالوده‌ی آموزه‌های زرتشت و کیش مانی در ایران پیش از اسلام است و نمونه‌ی همین باور در عهد اسلامی در پیکربندی رویاروی ابلیس با خدا و اسلام با کفر نمود یافته است. در عرفان اشراقی ایرانی، تاریکی و سیاهی با نور و روشنی درآمیخته و رویارویی به همکاری مبدل گشته است. برونداد این باور، پارادوکس زیبای «نور سیاه» است. پارادوکس «نور سیاه» از نوری سخن می‌گوید که عین تاریکی و سیاهی است یا از تاریکی است که سراپا نور و روشنی است. در آموزه‌های عرفانی، سیر و سلوک عارفانه، تکمیل قوس نزول و صعود است و سالک باید از اسفل‌السافلین که عین سیاهی و تیرگی است خود را به نزدیکی قرب الهی که نور محض است برساند. در آثار صوفیانه تعبیری که برای نور سیاه یاد شده عبارتند از: نور ابلیس، نور جلال، نور دوزخ، نور زمین، خد و خال و زلف، نور کفر و گناه، سایه نور سفید و... در آموزه‌های عرفانی حجاب‌هایی از روشنی و تاریکی تصویر شده که سالک باید از آنها بگذرد. نور محمدی (ص) را نور آفتاب و نور ابلیس را نور ماهتاب که مقتبس از آفتاب است دانسته‌اند. نور سیاه بالای عرش جای دارد و ابلیس پرده‌دار حریم خداست. در این باره این پرسشها به ذهن می‌رسد:

۱. از میان تعبیرهای پیش گفته، کدامیک برای «نور سیاه» تعبیر و مصداق مناسب‌تری است؟

۲. آیا می‌توان گفت نور سیاه، همان بشر خاکی و تاریک است که افلاکی و نورانی شده همچون خورشید نیمه شب در «ظلمات‌البر» و البحر درخشش دارد؟

پارادوکس

پارادوکس یا متناقض‌نما عبارت است از همسازی دو سویه‌ی ناهمخوان. پس شرط اساسی در پارادوکس، وجود تضاد و تقابل است. مانند سیاه و سفید، ویران و آباد، وجود و عدم. پارادوکس از جهت نوع دو سویه آن بر چهار قسم است: زبانی، منطقی، خیالی و روانی. کاربرد پارادوکس بیشتر جنبه‌ی زیبایی شناسی و هنری دارد، زیرا برقراری ارتباط

میان دو سویه، ناهمخوان آن، کاری هنری است. تجربه‌های عرفانی بیان ناپذیرند، هم به لحاظ نوع تجربه، هم گوینده، هم شنونده. ازین‌رو، هر جا کوششی برای تعبیر تجربه‌های عرفانی صورت گیرد، ردپای پارادوکس به چشم می‌خورد. به دیگر سخن، یکی از عرصه‌های پدیدار شدن پارادوکس، متون عرفانی است (نک: فولادی، ۱۳۸۷، ۲۳۲ به بعد). در عرفان، حرکت از ظاهر به باطن است. سیر از پایین‌ترین مرتبه‌های بندگی است به عالی‌ترین درجه‌های الوهیت. رسیدن از مرحله‌ی خاکی است به مرتبه‌ی افلاکی. در عرفان، انسان با همان ماهیت بشری که صفات بشری خود را به صفات خدایی بدل کرده، به مرتبه خدایی می‌رسد بدون اینکه خدا شود. چنانچه ملاحظه می‌شود همین جمله‌ی اخیر پارادوکس دارد، یعنی «انسان خدایی» که اصلی‌ترین شعار عرفان است. پارادوکس «نور سیاه» نیز از همین مقوله است. نوری که باید ذاتا سیاهی را برطرف سازد سیاه است یا سیاهی که ماهیتا نور نیست نور است. همچون پارادوکس قرآنی: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (۳/۵۷). از آنجا که حالات تصوف، حدسی، نفسی و تجربه‌های شخصی است و برای تجربه‌ی صوفیانه، زبانی که بتواند روشنگر ماهیت آن باشد وجود ندارد؛ بیشتر مشایخ صوفیه چون به برخی از حالت‌های ویژه می‌رسیدند، مهر خاموشی بر لب می‌زدند زیرا برآن بودند که آنچه یافته‌اند بالاتر از هر تعبیر و تصویری است (پورنامداریان، ۱۳۶۷، ۴۴). اینجاست که اگر لب به سخن بازکنند از رمز، استعاره، سمبل و پارادوکس استفاده می‌نمایند. عالم عرفان عرصه‌ی پیدا شدن اضداد است و ساختار زبان عرفانی مبنای پارادوکسیکال دارد. استفاده از زبان رمزی در بیان مفاهیم ناگفتنی که متعلق به جهانهای درونی و هیجانهای ناشی از استغراق و بیخودی و ضمیر ناخودآگاه عارف است، بهترین و گویاترین حالت ممکن برای او محسوب می‌شود (نیکویخت، ۱۳۸۷، ۱۸۸).

جایگاه نور در آموزه‌های عرفانی

مهمترین وجه ممیزه‌ی عرفان با راه دیگر کسب شناخت یعنی فلسفه، اشراق آن است. تابش نورهای الهی در درون سالک و درک آنها با چشم باطن، وی را به معرفت شهودی می‌رساند. نور و تابشهای آن به اندازه‌ای در عرفان اهمیت دارد که یکی از شاخه‌های مهم فلسفه به نام فلسفه اشراق، در حقیقت همان عرفان و ادراکات درونی است که با زبان عقل بیان می‌شود. سهروردی در اول کتاب *حکمة الاشراق* گفته است:

کمترین درجه‌ی خواننده این کتاب برای درک مطالبش آن است که باید انوار الهی بر دلش تابیده باشد و گرنه از فهم این کتاب باز می‌ماند (مصنفات شیخ/شراق، ۳/۲) از آنجا که عرفان، گذر دل و باطن سالک است از پوسته و ظاهر جهان و برقراری ارتباط باطن انسان با باطن جهان، پس در تعبیر عرفانی:

