Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Black Light in Mystical Qur'anic Exegeses: From Presence to Annihilation

Khadijeh Khosroshahi[1] | Mahmudreza Esfandiar[✉2] | Jamshid Jalali Sheyjani[3]

1. Corresponding Author, phd student, Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Tehran, Iran./ Email: khadijeh.khosroshahi@iau.ac.ir
2. Professor, Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Tehran, Iran./ E-mail: Mr.Esfandiar@iau.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Tehran, Iran./ E-mail: J.Jalali@iau.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 8 July 2025
Accepted 7 September 2025
Published online 28 July 2026

Keywords:
Light; Presence; Black Light; Mystical Exegesis; Qur'an; Effacement; Annihilation.

ABSTRACT

Light is a key concept in the Holy Qur'an, associated with multiple meanings such as guidance, mercy, knowledge, and manifestation. The most significant verse that explicitly refers to this concept is verse 35 of Sūrat al-Nūr, which has long been a subject of exegetical and mystical reflection. Mystical commentators, adopting an esoteric approach to the concept of light, have offered different and at times paradoxical interpretations of it. One of these readings is the concept of "Black Light"—a term that appears paradoxical at first glance, yet in its technical sense refers to the intensity of light and the seeker's annihilation before the divine lights. In the view of mystical exegeses, this concept transcends its literal meaning and acquires symbolic and intuitive dimensions. Though little known, this fundamental concept is manifested in the works of mystics such as Ibn ʿArabī, Najm al-Dīn Kubrā, Rūzbihān Baqlī, and others, and refers to a stage of mystical wayfaring in which the seeker so encounters the intense divine lights that intellect and the self (nafs) are effaced within them. Despite its name, this light is not a sign of the darkness of ignorance, but rather evidence of the intense presence of the Real and the beginning of mystical bewilderment; indeed, this darkness is an intuitive consciousness and a passage beyond the limits of rational apprehension. Adopting an analytical-descriptive approach, this article seeks to examine the epistemological status of Black Light in the mystical exegeses of the Holy Qur'an and to demonstrate how the mystics, by moving beyond conventional meanings and entering intuitive and symbolic layers, have created novel concepts such as Black Light in order to express their deeper experiential (sulūkī) insights.

Cite this article: Khosrowshahi, Khadijeh; Esfandiar, Mahmudreza, and Jalali Sheyjani, Jamshid (2026). Black Light in Mystical Qur'anic Exegeses: From Presence to Annihilation. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (2), 96-110.

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

Extended Abstract

Introduction

Light is one of the most foundational and multivalent concepts in the Qur'an, associated not only with guidance, mercy, knowledge, and disclosure, but also with ontological presence and spiritual unveiling. The most explicit Qur'anic articulation of this concept appears in verse 35 of Sūrat al-Nūr, which has long occupied a central place in both exegetical and mystical reflection. Within the tradition of mystical Qur'anic interpretation, light is not merely understood as a physical phenomenon or as a metaphor for normative guidance; rather, it becomes a symbol of divine manifestation, inner cognition, and the soul's ascent toward truth. In this context, one of the most striking and paradoxical expressions is "black light" or "luminous darkness," a term that initially appears contradictory but in Sufi discourse denotes an intensified mode of divine radiance that overwhelms ordinary perception and leads the seeker into states of bewilderment, effacement, and annihilation.

This article examines the epistemological and symbolic status of black light in mystical Qur'anic exegesis. It argues that the concept emerges from a specifically mystical hermeneutic in which apparent oppositions such as light and darkness, presence and absence, manifestation and concealment, are no longer understood as mutually exclusive. Rather, they are disclosed as complementary dimensions of divine reality. The study adopts a descriptive-analytical and library-based approach and focuses on major mystical commentators and thinkers such as Ibn ʿArabī, Najm al-Dīn Kubrā, Rūzbihān Baqlī, Qushayrī, Maybudī, Ṣafī ʿAlī Shāh, and others. The article seeks to show how the notion of black light functions as a conceptual bridge between Qur'anic symbolism and the mystical experience of the seeker, especially at the threshold of fanā' (annihilation), maḥw (effacement), and ḥayra (bewilderment).

Research Findings

The findings show that in mystical exegesis, "black light" does not indicate the absence of illumination, nor does it refer to literal darkness. On the contrary, it signifies an excess of divine manifestation so intense that it surpasses the capacity of ordinary intellect and sensory apprehension. In this sense, darkness becomes the experiential form of overwhelming light. The seeker does not encounter a void, but a mode of presence so absolute that it appears, from the standpoint of human cognition, as concealment. Hence, black light names a state in which visibility yields to immediacy, and conceptual knowledge gives way to direct witnessing.

A central result of the study is that mystical exegetes consistently link black light to the states of bewilderment, annihilation, and hiddenness. Ibn ʿArabī describes the intensity of light as something that can reverse into darkness in the eyes of the seeker, not because light diminishes, but because vision fails before its magnitude. In Suhrawardī's illuminationist language, darkness may indicate not privation but the hiddenness of a higher degree of light. Similarly, in the commentaries of Maybudī, Qushayrī, and others, night and darkness are frequently interpreted as garments of presence rather than signs of absence. The night becomes the locus of divine disclosure, and the darkness of the path becomes the medium through which inward vision is awakened.

Another important finding is that mystical interpreters use black light to articulate the transition from outer religiosity to inner realization. The symbolic movement from "presence" to "effacement" is not a movement away from God, but rather a progression into a more radical proximity. The seeker first encounters divine light as guidance, then as overwhelming intensity, and finally as a state in which the self is effaced before the Real. In this final stage, the light is no longer objectified; it becomes the very condition of being. The self is no longer a stable center of perception but is dissolved in the overwhelming disclosure of the divine. Thus, black light is the language of terminal spiritual proximity.

The study also demonstrates that mystical commentators frequently employ imagery of night, shadow, veiling, and hiddenness to express this paradoxical state. These images do not undermine the notion of light; rather, they deepen it by showing that divine reality cannot be fully contained within binary oppositions. In this interpretive framework, the Qur'anic language of light is not reduced to moral or intellectual clarity, but expanded into a phenomenology of spiritual experience in which intensity itself produces concealment. Black light, therefore, is the symbolic name for a truth that is too near, too intense, and too absolute to be grasped through ordinary faculties.

Conclusion

The present study concludes that black light in mystical Qur'anic exegesis is a profoundly meaningful and theoretically rich concept that expresses one of the highest stages of mystical consciousness. Although the term appears paradoxical, it is in fact an accurate expression of the mystical experience in which divine presence becomes so intense that it overturns normal categories of perception. In this state, light is no longer merely illumination in the empirical or rational sense; it is a transforming force that effaces the seeker's ego, dissolves conceptual boundaries, and opens the way to direct encounter with the Real.

By tracing the concept across major mystical exegetical traditions, the article shows that black light functions as a hermeneutic key for understanding how Sufi interpreters approach Qur'anic symbolism. It reveals that mystical exegesis operates through a language of paradox, in which contradiction is not a problem to be solved but a sign of transcendent meaning. Light and darkness, in this view, are not fixed opposites but dynamic modes of divine disclosure. The seeker who passes through darkness is not separated from the light; rather, he or she is encountering light at its most intense and hidden level.

Ultimately, the notion of black light captures the mystical logic of movement from presence to effacement: from visible guidance to inward disappearance, from cognitive mastery to sacred bewilderment, and from selfhood to annihilation in the divine presence. For this reason, the concept is not merely a poetic image but a central category for understanding mystical Qur'anic interpretation and the phenomenology of Sufi experience.

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

نور سیاه در تفاسیر عرفانی قرآن کریم؛ از حضور به محو

خدیجه خسروشاهی[۱] | محمودرضا اسفندیار[۲]✉ | جمشید جلالی شیجانی[۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: khadijeh.khosroshahi@iau.ac.ir

۲. استاد، گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: Mr.Esfandiar@iau.ac.ir

۳. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: J.Jalali@iau.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

کلیدواژه‌ها:
نور، حضور، نور سیاه، تفسیر عرفانی، قرآن کریم، محو ، فنا.

چکیده

نور در قرآن کریم مفهومی کلیدی است که با معانی متعددی چون هدایت، رحمت، علم، و تجلی مرتبط است. مهم‌ترین آیه‌ای که به‌صراحت به این مفهوم اشاره دارد، آیهٔ ۳۵ سوره نور است که از دیرباز موضوع تأمل تفسیری و عرفانی بوده است. مفسران عرفانی با نگاهی باطنی به مفهوم نور، تفسیرهای متفاوت و گاه پارادوکسیکالی از نور ارائه کرده‌اند. یکی از این برداشت‌ها، مفهوم «نور سیاه» است؛ تعبیری که در نگاه اول متناقض‌نماست اما در معنای اصطلاحی، به شدّت نور و فنا شدن سالک در برابر انوار ذات الهی اشاره دارد و در نگاه تفاسیر عرفانی، این مفهوم از معنای ظاهری فراتر رفته و ابعاد رمزی و شهودی به خود گرفته است. این مفهوم کمترشناخته‌شده اما بنیادین، در آثار عارفانی همچون *ابن‌عربی*، *نجم‌الدین کبری*، *روزبهان بقلی* و دیگران نمود یافته و به مرتبه‌ای از سلوک عرفانی اشاره دارد که در آن سالک با انوار شدید الهی چنان مواجه می‌شود که عقل و نفس در آن محو می‌گردند. این نور، به‌رغم نامش، نشانه‌ای از حضور پرشدت حق و آغاز حیرت عرفانی است، نه ظلمت جهل؛ بلکه این تاریکی آگاهی شهودی و عبور از مرزهای درک عقلانی می‌باشد. این مقاله با رویکرد تحلیلی–توصیفی، می‌کوشد جایگاه معرفتی نور سیاه را در تفاسیر عرفانی قرآن کریم بررسی کرده و نشان دهد که چگونه عرفا با عبور از معناهای متعارف و ورود به لایه‌های شهودی و رمزی، مفاهیم بدیعی همچون نور سیاه را به منظور بیان تجربه های سلوکی عمیق‌تر خلق کرده‌اند.

استناد: خسروشاهی، خدیجه؛ اسفندیار، محمودرضا؛ جلالی شیجانی، جمشید (۱۴۰۵). نور سیاه در تفاسیر عرفانی قرآن کریم؛ ازحضور به محو. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۲)، ۱۱۰-۹۶.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

۱. مقدمه

یکی از ژرف‌ترین و رازآلودترین مفاهیم در عرفان اسلامی، مسئلهٔ نور سیاه یا ظُلمتِ نوریه است؛ مفهومی که در نگاه نخست متناقض می‌نماید، اما در ساحت تجربهٔ باطنی و شهود عرفانی، حامل معناهای بلند و ژرف است. در تفاسیر عرفانی قرآن کریم، این مفهوم به عنوان یکی از جلوه‌های تجلیات اسماء و صفات الهی مورد بحث قرار گرفته است؛ به‌ویژه در مواجهه با آیات نور، ظلمت و خلقت. «نور سیاه»، از نظر اصطلاحی، به مرحله‌ای از سلوک باطنی اشاره دارد که سالک در آن با غیبت مطلق انوار محسوس مواجه می‌شود و در عین حال، در اوج قرب به حضرت حق قرار دارد. این تجربه که با حالاتی چون حیرت، فنا، و غیبت همراه است، در آثار عرفای بزرگی چون *ابن‌عربی*، *نجم‌الدین کبری*، *روزبهان بقلی* و دیگران انعکاس یافته است. به عنوان نمونه، *ابن‌عربی* در *الفتوحات المکیهٔ*، «نور ظلمانی» را مرتبه‌ای از ظهور حق در قالب غیاب درک عقلانی و حسی می‌داند، که در آن، حقیقت در حجاب خود را می‌نمایاند و سالک را به وادی حیرت مطلق می‌کشاند(ابن‌عربی، ۱۴۰۹ق، ج۱ :۳۰۲). از سوی دیگر، *سهروردی* در *الحکمهٔ الإشراقیهٔ*، «الظلمهٔ النوریهٔ» را مرتبه‌ای می‌داند که نور حقیقت در آن از درک عقل و حس مستور می‌ماند، ولی نه به دلیل غیاب، بلکه به دلیل شدت ظهور(سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸۷). این برداشت‌ها از نور سیاه، به خوبی نشان می‌دهد که عرفان اسلامی با ظرافت خاصی به تبیین ابعاد پنهان و متعالی مفاهیم قرآنی پرداخته است، و در این میان، آیات مرتبط با نور، ظلمت و هدایت الهی مورد تفسیر باطنی قرار گرفته‌اند. در *تفسیر روح‌البیان* اثر *اسماعیل حقی بروسوی* نیز واژهٔ «ظلمات» به مرتبه‌ای از «انباء عدم انوار» اشاره دارد که سالک برای وصول به نور حقیقت، ناگزیر از عبور از آن است. او این مرحله را با نام «سیر در ظلمات» تعبیر می‌کند(حقی بروسوی، ۱۴۲۱ق، ج۱: ۲۰۳). این نوع نگاه، ارتباط عمیقی با آموزه‌های معرفتی عرفان اسلامی دارد؛ جایی که حقیقت تنها در عبور از پرده‌های ظلمت، قابل درک و شهود است. از این رو، بررسی دقیق مفهوم نور سیاه در تفاسیر عرفانی قرآن کریم، می‌تواند فهمی نو و تأمل‌برانگیز از مواجهه با حقیقت الهی در عرصهٔ باطن ارائه دهد؛ فهمی که نه با واژه‌های معمول عقل‌گرا، بلکه با زبان حیرت، فنا و شهود بیان می‌شود. دربارهٔ جایگاه و اهمیت نور آثار زیادی وجود دارد اما در مورد نور سیاه، تاکنون دو مقاله به چاپ رسیده است: مقالهٔ اول، «نور سیاه؛ پارادوکس زیبای عرفانی»(یوسفی و حیدری، ۱۳۹۱) است، که بیشتر به تعریف نور سیاه از دیدگاه *عین‌القضات همدانی*، *احمد غزالی* و *شیخ محمود شبستری* پرداخته است. مقالهٔ دوم، «نور سیاه در ادب عرفانی»(زمانی، ۱۳۹۳)، به مفهوم نور سیاه از منظر ادبی پرداخته است. ما در این مقاله می‌کوشیم نور سیاه را از منظر تفاسیر عرفانی قرآن کریم مورد بررسی قرار دهیم، که تاکنون به آن توجه نشده است. این مقاله تلاش دارد تا با تمرکز بر تفاسیر عرفانی معتبر، به واکاوی این مفهوم بپردازد و جایگاه آن را در منظومهٔ معرفت‌شناختی عرفان اسلامی تبیین کند.

۲. مبانی نظری نور در تفاسیر عرفانی قرآن کریم

در میان تمام مفاهیم رمزی در قرآن، «نور» جایگاهی بی‌بدیل در نگاه عرفا دارد. آیهٔ مشهور سورهٔ نور که با عبارت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» آغاز می‌شود[۱]، مهم‌ترین نقطهٔ تفسیرهای عرفانی دربارهٔ نور الهی است. در این آیه، خداوند نه تنها «دهندهٔ نور» بلکه خودِ «نور» خوانده شده است؛ و این تعبیر، برای عرفا راهی می‌گشاید تا ماهیت حقیقت الهی را با زبان اشارت و رمز بیان کنند. در آثار عارفانی چون *ابن‌عربی*، *نجم‌الدین کبری*، *سهروردی* و به‌ویژه *روزبهان بقلی*، «نور» همزمان نمایانگر تجلی ذات حق و ابزاری برای انکشاف حقیقت در نفس سالک است. این نور، نه نوری محسوس است، نه حتی نور عقل و برهان، بلکه نوری است که در دل ظلمت ظهور می‌کند و از مسیر حیرت و فنا عبور می‌کند. عارفان و مفسران عرفانی، با تکیه بر آیات قرآنی و تأملات فلسفی و عرفانی، نور را نه تنها به عنوان یک پدیدهٔ مادی، بلکه به عنوان تجلی حقیقت الهی، معرفت، و وحدت وجود تفسیر کرده‌اند. این تفاسیر، با بهره‌گیری از روش‌های تأویلی و باطنی، به تحلیل لایه‌های عمیق‌تر معانی نور در قرآن پرداخته‌اند.