نور ← وجود
تاریکی ← ماهیت

طبق باورهای پیش از اسلام در «ایران‌ویچ» این بدن لطیف نورانی است که نشست‌گاه و پایگاه رویدادهاست. در آنجا، در زمین مرکزی، در تارک روان تخمه‌ی زرتشتی، نور نگهداری می‌شود (کربن، ۱۳۷۹، ۶۸). وی همچنین گفته است: دَنّا که یک نام اوستایی است و در پهلوی به شکل دین در آمده از دیدگاه ریشه‌شناسی به مفهوم اندام بینایی جان و از دیدگاه هستی‌شناسی به معنای نوری است که دیدن را شدنی می‌سازد (همان، ۵۳). با این تعبیر، در ایران باستان، دین به مفهوم نور و روشنایی و دیدن بوده است. در سایر ادیان و آیین‌ها مثل هرمسی، زرتشتی و نیز نوافلاطونی (سرشت کامل) همان پدر آسمانی یا راهنمای نور فرزانه است. نور در زبان عارفان، رمز خداوند است و این نور برای ذات الهی با عنوان نورالانوار به کار می‌رود و برای صفات و افعال حق نورهای دیگر. به تعبیر تمهیدات/اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد. همه‌ی موجودات عالم، خود معدوم بودند، پس به نور او و قدرت ارادت او موجود شدند. پس چون وجود آسمان و زمین از قدرت و ارادت او باشد «الله نور السموات و الارض» جز وی باشد (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۲۵۶). عین‌القضات در ادامه (همان، ۲۵۸) گفته است: حاصل این سخن آن باشد که الله جوهر باشد و نور عرض و جوهر هرگز بی‌عرض نبود و نباشد.

آن گوهر اصل را عرض خود دل ماست آن دل که برون ز کون و کان منزل ماست
این طرفه تر است کاین سخن مشکل ماست پیش از کن و کان چه بود آن حاصل ماست

وی معتقد است خود این نور را با تمام وجود درک کرده است، آنجا که می‌گوید: اما چون خواهد که ما خود را در نور او ببینیم، نور او تاختن آرد به جان سالک. پس احاطت

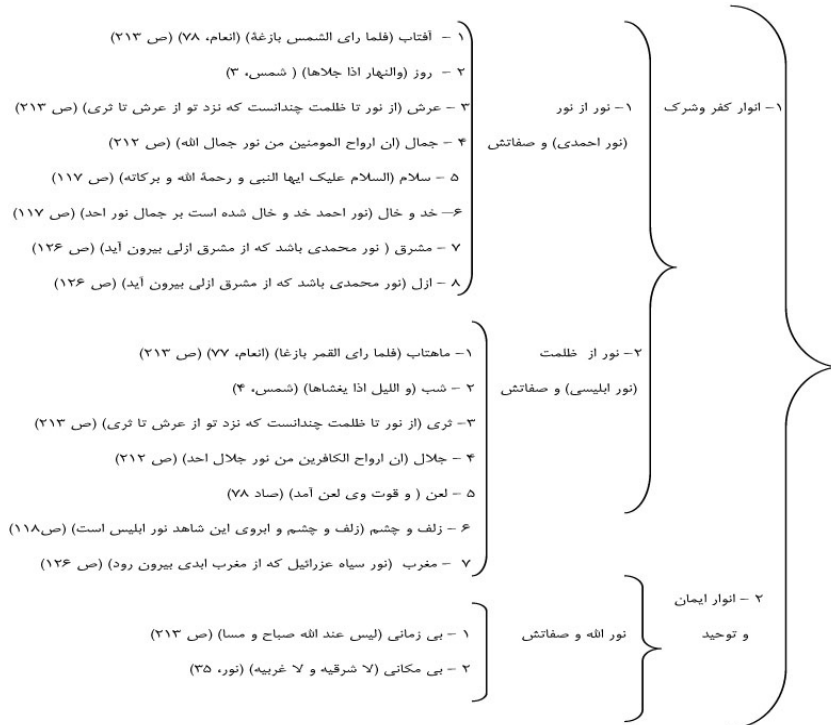
نور او جملگی وجود ما بخورد. پس در این مقام مرد بداند که وجود خود دیدن در آینه نور صمدی چون باشد و چگونه بود. کافر گر ندیده‌ام (همان، ۲۷۳ باتلخیص). همانند این مضمون را در انگاره‌های هندی می‌توان دید. در متون کهن/وپانیشاد، نور خود آفرینشگر است. در ریگ ودا خورشید یا آتمان، همه چیزهاست. در چاند/وپا آمده است: سپس نور بامدادی هسته عقیق را می‌بیند که در فراسوی آسمان هنگام بیرون شدن تاریکی‌ها فروخته می‌شود و این نور مافوق سوریاست. ما به بلندترین نور رسیده‌ایم. بلندترین نور «جیوتر - اوتامام» (شایگان، ۱۳۸۴، ۲۶۳).

عنصر نور در عرفان ایرانی به صورت بن مایه (motif) نقش محوری و بنیادین ایفا می‌کند. مثلاً در مثنوی بیش از ۱۶۰ بار تکرار شده و ۱۶ بار نور نور هست ولی «نور سیاه» نیامده است. در یک بررسی اجمالی مشخص می‌شود از سده‌ی چهارم تا هفتم ق با سیر صعودی حضور عنصر نور در آثار عرفانی روبه رو هستیم (یوسف پور و بخشی، ۹۷). به عنوان مثال، ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها*، انواری را که در بدایت امر بر دل سالک می‌تابد، به برقی مانند کرده که ناگهان می‌درخشد و زود خاموش می‌شود ولی نامی برای آنها ذکر نکرده است؛ اما سهرودی هنگام تفسیر همین جملات از واژه‌های صوفیانه استفاده کرده و این برقی‌ها را طوابع و لوایح خوانده است (پورجوادی، ۶).

انواع نور

در تعبیر عرفانی، نورها مثل رنگ‌ها به طیف‌های مختلف تقسیم می‌شود و هر نور سمبل و نماد چیزی به شمار می‌آید. این مرتبه‌های نور تا نور سیاه که بالاترین مرتبه‌های نور است بالا می‌رود. در جهان بینی عین‌القضات، انوار به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: ۱- انوار کفر و شرک؛ ۲- انوار ایمان و توحید.

نمودار : تقسیمات نور از دیدگاه عین القضات



۱. انوار کفر و شرک خود به دو بخش نور احمدی یا نور از نور و نیز نور ابلیسی یا نور از تاریکی منقسم می‌شود. این نورها بدان سبب به انوار کفر و شرک نامیده شده که حجاب‌هایی در برابر خداوندست و حجاب اگر چه از نور باشد چون مانع رویت است در مسیر دید قرار می‌گیرد و موجب شرک است. این انوار از یک جنس نیست مثلاً نور نبوی از نور می‌زاید ولی نور ابلیسی از تاریکی برمی‌خیزد. پس اختلاف خاستگاه این دو نور، موجب رویارویی صفات و مصادیق و مفاهیم مرتبط با آنها می‌شود. به عنوان نمونه، نور احمدی برخاسته از صفات جمال الهی است؛ مانند آفتاب می‌درخشد؛ در عرش جای دارد؛ همچون روز روشن است؛ قوت آن از سلام خداوند است و همانند خد و خال بر چهره جمال الهی مزین است. ولی نور ابلیسی برخاسته از صفات جلال الهی است؛ مانند

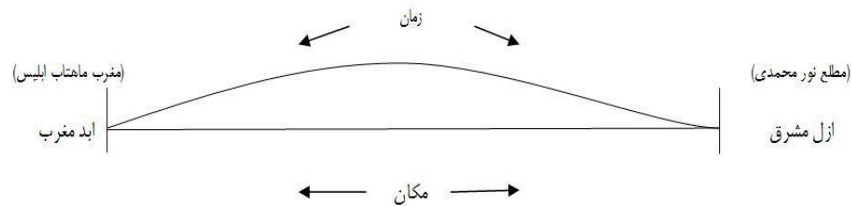
ماهتاب نورافشانی می‌کند؛ در زمین جای دارد؛ همچون شب تاریک است؛ قوت آن از لعن خداوند است و چون زلف و چشم الهی پیداست.