چنان‌که بیان شد؛ آیهٔ نور به عنوان محور اصلی بحث دربارهٔ نور در تفاسیر عرفانی شناخته می‌شود. این آیه با تشبیه نور الهی به مشکاتی که در آن مصباحی روشن است، تصویری تمثیلی از حضور نور خداوند در عالم و در قلب مؤمن ارائه می‌دهد. عارفان

این آیه را به عنوان کلیدی برای فهم حقیقت وجود، رابطه بین خدا و خلق، و فرآیند اشراق و هدایت باطنی تفسیر کرده‌اند. به عنوان مثال، *ابن‌عربی* در *فصوص الحکم* نور را به عنوان تجلی ذات الهی در مراتب وجود توصیف می‌کند و معتقد است که نور الهی در همهٔ موجودات به درجات مختلف متجلی است(ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۷۶). *سهروردی*، فیلسوف و عارف اشراقی، نظام فکری خود را بر پایهٔ «نور» بنا می‌کند و سلسله مراتب هستی را با درجات نوری تبیین می‌کند. از نگاه او، «نور الانوار» یا همان ذات الهی، در قلهٔ این مراتب قرار دارد و سایر موجودات از طریق فیض نازل‌شوندهٔ این نور، هستی و ادراک می‌یابند(سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۱). در تفسیر *قشیری* نیز نور به‌عنوان نماد هدایت باطنی و درک اسرار الهی مطرح می‌شود. وی معتقد است که «نور» به دل‌های اهل سلوک می‌تابد و آنان را از ظلمت غفلت به سوی شهود حقیقت هدایت می‌کند(قشیری، ۱۳۸۴، ج۲: ۳۲۱). همچنین، در *تفسیر روح‌البیان*، نور الهی به مثابه شعاع اسم «الهادی» در قلوب سالکان توصیف شده است، که زمینه‌ساز بیداری باطنی و عروج روحانی است(حقی بروسوی، ۱۴۲۱ق، ج۵: ۲۳۴). از این منظر، نور در تفاسیر عرفانی، نه‌فقط یک پدیدهٔ کیهانی یا هدایت تشریعی، بلکه مرتبه‌ای از معرفت حضوری و تجربهٔ وجودی است که از طریق سلوک عرفانی حاصل می‌شود. به همین دلیل، مفاهیم «نور» و «ظلمت» در این تفاسیر، اغلب به عنوان دو قطب وجودی و معرفتی تلقی می‌گردند.

۳. رویکرد عرفانی به نور

در عرفان اسلامی، نور به عنوان جوهر وجود و مبدأ آفرینش در نظر گرفته می‌شود. عارفانی چون *غزالی*، *عین‌القضات همدانی* و *مولانا* نور را نمادی از حقیقت مطلق و وحدت وجود دانسته‌اند. *غزالی* در *مشکاة الأنوار*، که به طور خاص به تفسیر آیهٔ نور پرداخته است، نور را به درجات مختلف تقسیم می‌کند: نور حسی (مادی)، نور عقلی، و نور الهی. او معتقد است که نور الهی در قلب مؤمنان به واسطهٔ ایمان و معرفت متجلی می‌شود(غزالی، ۱۴۱۷ق: ۲۵–۲۳). *عین‌القضات همدانی* در *تمهیدات*، نور را به عنوان جلوه‌ای از محبت الهی و راهی برای وصول به حقیقت معرفی می‌کند و تأکید دارد که قلب عارف به مثابه مشکات است که نور الهی را بازتاب می‌دهد(عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۴۵). *مولانا* نیز در *مثنوی معنوی*، نور را به عنوان نمادی از هدایت و معرفت الهی به کار برده و آن را در مقابل ظلمت جهل و نفس قرار می‌دهد. او در ابیاتی از *مثنوی*، نور را به عنوان جلوه‌ای از حضور خداوند در عالم توصیف می‌کند: «نور حق در دیده عاشقان/ همچو خورشید است در آسمان»(مولوی، ۱۳۸۵، دفتر اول، بیت ۱۱۲). این دیدگاه‌ها نشان‌دهندهٔ عمق تأملات عرفانی در مفهوم نور و ارتباط آن با معرفت و وحدت وجود است. همچنین، *ملاصدرا* در *اسفار*، نور را جوهر ذات الهی و سرچشمهٔ هستی می‌داند که به صورت تدریجی در سطوح مختلف وجود ظاهر می‌شود(ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۳: ۴۵۳). وی معتقد است که نور به عنوان یک واقعیت متعالی، انسان را از ظلمت جهل به روشنایی معرفت می‌رساند و راه وصول به کمال حقیقی را فراهم می‌کند(همان: ۴۵۷). در سلوک عرفانی، نور به عنوان هدایت‌گر راه سالک به سوی حقیقت الهی مطرح است. عارفان معتقدند که قلب سالک با تزکیه و تهذیب، قابلیت دریافت نور الهی را پیدا می‌کند. این فرآیند در آثار عرفانی به «اشراق قلبی» یا «تجلی نورانی» تعبیر شده است. برای مثال، *کاشانی* در *تفسیر المعین* بیان می‌کند که نور الهی در قلب سالک به واسطهٔ ذکر، مراقبه، و محبت متجلی می‌شود و او را به مقام فناء فی الله می‌رساند(کاشانی، ۱۳۶۶: ۳۱۲).

یکی از مبانی نظری مهم در تفاسیر عرفانی، پیوند مفهوم نور با نظریهٔ وحدت وجود است. *ابن‌عربی*، به عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان وحدت وجود، نور را به عنوان تجلی ذات الهی در همهٔ مراتب وجود معرفی می‌کند. او در *الفتوحات المکیهٔ* بیان می‌دارد که نور الهی در همهٔ موجودات جاری است و تفاوت موجودات در میزان پذیرش این نور است(ابن‌عربی، ۱۴۰۹ق، ج۲: ۱۳۲). همچنین، *ابن‌عربی* در *فتوحات مکیه*، «نور» را حضوری بی‌واسطه می‌داند که هرچه کامل‌تر باشد، سالک را بیشتر در خود مستغرق می‌سازد. او در بخشی از این کتاب می‌نویسد: «هنگامی‌که نور شدید می‌شود، به ظلمت بدل می‌گردد؛ زیرا بینایی (عقل) توان تحمل آن را ندارد.»[۲](ابن‌عربی، ۱۴۰۹ق، ج۳: ۱۱۲)

این دیدگاه در دیگر تفاسیر عرفانی نیز بازتاب یافته و نور به عنوان واسطه‌ای بین ذات الهی و خلق در نظر گرفته شده است. در تفاسیر عرفانی قرآن کریم، نور نه فقط روشنایی عادی، بلکه حقیقتی متعالی است که در عین نورانی بودن، ممکن است در قالبی که ظاهراً تاریک است (نور سیاه) ظهور یابد. این نور سیاه، به عنوان نمادی از حقیقت متعالی و غیرقابل ادراک، جنبه‌ای از وحدت وجود است که در آن، تضادها و دوگانگی‌ها به وحدت مطلق تبدیل می‌شوند.

۴. روش‌شناسی تفسیر عرفانی نور در قرآن کریم

تفسیر عرفانی قرآن، به‌مثابه یکی از گونه‌های مهم تفسیری، رویکردی تأویلی و باطنی به آیات دارد که اساس آن بر شهود، مکاشفه، و تجارب باطنی مبتنی است. در این شیوه، مفسّر عارف تلاش می‌کند معانی فراتر از ظاهر آیات را کشف کند و به تأویل معنوی آن‌ها بپردازد. مفهوم «نور» در این نوع تفسیر جایگاهی خاص دارد، زیرا در عرفان اسلامی، نور نماد حقیقت مطلق، تجلی الهی و واسطهٔ بین خالق و مخلوق است. روش‌شناسی تفسیر عرفانی نور در قرآن مبتنی بر شهود، تأویل، تمثیل، و تطبیق سلوک عرفانی با آیات است. این روش، از سویی متکی به تجربهٔ باطنی و ذوق عرفانی است و از سوی دیگر، با بهره‌گیری از مفاهیم فلسفی، مانند تشکیک نور و مراتب وجود، به تعمیق فهم معنوی آیات کمک می‌کند .

۴–۱. اصل شهود و تأویل باطنی

در تفسیر عرفانی، فهم آیات از طریق «شهود قلبی» و «مکاشفه» انجام می‌گیرد. برخلاف روش‌های تفسیری عقل‌گرایانه یا روایی، در این روش، مفسّر تلاش دارد از طریق تهذیب نفس و سلوک عرفانی، باطن آیات را شهود کند. این روش بر این فرض استوار است که قرآن دارای بطونی بی‌شمار است، همان‌گونه که پیامبر(ص) فرمود: «للقرآن ظهر و بطن، و لبطنه بطن إلی سبعهٔ أبطن.»(سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج۶: ۳۸۱)

در خصوص آیات نوری، عارفان این اصل را به‌کار گرفته‌اند تا باطن «نور» را به‌عنوان حقیقتی قدسی و ذاتی از ذات خداوند درک کنند. تفاسیر عرفانی از روش تأویلی (باطنی) برای فهم معانی نور بهره می‌برند. این روش، برخلاف تفاسیر ظاهری که بر معنای تحت‌اللفظی تمرکز دارند، به دنبال کشف لایه‌های باطنی و رمزی آیات است. برای مثال، در تفسیر عرفانی آیهٔ نور در *کشف الأسرار*، مشکات به قلب مؤمن، مصباح به ایمان، و زجاجه به عقل یا روح تفسیر شده است.(میبدی، ۱۳۷۱، ج۷: ۲۵۰–۲۴۵)

۴–۲. تطبیق مراتب هستی بر مراتب نور

یکی دیگر از روش‌های تفسیر عرفانی نور، بهره‌گیری از نظام مراتب وجود یا همان «تشکیک وجود» است. *سهروردی* در *الحکمهٔ الاشراقیهٔ*، مراتب هستی را با مراتب نور انطباق می‌دهد. او معتقد است که «نور الانوار» در رأس سلسله مراتب قرار دارد و سایر موجودات به مثابه نورهای ضعیف‌ترند(سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۲). این روش، نوعی تطبیق فلسفی–عرفانی است که جنبهٔ معرفت‌شناسی دارد و نشان می‌دهد که دریافت حقیقت نور، به میزان قرب وجودی سالک بستگی دارد.

۴–۳. استفاده از زبان رمز و تمثیل

عرفا در تفسیر آیات نوری، اغلب از زبان رمزی و تمثیلی بهره برده‌اند. مثلاً در تفسیر آیهٔ ۳۵ سوره نور، *ابن‌عربی* «مشکاة» را نماد نفس انسانی، «مصباح» را عقل فعال، و «زجاجه» را قلب لطیف می‌داند که آمادهٔ پذیرش نور الهی است(ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۵). این روش، مبتنی بر تطبیق رمزی است و در چارچوب تفسیر باطنی قرار می‌گیرد.

۴–۴. تطبیق سلوک با آیات نور

در روش عرفانی، تفسیر آیات نور اغلب با مراحل سلوک عرفانی همراه است. سالک از ظلمت جهل و نفس عبور می‌کند تا به نور معرفت و توحید برسد. *قشیری* در *لطائف‌الاشارات*، آیهٔ نور را تشریح مراحل سلوک می‌داند؛ جایی که نور بر قلب سالک می‌تابد و او را از مرتبهٔ غفلت به مرحلهٔ شهود می‌رساند.(قشیری، ۱۳۸۴، ج۲ :۳۲۳)

۵. مفهوم نور سیاه در عرفان اسلامی

مفهوم نور سیاه در عرفان اسلامی، به صورت نوری غیبی و باطنی که در دل تاریکی‌های ظاهری پنهان است، تکرار شده و نشان‌دهندهٔ مرحله‌ای از سیر باطنی و معرفتی است که عقل و حسّ معمولی از درک آن عاجزند و تنها چشم دل قادر به دیدنش است. *صدرالمتألهین* در *اسفار*، به وجود نوری اشاره می‌کند که در ظلمت مطلق نهفته است و این نور، ظهور نهان الهی است که در عین تاریکی، منبع روشنایی مطلق است.(ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۲: ۱۵۵) وی معتقد است که این نور سیاه، مرحله‌ای است از مراحل سیر روحانی که فرد در آن با غیبت ظاهری نور مواجه می‌شود، اما در واقع، در یک نور باطنی و عمیق قرار دارد. *صدرالمتألهین* در توضیح این مرتبه گفته است: «نور سیاه نمایانگر مرحله‌ای از سیر عرفانی است که سالک از همهٔ اضداد ظاهری فراتر می‌رود و به نوری می‌رسد که با عقل عادی قابل شناخت نیست، ولی به واسطهٔ کشف باطنی تجربه می‌شود. و آن نور در باطن ظلمت واقع شده است.»[۳](همان)

همچنین، *شیخ اشراق* در *شرح اشارات ابن‌سینا* به این مطلب اشاره دارد که نور سیاه به مثابه نور نهفته در ظلمات است و در این نور سیاه، معرفت‌های پنهان و حقایق عمیق عرفانی است که قابل دسترس می باشد.(سهروردی، ۱۴۰۲ق: ۹۹)

ابن‌عربی در کتاب *فصوص الحکم*، در تعریف نور سیاه آورده است: «این نور نشان‌دهندهٔ مرحله‌ای از تجلی الهی است که عقل و حواس معمولی قادر به درک آن نیستند و در عین تاریکی، نور مطلق است.[۴]»(ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق: ۲۷۴) او نور سیاه را به عنوان «نور الغیب» و «نور الحقائق المستوره» معرفی می‌کند که از قوهٔ ادراک عادی فراتر است. *ابن‌عربی* این نور را نور وحدت وجود می‌داند که در پس کثرت ظواهر و حتی در تاریکی‌های جهل و غفلت، مستور و حاضر است. این نور سیاه، نور هستی مطلق و ذات حق است که فراتر از نورهای مادی و ظاهری است.(همان: ۲۷۷-۲۷۴)

۶. نور سیاه از نگاه تفاسیر عرفانی قرآن کریم

صاحب *تفسیر روح البیان*، نور سیاه را نوری که در عین تاریکی، حقایق را آشکار می‌نماید معرفی می‌کند. وی بر این باور است که این نور، هدایتی است که حتی در حالات انقطاع و ظلمات ظاهری نیز در جان سالک حضور دارد و تنها به واسطه تهذیب نفس و معرفت کشف می‌شود. او در این باره آورده است: «نور سیاه همان نور حقایق مستوره می‌باشد.»(حقی بروسوی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۲-۲۱۵)

صفی‌علیشاه در تفسیر خود، نور سیاه را به عنوان مرحله‌ای در سیر عرفانی معرفی می‌کند که سالک در آن نور، نورانی است و نور الهی را در دل ظلمات می‌بیند. او این مرحله را نقطهٔ عروج به سوی نور مطلق برمی‌شمارد که در آن، تمام ظواهر محو شده و فقط نور درونی باقی می‌ماند.[۵](صفی علیشاه، ۱۳۷۸: ۱۳۷)

علاءالدوله سمنانی در تفسیر عرفانی خویش، در تعریف نور سیاه آورده است: «روشنایی که در دل تاریکی‌ها می‌درخشد، نوری است که چشم ظاهری آن را نمی‌بیند و تنها به چشم دل هویدا می‌شود. این نور سیاه، حقیقتی است که حتی در تاریکی‌های نفس و جهان مادی وجود دارد.»(سمنانی، ۱۳۵۷: ۱۸۳) او این نور را تجلی نور الهی در حجاب‌های تاریکی و غفلت می‌داند که در عرفان، مرحله‌ای ضروری برای طی طریق به سوی معرفت است. سالک این نور را در ظلمت می‌جوید و می‌یابد. *علاءالدوله* در این باره می‌گوید: «نور سیاه، نوری است که در اعماق تاریکی‌های نفس پنهان است و برای یافتنش، سالک باید از جهل و هواهای نفسانی عبور کند.» او این نور را به مثابه نور «آسمان‌های باطن» می‌داند که با نور ظاهری تفاوت دارد و کشف آن مستلزم ریاضت و مراقبه

است.(سمنانی، ۱۳۵۷: ۱۸۵-۱۸۴) همچنین، در جای دیگر، راه رسیدن به نور سیاه را این‌گونه تبیین کرده است: «بعد از این، چون وجود ملطخ به لقمات حظوظی و ملوث به قاذورات معاصی بکل سوخته گشت و به سبب آتش ذکر فنا حاصل آمد، نور نفس به ظهور آید و پرده کبود خوش‌رنگ باشد.»(سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۰۳)