۲. انوار ایمان و توحید نورهایی است که بیرون از دیگر انوار است. نه در زمان می‌گنجد و نه در مکان. آنجا نه صبح و شامی است نه عرش و ثرابی. تنها نور وجه الهی است که به هیچ حدی محدود و به هیچ وصفی موصوف نمی‌شود. چندانکه در این مقام (جمال و جلال) باشد شرک و کفر باشد و چون از اینجا نیز درگذرد خداوند این دو مقام را ببندد خجل و شرمسار شود و توحید آغاز کند و همگی این گوید: «انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض» (انعام / ۷۹) (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۲۱۵).

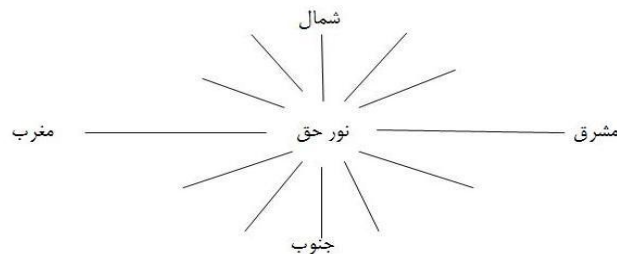
می‌توان انوار کفر و شرک را از نظر عین‌القضات در جدول ذیل بهتر نمایش داد:

صفات نور نوع نور	برخاسته از:	نوع درخشش	جایگاه استقرار	مثل	محل قوت	همانند	جایگاه
نور احمدی	صفات جمالی	آفتاب	عرش	روز	سلام خدا	خد و خال	مزین
نور ابلیسی	صفات جلالی	ماهتاب	زمین	شب	لعن خدا	چشم و زلف	پیدا

می‌توان جغرافیای عرفانی عین‌القضات را که بر پایه‌ی نور شکل می‌گیرد، چنین قاب‌بندی نمود: در این جغرافیا، زمان و مکان بر مبنای نور مشخص می‌شود. یعنی مشرقیت مکان با ازلیت زمان در یک نقطه جمع شده، مطلع آفتاب محمدی می‌گردد. در مقابل، مغربیت مکان با ابدیت زمان در نقطه‌ای دیگر اجتماع کرده مغرب ماهتاب ابلیس را شکل می‌دهد. بدین‌سان مشرق، همان آفتاب نور محمدی است که از ازلیت هستی می‌تابد و مغرب، ماهتاب ابلیس را شکل می‌دهد. به عبارت روان‌تر، مشرق و مغرب در نظر او از نور آغاز شده به نور هم ختم می‌شود. «دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سایه عزازیلی که از مغرب ابدی بیرون رود. رب‌المشرقین و رب‌المغربین (الرحمن / ۱۷)» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۱۲۶).



صاحب *مرصادالعباد* هم گفته است: در این قیامت، انبیا را بر من عرضه کردند با امتان ایشان، هر پیغامبری دو نور داشت و امت او یک نور، اما محمد علیه السلام را دیدم که از سرتا به پای همه نور بود و امتان او را دیدم که دو نور داشتند (نجم رازی، ۱۳۷۱، ۳۲۲). وی نور نفس را تیره و نور روح را روشن گفته که از ترکیب آنها رنگ‌های دیگری متناسب با شدت و ضعف نور تیره نفس متصاعد می‌شود. «اما الوان انوار در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد رنگی دیگر دارد به حسب آن مقام. چنانکه در مقام لوامگی نفس، نوری ازرق پدید آید و آن از امتزاج نور روح بود یا نور ذکر، یا تاریکی نفس. از ضیای روح و تاریکی نفس، نوری ازرق تولد کند و چون تاریکی نفس کمتر شود نور روح زیادت گردد نوری سرخ مشاهده شود و چون نور روح غلبه گیرد نوری زرد پدید آید و چون تاریکی نفس نماند نوری سپید آید و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد نوری سبز پدید آید و چون دل تمام صافی شود نوری چون نور خورشید با شعاع پدید آید» (همان، ۳۰۶). در ادامه می‌افزاید «چون نور حق بی‌حجب روحی و دلی در شهود آید بی‌رنگی و بی‌کیفیتی و بی‌حدی و بی‌مثلی و بی‌ضدی آشکارا کند. اینجا نه طلوع ماند نه غروب، نه یمین ماند نه یسار، نه فوق نه تحت، نه مکان نه زمان. با این اوصاف جغرافیای عرفانی او جایی ست که نور حق با ذوق شهود آمیخته می‌شود و جهات را پاک می‌کند».