میبدی در *کشف‌الأسرار*، با بیانی شاعرانه و عمیق، بارها به تجربهٔ نور در تاریکی یا حیرت در تجلی اشاره می‌کند که دقیقاً با مفهوم «نور سیاه» مطابقت دارد. او در تفسیر آیهٔ ۳۵ سوره نور، در تعریف «نور سیاه» آورده است: «چون این نور در دل افتد، دل را پر آتش کند، چنان‌که دیده در آن حیران گردد، و آن حیرت، ظلمتی نماید، لیک در آن ظلمت، صد هزار نور خفته است.»(میبدی، ۱۳۷۱: ج۶: ۲۸۳)

صاحب *کشف‌الأسرار* در این تعریف به روشنی می‌گوید: ظلمتی که در آن صد هزار نور خفته است. این یکی از دقیق‌ترین تعابیر عرفانی برای «نور سیاه» است؛ نوری که در قالب حیرت، تاریکی و ظلمت ظاهر می‌شود ولی در باطنش حقیقت روشن است. همچنین، وی درجای دیگری، دقیقاً به مفهوم نور سیاه اشاره می‌کند و می‌گوید: «نور سیاه همان نور حق است که در اعماق ظلمت‌ها می‌درخشد، ولی چشم آدمی آن را درک نمی‌کند مگر آنکه از حجاب‌ها بگذرد و در حجاب‌های ظلمات مستور گردیده و به صورت یک نور نهان و رازآلود در دل ظلمت ظاهر می‌شود.»(میبدی،۱۳۷۱،ج۹۸:۱۰)

همچنین، *میبدی* ذیل تفسیر آیهٔ ۲۰ سورهٔ بروج[۶]، به مفهوم نور سیاه اشاره کرده و آورده است: «در این احاطت، سالک را نوری است که همهٔ نورهای دیگر در آن گم گردد. و آن نور از فرط قرب، در صورت بُعد و حجاب جلوه کند، و دل را ظلمانیت گیرد و این است نور سیاه.»(همان، ج۱۰: ۱۸۷)

میبدی در این تفسیرصراحتاً نور سیاه را مطرح می‌کند؛ نوری که از شدت تجلی و قرب، به صورت ظلمانیت ظاهر می‌شود؛ این دقیقاً معنای عرفانی نور سیاه است. همچنین، او ذیل آیهٔ اول سورهٔ مبارکهٔ لیل[۷] آورده است: «شب برای محبّان حجاب نیست، بلکه جامهٔ حضور است؛ آنان که در شب حیرت راه برند، هر ظلمت را چراغ بینند، و هر تاریکی را مهد نور.»(همان، ج ۹: ۲۱۵) در اینجا نیز، شب یا ظلمت به‌عنوان لباس حضور مطرح می‌شود، نه غیبت. برای عارف، سیاهی و تاریکی حجاب نیست، بلکه حقیقتی روشن است. از نظر *میبدی*، «نور سیاه» به سه گونه جلوه دارد: (۱) تجلی در حیرت؛ جایی که سالک از درک کامل عاجز است؛ (۲) ظلمت نوریه؛ نوری که خود را در تاریکی پنهان می‌کند؛ و (۳) شب عرفانی؛ تاریکی‌ای که برای عارف، همان نور است. این نور، نوری است که در عمق تاریکی‌ها، در لحظه‌های حیرت، انقطاع، و فناء سالک در ذات الهی، ظهور می‌کند. نوری است که به چشم ظاهر، ظلمات است، ولی به چشم دل، روشن‌ترین حقیقت هستی است. *قشیری* نیز به نوعی نور اشاره می‌کند که در ظاهر ممکن است به صورت «تاریکی و حیرت» دیده شود ولی در اصل، «نور الهی» است که در قلب اهل معرفت تجلی می‌یابد. در نظر او، نور سیاه این‌چنین تعبیر شده است: «نوری که از شدت ظهور، خود را در حجاب ظلمات پنهان کرده است.»(قشیری، ۱۳۸۴، ج۱: ۴۳۵)

قشیری ذیل آیهٔ ۱۰ سورهٔ مبارکهٔ نباء[۸] می‌نویسد: «این آیه به روشنی نشان می‌دهد که شب (و به‌طور ضمنی، تاریکی) مکانی است که در آن «نور غیب» تجلی می‌کند و این نور از دیدگان حسی پنهان است؛ فقط عارفان حقیقی قادر به درک آنند. این همان تعریف دقیق عرفانی از نور سیاه است.[۹]»(همان، ج۲: ۲۱۲)

نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی خویش، بارها از مفهومی سخن می‌گوید که با واژه‌هایی مانند ظلمات نورانی، حیرت نوریه، و ظلمت در نور توصیف می‌شود. او ذیل آیهٔ ۲۵۷ سورهٔ مبارکهٔ بقره[۱۰] آورده است: «از ظلمات وجود خود، إلی نور فناء فی الله، و از آن نور، باز به ظلمت حیرت بازگردند که ظلمت حیرت، نور دیگر است که به چشم عقل، ظلمت نماید ولی به چشم دل، نور محض است.»(رازی، ۱۳۹۲: ۲۵۲)

وی در اینجا، واژهٔ «ظلمت حیرت» را به کار می‌برد که در اصطلاح عرفانی، معادل همان نور سیاه است؛ نوری که عقل در برابرش سرگردان و ناتوان است، و در تاریکی حیرت، درخششی از حقیقت الهی را نمایان می‌سازد. *نجم‌الدین رازی* در جای دیگر،

از بحر الحقایق در بیان تجلیات حق در مراتب وجود سخن می‌گوید: «در ظلمت شهود، نوری هست که در هیچ نوری پیدا نشود؛ این نور، خاصّ خاصان است.»(همان: ۲۸۷)

این عبارت اشاره دارد به نوری که در میان تاریکی‌های شهود بر اهل دل نمایان می‌شود؛ نوری که از شدت ظهور، چون سیاهی بر عقل جلوه می‌کند. چنین نوری، دقیقاً همان چیزی است که در عرفان نظری به نور اسود (نور سیاه) تعبیر می‌شود. *سلمی* در تفسیر عرفانی خود، بسیاری از مفاهیم قرآنی را بر پایهٔ تجارب شهودی و حالات عرفانی اهل سلوک تفسیر می‌کند. او مفهوم نور در ظلمات یا ظلمت نوریه را چند بار به‌طور غیرمستقیم بیان می‌کند، که می‌توان آن را معادل «نور سیاه» دانست. او در توضیح ظلمت نوریه آورده است: «نوری که در دل تاریکی (حیرت، غیب) خود را آشکار می‌کند و از چشم ظاهر پنهان است اما در باطن عارف می‌درخشد.[۱۱]»(سلمی، ۱۹۸۶م: ۴۲۷)

سلمی ذیل آیهٔ ۱۰ سورهٔ مبارکهٔ نباء، به مفهوم نور سیاه اشاره کرده است: «نوری که در تاریکی ظاهر می‌شود و چشم حسی آن را نمی‌بیند. شب، مکان تجلی حقیقت است.[۱۲]»(همان: ۲۸۶)

نجم‌الدین کبری در تفسیر عرفانی خود ذیل آیهٔ ۳۵ سورهٔ مبارکهٔ نور، به شکلی صریح‌تر مفهوم نور سیاه را با اصطلاحاتی مانند ظلمت نوریه و نور الاسود بیان می‌کند. از نظر او، «ظلمهٔ الحیرهٔ» در واقع نور شدید است اما در حجاب حیرت و همان نور سیاه است که سالک از شدت تجلی در آن محو می‌شود.(نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹م: ۱۴۷) *نجم‌الدین کبری* در رسالهٔ خود، از «انوار هفت‌گانه» سخن می‌گوید و در اوج آن‌ها به نوری اشاره می‌کند که «سیاه» است، نه به معنای ظلمت، بلکه به معنای «پنهانی‌ترین ظهور». همچنین، در رسالهٔ «فوائح الجمال» از تجربه‌ای شهودی سخن می‌گوید که در آن، سالک در سیر مکاشفه، رنگ‌هایی از نور را مشاهده می‌کند که هر کدام نشانگر مرتبه‌ای از سلوک‌اند و در نهایت، نور سیاه را بالاترین مقام برای سالک می‌داند و می‌گوید: «نور اسود نور فناست؛ نه ظلمت جهل، بل کمال تجلی است که سالک را از خود می‌برد.»(نجم‌الدین کبری،۱۳۸۰: ۵۹)

او رنگ سیاه را عالی‌ترین مرتبه می‌داند؛ زیرا این رنگ نه به معنای تاریکی جهل، بلکه به معنای استغراق کامل در حضور بی‌رنگ حق است. نور سیاه، نور خفاء است؛ نور ذات است بی‌صفات. آنجا که همه رنگ‌ها نابود می‌شوند و سالک در چاه بی‌پایان فنای مطلق فرو می‌افتد.(همان) او توضیح می‌دهد که نور سیاه نوری است که به چشم نمی‌آید، چون نه از عالم رنگ است و نه از عالم عقل؛ بلکه نوری است که تنها سالکانی که از خویش خالی شده‌اند، آن را با دل شهودی و قلب مکاشفه درمی‌یابند.

در نگاه *روزبهان بقلی شیرازی*، نور آن‌گاه که در دل ظلمت می‌درخشد، آغاز تجربهٔ عرفانی است. او در *عرائس‌البیان* می‌نویسد: «نور، در مقام فنا، خود را به سیاه‌ترین پوشش‌ها درمی‌پوشاند تا سالک را از غرور رؤیت باز دارد.»(بقلی شیرازی، ۱۹۹۶م: ۹۳)

نور در این تفاسیر، نه روشنی‌ای برای یافتن راه، بلکه حضوری است برای گم‌شدن در راه؛ نوری است که به جای آگاهی، حیرت می‌آفریند؛ به جای هدایت روشن، انسان را به دل تاریکی مقدس می‌افکند تا از درون آن، شهود رخ دهد. بنابراین، در تفاسیر عرفانی، نور نه فقط کیفیتی از سوی خداوند است، بلکه خودِ مسیر است؛ مسیری که سالک را از روشنایی ظاهری عقل به تاریکی معرفتی فنا در ذات می‌برد. این نور، در شدیدترین مرتبه‌اش، دیگر شباهتی به نور ندارد و در قالب چیزی ظاهر می‌شود که عارفان آن را «نور سیاه» می‌نامند.

۷. نور سیاه؛ تضاد یا تعالی؟

اصطلاح «نور سیاه»، در نگاه نخست، متناقض و نامعقول به نظر می‌رسد. چگونه ممکن است نور، که همواره با روشنی، وضوح و ظهور همراه است، در کنار صفت «سیاه» که نماد تاریکی، پوشیدگی و غیاب است قرار گیرد؟ پاسخ این پرسش، نه در چارچوب منطق صوری یا معناشناسی لغوی، بلکه در بستر تجربهٔ عرفانی نهفته است؛ جایی که واژه‌ها از معانی متداول خویش تهی شده و به واسطهٔ حضور و مکاشفه، بار رمزی و شهودی می‌گیرند. باری، در تفکر عرفانی اسلام، حقیقت خداوندی نه تنها آشکار، بلکه

مستور نیز هست؛ نه تنها نور است، بلکه در شدت نوری خویش، پوشانندهٔ خویش نیز هست. این وضعیت پارادوکسیکال، در زبان عرفا، با مفاهیمی چون «حیرت»، «غیبت»، و در اوج آن، با تعبیر «نور سیاه» بیان می‌شود. *ابن‌عربی* این وضعیت را چنین توصیف می‌کند: «اذا بلغ النور غایته، عاد ظلمهٔ فی عین السالک، لیس لقصور النور، بل لقصور القلب عن حمله.»(ابن‌عربی، ۱۴۰۹ق، ج۳: ۱۱۲)

به بیان دیگر، نور چنان فراگیر می‌شود که سالک دیگر قدرت رؤیت آن را ندارد. این نه از نقصان نور، بلکه از ناتوانی شهود انسانی ناشی می‌شود. همانند نگریستن به خورشید با چشم برهنه که این روشنایی شدید، خود به تاریکی می‌انجامد. *روزبهان بقلی* در تفسیر آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور، نه تنها به نور الهی به عنوان هدایت اشاره دارد، بلکه از آن به عنوان «جمالی که نقاب بر چهره دارد» یاد می‌کند؛ نوری که از شدت ظهورش، خود را در تاریکی پنهان می‌کند. *روزبهان* در توصیف این نور چنین می‌نویسد: «نور خدا در این آیه، نه نور عقل است و نه نور حواس، بلکه نور کشف و عیان است؛ و از همین‌رو گفته‌اند: شدیدترین نورها بنده را به آتشی از خفا نزدیک می‌کند.[۱۳]»(بقلی شیرازی، ۱۹۹۶م: ۹۱)

او در تفسیر رمزی‌اش از آیهٔ نور، بارها به نورهایی اشاره می‌کند که چنان شدید و مهیب‌اند که انسان را «به لرزه می‌اندازند» و «در تاریکی بی‌نامی» فرو می‌برند. و در وصف آن آورده است: «نور سیاه، نقاب محبت است بر چهرهٔ معشوق. آن کس که به آن نقاب برسد، دیگر بازگشتی ندارد. یا خواهد سوخت، یا محو خواهد شد.»(همان: ۹۳)

نور سیاه، در حقیقت، نشانگر حضوری است که آنقدر قوی، کامل و فراگیر است که در نظام عقلانی انسان به تاریکی تعبیر می‌شود. همان‌طور که در عرفان اسلامی گفته شده است: «شدت الظهور یوجب الخفاء[۱۴]». برای عارف، تاریکی ظاهریِ نور سیاه، خود حقیقتی است والاتر از نورهای قابل‌فهم؛ چراکه در این تاریکی، «من» سالک خاموش می‌شود؛ خواستن، دانستن و حتی بودن از میان می‌رود و تنها حضور مطلق باقی می‌ماند. در اینجاست که نور سیاه نه تنها تضاد نیست، بلکه تعالی است؛ تعالی از تضاد. نور سیاه به جای آنکه در تقابل با روشنایی باشد، در ادامهٔ آن قرار دارد؛ نوری است که در اوج تجلی، از حواس عبور می‌کند و تنها به دل‌های شکسته و محوشده رخ می‌نماید. در حقیقت، نور الهی نوری است که نه در عرصهٔ ادراک مفهومی، بلکه در ساحت «معرفت مکاشفاتی» پدیدار می‌شود. *روزبهان* با بهره‌گیری از زبان عاشقانه و بیانی احساسی، نور را چنان وصف می‌کند که در شدت ظهور خویش، تاریک جلوه می‌کند. این تاریکی اما، نه غیاب است و نه فقدان، بلکه نوعی پرده‌پوشی مقدس است؛ نقابی که معشوق بر چهره دارد تا تنها عاشقان راستین به حقیقت او دست یابند. وی در ادامه، علت این سیاهی را این‌گونه تفسیر می‌کند: «نوری که از پشت پردهٔ غیبت دیده می‌شود، در سیاهی جلال ظاهر می‌شود، نه در سفیدی جمال؛ پس آن‌که با چشم عقل در آن نگریست، گم شد، و آن‌که با دل عاشق در آن فرو رفت، یافت.[۱۵]»(همان: ۹۵)