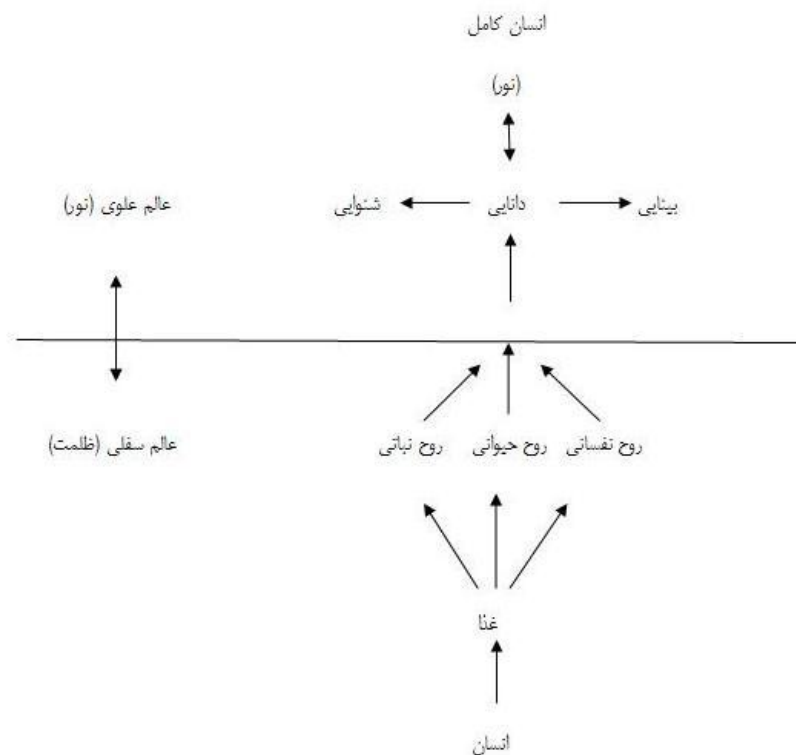


از صلاح الدین زرکوب نیز منقول است که پیوسته از انوار غیبی که مشاهده می‌کرد خبر می‌داد که اینک دریای نور سپید دیدم باز می‌گفت یک دریای نور کبود می‌بینم باز می‌گفت که نور سبز می‌بینم و نور زرد می‌بینم و نور دخانی می‌بینم و اینک دریای نور سیاه مواج گشته است (افلاکی، ۱۳۶۱، ۷۱۵/۲). علاءالدوله سمنانی در رساله نوریه خویش پس از ذکر انواع نور گفته است: مجموع این نورها به برکت قوت ذکر و رعایت لقمه از ندوات حظوظ ظاهر گردد و اختلاط الوان سرخ و سپید و کبود و زرد و سیاه و سبز در این مقام از قوت آتش ذکر باشد (فولادی ۱۳۸۷، ۴۸۰). در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) نیز منقول است که: انوار، گوناگون است. نخستین این انوار نور حفظ قلب است، بعد نور خوف، نور رجا، نور تذکر، نور علم، نور وحی، نور ایمان، نور اسلام و... به گفته ایشان همه این نورها نور خداوند است زیرا در قرآن آمده است: الله نور السموات والارض. هستند افرادی که از دو یا سه نور بهره‌مند هستند ولی حضرت رسول (ص) تمامی این نورها را دریافته بود (تفسیر امام صادق، ۱۳۶۹، ۴۵/۱). در سایر ادیان نیز نور و پرتوهای آن مشاهده می‌شود چنانکه در آیین یهود نیز نخستین مخلوق خدا نور است و در آیین عیسوی، مسیح نوری است که در تاریکی می‌درخشد و هرگز خاموش نمی‌شود. به گفته‌ی سهروردی، خداوند نورالانوار است و نخستین موجودی که از وی حاصل می‌شود، نور مجرد واحد است که به آن نور اقرب می‌گویند. همان که ایرانیان به آن بهمن می‌گفتند (سهروردی، ۱۳۵۷، ۲۳).

تقابل نور و ظلمت

رمزهای نور و تاریکی و رویارویی آنها از این حیث قابل بررسی‌اند که از دو سرچشمه برآمده‌اند. یکی حکمت ایران باستان، دیگری قرآن. طبق حکمت خسروانی، اهورامزدا ابتدا از روشنی بیکرانه، آتش را می‌آفریند سپس از آتش، جهان مادی را (بهار، ۱۳۶۲، ۱۳/۱). در این حکمت، نار با نور پیوند دارد و در برابر تاریکی می‌ایستد چون نور به اهورامزدا منسوب است و تاریکی به اهریمن. اما در قرآن، نور به الله منسوب است و تاریک به طاغوت. نار از یک سو به الله منسوب است چنانکه فرمود: «انی آنست ناراً لعلی اتیکم منها بقبس او اجد علی النار هدی» (۹/۲۰-۱۰) و از سوی به ابلیس نسبت دارد: «خلقتنی من نار و خلقته من طین» (۷/۱۲). به گفته شفیعی کدکنی، در نظر عین‌القضات ابلیس و محمد (ص) دو سوی عشق الهی‌اند که هر کدام بهره‌ای از آن

نصیبشان شده و هر یک با بهره خویش عده‌ای را به سوی خود می‌خوانند. ابلیس به گمراهی و محمد به هدایت (نزهت، ۱۶۸). نسفی در یک مرزبندی روشن و مشخص، جهان سفلی یا عالم پایین را تاریکی و جهان علوی یا بالا را نور دانسته گفته است هر سه روح نباتی، حیوانی و نفسانی انسان زاییده غذاوند و در حقیقت غذاست که به وسیله‌ی آنها عروج می‌کند و به دانایی، بینایی و شنوایی تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر نور همراه با غذا عروج می‌نماید و دانا، بینا و شنوا می‌شود و ظهور این صفات نشانه‌ی جدایی نور از تاریکی است. تنها کسی که قدرت جدایی کامل نور را از تاریکی دارد انسان کامل است (یوسفی، حیدری، ۱۳۹۱، ۱۳۱).



نورالله و نور رسول الله(ص)

عین القضاة رابطه‌ی نور «رسول الله(ص)» را با «نور الله» از رهگذر تاویل کلمه‌ی طیبه «لااله الا الله» تبیین می‌کند. بر این پایه، «لااله الا الله» دو مرتبه دارد؛ مرتبه‌ی نخست متعلق به سالک مبتدی است که معرفت به رب، جز از طریق مشاهده‌ی نور نبوی برای او حاصل نمی‌شود. مرتبه‌ی دوم مقام سالک منتهی است و نور رسول الله(ص) از میان برداشته می‌شود و تلاشی و مقهوریت آن را در نور الهی می‌بیند. «دریغا سالک مخلص را به جایی رسانند که نور محمد رسول الله(ص) بر وی عرض کنند. بدانند سالک در این نور که «الا الله» چه باشد. «عرف نفسه» نور محمد حاصل آید و «عرف ربه» نقد وی شود. دریغا اگر نور محمد رسول الله(ص) به نور «لا اله الا الله» مقرون و متصل بینند، این شرک باید... دریغا دانی که این شرک چه باشد؟ نور الله را در پرده نور محمد رسول الله(ص) دیدن باشد یعنی خدا را در آینه‌ی جان محمد رسول الله(ص) دیدن باشد «رایت ربی لیلۃ المعراج فی احسن صورة» مبتدی را آن باشد که جز در پرده‌ی محمدی خدای را نتوان دید. اما چون منتهی شود، نور محمد از میان برداشته شود «انی وجهت وجهی للذی» (۷۹/۶) نقد وقت شود «لا نعبد الا اياه مخلصین» قبله‌ی اخلاص او شود زیرا که نور محمد رسول الله(ص) متلاشی و مقهور بیند در زیر نور الله» (عین القضاة، ۱۳۸۶، ۷۶-۷۷). این مقام مخلصین است که خود بر دو تقسیم می‌شود: در مقام اول نور رسول الله(ص) را در نور خدا، همانند نور ماه، در میان نور آفتاب می‌بیند و در مقام دوم، این نور را در نور الهی همانند نور ستارگان دو نور مشاهده می‌کند. "دریغا اگر چه فهم نخواهی کردن اما سالک منتهی را دو مقام است: اول نور «لا اله الا الله» در پرده نور محمد رسول الله(ص) همچنان بیند که ماهتاب در میان آفتاب. مقام دوم آن باشد که نور محمد را در نور الله چنان بیند که نور کواکب را در نور ماهتاب... باش تا «لااله الا الله» را راهرو باشی پس «لااله الا الله» را بینی نصب عین تو شده، پس «لااله الا الله» شوی، «اولئک هم المومنون حقا» مومن این ساعت باشی" (عین القضاة، ۳۸۶، ۷۷).