در این تعبیر، سیاهی جلال همان «نور سیاه» است که تجلی حضور خداوند است، اما تنها برای کسانی قابل رؤیت است که از قید عقل و ادراک حسی عبور کرده‌اند. نور سیاه، نتیجهٔ سوختن حجاب‌های رنگین است، نشانهٔ سلوک کامل و رسیدن به مرتبهٔ فنا. *روزبهان* به ویژه بر تمایز میان «نور محسوس» و «نور حقیقت» تأکید می‌کند. او می‌نویسد که سالک اگر با دید ظاهر به نور خدا بنگرد، چیزی جز نور معمول نمی‌بیند؛ اما اگر با چشم دل و در حالت بی‌خودی و فنا نگاه کند، به نوری خواهد رسید که در سیاهی، خود را می‌نمایاند. این همان نوری است که او با عنوان «نور هول‌انگیز» و «سواد محبت» از آن نام می‌برد. این نوع نگاه، در تقابل کامل با تفاسیر ظاهری قرار دارد و نقطهٔ اوج تجربهٔ عرفانی از آیهٔ نور را نشان می‌دهد. برخلاف تفسیرهایی که نور را ابزار شناخت می‌دانند، در اندیشهٔ *روزبهان*، نور در شدیدترین حالت خود، ابزار نشناختن خویش است؛ نوری که انسان را از خود عبور می‌دهد تا تنها خدا باقی بماند.در عرفان اسلامی، تجربهٔ معرفت به خداوند، نه از طریق حصول مفاهیم و تحلیل‌های عقلانی، بلکه از مسیر فناء، حیرت و شهود قلبی میسر است. عارف، برای دیدن حقیقت، باید از خویش عبور کند؛ و در این مسیر، «نور» نه تنها به‌معنای آگاهی نیست، بلکه نشانه‌ای است از خودفراموشی کامل. در چنین افقی، نور نه روشن‌کنندهٔ راه، بلکه محوکنندهٔ راه است؛ و نور سیاه، قلهٔ این تجربه است. در اندیشهٔ عرفا، حقیقت نهایی قابل رؤیت نیست، زیرا رؤیت مبتنی بر تمایز ناظر و منظور است. تا

«من»ی هست که ببیند، «او» دیده نمی‌شود. پس نور سیاه همان لحظه‌ای است که دیگر نه سالکی هست، نه رؤیتی؛ تنها حضوری است بی‌واسطه و ناب. این همان حالتی است که عرفا آن را« فناء فی‌الله» می‌نامند و *ابن‌عربی* در تعریف فناء، آن را «قطع تعلق از خویشتن» و «توقف ذهن در برابر کثرت» می‌نامد: «عارف هنگامی که حق در نور ذات بر او تجلی می‌کند، در آن ذوب می‌شود و هیچ ادراکی برایش باقی نمی‌ماند. این همان سیاهی‌ای است که عقل را کر و کور می‌سازد.[۱۶]»(ابن‌عربی، ۱۴۰۹ق، ج۲: ۱۵۱)

در این سیاهی، نه تاریکیِ غیبت، بلکه تاریکیِ تجلی است؛ تاریکی‌ای که زادهٔ نوری است چنان شدید که به چشم عقل و حس نمی‌آید. این تجربه نه با کلمات قابل توصیف است، نه با مفاهیم فلسفی یا استدلالی؛ بلکه تنها می‌توان آن را «اشاره کرد» یا «با رمز» بیان نمود. از همین‌رو، عرفا از زبان نمادین بهره می‌برند تا از این تجربه‌های وصف‌ناپذیر سخن بگویند. نور سیاه، یکی از دقیق‌ترین و در عین حال رازآلودترین این نمادهاست. *نجم‌الدین رازی* در *مرصاد العباد*، در توصیف این مقام آورده است: «چون دل از نقش خالی شد، و دیده در دیدار محو گشت، نوری از غیب در دل افتد که آن را رنگ نیست. و آن رنگ بی‌رنگی را در عالم مثال، به سیاهی می‌نمایند.»(رازی، ۱۳۸۷: ۲۱۸)

در این بیان، سیاهی نه حاصل غیاب نور، بلکه حاصل شدت نوری است که رنگ‌ها را در خود فرو برده است. در همین معنا، می‌توان نور سیاه را وجه باطنی نور الهی دانست؛ نوری که تنها در دل غیبت خود را نشان می‌دهد. از منظر معناشناسی عرفانی، نور سیاه یک «نقاب معنایی» است که بر حقیقت نهاده شده تا تنها دل‌های مجذوب آن را دریابند. این معنا با مفهوم «غیبت فی‌الحضور» همراه است. خداوند همواره حاضر است، اما شدت این حضور، خود را در قالب غیبت نشان می‌دهد. از نظر هستی‌شناختی نیز نور سیاه نقطهٔ نهایی حرکت سلوکی است؛ جایی که عارف نه در ظلمت جهل، بلکه در تاریکی شهود مستغرق می‌شود. او دیگر چیزی نمی‌بیند، چون تنها حقیقت باقی مانده و «منِ بیننده» از میان رفته است. این مرحله، نه فقدان معرفت، بلکه فراتر رفتن از معرفت است؛ نه بی‌نوری، بلکه نور محضی که در سیاهی جلوه می‌کند.

۱۲. نتیجه‌گیری

مفهوم «نور سیاه» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم، یکی از ژرف‌ترین، رمزآلودترین و در عین حال دقیق‌ترین مفاهیم رمزی عرفا در بیان تجربهٔ سلوکی است. درحالی‌که در تفاسیر رسمی و غیرعرفانی، «نور» غالباً به هدایت، علم و ایمان تفسیر می‌شود، عرفا آن را به سطحی از تجربهٔ کشف و شهود منتقل کرده‌اند که در آن، نور دیگر نشانهٔ درک و شناخت نیست، بلکه رمز فناء، حیرت، و محو است. در این سنت تفسیری، نور در شدیدترین حالت خود، دیگر از جنس روشنی قابل‌رؤیت نیست، بلکه به ظلمتی بدل می‌شود که عقل را نابود و دل را خاموش می‌سازد. این «ظلمت نوری» همان چیزی است که عارفانی چون *ابن‌عربی*، *نجم‌الدین کبری*، و *روزبهان بقلی*، از آن با تعبیراتی چون نور اسود، سواد الجلال، یا نقاب معشوق یاد کرده‌اند. تحلیل این مفهوم نشان داد که نور سیاه برخلاف ظاهر متناقض‌نما و رازآلود خود، در واقع مظهر نهایی حضور حق در جان سالک است. نوری است که به‌جای آشکارسازی، پوشاننده است؛ اما این پوشانندگی، نه از جنس غیبت یا جهل، بلکه از شدت تجلی است. بنابراین، نور سیاه در این تفاسیر، نه تنها تضادی با نور ندارد، بلکه خود اوج نورانیت است؛ نوری که چشم بیننده را می‌سوزاند، زبان را می‌رباید، و «من» را محو می‌کند. عرفا با بهره‌گیری از این مفهوم، زبان تازه‌ای برای بیان تجربه‌های شهودی خود ساخته‌اند؛ زبانی که در آن تضادها جمع می‌شوند، واژه‌ها فرومی‌ریزند، و تنها استعاره‌هایی چون «نور سیاه» توان بیان عظمت آن لحظه را دارند. از این رو، مطالعهٔ نور سیاه نه تنها به درک دقیق‌تر از زبان عرفانی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند الگویی باشد برای فهم تجربه‌های فراعقلی، تفسیرهای شهودی، و تأملات وجودی در متون دینی. همچنین این تحلیل امکان آن را فراهم می‌کند که عرفان اسلامی نه فقط در سطح اخلاقی یا تربیتی، بلکه در حوزهٔ معناشناسی مدرن و پدیدارشناسی دین نیز بازخوانی شود. در نهایت، نور سیاه در عرفان اسلامی، نه غیاب است و نه خاموشی، بلکه صدای بی‌کلام حقیقت است که تنها دل‌های خالی و چشم‌های بسته آن را می‌شنوند و می‌بینند. همان‌طور که در

سخن *روزبهان* آمده است: «نور سیاه، آغاز راهی است که در آن، هیچ‌کس جز او نیست؛ نه راه، نه سالک، نه مقصد؛ تنها اوست، در پوششی از بی‌رنگی.»(بقلی شیرازی، ۱۹۹۶م: ۹۵)

پی‌نوشت

۱- «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور: ۳۵)

۲- «اذا اشتد النور، انقلب ظلمة، و ذلک لان الابصار تعجز عن تحمله.»(ابن عربی، ج۳: ۱۱۲)

۳- «الظلمة لیست بغیاب مطلق، بل هی مقام للظهور الداخلی للنور الذی یتواری عن الإدراک الحسی.»(ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج۲: ۱۵۵)

۴- «النور الأسود نور الغیب، لا یُدرک بالحواس، بل هو نور الحقائق التی فوق التصورات.»(ابن‌عربی، ۱۴۰۹ق: ۲۷۴)