حجاب‌های نورانی و ظلمانی

فلسفه‌ی وجودی حجاب‌های نورانی و ظلمانی در دیدگاه عین القضاة، همان محدودیت انسان در ادراک و دریافت تجلیات الهی است. او این مسأله را با تمثیل «آفتاب» تبیین می‌کند. آفتاب هنگامی که در کمال اشراق خود نورافشانی می‌کند، هیچ

موجودی را بهره‌ای از آن نباشد. ولی هنگامی که در حجاب ابر قرار گیرد، قابل رویت می‌شود و این فلسفه وجود حجاب است. از نظر او حجاب‌ها به حسب مراتب و مقامات انسانها سه دسته‌اند: «و عوام را از این حجاب‌ها هزار حجاب باشد: بعضی تاریکی و بعضی نورانی، تاریکی چون شهوت و غضب و حقد و حسد و بخل و کبر و حب مال و جاه و ربا و حرص و غفلت الی سایر الاخلاق الذميمة، و حجاب‌های نورانی چون نماز و روزه و صدقه و تسبیح و اذکار الی سایر الاخلاق الحميدة» (همان، ۱۰۳). حجاب‌های خواص، اعم از حجب ظلمانی و نورانی است. «از مصطفی (ع) بشنو که می‌گوید: «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه لو کشفها لا حرقت سبحات وجهه کل من ادرکه بصره» این حجاب‌ها از نور و ظلمت خواص را باشد».

نور سیاه

در جهان مادی و مرئی رنگ‌ها در شناخت اشیا بسیار دخیل است. به تعبیر بهتر برای دیدن اشیا باید نوری از آنها به چشم برسد تا قابل رویت باشد. یعنی پدیده‌های مادی که خود به خود تیره و سیاه هستند با نور که روشن و مرئی است قابلیت دیدن می‌یابند. در عرفان که سالک در پی کسب معرفت شهودی یا معرفت برتر است پوسته جهان را می‌شکافد و درونش با درون جهان و دلش با حقیقت هستی ارتباط برقرار می‌کند. آنجا دیگر از رنگ‌ها خبری نیست. به تعبیر سنایی (۱۳۸۷، ۸۳) هر چه هست بی‌رنگی و یک‌رنگی است:

کاین همه رنگ‌های پر نیرنگ خُم وحدت کند همه یکرنگ

طبیعتا وقتی همه رنگ‌ها در یک رنگ حل شود رنگ سیاه باقی می‌ماند چون بالاتر از سیاهی رنگی نیست (همان، ۸۴):

با سیه باش چونت نگزیرد که سیه هیچ رنگ نپذیرد

«دیدم در عالم لطیف نورانی‌ام و کوه و صحرا. تمام از الوان انوار است از سرخ و زرد و سفید و کبود و این فقیر واله این انوار، و از غایت ذوق و حضور شیدا و بی‌خودم به یکبار

دیدم که همه‌ی جهان 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 بی شعور شدم» (لاهیجی، ۱۳۷۸، ۹۶). نور سیاه، ترکیبی که در دو وجه مختلف مورد استفاده صوفیان قرار گرفته است، یک قسم آن وجهی است که بر ذات الهی و کمون آن دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد اولین بار «ابوالحسن بستی» آن را در این مفهوم به کار برده است. این نور هرگاه در طی مراحل سلوک مطرح شود؛ منظور از آن رسیدن سالک به مرتبه «فناءالفنا» و ادراک تجلیات ذات الهی است که از غایت قرب و نزدیکی، چشم عقل را تیره و تار کرده و این عدم ادراک عقلانی، سالک را در حیرت و تاریکی فرو می‌برد. در حقیقت هویت متجلی بر سالک، از فرط ظهور و به علت فقدان ظرفی متناسب برای پذیرش آن به اختفا فرو می‌رود. در این مقام نه می‌توان از شهود سخن گفت و نه از نور. بدین‌قرار، ترکیب «نور سیاه» بهترین عبارت برای بیان این سطح است. «هنگامی که سالک در سیر و سلوک خود از مراتب انوار وابسته به اسماء و صفات عبور می‌کند و از این رهگذر برای دریافت تجلیات هویت الهی آماده می‌شود این هویت تحت تجلی و تمثیل نور سیاه بر او ظاهر می‌گردد و سبب غایت قرب که سالک را بر حسب معنی حاصل شده، دیده‌ی بصیرت او تاریک می‌شود و از ادراک قاصر می‌گردد» (شایگان، ۱۳۸۴، ۲۵۷). اما وجه دوم، ناظر بر حقیقت ابلیس و نظریه‌ی نوریت اوست. این نظریه که جایگاه ابلیس را از مستکبری مطرود و ملعون به عاشقی پخته و غیور در درگاه الهی ارتقا می‌دهد، متعلق به جهان‌بینی بسیاری از پیران خراسان است و نخستین بار توسط حسن بصری مطرح شد. پس از او در آثار بزرگانی چون احمد غزالی، حلاج بخصوص عین‌القضات همدانی نظام‌مند شد. طبق این نظریه ابلیس مظهر اسم «الجبار المتکبر» حق تعالی و به وجهی دیگر مظهر اسم «المضل» است و رسول‌الله(ص) مظهر اسم «الرحمن الرحیم» و به وجهی مظهر اسم «الهادی». «عشق نیز در عالم هستی به دو نیم شد. نیمی به رسول‌الله(ص) داده شد و نیمی به ابلیس و تنها تفاوتی که در این موازنه رخ داد این بود که ابلیس به مقام عاشقی حق تعالی دست یافت و رسول‌الله(ص) در منزلت معشوقیت قرار گرفت» (مایل هروی، ۱۳۷۴، ۱۰۹). بر همین پایه، بسیاری از مشایخی که با همین دیدگاه به ابلیس و ماجرای او می‌نگریستند به او لقب «سرور مهجوران» و «خواجه‌ی خواجگان» دادند و اصل و حقیقت ابلیس را نیز از نور دانستند ولی نوری که سیاه است. چون از صفات جلالی حق تعالی (فهاریت) سرچشمه گرفته است. «دانی که این آفتاب چیست؟

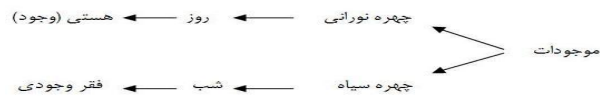
نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزازیلی که از مغرب ابدی بیرون رود» (تمهیدات، ۱۲۶).

همانگونه که گفتیم از نگرگاه برخی عارفان همچون نجم‌الدین رازی و محمد لاهیجی نور سیاه بالاترین رده روحانی را نشان می‌دهد. علاءالدوله سمنانی نور سبز را مقدمه‌ی نور سیاه می‌داند. فیزیکدانان معتقدند جسم و ماده، تیره و سیاه است و تمامی رنگ‌ها را در خود حل می‌کند. همین ماده وقتی در کوره تاریک قرار گرفت در اثر آتش از سیاهی به سرخی و آنگاه به سفیدی می‌زند و سپس به سرخ - سفید می‌زند. این نورها همگی نورهایی است که ماده آنها را به خود کشیده بود و در اثر آتش باز پس افکند. انسان نورانی نیز در چاه تاریک نفس اماره با آتش ذکر آن را باز پس می‌افکند. این سیاهی و تاریکی خاص عالم ماده است. ولی در عالم بالا هم سیاهی و تاریکی هست. آسمان سیاه است و سیاهی آن به واسطه‌ی نور ذات حق تعالی است. البته این سیاهی به سیاهی ماده یا نفس اماره بازمی‌گردد بلکه به آسمان‌های سیاه و نور سیاهی اشاره دارد که گنج مخفی «کنت کنزاً مخفياً» حکایت از آن دارد (نک: کرین ۱۳۸۳، ۱۴۷-۱۴۹) سنایی نیز گفته است (۱۳۸۷، ۵۴):

گفت گنجی بدم نهانی من خُلق الخلق تا بدانی من
کرده از کاف و نون به در ثمین دیده را یک دهان پر از یاسین

افرادی همچون داراشکوه معتقدند نور سیاه، ذات الهی عاری از صفت است - اوپانیشادها می‌گویند: نه خورشید در او می‌درخشد و نه ماه نه ستارگان، فقط مقدسان و برگزیدگان خداوند آن را می‌بینند (شایگان: ۱۳۸۴، ۲۵۶)، در حالی که طبق نظر عارفان شیعی «خدا هرگز نمی‌تواند با نورانیت کامل و مفرط خود در خلوص بی‌خدشه و شفافیت قدسی هویت خویش متجلی شود. هرگونه ظهوری متضمن نزولی به مرتبه اسما و صفات است. به این سبب است که در سطح ذات نمی‌توان سخن از رویت راند. زیرا هر شهودی در اصطلاح شاهد و مشهود یا رائی و مرئی را در برابر هم قرار می‌دهد. حال آنکه در مرتبه‌ی نور سیاه، در سطحی که هویت الهی در نورانیت کامل و سادگی کلی متجلی می‌شود همه کثرات در تاریکی‌های نور سیاه که تاریکی‌های نامشخص، نامتمایز و نامتعین است محو می‌گردند. پس آن شب ناکاویدنی، سکوت جاودانی گنج پنهان

است که در کون محض قرار گرفته است» (همان، ۲۵۷). البته در آداب صوفیه سفارش به خرقه‌ی سیاه شده است: «اگر کسی پرسد که خرقه پوشی را خرقه بر چه رنگ باید پوشید، گوئیم اگر نفس را مقهور کرده باشد و به تیغ مجاهدت و مکابدت کشته است و در ماتم نفس نشسته، جامه سیاه و کبود پوشد که عادت اصحاب مصایب آن است که جامه سیاه و کبود پوشند» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ۲۹). لاهیجی هنگام شرح *گلشن راز*، موضوع نور سیاه را می‌شکافد. به نظر او نور سیاه، همان جوهر پاک است که قائم به ذات، پوشیده و نامرئی است که فقط پس از فنای فی‌الله قابل درک خواهد شد (کربن، ۱۳۸۳، ۱۶۲). آنچه ما می‌بینیم چهره‌ی نورانی موجودات است، بدون آنکه آن را درک کنیم ولی آنچه عارف می‌بیند باطن، عمق و چهره سیاهی است که دیگران از رویتش ناتوانند نه تنها آن را می‌بیند بلکه درکش می‌نماید. این مطلب را این گونه نیز می‌توان نشان داد:



در شب نیستی و سیاهی فقر وجودی، چهره‌ی نورانی محو می‌شود و آنچه باقی می‌ماند همان حقیقت وجود است و چون یک وجود بیش نیست ثابت می‌گردد که: «و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (۷۸/۵۵). شب، ذاب الهی است که بی‌رنگ، نامتعیین، فناکننده همه‌ی پدیده‌های مدرکه و حیرت قدسی عقل در برابر جلال دست نیافتنی هویت الهی است. شب روشن، نوری است که باعث دیدن می‌شود. نوری است که همه انوار را مرئی می‌سازد. این شب، مرئی است زیرا باعث دیدن می‌شود (مانند جمال) اما نامرئی است زیرا نور سیاه است. (مانند جلال) روز تاریک، تجلیات آسمان و صفاتی است که مرئی ولی در عین حال تاریکند. زیرا در ذات خود، حجاب‌های جلالند (شایگان، ۱۳۸۴، ۲۵۸). سیاه در پایه‌ی نور مکاشفه، نور ذات خداوندی است که سبب می‌شود آدمی بتواند ببیند. همان چیزی که باعث می‌شود آدمی ببیند، یعنی نور شخص مطلق، به هیچ وجه نمی‌تواند یک موضوع مرئی شود. به همین جهت نور علی نور یا نور نورها یا نورالانوار یا نوری که همه‌ی نورهای آشکار و دیدنی با آن ظاهر و مرئی می‌شوند، هم نور است هم تاریکی. یعنی نورها آشکار می‌گردند زیرا این نورها، دیدن را پدید می‌آورد اما خود دیده نمی‌شود (کربن، ۱۳۸۳، ۱۵۱). *غزالی در سوانح* (۱۳۷۰،

۲۰) ضمن صحنه گذاشتن بر جایگاه نور سیاه به رباعی زیر از «ابوالحسن بستنی» که عین‌القضات هم در تمهیداتش آورده اشاره می‌کند و می‌گوید:

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

اینجا او خداوند وقت بود. چون به آسمان دنیا نزول کند بر وقت درآید، نه وقت بر او درآید و او از وقت فارغ... بلی وجودش بر او بود و از او بود. و این مگر فراق این حال بود و فنایش از او بود و در او بود و این را اختفا در کنه الّا گویند و گاه موی شدن در زلف معشوق خوانند. عین‌القضات که بیش از دیگران به عنصر رنگ پرداخته درباره‌ی نور سفید، عقیده دارد حقیقت رسول‌الله(ص) نور محضی بود که از رهگذر ملبس شدن به لباس بشریت به خلق نشان داده شد. آفتاب نبوی سایه نداشت «کان یمشی فی الارض و لا ظلّ له». با این وجود، آفتاب رسول خدا(ص) در جنب نور ازلی حضرت حق، همچون سایه‌ای است ولی نه آن سایه‌ای که تاریک باشد، بلکه سایه حضرت حق نیز طبق قرآن چراغی روشن و پرنور است «سراجا منیرا» (احزاب/ ۴۲) چراغ منور نبوی و آفتاب محمدی نیز سایه‌ای دارد و آن سایه «نور سیاه» است. عین‌القضات می‌گوید درک حقیقت نور سیاه دشوار است، همین‌قدر بدانید دنیا سایه رسول خدا(ص) است و هنگامی که آفتاب غایب شود، سایه نیز نخواهد ماند. وی علت این نابودی را بازگشت قالب به اصل خود دانسته است: اگر قالب داشتی چنانکه از آن من و تو باشد چرا سایه نداشتی چنانکه ما داریم «کان یمشی و لا ظلّ له»؟ ای دوست دانی که چرا او را سایه نبود؟ هرگز آفتاب را سایه دیدی؟ سایه صورت ندارد، اما حقیقت دارد. چون آفتاب عزت از عالم عدم، طالع گردد از عالم وجود، سایه او آن آمد که «و سراجا منیرا» دانستی که محمد سایه حق آمد و هرگز دانسته‌ای که سایه آفتاب محمد چه آمد؟ دریغاً که مگر نور سیاه را بیرون از نقطه «لا» ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد؟ (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۲۴۹) در گلشن راز هم (البته با تاکید بر نور عزت الهی) آمده است: (شبستری، ۱۳۶۸، ۷۱):

همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

عین‌القضات می‌گوید آفتاب که نماد الله است چرا گوهر مصطفی (ص) را نورانی و سبب نورانیت کرد و گوهر ابلیس را سبب ضلالت و تیرگی؟ این معنی را از مصطفی (ع) شنو که گفت: بعثت داعیا و لیس الی من الهدایة شیء و خلق ابلیس مضلا و لیس الیه من الضلالة شیء (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۱۸۶) و در ادامه گفته است: مصطفی (ع) سبب رحمت عالمیان بود اما در حق ابوجهل به سبب آن بود که تا کمال شقاوت گوهر او از او پیدا شد. هرگز شنیده‌ای که نور سیاه ابلیس و ابوجهل از سر تا قدم با نور احمد چه می‌گوید؟ ای عزیز هر کاری که با غیری منسوب بینی به جز از خدای تعالی آن مجازی دان نه حقیقت. یضل من یشاء و یهدی من یشاء (۹۴/۱۶) حقیقت می‌دان (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۱۸۸). هانری کربن در توصیف نور سیاه یا جلوه ابلیس گفته است سایه اهریمنی، تاریکی است که جلوی دیدن را می‌گیرد. نور سیاه، همان چیزی است که خودش نمی‌تواند دیده شود، زیرا انگیزه‌ی دیدن است (کربن، ۱۳۸۳، ۱۶۹). تلالؤ نور در تاریکی مطلق به گونه‌ای که هم نور باشد و هم سیاهی، سازنده پارادوکس عرفانی نور سیاه است. همان که برخی به صبح نیم شبی یا خورشید نیمه شب (سنایی، ۱۳۸۷، ۶۲۳) تعبیر کرده‌اند.

بندیدیم صبح نیم شبی

بنمردیم تا ز بوالعجبی

این نور، نور درونی نابی است که نه از مغرب می‌آید نه از مشرق. نظیر آن را در رویای هرمس می‌توان دید که او سرشت کامل خود را در چهره موجود زیبای رازآمیزی که خود را بر او آشکار کرد مشاهده نمود. سهروردی این رویا را موشکافی کرده است: هرمس همه شب را بیدار ماند و در پرستشگاه نور (هیكل النور) به مراقبه پرداخت. نیمه‌های شب خورشیدی درخشید و به او ندا آمد که به شعاع آن چنگ بزن تا به شرفات کرسی فرود آیی (کربن، ۱۳۸۳، ۷۴). از آنجا که سیاهی موجب پوشیدگی ذات حق تعالی می‌گردد از آن به نور سیاه تعبیر می‌گردد زیرا هم نور ذات است و هم پوشیدگی آن. به تعبیر گلشن راز (شبستری، ۱۳۶۸، ۷۲):

سیه جز قابض نور بصر نیست نظر بگذار کاین جای نظر نیست

چه می‌گوییم که هست این سیر باریک شب روشن میان روز تاریک

نور سیاه جوهر پاک است و قائم به ذات خویش و پوشیده به خود. ادراک آن بسیار مشکل است و فقط پس از فنا فی الله میسر می‌گردد. فنا پس از فقر حاصل می‌شود «الفقر سواد الوجه». از سویی گفته‌اند «کاد الفقر ان یکون کفرا» زمانی که سالک به فقر رسید، فقر به کفر منتهی می‌گردد و همه چیز را می‌پوشاند و همه جا سیاه می‌گردد. در این سیاهی نوری است که از شدت وضوح قابل رویت نیست. چون هر ظهوری متضمن نزولی به مرتبه اسما و صفات است. پس هر شهودی شاهد و مشهود لازم دارد. در مرتبه‌ی نور سیاه، در سطحی که هویت الهی در نورانیت کامل و سادگی کلی متجلی می‌شود همه کثرات در تاریک‌های نور سیاه که تاریک‌های نامشخص، نامتمایز و نامتعیین است محو می‌گردند (شایگان، ۱۳۸۴، ۲۵۷). این است صفات جلالیه خداوند. زیرا انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندی است فناء الفنا و فناء فناء الفنا اقتضا کند و بیان آن از شرح عاجز و قاصر است. اما صفات جلال چون در مقام فناء الفنا صولت هیبت الوهیت و سطوت عظمت دیمومیت آشکارا کند نوری سیاه مغنی مبقی ممیت محیی مشاهد شود (نجم رازی، ۱۳۸۷، ۳۰۸). داراشکوه نیز قائل به سه نوع نور است. وی رنگ آتش، یاقوت و آفتاب را نور جلال می‌داند و رنگ ماه، مروارید و آب را نور جمال و معتقدست رنگ ذات نامدرک و بی‌رنگ است (شایگان، ۱۳۸۴، ۲۵۲)؛ یعنی همان که تمام رنگ‌ها در آن حل می‌شود. به تعبیر سنایی در حدیقه (۱۳۸۷، ۸۴):