۵- «فی هذه الحالة یکون النور عمیقًا مستورًا خلف الحجب، فلا یُری إلا بالأبصار القلبیة.»(صفی‌علیشاه،۱۳۷۸: ۱۳۷)

۶- «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِم مُّحِيطٌ» (بروج: ۲۰)

۷- «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» (لیل: ۱)

۸- «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا» (نبأ: ۱۰)

۹- «اللیل لباسُ المحبوبین، فیه یتجلّی نور الغیب، لا یراه إلا من خلع لباسَ الحواس.»(قشیری، ج۲، :۲۱۲)

۱۰- «يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷)

۱۱- «نورُ الله فی قلوب العارفین یُخفی نفسه فی حیرة اللیل، فیرونه وهم فی ظلمة الغیب.»(سلمی،۱۹۸۶م: ۴۲۷)

۱۲- «اللیل لباسُ الأحباب، فیه نورٌ یُبصر به العارفون، وهو نور الغیب فی ظلمة الحس.»(سلمی،۱۹۸۶م: ۲۸۶)

۱۳- «نور الله فی هذه الآیة، لیس نور العقول و لا نور الحواس، بل نور الکشف و العیان، و لذلک یُقال: أشدّ الأنوار یُدنی العبد من النار الخفاء.»(بقلی شیرازی، ۱۹۹۶م: ۹۱)

۱۴- «شدت ظهور، باعث خفاست.»

۱۵- «النور الذی یُرمق من وراء ستر الغیبة، یظهر فی سواد الجلال، لا فی بیاض الجمال؛ فمن نظر فیه بعین العقل ضل، و من غاص فیه بقلب محبّ، وُجد.»(بقلی شیرازی، ۱۹۹۶م: ۹۵)

۱۶- «العارف اذا تجلّی له الحق فی نور الذات، ذاب فیه، و لم یبق له إدراک. هذا هو السواد الذی یَصمُّ العقول.»(ابن‌عربی،۱۴۰۹ق، ج۲: ۱۵۱)

منابع

قرآن کریم

- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۹ق)، *الفتوحات المکیة*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۹۹۶م)، *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، بیروت: دار صادر.
- تستری، سهل بن عبدالله (۲۰۰۲م)، *تفسیر تستری*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حقی بروسوی، اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۹۲)، *تفسیر بحرالحقایق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی*، تهران: موسسه حکمت و فلسفه.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۷)، *مرصاد العباد*، تهران: فردوس.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. بیروت: دار الفکر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران: سروش.
- سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۹۸۶م)، *حقایق التفسیر*، بیروت: دار المشرق.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۵۷)، *مطلع النقط ومجمع اللقط(تفسیر عرفانی)*، تهران: نسخهٔ کتابخانه ملی، شمارهٔ ۱۰۴۷.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شبستری، محمود (۱۳۶۸)، *گلشن راز*، تهران: طهوری.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الاسفار الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، *ترجمه و تفسیر آیهٔ نور*، ترجمهٔ محمد خواجوی، تهران: مولی.
- صفی علیشاه، میرزا حسن (۱۳۷۸)، *تفسیر صفی (تفسیر عرفانی قرآن کریم)*، تهران: انتشارات منوچهری.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۳)، *تمهیدات*. تهران: انتشارات منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۷ق)، *مشکاة الأنوار*، بیروت: دار الجیل.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازی (۱۳۸۴)، *لطائف الإشارات*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۶۶)، *تفسیر المعین*. قم: انتشارات بیدار.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۳۴۴)، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، تهران: دانشگاه تهران.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۶)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: محمودی.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات هرمس.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- نجم‌الدین کبری (۱۳۸۰)، *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- نجم‌الدین کبری (۲۰۰۹م)، *تفسیرکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

References

The Holy Quran

Attar, Farid al-Din (1991). *Tazkirah al-Awliya*. Edited by R. A. Nicholson. Third edition. Tehran: Donyayeh Kitab Publications. [In Persian]

Attar, Farid al-Din (2009). *Ilahi Nameh*, by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Fifth edition. Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]

Behjat, Hamida (2021). "Review and Criticism of the Nibelungen Hymn". *Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs*. 21 (10), 55-78. [In Persian]

Campbell, Joseph (2024). *The Hero with a Thousand Face*. Translated by Shadi Khosropanah. Fifteenth Edition. Mashhad: Gol Aftab Publishing House. [In Persian]

Cirlot, J.E. (1971). "A dictionary of symbols". Translated from the Spanish by Jack Sage. Second edition. London: Routledge.

Corbin, Henry (2013). *The Luminous Man in Iranian Sufism*. Translated by Faramarz Javaheri. Third Edition. Tehran: Golban Publishing House. [In Persian]

Dante, Alighieri (1999). *The Divine Comedy: Hell, Purgatory and Heaven*. Translated by Shojaeddin Shafa. Seventh edition. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

Firdausi, Abolghasem (2007). *Shahnameh*. Jalal Khaleghi Motlagh. Vol. 7. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Gholizadeh, Heydar (1999). "Rereading the Story of Sheikh Sanan". *Kavashnameh*. 9 (16): 129-163. [In Persian]

Gilgamesh (2004). Translated by Dr. Davood Monshizadeh. First edition. Akhtaran Publications: Tehran. [In Persian]

Gita (2006). Translated by Muhammad Ali Mowahhid. Third Edition. Khwarizmi Publications: Tehran. [In Persian]

Ibn Arabi, Mohyeddin (2010). *Fusūs-al-Ḥakim*. Explanation and analysis of MuhammadAli Muwahhid and Samad Muwahhid. Fourth edition. Tehran: Karname Publishing House. [In Persian]

Irvani, Fatemeh; Hatami, Saeed and Shakeri, Jalil (2015). "Analysis of the Story of Sheikh San'an in Mantiq al-Tayr Attar Based on the Archetype of Joseph Campbell's "Hero's Journey". *Institute for Humanities and Cultural Studies*. Conference on Persian Language and Literature Research: 231-240. [In Persian]

Jung, Carl Gustav (2008). *Man and His Symbols*. Translated by Hassan Akbari Tabari. Third edition. Tehran: Dayreh Publishing. [In Persian]

Malayari, Musa (2014). *Philosophical Explanation of Revelation from Farabi to Mulla Sadra*. Third edition. Qom: Taha Book Publishing. [In Persian]

Molavi, Jalaluddin Muhammad (1997). *The Complete Works of Shams Tabrizi*. Corrected by Badi'uzzaman Forozanfar. Fourteenth edition. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

Nasr, Seyyed Hossein (2010). *The Teachings of the Sufis from Yesterday to Today*. Fifth edition. Tehran: Qaseeda-Sara Publications. [In Persian]

Nicholson, Reynolds (1995).*The idea of Personality in Sufism (Islamic Sufism and the Relationship between Man and God)*. Translated by MohammadReza Shafi'i Kadkani. Second edition. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Pournamdarian, Taghi (2003). *The vision of Simurgh Attar. Poetry and Mysticism and the Thoughts of Attar*. Third Edition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Pournamdarian, Taghi (1402/2023). *Secrets and Secret Stories in Persian Literature*. Tenth Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Sadeghi, Majid and Qaderi, Seyyed Jafar (2013). "The Comparison of Divine Names and Attributes in Ibn Arabi's Mysticism". *Aiyin Hekmat*. 5 (17): 67-88. [In Persian]

The Bible (2015). Introduction and Explanations According to the Inter-Church Translation of the Bible. Tehran: Kanun Yohannai Rasool. [In Persian]

Homer (1999). *The Iliad*. Translated by Saeed Nafisi. Thirteenth Edition. Scientific and Cultural Publishing House: Tehran. [In Persian]

Homer (1999). *The Odyssey*. Translated by Saeed Nafisi. Twelfth Edition. Scientific and Cultural Publishing Company: Tehran. [In Persian]

The Nibelungen Hymn (2002). Translated by Ismail Saadat. Third edition. Tehran: Sorush. [In Persian]

Val-Miki and Tulsi Das (1378/1999). *Ramayana*. Translated by Amr Sankeh and Amr Parkash. Tehran: Elsat Farda Cultural, Artistic, and Cinematic Institute. [In Persian]

Virgil (1369/1990). *Aeneid*. Translated by Mir Jalal-al-din Kazzazi. Tehran: Markaz [In Persian]