با سیه باش چونت نگزیرد که سیه هیچ رنگ نپذیرد

در گلشن راز (شبستری، ۱۳۶۸، ۷۲) نیز نور سیاه همان نور ذات است که از خیرگی و کوری حکایت دارد که نه به خاطر دوری سالک از حق بلکه به خاطر نزدیکی بیش از حد به او دست می‌دهد:

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است
عین القضاة (۱۳۸۶، ۲۷۰) هم با تعبیر نور علی نور، گفته است نور سیاه، نور جلال و عظمت حق است:

از نور خدا روح فرا دید آمد پس نور علی نور نه در قرآنست؟
آن نور سیه زکان قهر و خشمست سرچشمه کفر و مسکن شیطانست

تعبیرهای مختلف عارفان که برخاسته از اختلاف نگرش و دیدگاه آنهاست یک وجه مشترک دارد و آن مرئی نبودن «نور سیاه» و غیر مدرک بودن آن است. این همان «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» قرآن است. از سویی چون عارف صفات الهی را به خود می‌گیرد همچون او که نامرئی است صفات الهیش غیر مدرک می‌شود. به تعبیر سعدی (۱۳۸۹، ۸۴۶):

مردان راهت از نظر خلق در حجاب شب در لباس معرفت و روز در قبا

نتیجه گیری

«نور سیاه» نور یا درخشندگی است که خودش سیاه است. مرئی نامرئی! مشهود نامشهود! این نور بالاترین نورهاست زیرا بالاتر از سیاهی رنگی نیست. زمانی که سالک همه‌ی وجودها یا نورها را در هم پیچید و مثل خم رنگرزی یکی کرد رنگ سیاه یا نور سیاه شکل می‌گیرد. به تعبیر بهتر از خم وحدت، رنگ خدا یا نور سیاه بیرون می‌آید. مصادیقی که صوفیه برای «نور سیاه» ذکر کرده‌اند چنین است:

نور تاریکی یا نور ابلیسی در مقابل نور محمدی. نور مغرب یا نور عزرائیل در مقابل نور جبرائیل. نور نفس یا تاریکی نفسی در مقابل نور روح. نور آتش که اهورامزدا از آن اهریمن را آفرید، در برابر نور سفید منسوب به اهورا. شب یا فقر وجودی در برابر روز که هستی و وجود است. نور جلال یا صفات جلال حق که از شدت وضوح قابل رویت نیست. حجاب رویت حق، حجاب ذات. نور برتر و بالاترین نور و جامع انوار. گنج مخفی ذات حق تعالی که عالمی سیاه را آفرید. نوری که همه انوار را مرئی می‌سازد. نور الانوار، نور علی نور همان که دیده نمی‌شود ولی انگیزه دیدن است. صبح نیم شب همان که نه از مغرب می‌تابد نه از مشرق، شب روشن، روز تاریک. نور کفر که روی همه چیز را می‌پوشاند.

از آنجا که نور سیاه جامع همه‌ی نورهاست خود مرئی نیست ولی سبب رویت می‌شود بهترین تعبیر برای نور سیاه، نور ذات یا جلال و عزت خداوندی است. همان نوری که بشر خاکی با ترک مراتب انسانی، افلاکی می‌شود و طبق تمثیل «آهن گداخته»

مولوی به میزانی که از صفات بشری تهی می‌گردد صفات الهی را می‌پذیرد تا مثل آهن گداخته، صفات آهن بودن را که سرد، سیاه و سخت است از دست داده صفات آتش را که داغ، نورانی و نرم است بپذیرد. پس می‌توان گفت یکی از مصادیق بارز «نور سیاه» عارف واصل و انسان کامل است که در تیرگی بشری، صفات الهی را گرفته همچون خورشیدی درخشان در تاریکی بحر و برّ تلالو دارد. وی خلیفه‌ی خدا روی زمین و نخبه‌ی عالم و نقاوه‌ی وجود است - همان که به مقام بی‌یسمع و بی‌بصر رسیده است. او مصداق حقیقی «انسان خدایی» عارفانه است؛ همان مقامی که هدف غایی هر سالک و مجذوبی است.

کتابشناسی

۱. افلاکی شمس الدین احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش حسین یازیچی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش.
۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، توس، ۱۳۶۲ ش.
۳. پورجوادی، نصرالله، *عین القضاة و استادان او*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۴ ش.
۴. پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
۵. *تفسیر امام جعفر صادق (ع)*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴ ش.
۶. سعدی، مصلح الدین، *کلیات سعدی*، بر اساس نسخه‌ی محمد علی فروغی، تهران، منشادانش، ۱۳۸۹ ش.
۷. سنایی، مجدود بن آدم، *حدیقه*، به کوشش محمد رضا یوسفی و محسن محمدی، قم، آیین احمد، ۱۳۸۷ ش.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۴۸ ش.
۹. شایگان، داریوش، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه‌ی جمشید ارجمند، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، به کوشش محمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. عین القضاة همدانی، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. غزالی، احمد، *مجموعه آثار فارسی*، به کوشش احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.

۱۳. فولادی، علیرضا، *زبان عرفان*، قم، فراگفت، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. کربن، هانری، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه‌ی فرامرز جواهری نیا، تهران، گلبان، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. لاهیجی، عبد الرزاق، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. مایل هروی، نجیب، *خاصیت آیینگی*، تهران، نی، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. نجم الدین رازی، *مرصاد العباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. نجم الدین کبری، *آداب الصوفیه*، به کوشش مسعود قاسمی، تهران، زوار، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. نزهت، بهمن، «نماد نور در ادبیات صوفیه»، *مجله‌ی مطالعات عرفانی*، شماره‌ی ۹، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. نیکوبخت، ناصر و سید علی قاسم‌زاده، «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی - اسلامی»، *مجله‌ی مطالعات عرفانی*، شماره‌ی ۸، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. یوسف پور، محمد کاظم و اختیار بخشی، «بررسی مقایسه‌ای عنصر نور در مثنوی معنوی با مهمترین آثار عرفانی ادب فارسی»، *مجله‌ی ادب پژوهی*، شماره‌ی ۷ و ۸، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. یوسفی، محمد رضا و الهه حیدری، «نوآوری‌های نسفی در تاویلات آیه نور»، *مجله‌ی متن شناسی ادب فارسی*، دوره‌ی جدید، سال چهارم، شماره‌ی دوم، ۱۳۹۱ ش.